

Vor allem aber, betont der orthodoxe Theologe, kann man die Wahrheit der dogmatischen Lehre bei den anderen nicht wiederherstellen, wenn man nicht zuerst die Wahrheit der Liebe in Christo bei sich selbst wiederhergestellt hat. Hier läßt Afanasjev das von den Orthodoxen im interkonfessionellen Gespräch immer wieder angesprochene Thema der Liebe voll erklingen. Wir haben diese Haltung der Orthodoxen seinerzeit anlässlich der Weltkonferenz von Evanston besonders hervorgehoben (vgl. Herder-Korrespondenz 9. Jhg., S. 184 ff.).

Die Wiederherstellung der brüderlichen Abendmahlsgemeinschaft zwischen der orthodoxen und katholischen Kirche unter den heutigen Bedingungen käme nach Afanasjev nicht einer Leugnung der tatsächlichen Teilung gleich, die damit als nicht existierend betrachtet würde. Sie bedeutete vielmehr „einen Sieg über diese Teilung durch die Macht der Liebe, d. h. durch die Kirche“. Wenn die Liebe wieder überall zur Grundlage des kirchlichen Lebens geworden ist, „dann werden die heute unüberbrückbar erscheinenden dogmatischen Unterschiede ins Licht dieser Liebe emporgehoben werden. Die christlichen Völker haben die Erkenntnis über die Liebe gestellt, weil sie vergessen haben, daß ‚unser Wissen Stückwerk und unser Weissagen Stückwerk ist‘ (1 Kor. 13, 9). Wenn die Liebe über die Erkenntnis gestellt werden wird, dann wird auch diese vollkommener werden.“

Einheit ohne Vereinigung

Hier wird der Versuch gemacht, die Schranken des institutionell-juridischen Denkens durch die Wirklichkeit geistlichen *Lebens* in der eucharistischen Vereinigung mit Christus dynamisch zu durchbrechen. Die Ähnlichkeit dieses Denkens mit den Ideen des Patriarchen Athenagoras und seiner Theologen besteht darin, daß auch dort der Versuch gemacht wird, zunächst ohne vollen dogmatischen Akkord und ohne jurisdiktionelle Konsequenzen die christliche Einheit zu verwirklichen. „Einheit ohne Vereinigung“ ist die Formel für diese Bestrebungen. Übersetzungsfehler und -schwierigkeiten haben diese Unterscheidung oft verwischt und entstellt. „Union“ ist hierbei identisch mit „Vereinigung“. Schon im Dezember 1959 verkündete Patriarch Athenagoras während seiner Reise zu den Patriarchen im Nahen Osten, daß nicht die Union, sondern zunächst die Einheit das Ziel sei. Er beurteilt die Schwierigkeiten für eine volle dogmatische Union völlig realistisch. Und auch die institutionelle Vereinigung ist in seiner realistischen Sicht keine aktuelle Frage. Scherzend sagte er in einem Interview vom März 1962, man sollte die Theologen für einige Jahre auf einer Insel isolieren. Die Weltereignisse und die Bedrohung des Christentums ließen es nicht zu, daß man ihre Ergebnisse abwartet (NCWC News Service, 19. 3. 62). Athenagoras tritt dafür ein, daß die theologischen Gegen-

sätze vorläufig zurückgestellt werden und alle christlichen Kirchen eine gemeinsame Front zur praktischen Zusammenarbeit in aller Welt bilden. Auch hierbei räumt er dem Papst eine Führerrolle ein, mit der Einschränkung, daß der Papst wohl „Protoporos“, nicht aber „Monoporos“ sei. Neben dem Realismus dieser Konzeption muß ihr Dynamismus gesehen werden. Wenn der Patriarch Zusammenarbeit und gemeinsames *Leben* in allem, was die Kirchen gemeinsam haben und worin sie sich ergänzen, fordert, ist dies der Versuch, die (sich auch im dogmatischen Denken ausdrückende) Statik institutioneller Befangenheit dynamisch zu überwinden. Auch im Anschluß an die Konferenz von Rhodos erklärte Athenagoras, mit dem Rom angebotenen Dialog strebe die Orthodoxie keine Union mit der römisch-katholischen Kirche an; er solle vielmehr die praktische Zusammenarbeit begründen (öpd, 18. 10. 63). So sucht man die Diskussion über die praktischen Fragen einer geistlichen und liturgischen Erneuerung, der Stellungnahme zum Neuheidentum, zu Fragen der sozialen Ordnung, des Weltfriedens usw.

In dieser schöpferisch und ökumenisch zu gestaltenden praktischen Zusammenarbeit werden beide Kirchen zwangsläufig zu einer gegenseitigen Durchdringung kommen, derart, daß jede Kirche die andere in sich selbst als ihre noch ungenügend aktualisierte „Hälfte“ entdeckt. Es wäre zwecklos und unrealistisch, die beiden theologischen Gebäude und Schematismen aufeinander abstimmen zu wollen. Zuerst muß die organische Schau der Kirche im Leben wiederhergestellt werden, wie sie in den beiden komplementären Traditionen des Westens und des Ostens durch fundamentale und in entscheidenden Teilen identische Realitäten zum Ausdruck gebracht wird. Zu dieser neuen Realität kann dann der theologische Kontext geschrieben werden. Nur so wird die theologische Anstrengung der Weg zur Gemeinschaft beider Kirchen sein (vgl. Archimandrit Andreas Scrima in „La Croix“, 6. 2. 64).

Fortsetzung des Dialogs

Im Januar beschloß der Heilige Synod des Patriarchats Konstantinopel, alle autokephalen Kirchen über die Begegnung zwischen dem Ökumenischen Patriarchen und dem Papst zu unterrichten. Bevor die Orthodoxie ihren Beschluß von Rhodos vom 29. September 1963 in die Wirklichkeit umsetzen kann, müssen die einzelnen Kirchen ihr Votum abgegeben haben. Werden die orthodoxen Kirchen über die schwierigen Verfahrens- und thematischen Fragen, die der Rom vorzuschlagende Dialog mit sich bringen wird, nochmals Einstimmigkeit erzielen? Um dieses gesamtorthodoxe Votum zustande zu bringen, scheint der Ökumenische Patriarch Athenagoras entschlossen zu sein, in diesem Jahr erneut eine panorthodoxe Konferenz nach Rhodos einzuberufen.

Das Zweite Vatikanische Ökumenische Konzil

Das Konzil und das Problem der Religionsfreiheit

Wenngleich das Thema der Religionsfreiheit nicht zu den eigentlichen ekklesiologischen Kernthemen des Zweiten Vatikanums gehört, so wird doch die Art und Weise, wie das Konzil diese Frage behandelt, als eines der wichtigsten Kriterien angesehen für das Maß an Bereitschaft der katholischen Kirche, den Weg der Gewissensforschung und

inneren Erneuerung, den sie auf dem Konzil beschritten hat, weiterzugehen.

Gerade innerhalb der evangelischen Christenheit sind seit langem Stimmen vernehmbar, die eine klare Stellungnahme von katholischer Seite zur Religionsfreiheit als eine der Voraussetzungen für den Beginn eines frucht-

baren ökumenischen Gesprächs fordern. Kardinal Cushing meinte in einer Erklärung in Jersey City (KNA-Sonderdienst, 18. 3. 64): wenn das Konzil sich zur Religionsfreiheit nicht vernehmen lasse, werde die ökumenische Bewegung zu Fall kommen. Aber auch die Nichtchristen in Ländern mit alter christlicher Tradition wie auch in Gegenden, wo die Christen nur eine kleine Minderheit bilden, scheinen eine solche Stellungnahme zu fordern. Und die katholischen Missionare erhoffen sich die Beseitigung oder wenigstens die Minderung des Mißtrauens, das man dem Wirken der Kirche auf Grund ihrer eigenen Geschichte und ihres Verhaltens gegenüber anderen Religionen entgegenbringt. So erscheint die Religionsfreiheit als eines der Kernprobleme der angestrebten Begegnung zwischen dem Christentum und den nichtchristlichen Religionen.

Auch innerhalb der Kirche selbst melden sich Stimmen, die diese Frage vom Konzil behandelt wissen möchten, da es in einer geistig pluralen Gesellschaft entscheidend wichtig ist, zu wissen, wie die Kirche zur Freiheit des Gewissens des einzelnen und deshalb zur Freiheit des religiösen Bekenntnisses auch für die Nichtkatholiken und Nichtchristen steht. Aus demselben Grunde wünscht auch ein Teil der Hierarchie eine Klärung auf gesamtkirchlicher Ebene, vor allem jener Teil der Hierarchie, der wie die Bischöfe der USA erkannt hat, daß die völlige Unabhängigkeit der Kirche von der staatlichen Gewalt im Sinne wohlwollender Trennung von Kirche und Staat für die Kirche und ihre Sendung in der Welt durchaus ihre positive Bedeutung haben kann. Eine Stellungnahme des Konzils zu dieser Frage scheint um so dringender, als zur gleichen Zeit sowohl die Vereinten Nationen sowie der Weltrat der Kirchen sich mit den gleichen Themen befaßten. Gerade anlässlich der Beratungen in dem Unterausschuß der UN zur Verhinderung religiöser Diskriminierung wurde offenkundig, wie schwer selbst bei grundsätzlicher Übereinstimmung über die Notwendigkeit auch der rechtlichen Verankerung der Religionsfreiheit es in einem alle weltanschaulichen Richtungen umfassenden internationalen Gremium ist, einen Begriff der Religionsfreiheit zu fixieren, der einerseits dem Wesen der Religion, über das es auf dieser Ebene nur ungenügende Klarheit gibt, und andererseits den naturgegebenen Rechten der einzelnen Person sowie zugleich den Forderungen des Gemeinwohls gerecht wird (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 327). Eine gute Analyse dieser Probleme und der Mängel des Entwurfs der Unterkommission aus katholischer Sicht bietet H. de Riedmatten, *La liberté religieuse au forum international*, in „Études“ (März 1964, S. 281 ff.). Aber diese Schwierigkeiten gibt es nicht nur in den internationalen Gremien, die sich mit der Frage befassen, sondern auch innerhalb der Kirche. Vor kurzem hat Kardinal Bea vor italienischen Juristen in einem Vortrag über „religiöse Freiheit und Wandlungen der Gesellschaft“ darauf hingewiesen, wie schwer gerade in unserer Frage die Rechte des subjektiven Gewissens und die Forderungen des Gemeinwohls im konkreten Einzelfall zu vereinbaren sind (vgl. dt. Text in „Stimmen der Zeit“, Jhg. 89, Heft 5 [1963/64] S. 332).

Neben den sachlichen Schwierigkeiten bestehen jedoch innerhalb der Kirche auch theologische und sozialphilosophische Denkunterschiede, die jeweils einem unterschiedlichen Verständnis der menschlichen Person und des gesellschaftlichen Gemeinwohls entspringen. Diese Unterschiede hier aufzudecken, würde zu weit führen, da dazu nicht

nur die verschiedenen, innerhalb der Kirche vertretenen Sozialtheorien über das Gemeinwohl erörtert werden müßten, sondern das Verhältnis von Kirche und Staat, das auch innerhalb der Kirche, wie gerade die Auseinandersetzungen um die Religionsfreiheit gegen Ende der Zweiten Sitzungsperiode des Konzils gezeigt haben, nicht so einheitlich gesehen wird, wie vielleicht eine oberflächliche Lektüre der päpstlichen Sozialenzykliken glauben macht. Hier sei nur angemerkt, daß etwa die amerikanischen Bischöfe, die sich zu warmen Befürwortern des vom Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen vorgelegten Entwurfs gemacht haben (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 200), aus der amerikanischen Verfassungswirklichkeit ganz andere Voraussetzungen für die Beurteilung dieser Frage mitbringen als etwa die Vertreter der sog. katholischen Länder des Mittelmeerraumes, wo das Verhältnis von Kirche und Staat bis in die Gegenwart durch eine enge Verquickung und Überschneidung der beiderseitigen Bereiche und Interessen gekennzeichnet ist, wenn auch in diesen Ländern die Entwicklung nach 1945 auf größere gegenseitige Unabhängigkeit hin tendiert (vgl. dazu die ausgezeichnete Studie von Hans Maier, *Kirche und Staat seit 1945*, in „Geschichte in Wissenschaft und Unterricht“, Heft 9, 11 und 12 [1963] S. 558 ff., 694 ff., 741 ff.). Auch wenn die Feststellung der „New York Times“ (2. 12. 63), die unstabilen politischen Verhältnisse in Italien stellten die weitere Behandlung der Konzilsvorlage über die Religionsfreiheit in Frage, keineswegs die wirklichen Schwierigkeiten betrifft, die in Italien zum mindesten im gegenwärtigen Augenblick nicht größer sind als in anderen europäischen Ländern, so erklären die sehr voneinander abweichenden staatskirchenrechtlichen Traditionen in den verschiedenen Ländern sowie das unterschiedliche theologische Verständnis des Verhältnisses von geistlicher und weltlicher Gewalt wenigstens zum Teil den Widerstand, der der Konzilsvorlage von einem Teil der Kurie und des Episkopats entgegengebracht wurde (vgl. P. Rouquette, in „Études“, Januar 1964, S. 116 f.). Die Tatsache, daß die Vorlage, nachdem sie im Zuge der von der Koordinierungskommission vorgenommenen Kürzung des Konzilsprogramms zwischen den beiden Sessionen fallengelassen worden war, auf dem Umwege über das Ökumenismusschema doch noch den Weg ins Plenum gefunden hat, auch wenn der Widerstand einer Minderheit und die Kürze der Zeit die Diskussion noch während der Zweiten Session verhinderten, zeigt, daß es genügend Befürworter der Vorlage und noch mehr Stimmen für die Behandlung des Themas gab. Inzwischen wurde die Vorlage an Hand der schriftlichen Eingaben vom Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen verbessert und liegt nun zur weiteren Beratung bereit. Ob sie ihren Platz innerhalb des Ökumenismusschemas behält oder als eigener Entwurf vorgelegt wird, wie es ein großer Teil der Väter wünschte, ist noch nicht entschieden.

Der Inhalt der Vorlage

Wir haben über den Inhalt der Vorlage bereits berichtet, als diese im November dem Konzil zugeleitet wurde (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 197). Wir können uns deshalb hier auf ein Resümee der wichtigsten Aussagen des Schemas beschränken.

Dieses geht von einem doppelten Auftrag der Kirche aus: alle Völker zu lehren und allen Menschen das von Christus gebrachte Heil zu verkünden, aber zugleich „in den Fragen, in denen noch keine Übereinstimmung erreicht ist,

nicht nur die heiligen und absoluten Rechte Gottes, sondern auch die Rechte und Pflichten der Personen oder der Subjekte zu achten, die der Wahrheit anhängen sollen“.

Mit dieser Formulierung gibt die Vorlage zu erkennen, daß im menschlichen Zusammenleben die Rechte der freien Person neben den Rechten Gottes stehen und daß die Gesellschaft und mit ihr die Kirche beide zu achten haben. Bei Pflichtenkollision, sowohl scheinbarer wie wirklicher, gilt für das Verhältnis von objektiver Ordnung und subjektiven Rechten nicht Unterordnung, sondern Zuordnung. Der Auftrag der Kirche, alle Menschen zum Glauben an Christus zu führen, ist in Einklang zu bringen mit der Respektierung der Freiheit des Menschen und seines subjektiv „richtigen“, wenn auch irrenden Gewissens. Die Jünger Christi sollen deshalb „mit dem Auftrag, die Wahrheit zu verkünden und zu verteidigen, immer und überall zugleich sich der Verpflichtung bewußt sein, mit Liebe, Klugheit und Geduld mit jenen Menschen umzugehen, die noch nicht zur vollen Kenntnis des Evangeliums gelangt sind“. Auch müsse von den Christen selbst „die fortschreitende und menschliche Weise beachtet und gelten gelassen werden, mit der Gott die Menschen zu seiner Wahrheit und seiner Liebe hinführt“.

Neben der Wahrheit müssen auch „die Rechte und das Maß der Gnade“ berücksichtigt werden, die von Gott den zur freien Annahme des Glaubens aufgerufenen Menschen zuerkannt werden. Die religiöse Freiheit als Freisein von äußerem Zwang im Vollzug der Religion werde von der Natur des Glaubensaktes selbst gefordert. Denn der von Christus erlöste Mensch könne die göttliche Offenbarung nicht annehmen, wenn ihn einerseits der Vater nicht zieht (vgl. Joh. 6, 44) und er andererseits nicht Gott ein „rationabile ac liberum ... fidei obsequium“ leistet. Niemand könne deshalb zur Annahme des Glaubens gezwungen werden, und solange jemand nicht zu überzeugen ist, verdient er Achtung und wird seine religiöse Freiheit von der Kirche anerkannt und verteidigt. Diese Freiheit müsse von allen geachtet werden, da der Mensch sein letztes Ziel nur erreichen könne, wenn er seinem sorgsam gebildeten Gewissen folgt. In dieser Weise erfülle auch der Mensch mit einem irrenden Gewissen Gottes Willen, der selbst die Freiheit der Person achtet, daß sie durch den Irrtum nicht zerstört werde.

Diese Aussage versucht die Vorlage durch zwei allgemeine Überlegungen zu unterbauen und zugleich zu erklären: 1. Es gibt nur eine Wahrheit, die Gott selber ist. Die Rechte Gottes sind absolut, und jeder Mensch ist zu jeder Zeit zur Unterwerfung unter den Willen Gottes verpflichtet. 2. Gott selbst verlangt vom Menschen, den er nach seinem Ebenbild geschaffen hat, freie, auf der Kenntnis des Willens Gottes beruhende Unterwerfung. Das Konzil verteidigt hier nichts anderes als die Integrität des moralischen Aktes (actus humani) des Menschen, dem Freiheit als konstitutives Element eignet. Aus dieser freien Entscheidung kann den Menschen niemand entlassen, besonders nicht in seiner Entscheidung für oder gegen Gott. Keine menschliche Autorität kann sich an seine Stelle setzen. Die absolute Unterwerfung unter Gott setzt freilich voraus, daß er mit allen Mitteln der Unterweisung und unter voller Berücksichtigung der Rechte des anderen Gottes Willen zu erkennen sucht. Hat der Mensch aber alles in seiner Macht Stehende getan, sich über die Wahrheit zu unterrichten, und verfehlt er sie trotzdem, dann haben kein Mensch und keine menschliche Gewalt das Recht, sich an die Stelle dieses irrenden Gewissens zu

setzen, d. h. einen Zwang auszuüben. In diesem Zusammenhang erklärt der Entwurf: „Die katholische Kirche sieht religiöse Intoleranz im höchsten Grade als verabscheuenswürdig und die menschliche Person verletzend an. Durch sie wird der Mensch nämlich seiner Freiheit beraubt bei der Beobachtung der Befehle seines Gewissens, die auch dem in gutem Glauben Irrenden als oberste und heiligste Normen erscheinen.“

Das bisher Gesagte betrifft die Freiheit der Überzeugung nach dem persönlichen Gewissen, also die religiöse Freiheit des Individuums. Die Vorlage beschränkt sich jedoch nicht darauf. Die Kirche, so heißt es, bestätigt die Religionsfreiheit nicht nur als reine „Meinungsfreiheit“, als „Freiheit zum Vollzug der Riten der eigenen Religion oder als Recht der Person, damit diese nicht gehindert werde, ihre religiösen Pflichten privat und öffentlich, einzeln oder kollektiv zu erfüllen“. Die katholische Kirche bekräftigt, daß eine solche religiöse Freiheit sowohl den einzelnen menschlichen Personen als auch den menschlichen Vereinigungen zukommt, die sich im Gewissen verpflichtet fühlen, „mit gemeinsamen Kräften ein religiöses Leben zu führen und zu fördern“. Das Recht, den Glauben zu bekennen und zu verkünden, steht nicht nur den einzelnen, sondern auch den Gemeinschaften zu. Die Gesellschaft muß deshalb den Glaubensgemeinschaften den Raum der Freiheit sichern, den sie zur Ausübung ihrer Funktion nach dem Gewissen der Gläubigen brauchen, und darf dieses Recht nur einschränken, soweit das Gemeinwohl dadurch in Frage gestellt würde. Die öffentliche Gewalt kann den Bürgern nicht das Bekenntnis einer bestimmten Religion aufzwingen gewissermaßen als Bedingung, damit sie voll und mit allen Rechten am nationalen und bürgerlichen Leben teilnehmen können. Bestrafung, Diskriminierung, Güterentziehung aus religiösen Gründen oder offene Religionsverfolgungen werden schärfstens verurteilt. Die Freiheit von staatlichem Zwang in religiösen Fragen bildet nach der Vorlage eine der Voraussetzungen für den Aufbau einer menschenwürdigen Ordnung.

Die Intention des Schemas

Man wird Inhalt und Absicht der Vorlage, die einzelne aus der Religionsfreiheit ableitbare Forderungen klar formuliert, sich aber eher vager Begründungen bedient, leichter verstehen, wenn man die Vorlage durch die Relatio ergänzt, mit der Bischof de Smedt im Namen des Sekretariates zur Förderung der Einheit der Christen die Vorlage zur Diskussion empfohlen hat (vgl. den französischen Wortlaut in „La Documentation Catholique“, 5. 1. 64, Sp. 71 ff.). Danach verdient die Frage der Religionsfreiheit aus vier Gründen auf dem Konzil behandelt zu werden:

1. Der Wahrheit wegen: Die Kirche muß das Recht auf religiöse Freiheit lehren und verteidigen, weil es sich dabei um eine Wahrheit handelt, deren Schutz Christus der Kirche anvertraut hat.
2. Der Selbstverteidigung wegen: Die Kirche kann nicht zu der Tatsache schweigen, daß heute die Hälfte des Menschengeschlechtes der religiösen Freiheit beraubt ist durch einen materialistischen Atheismus verschiedener Prägung.
3. Des friedlichen Zusammenlebens wegen: Heute gibt es in allen Ländern der Welt Menschen mit verschiedenem religiösem Bekenntnis, aber auch ohne Religion. Diese alle sind zu einem friedlichen Zusammenleben in der einen menschlichen Gesellschaft berufen. Die Kirche hat hier die

Aufgabe, den Weg zu einem friedlichen Zusammenleben zu weisen.

4. Der Ökumene wegen: „Zahlreiche Nichtkatholiken nähren eine Abneigung gegenüber der Kirche oder verdächtigen sie zum mindesten einer gewissen Spielart des Machiavellismus, weil sie in ihren Augen die freie Ausübung der Religion nur dort zu fordern scheint, wo die Katholiken innerhalb einer Nation in Minderheit sind, und sich dort nicht um sie kümmert oder sie verweigert, wo die Katholiken die Mehrheit bilden.“ Die Religionsfreiheit bilde heute ein Problem von solcher Tragweite, daß es in einem pastoralen Schema des Konzils über den Ökumenismus nicht übergangen werden könne.

Was das Schema nicht will

Eines der Hauptziele der Relatio von Bischof de Smedt war, die Mißverständnisse zu klären, denen offenbar manche Väter beim Studium des Textes erlegen waren. Deshalb wurde klar gesagt, was der Entwurf nicht sein soll und nicht sein will.

A. Wenn der Entwurf die Religionsfreiheit verteidigt, so will er nicht sagen, daß es nicht in das freie Ermessen des Menschen gestellt ist, sich zur Frage der Religion nach Belieben zu verhalten. Es gibt auf religiösem Gebiet eine klare Pflicht der Entscheidung.

B. Der Entwurf versteht die Gewissensfreiheit nicht in dem Sinne, daß das Gewissen keinem Gesetz unterworfen, d. h. von jeder Verpflichtung gegenüber Gott frei sei. Eine absolute Autonomie des Gewissens gibt es nicht.

C. Es wird nicht gesagt, dem Irrtum seien dieselben Rechte zuzubilligen wie der Wahrheit, als ob es keine objektive Norm der Wahrheit gäbe. Daraus folgt, daß der Mensch in keiner Weise ein Recht hat, auf das Suchen nach Wahrheit zu verzichten.

Was bedeutet aber dann positiv Religionsfreiheit? Die Relatio formuliert wie folgt: „Positiv ausgedrückt, ist Religionsfreiheit das Recht der menschlichen Person zur Ausübung der Religion nach den Forderungen des eigenen Gewissens. Negativ ausgedrückt, bedeutet Religionsfreiheit Freisein von jeglichem äußerem Zwang in den persönlichen Beziehungen mit Gott, wie sie vom menschlichen Gewissen eingegeben werden.“ Religionsfreiheit bedeute demnach nicht menschliche Autonomie von innen (ab intra), sondern von außen (ab extra). Nach innen ist der Mensch nicht frei, sein religiöses Verhalten zu regeln. Unterläge er dabei dem Zwang von außen, wäre seine Freiheit verletzt, da man ihn hindert, seinem Gewissen zu folgen. Wenn aber jeder ein heiliges Recht zur Religionsausübung nach dem eigenen Gewissen hat und die Gesellschaft verpflichtet ist, dieses Recht zu achten und seine Ausübung zu ermöglichen, wie muß sich dann der Katholik, der an die eine von Christus geoffenbarte und von der Kirche verkündete Wahrheit glaubt, gegenüber jenen, die seine religiöse Überzeugung nicht teilen, verhalten?

Zwei Regeln, die zum Inhalt der Vorlage gehören, werden in diesem Zusammenhang in der Relatio klarer formuliert:

1. Alle Katholiken sind von Christus gerufen, durch Gebet, Buße, Beispiel und Verkündigung ihre nichtkatholischen Brüder „zu den Wohltaten des Lichtes des Evangeliums und des Lebens der Kirche zu führen“. Sie selbst aber müssen „immer und überall die heiligen und absoluten Rechte Gottes sowie die natürlichen und die evangelischen Wahrheiten achten“.

2. Die Katholiken müssen sich jedes direkten oder in-

direkten Zwangs enthalten. Obwohl Gott das Heil aller will und alle zur Wahrheit führen will, „ist es den Jüngern Christi jedoch nicht erlaubt, die religiöse Freiheit des Individuums zu verletzen“. Sie müssen das Recht und die *Pflicht* der Nichtkatholiken, ihrem Gewissen zu folgen, achten, auch wenn der Nichtkatholik nach ehrlicher und ausreichender Prüfung guten Glaubens im Irrtum verharrt. Wie die Vorlage selbst führt auch die Relatio die Pflicht, das irrende Gewissen zu achten, auf die Natur des Glaubensaktes zurück. Glaube ist seiner Natur nach freies Gnadengeschenk Gottes, das nicht erzwungen werden kann und deshalb die freie Annahme von seiten des Menschen voraussetzt. In der Natur des Glaubensaktes liegt nach der Relatio der eigentliche Grund dafür, daß der, der in Sachen des Glaubens irrt, von allen Gliedern der Kirche geachtet und geschätzt werden muß.

Was für das Verhältnis der Katholiken zu den Nichtkatholiken gefordert wird, gilt für alle Menschen. Deswegen soll das Konzil in feierlicher Form die religiöse Freiheit fordern „für die ganze Menschheitsfamilie, für alle religiösen Gruppen, für jede menschliche Person“, ob nun ihr Gewissen in Glaubenssachen recht und wahr oder recht, aber irrig urteilt, wenn sie nur ehrlich den Forderungen des Gewissens folgt, da der Mensch den Willen Gottes nicht anders erfüllen kann, als wenn er seinem Gewissen folgt, und er sein letztes Ziel nur im Gehorsam gegen sein Gewissen erreichen kann. „In dieser Weise will der Mensch, der seinem Gewissen folgt, wenn auch unendlich und manchmal ohne es zu wissen, Gott selbst gehorchen.“ Noch einmal betont die Relatio wie schon die Vorlage: „Wenn jemand die religiöse Freiheit nicht achtet, verstößt er gegen die Freiheit der menschlichen Person in einer Sache von höchster Bedeutung, in einer fundamentalen Forderung, in ihrer Hinordnung auf sein oberstes und letztes Ziel. Einen Menschen daran zu hindern, Gott die Ehre zu erweisen und ihm nach den Forderungen des Gewissens zu gehorchen, ist höchstes Unrecht.“

Grenzen der Religionsfreiheit

Religionsfreiheit kann nicht als bloß individuelle Freiheit verstanden werden. Zur Ausübung der religiösen Überzeugung gehören das Bekenntnis in der Öffentlichkeit und das Recht gemeinschaftlicher Gottesverehrung. Nach der Relatio gehört deshalb das Recht der religiösen Gruppenbildung zur freien Ausübung der religiösen Überzeugung. Eine Begründung aus der naturgegebenen Sozialität des Menschen fehlt, wird aber, wie die Folgerungen bezüglich des Gemeinwohls zeigen, vorausgesetzt. In dem Augenblick aber, wo durch das Recht der freien, privaten, öffentlichen und gemeinschaftlichen Religionsausübung die Ordnung der Gesellschaft betroffen ist, erhebt sich die Frage nach der Grenze freier religiöser Überzeugung und Betätigung. Der gesellschaftliche Vollzug persönlicher Rechte wird ja nicht durch eine bloße Summierung dieser Rechte gewährleistet, sondern setzt Koordination und damit Begrenzung voraus, auch im Religiösen. Sobald sich das Recht des einzelnen, seinem Gewissen zu folgen, in gesellschaftlich relevanten Akten manifestiert, besteht die Gefahr, daß dadurch ebenso originäre Rechte anderer verletzt werden. Die Relatio stellt fest: „Da der Mensch Gesellschaftswesen ist und die Menschen als Mitglieder der Menschheitsfamilie dem Irrtum und der Sünde unterworfen sind, sind Rechtskonflikte und Pflichtenkollisionen unvermeidlich.“

Die Vorlage verlegt die daraus notwendig folgende Be-

grenzung in das Gemeinwohl und weist die „Konformierung“ der gesellschaftlichen Betätigung der Religionsfreiheit der öffentlichen Gewalt als der Koordinationsinstanz des Gemeinwohls zu. Vorlage und Relatio folgen hier der Enzyklika *Pacem in terris*, in der Bischof de Smedt „das wichtigste Dokument über die Religionsfreiheit“ sieht und in der es in bezug auf die gesellschaftliche Konformierung der Rechte und Pflichten des einzelnen durch die öffentliche Gewalt heißt: Es „obliegt den Staatsorganen die vordringliche Pflicht, die gesellschaftlichen Rechte des Menschen derart zu regeln und aufeinander abzustimmen, daß die einen durch die Ausübung ihrer Rechte die anderen nicht in ihren Rechten stören; ferner, daß jemand, der seine Rechte wahr, nicht andere von der Erfüllung ihrer Pflichten abhält; und daß endlich die Rechte aller unversehrt wirksam gewahrt bleiben und, falls solche verletzt werden, vollkommen wiederhergestellt werden“ (*Pacem in terris*, dt. Ausgabe Nr. 62).

Hier ergeben sich mehrere Fragen, auf die Vorlage und Relatio wenigstens keine unmittelbare Antwort geben: Worin besteht konkret, hic et nunc, jeweils das Gemeinwohl? Wo liegt jeweils die Grenze, wo sich individuelle natürliche Rechte und Gemeinwohl überschneiden? Unter welchen Voraussetzungen kann die öffentliche Gewalt als Koordinationsinstanz des Gemeinwohls eingreifen? Was bedeutet die Religionsfreiheit für das Verhältnis von Religion und öffentlicher Gewalt, für das Verhältnis von Staat und Gesellschaft sowie Kirche und Staat? Hier weist die Vorlage und die sachlich viel weiter führende Berichtserstattung von Bischof de Smedt zweifellos Lücken auf, bezüglich derer man sich freilich fragen muß, ob sie in einem notwendig im Grundsätzlichen verbleibenden Konzilsdokument überhaupt geschlossen werden können.

Im Zeichen der Klärung

Doch seien hier zunächst die positiven Ergebnisse festgehalten, die sich aus den beiden Dokumenten ablesen lassen. Wir möchten vor allem deren drei nennen:

1. Die klare Forderung an alle Katholiken, die Religionsfreiheit zu achten, und die damit verbundene Absage an ein Staatskirchentum, das auf der Privilegierung einer bestimmten Religion unter gleichzeitiger enger Bindung dieser Religion an den Staat beruht.
2. Die Begründung der Religionsfreiheit nicht nur aus den allgemeinen naturrechtlich begründeten Menschenrechten, sondern aus der Natur des Glaubensvollzugs selbst.
3. Die nachdrückliche Anerkennung der Freiheit auch des irrenden Gewissens, seinen Forderungen ohne äußeren Zwang nachzukommen.

Zum ersten: In staatskirchenrechtlicher Hinsicht werden eine Bereinigung und Klärung angestrebt, auch im Sinne einer geschichtlichen Entwicklung innerhalb der Kirche, die eindeutig auf der freien Ausübung der Religion nach den Forderungen des Gewissens beruht. Setzen sich hier die Forderungen des Schemas im Konzil durch, ist damit zu rechnen, daß die Vorwürfe, die der katholischen Kirche von außen und bis in die jüngste Zeit von den nicht-katholischen Christen gemacht wurden, ihre Berechtigung verlieren. Es gilt freilich zu bedenken, daß sich auch noch so klar formulierte Grundsätze in der Praxis viel langsamer durchsetzen und daß ihr Wert beschränkt bleibt, solange die Überzeugung von der Überholtheit eines bestimmten für die Vergangenheit maßgebenden Verhältnisses von Staat und Kirche bei allen Verantwortlichen und nicht nur bei diesen, sondern auch bei den davon betroffe-

nen Völkern sich nicht durchgesetzt hat. Der Widerstand, auf den die Vorlage vor allem bei spanischen und italienischen Konzilsvätern stieß, zeigt, daß wir noch nicht überall so weit sind. Zugleich aber zeigen gerade jüngste Vorgänge in Spanien, daß der dialogische Geist des Konzils, der in besonderer Weise die religiöse Befindlichkeit der heutigen Menschen kennzeichnet, auch in der Frage der bürgerlichen Gleichberechtigung der religiösen Bekenntnisse seine Früchte zu tragen beginnt. Die Schwierigkeiten, die einer solchen Entwicklung noch entgegenstehen, betreffen freilich nicht nur ein geschichtlich überholtes und nie ganz gemeinwohlkonformes Verständnis von Kirche und Staat (vgl. dazu die bemerkenswerten Ausführungen von Erzbischof E. D. Hurley von Durban, in „Dokumente“, Jhg. 19, Nr. 3 [1963] S. 175 ff.), sondern auch eine theologisch nicht zu rechtfertigende Macht der Kirche als Verkünderin und Beschützerin der Wahrheit über den Gläubigen. Trotz der Erkenntnis, die in der Kirche niemals ausdrücklich geleugnet wurde und in Can. 1351 des CIC ausdrücklich festgehalten ist, daß nämlich niemand durch Zwang zum Glauben bekehrt werden kann, hat man diesen Grundsatz von katholischer Seite bis in die jüngste Zeit hinein mit der zumindest schiefen Behauptung, der Irrtum habe keine Existenzberechtigung, um seine eigentliche Bedeutung gebracht. Der Irrtum existiert ja nicht in sich, sondern in der irrenden Person, und diese hat trotz des Irrtums Anrecht auf gesellschaftliche Respektierung ihrer Gewissensüberzeugung.

Wenn es auch nicht verwunderlich ist, daß die Relatio davon spricht, man wolle nicht sagen, der Irrtum habe dieselben Rechte wie die Wahrheit, als ob es keine objektive Norm der Wahrheit gäbe, so hätte man doch erwartet, daß das Schema die konkreten Rechte der Person näher umschrieben hätte.

Halten wir aber die positiven Forderungen für die praktische Durchsetzung der Religionsfreiheit fest: Niemand darf wegen seines irrenden Gewissens benachteiligt werden, sondern verdient dieselbe Achtung wie der, der sich im Besitz der Wahrheit weiß. Niemand darf zu einem bestimmten Bekenntnis gezwungen werden, da die Freiheit des einzelnen und das Gnadenmaß Gottes zu beachten sind. Die öffentliche Gewalt darf keinem Bürger ein bestimmtes Religionsbekenntnis auferlegen, sondern muß alle Bürger, welchen religiösen Glaubens sie auch seien, gleich behandeln. Der Begriff der Staatsreligion wird durch diese Formulierung, auch wenn er nicht verurteilt, ja nicht einmal ausdrücklich erwähnt wird, zum mindesten für die Kirche fragwürdig. Auch wenn kaum Neues gesagt wird, zeigt der entschiedene Ton, mit dem es gesagt wird, daß es dem Konzil um Eindeutigkeit in dieser Frage geht: Jede Art von religiöser Intoleranz ist zu verurteilen.

Zum zweiten: Die Religionsfreiheit wird nicht bloß aus dem Anspruch auf die Respektierung persönlicher Rechte begründet, sondern aus dem Vollzug des Glaubens selbst. In *Pacem in terris* heißt es: „Zu den Menschenrechten gehört auch das Recht, Gott der rechten Norm des Gewissens entsprechend zu verehren und seine Religion privat und öffentlich zu bekennen. Denn wie Lactantius treffend sagt, ‚werden wir mit der Bestimmung geboren, Gott, unserm Schöpfer, den gerechten und schuldigen Gehorsam zu erweisen; ihn allein sollen wir anerkennen, ihm folgen. Durch dieses Band der Frömmigkeit sind wir Gott verpflichtet und verbunden; und daher hat auch die Religion ihren Namen‘“ (*Pacem in terris*, dt. Ausgabe

Nr. 14). *Pacem in terris* bleibt auf rein naturrechtlichem Boden bzw. dem des natürlichen Sittengesetzes.

Das Schema über die Religionsfreiheit greift zwar die Formulierung der Enzyklika auf und begründet sie ebenfalls auf dem natürlichen Recht der Gewissensfreiheit, geht aber dann doch darüber hinaus, indem es den letzten und absoluten Grund im Glaubensvollzug selbst sieht. Religionsfreiheit ist letztlich gefordert, weil sie zum Zustandekommen des religiösen Glaubensaktes selbst gehört. Glaube ist übernatürliche, ungeschuldete und freie Gabe Gottes. Er ist vom Menschen nicht erzwingbar, sondern hängt ab vom Maß der Gnade, die Gott dem Menschen in der Hinführung auf sein letztes Ziel zuteilt. Jemanden zum Glauben zwingen, für jemanden ein bestimmtes Bekenntnis von außen als verpflichtend vorschreiben, hieße letzten Endes dem Wirken Gottes selbst Gewalt antun. Andererseits ist das Zustandekommen eines religiösen Glaubensaktes von der freien Zustimmung des Menschen abhängig. Ohne diese Zustimmung gibt es keinen Glaubensvollzug. Ein von außen aufgezwungenes Bekenntnis erreicht nicht das in gutem oder in schlechtem Glauben angestrebte Ziel. Erzwungener Glaube ist überhaupt kein Glaube. So kann man in letzter Konsequenz sagen, Glaubenszwang als negativer Gegensatz zur Glaubensfreiheit verletzt nicht nur eines der grundlegenden personalen Rechte, auf denen das Zusammenleben in der Gesellschaft aufgebaut ist, sondern ist — theologisch gesehen — eine Sünde gegen den Glauben, dessen Wesen verkannt oder zum mindesten vergewaltigt wird. In dieser in strengem Sinn theologischen Begründung der Glaubensfreiheit sehen viele den eigentlichen Beitrag des Konzils zur Klärung des Problems der Religionsfreiheit. So Kardinal Ritter in einem Votum zur Religionsfreiheit im Plenum (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 200); und John Courtney Murray, heute wohl der bedeutendste Sachkenner des Verhältnisses von Kirche und Staat und einer der Hauptinspiratoren des Entwurfs, in einem Pressevortrag im deutschen Pressezentrum in Rom (vgl. franz. Wortlaut in „Choisir“, Nr. 51, Januar 1964, S. 14 ff.).

Zum dritten: Hinweise auf die Würde und die Notwendigkeit der Achtung des im guten Glauben irrenden Gewissens durchziehen beide Texte, das Schema und die *Relatio*. Man wird sich darüber nicht wundern, daß etwas eigentlich sehr Selbstverständliches so oft wiederholt und eingeschärft wird, denn damit versucht das Konzil nicht nur die Fehler der Vergangenheit zu vermeiden, sondern will den Gläubigen eine der wichtigsten Voraussetzungen für ein friedliches Zusammenleben in einer religiös und geistig pluralen Gesellschaft einschärfen. Davon abgesehen, haben die vorläufigen Auseinandersetzungen um den Entwurf gezeigt, daß die Anerkennung dieses Grundsatzes doch durch falsche Rechtsabstraktionen auch innerhalb der Kirche immer gefährdet ist und Toleranz dort, wo ihre Ausübung schwierig wird, noch nicht überall zum festen Bestand katholischer Überzeugung gehört. Die Geschichte des Christentums und der Religionen überhaupt zeigt, daß die Toleranzfrage, auch außerhalb der katholischen Kirche, wenn vielleicht grundsätzlich, so doch praktisch noch nicht befriedigend gelöst wurde (vgl. dazu den Überblick über die Geschichte religiöser Toleranz von L. Rosa, in „Aggiornamenti sociali“, Jhg. 14, Nr. 11 [1963] S. 667 ff.). Die eindringlichen und häufigen Hinweise auf das Gebot praktischer Toleranz in dem Schema zeugen aber — vor allem durch die theologische Begrün-

dung der Glaubensfreiheit — für das Bemühen des Konzils, bestehende Spannungen zwischen den christlichen Bekenntnissen zu lösen und die Katholiken zu einer ökumenischen Haltung zu erziehen.

Lücken in der bisherigen Diskussion

Trotz dieser positiven Gesamtschau läßt das Schema wesentliche Lücken offen. Man kann zunächst fragen: Genügt die Verteidigung des im guten Glauben irrenden Gewissens für die Durchsetzung der Religionsfreiheit? Genauer: Verdient die Freiheit der Religionsausübung nur derjenige, der guten Glaubens ist, oder auch derjenige, der trotz besserer Einsicht oder aus Mangel an Bemühen um rechte Erkenntnis sich nicht zur wahren Religion bekennt? Der Entwurf gibt darauf keine Antwort; auch die *Relatio* schweigt sich darüber aus. Kardinal Bea stellt in dem eingangs zitierten Vortrag vor italienischen Juristen ausdrücklich fest, daß es der Kirche bei der Bestimmung von Toleranz und Religionsfreiheit nur um den in gutem Glauben Irrenden, nicht aber um den geht, der *mala fide* irrt (vgl. „Stimmen der Zeit“, a. a. O., S. 328). Der Kardinal sagt: „Es ist leicht einzusehen, daß sich diese Frage nicht auf den bezieht, der *mala fide* irrt, d. h. auf den, der sich freiwillig der Wahrheit und den sich daraus ergebenden sittlichen Verpflichtungen verschließt. Das gilt auch für den, der es aus Trägheit oder ähnlichen Gründen unterläßt, sich zu erkundigen und sich belehren zu lassen, wenn ihm das tatsächlich möglich wäre. Wollte man grundsätzlich auch dem, der sich böswillig der Wahrheit verschließt, das Recht einräumen zu irren, so ließe das darauf hinaus, dem sittlichen Übel die Existenzberechtigung zuzuerkennen und seine Ausbreitung zu erlauben.“ Ist damit aber die Frage schon ihrem ganzen Umfang nach beantwortet?

Kardinal Bea tritt freilich für eine möglichst weite Auslegung des irrenden Gewissens ein und stellt fest, „daß konkret keine menschliche Autorität imstande ist und daher auch nicht das Recht hat, ‚in foro externo‘ über die innere Aufrichtigkeit oder Unaufrichtigkeit eines Menschen zu urteilen“ (ebd.). Damit wird indirekt das Recht auf Religionsfreiheit auf alle ausgedehnt, auch auf jene, die „*mala fide*“ sich der Wahrheit verweigern oder die religiöse Wahrheitsfrage schuldhaft vernachlässigen, da „von außen“ niemand beurteilen kann, ob der Betreffende *bona* oder *mala fide* ist. Genügt aber diese Begründung? Müßte man nicht darüber hinaus noch sagen, der Mensch stehe in seiner letzten Entscheidung in religiösen Fragen, ob er sich nun für die Wahrheit oder bewußt dagegen entscheidet, in letzter Beziehung zu Gott, wo er sich als freies Wesen unabhängig von jedem äußeren Zwang zu entscheiden hat? Verlangt genaugenommen der Glaubensvollzug als seinem Wesen nach freier Akt nicht auch die forensische (nicht sittliche) Freiheit für den, der bewußt die Wahrheit verweigert, und zwar nicht nur, weil keine menschliche Behörde „*foro externo*“ feststellen kann, ob der Betreffende *bona* oder *mala fide* ist, sondern weil, selbst wenn das der Fall wäre, der Mensch vor der Gesellschaft (nicht vor Gott) die Freiheit hat, sich bewußt der Wahrheit, d. h. Gott, zu verweigern, d. h. „Religionsfreiheit“ zu beanspruchen, solange dadurch nicht das Wohl der irdischen Gesellschaft, d. h. der Schutz der Rechte des anderen, gefährdet ist? Anerkennt man diese Freiheit nicht, bestünde dann nicht immer noch die Gefahr der Vermengung von geistlicher und weltlicher Gewalt oder des *forum internum* und *externum*, von staat-

lichem Recht und sittlicher Verpflichtung? Wohl ist richtig, was Pius XII. in seiner berühmt gewordenen Toleranzrede vor dem katholischen Juristenverband Italiens vom 5. Dezember 1954 gesagt hat, daß das, was nicht der Wahrheit und dem Sittengesetz entspricht, *objektiv* „kein Recht auf Dasein, Propaganda und Betätigung“ hat (vgl. Utz-Groner 3978). Daß es „objektiv“, d. h. an der Wahrheit der objektiven Ordnung gemessen, kein „Recht“ für Dasein, Propaganda und Betätigung des Irrtums, des sittlichen oder glaubensmäßigen, gibt, ist einleuchtend, es sei denn, man leugnete die Existenz einer solchen Ordnung überhaupt. Aber bleibt der Satz nicht eine reine Abstraktion bzw. eine Tautologie, und läßt er, von der „*quaestio facti*“ her gesehen, nicht eine nur bedingungsweise Toleranz gelten, eine Toleranz um eines anderen höheren Gutes willen, wobei im Einzelfall zu entscheiden wäre, wann diese Toleranz um des bestimmten höheren Gutes willen zu gewähren ist (vgl. a. a. O., 3978)?

Eine weitere Frage: Wer toleriert? Die Kirche oder die irdische Gesellschaft, repräsentiert in der staatlichen Gewalt? Sofern Toleranz als Abwesenheit äußeren Zwanges verstanden wird, liegt die Ausübung der Toleranz letztlich bei der staatlichen Autorität. Würde man damit dem Staat aber nicht eine Autorität auf religiösem Gebiet zuerkennen, die ihm von seiner Natur und seiner Zielsetzung als Koordinationsinstanz des irdischen Gemeinwohls gar nicht zukommen kann? Wird hier nicht letzten Endes doch in einem bestimmten Bereich der Staat mit der Kirche verwechselt oder der Staat der Kirche unberechtigterweise untergeordnet? Und rührt diese Gefahr letzten Endes nicht von einer statischen Konzeption der gesellschaftlichen Ordnung her, die diese und ihre einzelnen Träger auf Kosten der Person als Trägerin letzter Pflichten und Rechte hypostasiert?

Kann die Religionsfreiheit zugunsten des Gemeinwohls beschränkt werden?

Damit hängt die weitere Frage engstens zusammen, ob, warum und wie die Religionsfreiheit am Gemeinwohl eine objektive Grenze findet, die für den einzelnen verpflichtend wird. Der Entwurf stellt fest: Die religiöse Freiheit könne im öffentlichen Leben nicht eingeschränkt werden, außer wenn sie dem Gemeinwohl oder der objektiven Ordnung der Rechte des Schöpfers und des Erlösers und den unverletzlichen Rechten und Freiheiten der menschlichen Person widerspricht. Jedem Bürger müsse in diesem Bereich „jenes Minimum an Ausübung der Freiheit“ gesichert werden, ohne das einerseits die wesentliche Autonomie der Person nicht gewahrt wäre und andererseits das gesellschaftliche Zusammenleben erbsündlich belasteter Menschen gefährdet würde. Die *Relatio* hebt ebenfalls das Recht und die Notwendigkeit der Begrenzung der religiösen Freiheit bei Gefährdung des Gemeinwohls hervor und verweist dabei auf den oben zitierten Passus aus *Pacem in terris*.

Nun trifft zu, daß keines der Grundrechte der Person, also auch nicht das Recht auf Religionsfreiheit, innerhalb der Gesellschaft unbegrenzt ausgeübt werden kann. Welches aber sind die Kriterien, auf Grund deren die Ausübung beschränkt werden kann? Und welche Zuständigkeiten hat die öffentliche Autorität bei der Beschränkung dieser Freiheit?

Diesen verfassungsrechtlichen Aspekt hat J. C. Murray in dem zitierten Vortrag im deutschen Pressezentrum beson-

ders herausgearbeitet. Murray läßt die Berechtigung der Begrenzung zugunsten des Gemeinwohls gelten, findet aber die Ausführungen des Entwurfes zu ungenau. „Eine Berufung auf das Gemeinwohl als Begründung für rechtliche Beschränkungen der religiösen Freiheit kann unter Umständen nichts weiter sein als eine Berufung auf die Staatsräson“, eine Lösung, vor der Murray nachdrücklich warnt. Die Berufung auf die Rechte anderer zur Rechtfertigung einer Freiheitsbeschränkung, wie der Entwurf das tue, könne unter Umständen nichts anderes sein „als eine verhüllte Berufung auf das Mehrheitsrecht“. Nun ist zwar selbstverständlich, daß das Schema, das dem Gemeinwohl und Naturrechtsbegriff der katholischen Soziallehre folgt, einen solchen Pragmatismus weder intendiert noch meint, was aber nicht heißt, daß ein solcher nicht von der staatlichen Autorität intendiert werden könnte, ein nicht unwesentliches Problem, da ja der Staat für die Sicherung des Gemeinwohls, also auch für die Ermöglichung religiöser Freiheit, erst- oder wenigstens mitverantwortlich ist. Die *Relatio* gehe hierin weiter, da sie sich jene staatsrechtlichen Vorstellungen zu eigen mache, die Pius XII. und Johannes XXIII. entwickelt haben und die nach Murray von der aristotelisch-ethischen Staatskonzeption Leos XIII. wesentlich abweichen. Sie mache deutlicher als das Schema selbst, „daß der rechtliche Schutz und die Förderung der gesamten Rechte und Freiheiten der menschlichen Person als solcher das primäre und grundlegende Element des Gemeinwohls sind“. Daraus ergebe sich, „daß eine Verletzung der Persönlichkeitsrechte des Menschen, insbesondere seines Rechts auf religiöse Freiheit, nicht mit einer Berufung auf das Gemeinwohl gerechtfertigt werden kann“. Eine solche Verletzung wäre eine Verletzung des Gemeinwohls selbst. Es ist freilich festzuhalten, daß Beschränkung nicht Verletzung bedeutet.

Aber Murray geht noch einen Schritt weiter: Aus der amerikanischen Verfassungswirklichkeit kommend, geht er aus von drei fundamentalen Grundsätzen: der Mensch ist von seinem Schöpfer mit gewissen unverletzlichen Grundrechten ausgestattet, Staat und Rechtsordnung sind primär zum Schutz und zur Förderung dieser Rechte da, der staatlichen Autorität steht es nicht zu, „auf dem Gebiet der religiösen Wahrheit ein Urteil zu fällen, ebensowenig wie auf dem Gebiete der Kunst und der Wissenschaft“. Murray bezeichnet diesen letzten Grundsatz als das Prinzip der staatlichen Unzuständigkeit im religiösen Bereich. Die Zuständigkeit der Regierung als weltlicher Autorität ist auf die zeitlichen und irdischen Dinge beschränkt. Nur wenn dieser Bereich, für den der Staat allein zuständig ist, verletzt wird, verletzt auch aus religiösen Motiven oder Vorwänden, kann der Staat eingreifen. Bei einem solchen Eingriff handelt es sich dann aber nicht um eine Verletzung, nicht einmal um eine Beschränkung der Religionsfreiheit, sondern um einen nicht zu rechtfertigenden Übergriff aus der Sphäre des Religiösen auf den weltlichen Bereich. Umgekehrt würde die Regierung ihren Machtbereich überschreiten, wenn sie sich erlauben würde, „diese Religion als wahr und jene als falsch zu erklären“. In der Nichtzuständigkeit des Staates auf religiösem Gebiet liegt demnach der letzte Grund, warum der Staat nicht eine bestimmte Religion als verpflichtend vorschreiben oder eine bestimmte Religion auf Kosten einer anderen bevorzugen kann.

Damit sind freilich die konkreten Schwierigkeiten noch nicht gelöst, weil nur von Fall zu Fall entschieden werden

kann, wenn ein unberechtigter Übergriff aus der religiösen Sphäre in die weltliche oder umgekehrt vorliegt. Es verdient aber festgehalten zu werden, daß Erzbischof E. D. Hurley in seinem bereits erwähnten Beitrag über das Verhältnis von Kirche und Staat, obwohl von anderen Voraussetzungen ausgehend, zum gleichen Ergebnis kommt: „Der Staat hat im Neuen Bunde keine religiösen Verpflichtungen irgendwelcher Art. Folglich kann die Kirche vom Staat, stellte er auch eine völlig katholische Gesellschaft dar, nicht verlangen, daß er seine politischen Machtmittel zugunsten der Kirche einsetzt. Solch eine Forderung erheben heißt den Staat überfordern“ (Hurley, a. a. O., S. 177).

Religionsfreiheit oder Toleranz?

Auf ein weiteres Problem ist hier noch einzugehen, auf das Schema und Relatio keine Antwort geben: das Verhältnis von Religionsfreiheit und Toleranz. Man wird den Mangel an Klarheit gegenüber beiden Begriffen sehr bedauern, zumal ja in der Diskussion, auf die das Konzilsdokument klärend wirken soll, beide noch nicht in letzter Klarheit gesehen werden und deshalb auch ihr gegenseitiges Verhältnis nicht eindeutig bestimmt ist. Hinzu kommt, daß manche innerhalb der Kirche den Begriff der Religionsfreiheit durch den der Toleranz ersetzt wissen möchten. Pius XII. kennt nur den Begriff der Toleranz. *Pacem in terris* ist das erste päpstliche Dokument, das den Ausdruck Religionsfreiheit verwendet.

Was ist religiöse Toleranz? Was Religionsfreiheit? Unseres Erachtens bezeichnen beide Begriffe denselben Sachverhalt, aber unter verschiedenen Gesichtspunkten. Beide besagen Freiheit von gesellschaftlichem Zwang in der Ausübung der religiösen Pflichten. Aber Toleranz versteht dieses Freisein wesentlich negativ als Gewährenlassen des vermeintlichen oder wirklichen Irrtums und wesentlich von der Gesellschaft bzw. vom vermeintlichen oder tatsächlichen „Träger“ der Wahrheit her. Religionsfreiheit versteht sich positiv als Nichteinmischung in das persönliche Recht auf freies Bekenntnis der Religion und auf Religionsverbreitung und begreift das Freisein von religiösem Zwang wesentlich vom Subjekt, dem Träger des persönlichen Rechts auf Freiheit, her. Der Begriff der Religionsfreiheit setzt deshalb den Begriff der Toleranz voraus oder schließt ihn ein. Das gilt aber nicht umgekehrt für die Toleranz in bezug auf die Religionsfreiheit. Der Begriff der Toleranz enthält zudem noch ein weiteres negatives Element. „Toleranz ist die Annahme einer Situation, die man nun einmal nicht ändern kann“ (Hurley, a. a. O., S. 176). Sie deutet darauf hin, daß ein solcher Zustand geändert werden kann, wenn sich die Situation geändert hat; sie gewährleistet, so verstanden, die Religionsfreiheit letzten Endes nicht oder wenigstens nicht grundsätzlich. Religionsfreiheit meint aber nicht eine bestimmte Situation, sondern ein Prinzip, das unumstößlich gilt. Das Wort Toleranz besagt nur Fehlen des Zwanges, besagt aber nichts Positives über Zusammenleben in Anerkennung der gegenseitigen Werte und Würde. Religionsfreiheit meint Freiheit des Bekenntnisses bei positiver gesellschaftlicher Kommunikation der Werte. Toleranz besagt Koexistenz von Wahrheit und Irrtum in einer bestimmten faktisch vorgegebenen Situation. Es fehlt das Element positiver Kommunikation. Das Wort Toleranz klingt zudem im Munde einer Institution suspekt, deren Geschichte zeigt, daß sie den Forderungen religiöser Freiheit wenigstens in praxi nicht immer entsprochen hat,

deren Lehre über die Toleranz, wie die Relatio sagt, selbst in den letzten hundert Jahren nicht völlig eindeutig gewesen ist und von der man heute noch argwöhnt, sie nehme es mit der Toleranz dort, wo sie dominiert, nicht so genau.

Andererseits werfen manche den Befürwortern der Religionsfreiheit Hang zum Indifferentismus vor. Ist dieser Vorwurf gerechtfertigt? Nur dann, wenn man unter Religionsfreiheit den Mißbrauch der *sittlichen* Freiheit des Menschen versteht und ihn akzeptiert. Aber niemand innerhalb der Kirche, der sich für eine konziliäre Stellungnahme zur Religionsfreiheit einsetzt, denkt nur im entferntesten an eine solche Interpretation dieses Begriffs. Und selbst wenn dort, wo die religiöse Freiheit voll anerkannt wird, die Gefahr des Indifferentismus bestünde, ist die Betonung des personalen Grundrechtes der Freiheit weder unerlaubt noch überflüssig. Die Gefahr eines Übels rechtfertigt nicht den Bestand eines anderen. Es ist zudem nicht einzusehen, warum der Vertreter der Religionsfreiheit nicht seinen Glauben ebenso ernst nehmen sollte wie der Verfechter der bloßen Toleranz. In diesem Zusammenhang erscheint die Forderung von G. Ferrante („Osservatore Romano“, 20./21. 3. 64) zum mindesten mißverständlich. Ferrante meint, der Katholik könne sich zwar den Begriff der Religionsfreiheit als verfassungsrechtlichen Begriff zu eigen machen, weil „der Staat achtungsvoll vor dem Heiligtum der Gewissen haltmachen“ müsse. Als Bürger könne der Katholik den Begriff der Religions- und Gewissensfreiheit akzeptieren, als Gläubiger und Mitglied der Kirche müsse er aber den Begriff der Religionsfreiheit durch den der Toleranz überwinden, weil nur letztere hinreichend zum Ausdruck bringe, daß der Katholik nicht jede religiöse Lehre als gleichwertig ansieht. Befremdlich klingt der kategorische Satz: „Mit einem solchen Verhalten bekennt sich der Katholik zu dem der Kirche eigenen Verständnis, die, obwohl sie die Gewissensfreiheit als die Lehre eines modernen Staates nicht ablehnt, als ihre eigene Methode jedoch die der Toleranz wählt. Und es kann nicht anders sein als so.“ Angesichts solcher Feststellung ist es tröstlich zu wissen, daß die Konzilsvorlage bis heute den Titel trägt „De libertate religiosa“ und den Gebrauch des Begriffes der religiösen Freiheit dem Katholiken nicht nur als Bürger, sondern auch und gerade als Glied der Kirche zuerkennt.

Ökumenisches Konzilsecho (XII) Nachdem das Urteil der Welt und der Christenheit zur Pilgerfahrt des Papstes ins Heilige Land und die damit zusammenhängende Botschaft des Weltrates der Kirchen von Odessa im Vordergrund der Berichterstattung stehen mußten, kann nunmehr das ökumenische Konzilsecho wiederaufgenommen werden (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 257f.). Es liegen inzwischen wichtige Stellungnahmen aus der Evangelischen Kirche in Deutschland und von weiteren Konzilsbeobachtern vor.

Ein Wort des Rates der EKD

An der Spitze steht zunächst das Wort des Rates der EKD vom 19. März 1964 an die Gemeinden zur interkonfessionellen Lage, das in den Gottesdiensten vom 22. März (Palmsonntag) verlesen wurde. Es hat folgenden Wortlaut (epd, 20. 3. 64):

Der in den letzten Jahrzehnten erfolgte ökumenische Aufbruch der Christenheit ist ein Zeichen Gottes für die Welt.

Kirchen, die seit langem getrennt sind, gehen aufeinander zu. Angehörige verschiedener Konfessionen bedenken miteinander im Lichte Jesu Christi die Herrlichkeit und Aufgabe des Christenstandes in der Welt. Unter menschlichem Bemühen und Beten ist, wie wir glauben, Gottes Geist am Werk, die ganze Christenheit auf Erden zu sammeln. Dankbar empfinden wir die Gemeinschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen, die auch die orthodoxen Kirchen umfaßt und in der Vollversammlung von Neu-Delhi 1961 besonders in Erscheinung getreten ist.

Wenngleich die römisch-katholische Kirche bisher von der ökumenischen Bewegung Abstand gehalten hat, nehmen wir evangelischen Christen doch starken Anteil am Verlauf des Zweiten Vatikanischen Konzils, in dem ein tiefgreifendes Ringen um einen neuen Weg des römischen Katholizismus sichtbar wird. Zwar stehen im gegenwärtigen Augenblick in wichtigen, für das Verhältnis der Konfessionen grundlegenden Fragen wie der Lehre von der Kirche oder des Verhältnisses von Heiliger Schrift und Tradition die Entscheidungen noch aus, so daß ein umfassenderes Wort zum Konzil nicht gesprochen werden kann. Aber wir glauben doch, bei vielen römisch-katholischen Mitchristen, ja weithin in der römisch-katholischen Kirche, die wachsende Bereitschaft zu einem offenen Gespräch zu erkennen, in dem Kräfte des Evangeliums und Impulse der Reformation zu spüren sind. Angesichts dieses Geschehens danken wir Gott von neuem für die Gabe der Reformation, in der das Evangelium von Jesus Christus als die Botschaft vom Frieden mit Gott wieder hell hervorgetreten ist. Zugleich werden wir gefragt, ob wir nicht selber den Reichtum der Gnade Gottes mißachten. Auch in der Geschichte der Kirche handelt Gott so, daß sich vor ihm kein Fleisch rühme. Alles neue Leben strömt nicht aus unserem Werk und Verdienst, sondern allein aus seiner Güte.

Wechselseitige Vergebung

Zu Beginn des zweiten Konzilsabschnittes hat Papst Paul VI. ein Wort gesprochen, das auch an uns Evangelische gerichtet war. Darin ging es um wechselseitige Vergebung für Beleidigungen und Ungerechtigkeiten zwischen den Konfessionen. Es ist eine aus der Heiligen Schrift gewonnene Erkenntnis der Reformation, daß die Kirche Jesu Christi nicht rein ist in sich selbst, sondern von der rechtfertigenden Gnade ihres Herrn lebt. Selbstgerechtigkeit und Selbstrechtfertigung wären die schlimmste Verkehrung ihres Wesens. So lassen wir, die wir uns mit Freuden evangelische Christen nennen, uns auch im Gespräch zwischen den Konfessionen mit ganzem Ernst zur fünften Bitte des Vaterunsers rufen: vergib uns unsere Schuld, wie wir vergeben unseren Schuldigern. Jeder Einzelne prüfe sich, wo er im Umgang mit den römisch-katholischen Mitchristen Verzeihung erbitten oder gewähren muß. Unter Gottes reinigender Vergebung werden wir frei, sein Evangelium klarer zu bezeugen. Im Wetteifer des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung wollen wir mit den römisch-katholischen Mitchristen an der gemeinsamen Überwindung der Ärgernisse arbeiten, die im Zusammenleben der Christen heute das christliche Zeugnis vor der Welt in Frage stellen. Auch angesichts der Beschwerden um Mischehen- und Missionspraxis, um die bedingte Wiederholung der Taufe sowie im Blick auf die Durchsetzung von Glaubens- und Gewissensfreiheit liegt uns daran, daß ein dem Evangelium gemäßes Verhältnis zwischen uns entsteht. Eine Gemeinschaft, die aus dem Verschweigen des Trennenden erwachsen würde, wäre voreilig und trügerisch. Wir können einander nicht besser als mit der ganzen Wahrheit ehren. Das ökumenische Gespräch kann nicht darin bestehen, daß die Lehr- und Glaubensunterschiede verharmlost werden oder daß die eine Kirche einen falschen Anspruch an die andere stellt.

Umkehr zu Jesus Christus statt „Rückkehr“

Gegenüber der auch in der jüngsten Zeit wieder laut gewordenen Einladung zur Heimkehr in die Hürde Roms glauben und bekennen wir evangelischen Christen, daß Jesus Christus selber und er allein der gute Hirte ist, der uns durch sein Sterben und Auferstehen das Vaterhaus Gottes unmittelbar erschlossen

hat. Für die Einigung der Christenheit und ihr gemeinsames Bekenntnis vor der Welt hat darum kein anderer Weg Verheißung als die Buße, in der wir uns gemeinsam aus dem Geist Gottes erneuern lassen. Mitten in der Spaltung der Christenheit kann Gott jeden Schritt der Umkehr zu Jesus Christus auf wunderbare Weise segnen. Unter seinem Wort und Sakrament erwacht da und dort die Erfahrung des geheimnisvollen Verbundenseins in der einen heiligen christlichen Kirche, die ohne unser Zutun in Jesus Christus schon vorhanden ist und über irdische Kirchengrenzen hinausreicht.

Wir sind gewiß, daß Gott auch auf den rätselvollen Umwegen der Kirchengeschichte zu seinem herrlichen Ziel kommt. Darum gilt es im Erleiden der schmerzhaften Trennung die Wahrheit seines Evangeliums rein und lauter zu bezeugen und für seine ganze Christenheit zu bitten: Geheiligt werde dein Name, dein Reich komme, dein Wille geschehe wie im Himmel also auch auf Erden.

Diesem Wort des Rates der EKD waren mehrere Erklärungen leitender Persönlichkeiten verschiedener Landeskirchen vorausgegangen. Vergleicht man sie mit dem Wort des Rates der EKD, so erweist sich, daß dieses Wort von den Landeskirchen erbeten worden ist und daß es die übereinstimmenden reformatorischen Gedanken der landeskirchlichen Verlautbarungen zusammenfaßt, mit denen sich die Evangelischen teilweise gegen das Konzil abschirmen. Man muß bei diesen Kundgebungen beachten, daß sie nicht von führenden Theologen des interkonfessionellen Gesprächs für die Theologen der anderen Seite verfaßt worden sind, auch nicht für jene evangelische Minderheit, die im Rahmen der Una-Sancta-Arbeit zu einer Wiedervereinigung mit Rom drängt, sondern für die überwiegende Mehrheit evangelischer Kirchgänger, die weder für die Bedeutung dogmatischer Unterschiede, noch für eine Durchführung der Revision reformatorischer Theologie noch gar für eine Annäherung an die katholische Kirche Verständnis aufbringt. Es sind also pastorale Kundgebungen, wesentlich dazu bestimmt, im Rahmen des Notwendigen dem Papst zu antworten, ohne das Verständnis der Gemeinden zu verlieren.

Ein Wort der rheinischen Synode

Als erste erfüllte die Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland ihre Pflicht. In seinem Lagebericht vor der Synode am 14. Januar 1964 hatte Präses Joachim Beckmann freundliche Worte für das Konzil gefunden und erklärt, das Wort des Papstes zur Vergebung zwischen den Kirchen habe besonderes Gewicht. Es werde die Aufgabe des Rates der EKD sein, darauf zu antworten.

Die Synode selbst gab eine Erklärung für die Gemeinden ab. Sie ging aus von dem gern erfüllten Auftrag des Rates der EKD, für das Vatikanische Konzil zu beten, und von der großen Anteilnahme an dem geistlichen Ringen des Konzils: „Wir sind dankbar für die Stimmen, aus denen ein neues Verständnis für die alleinige Herrschaft Christi und die grundlegende Bedeutung der Heiligen Schrift für die Kirche spricht. Wir bitten unsere Gemeinden, sich in neuer Besinnung der Tat Gottes in der Reformation zu erinnern . . . Christus allein ist unser Herr . . . Die Bibel allein ist Quell und vollkommene Richtschnur unseres Glaubens. Wir wollen immer besser lernen, mit ihr zu leben und keine dem Evangelium fremden Wege zu gehen.“

Auf dieser evangelischen Grundlage solle das Gespräch mit den Gliedern der römisch-katholischen Kirche geführt werden, um sich besser kennenzulernen. „Wir wollen uns bemühen, in redlicher theologischer Arbeit einander zu

verstehen und zu helfen. Wir sind willens, in ökumenischer Gesinnung zusammenzuarbeiten, wenn immer es geht.“ Man erwarte nicht schwärmerisch einen baldigen organisatorischen Zusammenschluß. Die katholische Mischehenpraxis sei für die praktische Zusammenarbeit „eines der schmerzlichsten Hemmnisse. Darum begrüßen wir, daß auch über dieses Problem auf dem Konzil gesprochen wurde. Wir hoffen, daß das Konzil nicht auseinandergeht, ohne eine dem Evangelium entsprechende Befreiung von dieser schweren Belastung für das Verhältnis der Konfessionen und das Gewissen der Mischehenpartner gefunden zu haben.“

Zum Schluß heißt es dann: „Mit Bewegung haben wir die Bitte des Papstes um Vergebung für verletzendes und unbrüderliches Verhalten gehört. Die Synode hat den Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland gebeten, auf diese Bitte eine evangelische Antwort zu geben. Denn Kirchen, die sich auf das Evangelium von Jesus Christus gründen, leben allein von seiner Vergebung und bedürfen der gegenseitigen Vergebung. Wir bitten den Herrn, daß er selbst die ganze Christenheit auf Erden ausrüste mit seinem Geist zum Heil der Welt und zur Verherrlichung seines Namens“ (epd, 16. 1. 64).

Bischof Dietzfelbinger an seine Pfarrer

In einem Rechenschaftsbericht vor der Mitte Februar 1964 in Bayreuth tagenden Landessynode der Evangelisch-Lutherischen Kirche Bayerns hatte Landesbischof Hermann Dietzfelbinger sich auch über das Konzil und die Pilgerreise des Papstes geäußert, und zwar im Sinne der sehr viel gründlicheren Ausführung eines Hirtenbriefes an seine Pfarrer vom 7. Februar, aus dem wir hier zitieren (nach dem vollen Wortlaut in: „Lutherische Monatshefte“, März 1964, S. 123—129). Der Brief will unter dem Leitwort des Apostels Paulus „nur zur Förderung des Evangeliums“ die derzeitige ökumenische Situation der Christenheit erklären und stellt die Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Helsinki, das Zweite Vatikanum und die Papstreise nach Palästina als die großen Stichworte ökumenischer Bewegung in eine Linie. Der rechte Maßstab zur Unterscheidung der Geister sei Luthers Rechtfertigungslehre. In einem kurzen Überblick über die Zweite Session des Konzils, die zwar manches in Bewegung gebracht, aber noch nicht viel entschieden habe, heißt es zur Konstitution über die Liturgie: „Wir sehen den reformatorischen Ansatz! Allerdings wird ebenso klar, wie sehr diese Kirche eben hierarchische römisch-katholische Kirche bleibt.“ Es werde noch Jahre brauchen, bis sich die Konstitution im Leben der Gemeinde durchgesetzt habe.

Sehr begrüßt wird der „starke Wille zur Reform“ auf dem Konzil, den auch Kardinal Döpfner betont habe, und dazu gehöre vielleicht auch das Christusbekenntnis Pauls VI. in seiner Eröffnungsrede vom 29. September 1963. Herausgehoben werden die positive Bewertung Luthers durch Weihbischof Elchinger von Straßburg und die von Kardinal Döpfner zitierten katholischen Stimmen, die vor einem nachgiebigen Irenismus und gefährlichen Indifferentismus warnen. An der dogmatischen Struktur der römischen Kirche habe sich aber nichts geändert. Wie wenig damit gerechnet werden dürfe, beweise die Intervention von Bischof Hermann Volk, der früher ein einflußreicher Kontroverstheologe gewesen sei. Es gehe ihm nur um eine Vervollkommnung der Katholizität.

„Christus-Bezogenheit, nicht Rom-Bezogenheit“

Sodann kommt D. Dietzfelbinger auf die Palästina- und Romreise des Papstes, die den „etwas matten, auch für Katholiken unbefriedigenden Abschluß der Zweiten Session des Konzils überdeckt“ habe. Sie demonstriere sinnfällig „die starke Bewegung in der fast allzu fest gefügten römischen Kirche“. Die „bedeutende Rede in Bethlechem enthielt wieder ein Christuszeugnis, das freilich mit der — etwas undeutlichen — Bezeichnung Jesu Christi als ‚römischer Christus‘ oder ‚Christus der Kirche Roms‘ in eine Verherrlichung Roms und eine deutliche römische Ekklesiologie umschlug“. Zu der anschließenden Einladung an die „getrennten Brüder“, in den Schafstall des Papstes zurückzukehren, schreibt der Landesbischof: „Als einer, der die eine Kirche glaubt, muß ich mit Schmerz zu diesen Sätzen sagen: Sie überbrücken die Kluft nicht, sondern vertiefen sie. Manchmal denke ich daran, wie Paulus für die aus den Heiden gewonnenen Christen die Forderung des Weges über Jerusalem zurückwies und für unnötig erklärte, weil Jesus Christus selber und allein der Mittler des Heils ist. So, glaube ich, geht der Weg der einen Kirche nicht über Rom, sondern hat andere Stationen, auf denen Jesus Christus selbst uns begegnet. Das Kriterium der ökumenischen Gemeinschaft ist die Christus-Bezogenheit, nicht die Rom-Bezogenheit.“

Im weiteren stützt sich Landesbischof Dietzfelbinger auf die in Rom gehaltenen Vorträge der Professoren Edmund Schlink und Kr. E. Skydsgaard. Zum ausführlich zitierten „Schuldbekenntnis“ des Papstes vom 29. September 1963 heißt es: „Man hat an diesen Worten viel herumgedeutet, und sie sind wohl auch nicht eindeutig. Sie wären klarer gewesen, wenn sie nicht konditional gewesen wären. Es ist auch nicht zu übersehen, daß sie im Zusammenhang einer klaren römisch-katholischen Ekklesiologie stehen. Aber wie dieses Wort auch gemeint sein mag, die Kirche der Reformation ist jedenfalls mit ihrer eigenen Existenz zur Bezeugung der Rechtfertigungsbotschaft gefordert, in der es um Sünde und Vergebung der Sünden geht. Ist sie doch selber Kirche nur aus der Rechtfertigung des Sünders aus Gnaden allein durch den Glauben an Jesus Christus — oder sie ist nicht Kirche Jesu Christi, und Selbstrechtfertigung oder Selbstgerechtigkeit wäre die allerschlimmste Verkehrung ihres Wesens. . . . Indem wir, evangelisch verstanden, so unsere Schuld vor Gott bringen, werden wir zugleich frei, im Umgehen mit den anderen, auch mit den römisch-katholischen Christen, Vergebung zu erbitten und zu gewähren für das, was wir an falschen Urteilen, Engstirnigkeit und Selbstzufriedenheit zwischen uns aufgehäuft haben, damit der Weg sich auftue für ein klareres Zeugnis der Wahrheit. Freilich müssen, wenn solche Vergebung nicht nur ein Wort sein soll, dann auch die Quellen verstopft werden, aus denen täglich neue Verbitterung strömt, und wie wir hier auf einige Paragraphen des römisch-katholischen Mischehenrechts hinweisen müssen, so werden wir uns nicht selten davor zu hüten haben, die andere Konfession zu verzeichnen.“

Warnung vor der ökumenischen Führung des Papstes

Es folgen Ratschläge, worauf im Dialog um die eine Kirche besonders zu achten sei. In diesem Zusammenhang finden sich erhebliche Warnungen vor dem Primat des Papstes, die z. T. ähnlichen Gedanken von Pfarrer Lukas Vischer, Konzilsbeobachter des Weltrates der Kirchen, folgen (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 309), der

Sorge nämlich über die betonte ökumenische Initiative des Papsttums, das zur „beherrschenden Figur in der ökumenischen Welt werden“ möchte. Es tauchten Gedanken an eine „allchristliche Gipfelkonferenz“ unter dem Vorsitz des Papstes auf. Zuletzt sei die Frage geäußert worden, ob nicht der Papst zum Sprecher der gesamten Christenheit in großen Weltfragen erkoren werden könne, ohne daß vorher die eigentlichen Glaubensfragen geklärt werden müßten. Man müsse diese Sätze hören auf dem Hintergrund der römisch-katholischen Papstlehre. „An-nuntio vobis magnum gaudium: Habemus Papam!“ — mit dieser „nicht erträglichen“ Parallele zu Luk. 2, 10 sei auch die Wahl Pauls VI. angekündigt worden. D. Dietz-felbinger zitiert dann die Formel bei der Überreichung der Tiara aus der Krönungsliturgie: „... Vater der Fürsten und Könige, Lenker der Welt, Statthalter unseres Heilandes Jesus Christus auf Erden...“ und bemerkt dazu: „Ich fürchte, daß wir im ökumenischen Dialog durch nichts mehr zurückgeworfen werden als durch die Herausstellung des Papsttums.“

„Im toten Winkel“?

Es ist vielleicht nur ein Zufall, daß die Leitglosse dieser Ausgabe der „Lutherischen Monatshefte“ davon handelt, zwei Ereignisse des Jahresbeginns hätten signalisiert, daß „die Einigungsbewegung der Christenheit nicht mehr unter protestantischer Regie steht“, die Begegnung des Papstes mit dem Patriarchen Athenagoras in Jerusalem und die Tagung des Weltrates der Kirchen in Odessa. „Es muß in unser Bewußtsein aufgenommen werden, daß Rom und Byzanz eigene Aktivität zeigen und manches geschehen wird, das uns Evangelische im toten Winkel liegenläßt.“ Man solle sich aber nicht beunruhigen und auch nicht nur bei einem wachsam kritischen Bewußtsein bleiben: „Ein Akt des Vertrauens ist nötig, der uns mit orthodoxen und katholischen Christen in Verbindung hält und die Zuversicht nicht fahren läßt, daß der in der römischen und orthodoxen Kirche anwesende Christus verhindern wird, daß wir hinausmanövriert werden...“ (vgl. dazu ds. Heft, S. 380f.).

Voten von Konzilsbeobachtern

Es sind nunmehr einige Voten von Konzilsbeobachtern nachzutragen, die ihrer Natur nach etwas positiver ausfallen, weil sie bemüht sind, Wege aus den bestehenden Schwierigkeiten zu suchen, nicht aber auf die Gemeinden einzuwirken, um sie vor dem Sog des katholischen Ökumenismus zu bewahren. Aus einem öffentlichen Vortrag über „Die Kirche und die Kirchen“, den Pfarrer Lukas Vischer zusammen mit Prof. J. Ratzinger vor der evangelischen und der katholischen Studentengemeinde in Zürich gehalten hat (jetzt gedruckt in „Reformatio“, Februar 1964, S. 67—84; vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 358), haben wir bereits den Teil berichtet, der Bedenken gegen die ökumenische Initiative des Papstes anmeldet (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 309). Der wesentliche Gedanke des ersten Teils läßt sich in der Forderung zusammenfassen, die römische Kirche, die sich nur als Zentrum der ökumenischen Bewegung verstehen kann, möge in dem revidierten Ökumenismusschema wenigstens versuchen, die nicht-römischen Kirchen nicht nur daraufhin zu beurteilen, was sie im Verhältnis zu Rom sind bzw. welche Elemente der römisch-katholischen Tradition sie bewahrt haben, sondern daraufhin, welches Verhältnis sie zu Jesus Christus haben, also wie sie sich

selber verstehen. Solange Rom die von ihm getrennten Kirchen nur als teilhafte Verwirklichungen der römisch-katholischen Kirche verstehe, sei die Fortführung eines fruchtbaren Dialogs „nahezu unmöglich“. Dr. Vischer denkt hier durchaus auch an Argumente, wie sie von sachverständigen Konzilsvätern ausgesprochen wurden, z. B. vom Erzbischof von Paderborn, Dr. Lorenz Jaeger, der es bemängelt hatte, daß man bei den anderen christlichen Gemeinschaften nur nach den „Spuren Christi“ suche, statt nach dem Heiligen Geist und dem Christusglauben zu fragen.

Ähnlich wie die Gedanken von Pfarrer Lukas Vischer lautet der Kommentar „Das Vatikanische Konzil und die ökumenische Lage“ in „The Ecumenical Review“ (Januar 1964, S. 213—215).

Für Paul VI.

Es mag in diesem Zusammenhang von Interesse sein, daß das Märzheft der kalvinistischen „Reformatio“ einen bemerkenswert freundlichen Aufsatz von Max Schoch über „Die Eröffnungsreden der Päpste“ brachte (S. 160—173). Er glaubt u. a. nachweisen zu können, daß in der Eröffnungsrede zur Ersten Session des Konzils von Papst Johannes XXIII., „der alle Züge der modernen Theologie trug“, besonders der vielzitierte Satz von der Substanz der Lehre und ihren zeitbedingten Formulierungen den Einfluß von Jean Guitton zeige. In der Eröffnungsrede von Papst Paul VI., seinem Christusbekenntnis und seiner Verwendung neutestamentlicher Begriffe für die Lehre von der Kirche entdeckt er einen bisher kaum beachteten Zug, der ihm einige Hoffnung macht. Paul VI. habe als Notae der wahren Kirche die Gleichheit des Glaubens, die Teilnahme an denselben Sakramenten und eine harmonische Verbindung zu einer einzigen obersten Kirchenleitung genannt. Und er fragt dazu: „Hat man es außerhalb und innerhalb der römischen Kirche genug beachtet, daß er den Papst und seine absolute Monarchie nicht nennt? Hat man wahrgenommen und ist man schon darauf eingetreten, daß hier die Prärogativen von Rom nicht zu den Kennzeichen der Kirche Christi gezählt werden? Darüber läßt sich doch schon reden: eine organische Harmonie einer einheitlichen Kirchenleitung!“ (S. 170). Er fügt hinzu, es wäre verhängnisvoll, wenn der Protestantismus unter dem Eindruck der strahlenden Güte des alten Papstes (Johannes) das angestrengte Bemühen des neuen Papstes geringschätzen wollte. „Was zählen muß, ist nicht die Popularität, sondern die Sache. Diese ist aber bei Paul VI. ebensowohl aufgehoben und wird mit umfassender Kenntnis der Probleme gepflegt.“

Allerdings heben die „Bemerkungen zur Pilgerreise Pauls VI. nach Palästina“ von Theodor Rüschi, die unmittelbar anschließen unter dem Titel: „Die Kirche und das Heilige Land“, sehr scharf heraus, daß das Neue Testament weder ein „heiliges Land“ noch heilige Stätten kennt, an denen man Gott näher sei. „Die Meinung, dem Herrn der Kirche näher zu sein an den Orten, die sein Fuß einmal betreten hatte, lag außerhalb des Blickfeldes einer Gemeinde, die allein vom Wort und Geist des Christus ihr Leben empfing.“ Und es wird gefragt: „Sind deshalb nicht die Wallfahrten und Pilgerreisen, die der römisch-katholischen kirchlichen Praxis so wichtig und nun von der höchsten leitenden Stelle so kräftig herausgehoben sind, ein Rückfall in judaistisch-vorevangelisches Denken und Handeln?“

Es ist sehr nützlich, auch solche Gedanken zur Kenntnis

zu nehmen, da wir Katholiken eine viel zu geringe Vorstellung davon haben, wie Handlungen und Frömmigkeitsübungen, die uns ganz selbstverständlich, ja heilig sind, auf die anderen Christen wirken, weil sie seit Jahrhunderten nicht mehr unsere Glaubensvoraussetzungen teilen.

„Ein Konzil der Christenheit“

Es fiel uns früher schon einmal auf, daß amerikanische Konzilsbeobachter trotz ihrer dogmatisch größeren Entfernung von der katholischen Kirche eine viel großzügigere Beurteilung des Konzils abgeben als die Vertreter europäischer Reformatorenkirchen (vgl. z. B. das Urteil des Vertreters der Methodisten, Prof. Albert C. Outler, in Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 213). Inzwischen ist eine ausführliche Stellungnahme von Prof. Robert McAfee Brown zur Zweiten Session eingegangen, der den Weltbund der Reformierten und Presbyterianischen Kirchen vertritt. Er sagte Anfang März in Los Angeles vor dem Commonweal Club, dieses Konzil sei sicher kein Konzil der Wiedervereinigung der Christen, sondern es diene der Erneuerung der römisch-katholischen Kirche und bereite das Werk der Wiedervereinigung vor. Die protestantischen Beobachter hätten keinen Augenblick abseits vom Konzil gestanden, sie seien stets an seinen Verhandlungen indirekt beteiligt gewesen: „Dieses Konzil war in einem sehr wirklichen Sinn ein Konzil, an dem alle Christen teilhatten. Wir hatten das Gefühl, dies war ein Konzil der Christenheit. Man nahm uns in einzigartiger Weise ernst, und wir hatten Gelegenheit, uns an den Angelegenheiten des Konzils sowohl innerhalb seines formalen wie seines unformellen Geschäftsganges zu beteiligen, wir hörten oft schon vorher, was später die Väter vor dem Plenum aussagten“ (NCWC News Service, 4. 3. 63).

Schon im Dezember vorigen Jahres hatte Prof. Brown dem katholischen Nachrichtendienst eine ausführliche Würdigung des Konzils zur Verfügung gestellt (NCWC News Service, 6. 12. 63), aus der hier einiges nachgetragen sei. Er schrieb damals, daß er mit einem durch die Wirklichkeit geläuterten Optimismus nach Hause gekommen sei. Der Ökumenismus werde in der katholischen Kirche bleiben, das sei absolut sicher. Allein schon durch die Annahme der Kapitel 1—3 des Ökumenismusschemas als Diskussionsgrundlage habe eine neue Ära in der Geschichte der Christenheit begonnen. Er wisse sehr genau, daß viele der Väter entschlossen seien, sehr viel weiter zu gehen als das verhältnismäßig vorsichtige Schema, auch hinsichtlich einer Revision der Mischehengesetze. Sehr beeindruckt habe ihn die Entscheidung, das Marienschema in das Schema von der Kirche einzubeziehen. Wenn es dabei bleibe, so würden viele Protestanten gern ihre Haltung zu Maria auf Grund der Bibel überprüfen. Eine solche Behandlung Marias könne uns eher zusammenführen als voneinander trennen. Es liegt sehr nahe, daß Prof. Brown tief beeindruckt war von der Testabstimmung des 30. Oktober zugunsten einer Kollegialität der Bischöfe und über die Formel, daß der Papst nicht über den Bischöfen steht, sondern in ihrer Mitte. Um so mehr war er darüber betroffen, daß eine verschwindende Minderheit eine solche Macht habe, diese Abstimmung einfach nicht zu beachten. Aber er ist überzeugt, daß dieser Rückschlag nur vorübergehend sein wird. Er setzt große Hoffnungen auf die nordamerikanische Hierarchie, die auf der Dritten Session sicher auch eine Entscheidung für die religiöse Freiheit durchsetzen werde.

Paul VI. kein „Hamlet“, sondern ein Lincoln

Nicht ganz so sicher zeigte sich Prof. Outler, Dallas (USA), in einer Erklärung von Anfang Januar 1964. Aber er nahm energisch Papst Paul VI. in Schutz gegen die Verdächtigungen, daß er eben doch eine Hamlet-Natur sei. Im Gegenteil, er, Outler, halte ihn für einen Lincoln, der Reformen begünstigt, sie aber nicht selber der Kirche aufzwingen will. „Ich habe die Vorstellung von Papst Paul, daß er ganz gerne die Bischöfe noch länger in ihrem Saft der Kollegialität schmoren lassen möchte.“ Leider sei die Gefahr noch nicht vorüber, daß das ganze Unternehmen „abgetrieben“ werden könnte. Es sei eben das Dilemma des Konzils: wenn es sich beeile, würden die Ergebnisse sicher nur geringfügig sein, lasse es sich aber die notwendige Zeit, um ein Thema zum Ausreifen zu bringen und die Schemata oft genug zu ändern, werde ihm vorgeworfen, es verschleppe die Reform. Man sollte doch nicht vergessen, daß hier ein „massives Experiment“ der Selbstprüfung im Gange ist: „Es scheint ebenso vergeblich selbstgerecht für die Orthodoxen, die sich der Reform aus Prinzip widersetzen, wie für die Protestanten, die das Prinzip der Reform unterstützen auf Kosten endloser Spaltungen, die gewaltige und wohlbedachte Arbeit der Erneuerung anzuschwärzen, die das Zweite Vatikanum darstellt.“ Wie gesagt, Outler ist „nur“ ein Methodist aus Dallas, das übrigens nicht mit Samaria verwechselt werden muß (NCWC News Service, 2. 1. 64).

Ähnlich zuversichtlich äußerte sich ein anderer Konzilsbeobachter, der protestantische Theologe Prof. Masatoshi Doi von der Universität Kyoto, vor einer Konferenz der Vereinten Kirche Christi, an der auch Father Joseph J. S. Spae CICM, Direktor des Oriens-Instituts für Religionsgeschichte, als Vertreter der katholischen Kirche teilnahm. Doi meinte, daß es den Protestanten leichter werde, den Primat zu verstehen, wenn er in die Kollegialität des Episkopats einbezogen werde. Es bleibe dann allerdings immer noch das schwierige Problem der Infallibilität. Auch er versicherte, die Beobachter hätten alle erdenklichen Möglichkeiten gehabt, auf die Verhandlungen des Konzils Einfluß zu nehmen (NCWC News Service, 30. 1. 64).

Ein Urteil von Taizé

Als letztes sei auf ein freundliches Interview hingewiesen, das der Theologe von Taizé, Fr. Max Thurian, der englischen Zeitschrift „The Month“ (März 1964, S. 171—176) gewährt hat. Thurian ist nicht eigentlich Konzilsbeobachter, sondern zusammen mit seinem Prior Roger Schutz persönlicher Gast des Sekretariats Bea, und er dürfte ein wenig gehemmt sein durch die neuen Angriffe auf die Communauté von Taizé, die aus dem französischen Protestantismus kommen. So wurde Anfang März 1964 auf einer Tagung des Schweizer Protestantensbundes in Zürich, an der auch Oberkirchenrat Prof. Wolfgang Sucker mitwirkte, von einem Referenten aus Straßburg, Dr. F. Hoffet, erklärt, die gegenwärtigen Gespräche zwischen Protestanten und Katholiken würden schließlich bei der Abdankung der Protestanten und einer Gegenreformation innerhalb der protestantischen Kirche selber enden. Man müsse den katholischen Tendenzen endlich entgegenreten und die Mönche von Taizé aus der protestantischen Kirche ausschließen (vgl. den Bericht über die Tagung in „Vaterland“ [Luzern], 7. 3. 64). An diesem Urteil dürfte weniger die Theologie oder Liturgie von Taizé schuld sein

als die selbstverständliche Art, mit der dieses reformierte Kloster von katholischen Verehrern für die katholische Kirche vereinnahmt wird.

Auf Befragung setzte Thurian einige wichtige Akzente. Er sagte, der Einigung der Christen diene alles, was der katholischen Kirche die Haltung des Dienens verleihe, alles, was die Notwendigkeit eines Verzichts auf menschliche Macht betont und die Kirche als Diener vor ihrem Meister erweist, so auch die Einbeziehung des Schemas über die Jungfrau Maria in das Schema über die Kirche, die Bitte des Papstes um Vergebung, sein vor den Konzilsbeobachtern abgelegtes Bekenntnis: „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe“, so auch die Einbeziehung des päpstlichen Primats in das Kollegium der Bischöfe. Das erleich-

tere den Dialog mit den Protestanten wesentlich. Vor einigen Jahren mußte ein katholischer Theologe, der vor einer protestantischen Fakultät über das Thema „Ecclesia semper reformanda“ sprechen wollte, auf sein Vorhaben verzichten, weil er ein Verbot seines Oberen erhielt, und heute spreche der Papst selber ständig über die Notwendigkeit, die Kirche zu reformieren. Das Schema „De Oecumenismo“ zeige einen Wandel in der Haltung und Mentalität der Kirche, die ihre Festung verlasse und das Abenteuer der Evangelisation suche, auch bemühe sich die Kirche um eine wahre Begegnung mit der Welt. „Die sichtbare Einheit, die wir suchen, wäre sinnlos, wenn wir nicht gemeinsam der Welt gegenüber treten können, um ihr die Botschaft Christi zu bringen.“

Das Forum

Briefe an die Schriftleitung der Herder-Korrespondenz

Aggiornamento der Karfreitagsfürbitte „Für die Einheit der Kirche“

Es wurde seinerzeit dankbar begrüßt, daß Papst Johannes XXIII. in den Karfreitagsfürbitten bei der Bekehrung der Juden den heute mißverständlichen Ausdruck „perfidis“ streichen ließ. Wie gut das war, zeigte sich dieses Jahr, als die Fürbitten in der Muttersprache gebetet wurden.

Dagegen wirkte die unveränderte Fürbitte „Für die Einheit der Kirche“ als schreiender Mißstand. Seit der Wende im Verhältnis zu den „getrennten Brüdern“ unter Johannes XXIII., eine Wende, die Papst Paul VI. kräftig fortsetzt, wirkt sogar das Wort „fratelli separati“ fast schon anstößig. Der katholische Sprachgebrauch zieht vielfach „Brüder in Christus“ vor. So muß es als Widerspruch, ja als Zeichen der Unglaubwürdigkeit des katholischen Ökumenismus erscheinen, wenn wir fortfahren, „für die Irrgläubigen und Abtrünnigen“ zu beten, worunter ursprünglich die Protestanten (haeretici) und Orthodoxen (schismatici) verstanden wurden. Als dieses Gebet noch lateinisch gesprochen wurde, nahmen wir es gewohnheitsmäßig hin. Damals gab es noch kein Schema „De Oecumenismo“ und keine kritische Konzilsdebatte dazu. Dieses Jahr nahmen viele Katholiken Anstoß daran, daß eine Änderung der Fürbittentexte für die Einheit der Kirche vergessen worden war.

Es ist keine Frage, daß es Irrgläubige und Abtrünnige gibt, besonders auch in der katholischen Kirche, insofern hat es einen Sinn, für sie zu beten. Aber das Gebet für die Einheit der Kirche, d. h. die Wiedervereinigung der Christen in der von Christus gewollten Kirche, sollte neu formuliert werden nach dem Sprachgebrauch des — revidierten — Ökumenismusschemas.

Hört man beispielsweise auf den liturgischen Schallplatten des reformierten Klosters Taizé, daß hier jeden Sonntag unter den Fürbitten für die Einheit der Kirche für den Weltrat der Kirchen und bekannte ökumenische Kirchenführer ebenso gebetet wird wie für Papst Johannes XXIII., für Kardinal Ottaviani, für Kardinal Bea, Kardinal Marrella und Erzbischof Parente vom Heiligen Offizium, der gegen die „Luthermode“ eiferte, natürlich auch für das Vatikanische Konzil, so haben wir hier ein nachahmenswertes Vorbild wirklicher Katholizität.

Es mag sein, daß das Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen bereits auf diesen Mißstand gestoßen ist und auf Abhilfe sinnt. Aber mit Rücksicht auf unsere Brüder in Christus, die nicht zur katholischen Kirche gehören, ist es gut, daß das Aggiornamento der Karfreitagsfürbitte für die Einheit der Kirche öffentlich angeregt wird. Das sei ein Wunsch für das heilige Pfingstfest!

Frankfurt a. M.

Walter Schulz

Aktuelle Zeitschriftenschau

Theologie

BARTZ, Wilhelm. *Der Theologe in der dogmatischen Sicht von M. J. Scheeben*. In: *Trierer Theologische Zeitschrift* Jhg. 73 Heft 2 (März/April 1964) S. 65—81.

Im Hinblick auf die Bedeutung der Arbeit der Theologen für das Zweite Vatikanum gibt der Verfasser eine Analyse dessen, was Scheeben nach seinem Handbuch der katholischen Dogmatik unter einem Theologen versteht und worin seine Autorität begründet ist, vor allem, wieweit die Theologen „eine Art von Lehrgewalt“ haben. Die Autorität der charismatischen Theologen habe dann noch eine besondere Art. In jedem Falle kann der Theologe nur dann des Beistandes des Heiligen Geistes gewiß sein, wenn er sich der Autorität der Kirche unterstellt, denn sie ist als Organ des Heiligen Geistes Treuhänderin der Theologie.

GÉLINEAU, Joseph. *Die Reform der Liturgie*. In: *Wort und Wahrheit* Jhg. 19 Heft 3 (März 1964) S. 169—183.

Die Würdigung der Konzilskonstitution vom 4. 12. 63 stellt fest, daß dieses Werk Keime zu einer Revolution in sich trägt, deren Ausmaß erst kommende Generationen erfassen werden können. Damit die Keime frucht-

bar werden, sei höchste Behutsamkeit vonnöten. Die Reform dürfe nicht der Gefahr eines Zeitalters erliegen, das bei allen Dingen immer auf Wirksamkeit bedacht und von menschlicher Tätigkeit so sehr besessen sei. Die Erneuerung der Liturgie ist noch nicht das Allheilmittel. Sie heilt, aber auf ihre Weise, verhüllt und geheimnisvoll. Die Vereinfachung der Zeremonien, die z. T. gerade durch die Anstrengungen der liturgischen Erneuerung von Übersetzungen und Erklärungen überlagert wurden, sollten zu einer äußeren Entspannung und zum inneren Schweigen führen.

HAAS, Adolf, SJ. *Welt in Christus — Christus in Welt*. In: *Geist und Leben* Jhg. 37 Heft 2 (1964) S. 98—109.

Der erste Beitrag einer angekündigten Folge beginnt die Darstellung und Deutung des geistlichen Lebens bei Teilhard de Chardin mit Grundlinien seines Menschenbildes, der Synthese, die er der Schizophrenie des modernen Geistes entgegengesetzt hat und die auch als Versuch Bewunderung und Interesse verdiente.

JUNGMANN, Josef A., SJ. *Liturgie und geistliches Leben*. In: *Geist und Leben* Jhg. 37 Heft 2 (1964) S. 91—98.

Diese authentische Erklärung der Spiritualität der Konstitution *De Sacra Liturgia* legt Wert auf die Nachweise, daß nicht so sehr die Wiederauf-