

sei die Realisierung der übernationalen Gewalt bis in alle Einzelheiten durchgedacht. So müsse es gemacht werden, und wer meine, es ginge nicht, der sei einen besseren Vorschlag schuldig. Das Buch sei „der Leuchtturm, der den Hafen anzeigt“, auch wenn die Realisierung hernach ganz anders verlaufen sollte. Ähnliches haben die Päpste seit Benedikt XV. gefordert. Dieser Gleichklang war in Köln fast wichtiger als der Handschlag zwischen Kardinal Frings und Präses Scharf oder das noble Zwiegespräch zwischen Kardinal Jaeger und Präses Beckmann, das die schwierigen Fragen umging.

Es war noch etwas überzeugend Praktisches in den Darlegungen von Carl Friedrich v. Weizsäcker. Er rechnete aus, daß die Menschen jeweils von wenigen gelenkt werden, man könne die Führungsschicht mit der Formel \sqrt{n} ausrechnen. In der Bundesrepublik mit ihren noch nicht 60 Millionen Einwohnern seien es rund 8000 Menschen, die alle übrigen lenken und formen. Das sei kein Grund, um über die Demokratie zu lästern, sondern es sei sehr tröstlich. Denn 60 Millionen Menschen könne man nicht ansprechen und überzeugen, aber die Mehrheit von 8000 Menschen, das sollte nicht unmöglich sein.

Der Abschluß

Die Schlußkundgebung des 1. August brachte demgegenüber eigentlich nichts Neues und Ungewöhnliches. Richard v. Weizsäcker und Visser 't Hooft faßten zusammen, und das Gelernte wurde nochmals wiederholt. Dabei fielen auch gute Worte über die katholischen Gastgeber. Gleichzeitig wurden die Laien ermahnt, nicht die tiefe dogmatische Kluft zwischen den Kirchen zu übersehen: „Wir sollten nicht den Versuch machen, sie durch Ungeduld und Demonstration zu überspielen. Dennoch ist unsere Aufgabe nicht Warten und Schweigen. Denn wir können es nicht verstehen, wenn Kraftaufwand für gegenseitige Absicherung getrieben wird. Auseinandersetzungen über Glaubenssätze sind nur zu verantworten, wenn sie der Überwindung der Zerrissenheit dienen. Vor allem dürfen wir Laien in unserem Denken und Tun nicht mißtrauisch sein. Im Gegenteil: an uns ist die Frage gerichtet: Was tragen wir selbst im täglichen Leben zur Überwindung der Gegensätze bei? Tauglich sind wir nur dort, wo es uns gelingt, praktisch zusammenzuwirken. In einer Welt, die unter Leid und Kampf die gemeinsamen Aufgaben der Menschheit sucht, ist die gespaltene Christenheit unglaubwürdig.“

Der Präsident richtet dann auch die Frage an die evangelischen Kirchen: „Auch innerhalb unserer eigenen Kirche geht es für uns Laien darum, zu erkennen, wo unser Beitrag gebraucht wird. Wir hegen die wachsende Hoffnung, daß er hier nicht die Bekenntnisfrage betrifft . . .“ Viele, auch er selber, seien herangewachsen, ohne zu wissen, ob sie Lutheraner, Reformierte oder Unierte seien. Bei allem Respekt vor dem historisch Entstandenen „finden wir die Bedeutung solcher Unterschiede bei den Aufgaben unseres Lebens nicht vor“.

„Statt dessen begegnen wir tiefen Fragen, bei denen wir es mit uns selbst und untereinander oft so schwer haben.“ Die Gläubigen müßten untereinander alles aufbieten, um bei dem Abschirmen durch das Bekenntnis der Väter nicht stehenzubleiben. „Denn die Kirche ist nicht für sich selbst, sondern für diese uns gefährdende Welt da und teilt ihre Fragestellungen, Kirche soll Zeugnis geben. Dazu müssen wir unseren Glauben und Unglauben miteinander tragen. Unsere Sache ist nicht die eigene Verteidi-

gung und der Kampf gegen das, was andere Gläubige für wahr halten . . . Geborgenheit bietet nur der Glaube, den wir in der Wirklichkeit der Welt leidend und handelnd erfahren. In dieser Wirklichkeit sollten wir Laien helfen, Kirche und Welt einander zu öffnen.“

Von praktischer Bedeutung war sodann eine Reihe von Merksätzen, wie man mit dem Wohlstand fertig zu werden hat. Sehr wichtig und mit viel Beifall bedacht war die selbstverständliche Forderung, daß man nicht unterscheiden dürfe zwischen Wohlstandsmenschen, die nur an sich selber denken und genießen wollen, und Pflegemenschen, die um Gotteslohn arbeiten. Es war alles so praktisch, wie eben ein Mann des Managements denkt und rät. Und es war obendrein sehr geistvoll. Der Mann von einem Industrierwerk und der andere Mann vom Weltrat der Kirchen schlugen in dieselbe Kerbe: Handeln, Helfen, überall in der Welt. Das war das Neue dieses Kirchentages: ein Aufbruch zu erreichbaren Pflichten in einer gesammelten und gelösten Verfassung, die auch das Zuviel an Werbung nicht beeinträchtigen konnte.

Religionsfreiheit im Urteil des Weltrates der Kirchen

Eine der größten Entscheidungen über die Glaubwürdigkeit des Zweiten Vatikanischen Konzils hinsichtlich der Verwirklichung des Ökumenismusdekretes fällt nach dem Urteil führender Persönlichkeiten des Weltrates der Kirchen während der bevorstehenden Vierten Session durch die endliche Annahme der verzögerten Erklärung über die Religionsfreiheit. Sie gehört zwar nicht mehr unmittelbar zum Ökumenismusdekret, bildet aber dazu eine sachliche Ergänzung. Sie unterliegt daher auch der Federführung des Sekretariates zur Förderung der Einheit der Christen, obwohl der Entwurf sich nicht auf die Beziehungen zu den anderen christlichen Kirchen beschränkt. Nach Meinung maßgebender Konzilsväter bildet die Erklärung eine wesentliche Voraussetzung für ein fruchtbares und faires Gespräch mit der Welt dieser Zeit (vgl. hierzu die Analyse des der Dritten Session vorgelegten Entwurfes in: Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 85 f.).

Das vorgesteckte Ziel

Worum es bei dieser Entscheidung praktisch geht, hatte der Generalsekretär des Weltrates der Kirchen, Visser 't Hooft, nach der ersten Konferenz des Konsultativ-Ausschusses Genf—Rom mit der zuversichtlichen Erklärung umschrieben, er sei davon überzeugt, daß man das Schema über die Religionsfreiheit schon in den ersten Sitzungstagen in einer Form annehmen werde, der man auf seiten des Weltkirchenrates weitgehend zustimmen könne. „Damit wäre dann eine völlig neue Lage gegeben“, so meinte er, und zwar nicht nur für die Protestanten in Spanien und anderen katholischen Ländern, sondern dann werde die aus dem Mittelalter stammende Vorstellung von einem geschlossenen corpus christianum einem pluralistischen Denken weichen (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 456). Diese Bewertung ist zwar treffend, aber sie erklärt nicht ganz, was die erwartete Entscheidung des Konzils für die im Weltrat vereinten Kirchen bedeuten kann.

Zum rechten Verständnis der bevorstehenden Entscheidung und des Ausmaßes bzw. der Grenzen ihrer Wirk-

samkeit ist es sinnvoll, daß wir uns eine Vorstellung davon verschaffen, welche „lebendige Tradition“ (nach Visser 't Hooft) das langwierige und keineswegs abgeschlossene Bemühen des Weltrates der Kirchen um die Klärung der Religionsfreiheit eigentlich darstellt. Denn wenn zwei dasselbe sagen, so meinen sie nicht immer dasselbe. Erst wenn man in diese Arbeit Einblick gewinnt, kann man einigermaßen beurteilen, wie weit überhaupt ein Konzilsdokument mit einem Dokument des Weltkirchenrates zum gleichen Thema in der Sache übereinstimmen kann, oder ob da nicht ähnliche prinzipielle Unterschiede, ja Gegensätze verbleiben, wie sie von ökumenischen Voten zum Ökumenismusdekret festgestellt worden sind (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 483 ff. u. 534 f.).

Daß es in der Anerkennung der Religionsfreiheit wesentliche Unterschiede zumindest in der Begründung geben wird, liegt nicht nur an den grundsätzlich verschiedenen beiden Standpunkten, die innerhalb des Konzils von dogmatischen, staatskirchenrechtlichen und historischen Voraussetzungen her zur Sprache gekommen sind und doch wohl irgendwie in der letzten Fassung der Deklaration zur Synthese gebracht werden (vgl. die gründliche Analyse dieser beiden Standpunkte durch John C. Murray SJ. „Die religiöse Freiheit und das Konzil“ in „Wort und Wahrheit“, Juni/Juli 1965, S. 409—430). Der Unterschied wird ebenso bestimmt durch die ganz andersartige ekklesiologische und geschichtliche Erfahrung der Mitgliedskirchen des Weltrates. Über diesen nahezu konträren Ausgangspunkt, der nicht aufhebbar ist oder wegdisputiert werden kann, sollten wir uns Rechenschaft geben, um unnötige Enttäuschungen zu vermeiden.

Zur innerökumenischen Entwicklung

Zu diesem Zweck hat das „Sekretariat für die religiöse Freiheit“ bei der Studienabteilung des Weltrates der Kirchen unlängst eine als Manuskript vervielfältigte Zusammenstellung der wichtigsten ökumenischen Kundgebungen über die „Prinzipien zur religiösen Freiheit“ veröffentlicht (Main Ecumenical Statements on Principles concerning religious Freedom, Genf 1965). Die hier vereinten 17 Dokumente beginnen mit einer Erklärung der Weltkonferenz von Life and Work in Oxford 1937, die noch wesentlich gegen den europäischen Totalitarismus gerichtet war, und schließt mit dem Statement über die Religionsfreiheit auf der Dritten Vollversammlung des Weltrates der Kirchen in Neu-Delhi 1961. Zwischen diesen beiden Daten liegt eine Geschichte von 24 Jahren, in der sich manche Gesichtspunkte verschoben haben und neue Erfahrungen hinzugewonnen worden sind.

Den ersten Höhepunkt bildet die Erklärung zur Religionsfreiheit auf der Gründungsversammlung des Weltrates der Kirchen in Amsterdam 1948. Damals war der Weltrat weitgehend noch eine Repräsentation des Protestantismus, jedenfalls machten seine Verlautbarungen diesen Eindruck, wenn auch auf dogmatischem Gebiet bereits die versuchte „Synthese“ von den sog. „katholischen“ Gruppen vorwiegend von den an Zahl noch geringen Orthodoxen wirksam durchkreuzt wurde. Überblickt man diese Erklärung als Ganzes, so ist deutlich erkennbar, daß sie aus dem Geist der amerikanischen Erklärung der Menschenrechte geboren ist, der sich nunmehr als „wesentliches Element einer guten internationalen Ordnung“ empfiehlt. Es wurde damals schon kein Vorrang für die Christen gefordert, sondern ein Recht für

alle Menschen, das keine Regierung ungestraft verachten dürfe. Die Rechte, so hieß es, die die Jünger Christi für sich in Anspruch nehmen, sind für alle Menschen gut. Der Ausgangspunkt ist also das vorstaatliche Recht, das jeder einzelne Mensch von Natur aus hat, seinen eigenen Glauben und sein Bekenntnis zu bestimmen oder seinen Glauben zu wechseln. Nur den Eltern wird eine Begrenzung dieses individuellen Selbstbestimmungsrechtes für ihre Kinder zugesprochen.

Aus dem Individualrecht wird das Recht abgeleitet, den religiösen Überzeugungen im Gottesdienst, im Unterricht und im praktischen Leben Ausdruck zu geben „und die Folgerungen aus ihnen für die Beziehungen in sozialen und politischen Gemeinschaften offen auszusprechen“. Als nächstes wird wieder aus dem Individualrecht gefolgert, daß jeder „das Recht hat, sich mit anderen zusammenzuschließen und mit ihnen eine gemeinsame Organisation für religiöse Zwecke zu bilden“. An diesem Satz erkennt man das damals vorökumenische Kirchen- bzw. Gemeindeverständnis der amerikanischen Denominationen, die aus solchen freien Zusammenschlüssen einzelner entstanden sind. Ein Kirchenbegriff dogmatischer oder christologischer Art, wie er dann auf der Zweiten Vollversammlung des Weltrates der Kirchen in Evanston 1954 gegen dieses Mißverständnis der Kirche als einer freien Gesellschaftsgründung formuliert wurde, liegt noch nicht vor. Infolgedessen lautet der vierte Grundsatz dieser Erklärung von 1948: „Jede religiöse Organisation, die entsprechend den Rechten der Einzelperson gebildet oder aufrechterhalten wird, hat das Recht, selbst ihre Grundsätze und ihre Praxis im Dienste der Ziele zu bestimmen, für die sie sich entschieden hat.“ Dem Staat wird jedes Recht der Einmischung abgesprochen. Als einzige Beschränkung der Religionsfreiheit wird am Schluß erwähnt: „Die Gesellschaft hat das Recht, Gehorsam für die nichtdiskriminierenden Gesetze, die im Interesse der öffentlichen Ordnung und des öffentlichen Wohls erlassen wurden, zu verlangen.“ Und schließlich müsse jede religiöse Organisation die Rechte anderer religiöser Organisationen achten.

Eine etwas problemlose Erklärung, muß man wohl heute sagen, deren Formalismus in der Wirklichkeit des amerikanischen Lebens zu der heute von allen Kirchen beklagten und öffentlich bereuten Rassendiskriminierung im Widerspruch zur Wirklichkeit des Leibes Christi steht (wie u. a. Thomas Merton in „Die Schwarze Revolution“ nachweist, Herder-Bücherei Nr. 296). Man muß sich daher wundern, das Dokument von Amsterdam immer noch als richtungweisendes Zeugnis des Weltrates zitiert zu sehen (etwa in: „Evanston — Neu-Delhi“, Genf 1961, S. 283, hier auch der volle Wortlaut in deutscher Übersetzung).

Die erwähnte Dokumentation des Genfer Sekretariats für religiöse Freiheit gibt aber einen guten Einblick in den Fortschritt ökumenischer Erkenntnis. Dieser Fortschritt wurde anfangs etwas behindert, weil von 1950 ab sozusagen die anti-römisch-katholische Phase des Weltrates einsetzte. Man erinnert sich noch der unaufhörlichen Anklagen über die Protestantenverfolgungen in Spanien, Kolumbien und anderwärts. Religionsfreiheit wurde nunmehr gegen die Vorherrschaft der römisch-katholischen Kirche in einem Lande gefordert, sie war ein Instrument des reformatorischen Protestes, ohne dadurch an kirchlichem Gewicht zu gewinnen. Das wurde eigentlich erst anders, als der Einfluß der Orthodoxen zunahm und die

Möglichkeit eines Beitritts der Russisch-orthodoxen Kirche zum Weltrat am Horizont auftauchte. Man erkennt diesen Umschwung deutlich an dem Dokument XV, einem Beschluß des Zentralaussschusses des Weltkirchenrates von Nyborg 1958, der einen förmlichen Studienauftrag für die Frage der Religionsfreiheit erteilte. Aus ihm ist auch das „Sekretariat für religiöse Freiheit“ hervorgegangen.

Vertiefte Erfahrungen

Der vom Generalsekretariat ausgearbeitete Studienauftrag geht davon aus, daß zwar Übereinstimmung herrschte hinsichtlich der Bedeutung der Religionsfreiheit, daß aber kein Konsensus unter den Mitgliedskirchen bestehe über die theologischen und sittlichen Gründe, die eine Verteidigung der Religionsfreiheit nötig machen. Es seien ganz verschiedene ideologische, religiöse und politische Kräfte zugunsten der Religionsfreiheit am Werk. Ohne die Aktion für die Religionsfreiheit, die in römisch-katholischen wie in anderen Ländern verletzt werde, einzustellen, müßten auch ihre Prinzipien studiert werden. In diesem Zusammenhang wird eigens erwähnt die besondere Lage der Christen in den neuen Staaten Asiens, wo man nicht einfach mit Ideen aus dem nordamerikanischen Unabhängigkeitskrieg durchkommen kann.

Unter den aufgegebenen Studienthemen wird als erstes genannt das Verhältnis der religiösen Freiheit des Menschen zu der „Freiheit in Christus, die das Neue Testament bezeugt“. Sowohl das Ausmaß der Freiheit im theologischen Sinne wie ihre Begrenzung müsse geklärt werden. Man entschloß sich also, zu den biblischen Fundamenten vorzudringen. Dazu wurde man auch durch das innerökumenische Verhältnis der Mitgliedskirchen des Weltrates zueinander veranlaßt. Das viel zitierte Statement von Toronto 1950 hatte festgelegt, daß keine Kirche die andere als Kirche im Vollsinn anzuerkennen brauche und keine genötigt sei, ihr eigenes Selbstverständnis von Kirche in der Gemeinschaft des Weltrates zu verleugnen. Daraus ergab sich aber die Konsequenz, daß das Prinzip der Religionsfreiheit auch auf das Verhältnis der Mitgliedskirchen untereinander richtig angewendet werden mußte, d. h. man mußte sich darüber klar werden, wie weit Vertreter oder Missionare der einen Kirche im Gebiet einer anderen Glaubensfreiheit, Freiheit des Zeugnisses und der Gründung eigener Religionsgemeinschaften in Anspruch nehmen können, ohne die brüderliche Gemeinschaft des Weltrates zu stören.

Achtung vor der Eigenart der Kirchen wurde vor allem von den orthodoxen Kirchen des Vorderen Orients seitens der protestantischen Missionare gefordert, die mit amerikanischen Freiheitsvorstellungen arbeiteten. Man stieß also auf das Problem, nicht nur die andere „religiöse Organisation“ zu achten, sondern ihre Christuswirklichkeit anzuerkennen, eine Einsicht, die sich später auch auf das Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche auswirken sollte. Die Frage der Grenzen der Religionsfreiheit, Grenzen im theologischen Sinne, wurde neu gesehen, wenn auch die Strategie und Aktion, d. h. die Öffnung der katholischen Länder für die protestantische Mission, der beherrschende Leitgedanke blieb. Doch aus dieser vertieften Erfahrung entstand für die Dritte Vollversammlung von Neu-Delhi unabhängig von dem dort vorgelegten revidierten Statement über Religionsfreiheit ein neues Dokument, an dem besonders die Orthodoxen interessiert waren und sind, der Bericht über „Christliches Zeugnis,

Proselytismus und Glaubensfreiheit im Rahmen des Weltrates der Kirchen“ (deutscher Text in: „Evanston — Neu-Delhi“, Genf 1961, S. 267 ff.).

Bereitschaft zur Sorge für andere Kirchen

Es ist wohl nicht zuviel gesagt, wenn man in diesem Dokument auch einen wichtigen Vorläufer zur Wegbereitung des Ökumenismus in der römisch-katholischen Kirche sieht. Das ergibt sich aus seinem Inhalt. In dem umfangreichen Dokument finden sich einleitend folgende Sätze:

„Im Verlaufe unserer Überlegungen ist es immer deutlicher geworden, daß die beiden Pole unserer Fragestellung in dem Recht und der Pflicht zu freiem christlichen Zeugnis einerseits, und andererseits in der sich aus der ökumenischen Gemeinschaft ergebenden Verpflichtung zu finden sind, die Einheit der Kirche als des Leibes Christi sichtbar zu machen. Zwischen beiden besteht eine Spannung, und unsere Schwierigkeit liegt darin, beiden in Wahrheit und Liebe gerecht zu werden. Hinter dieser Spannung verbirgt sich das ganze ekklesiologische Problem, das uns in unseren gegenwärtigen ökumenischen Zusammenschlüssen am meisten beschäftigt. Das ‚Landeskirchenprinzip‘ ist ein Aspekt dieses Problems. Ungelöste Probleme von ‚Glauben und Kirchenverfassung‘ (Faith and Order) tragen ihren Teil zur Spannung bei.“ Es wird also zugegeben, daß die Frage der Glaubensfreiheit nicht ohne eine Lösung der Frage der Glaubensverbundenheit in der schon jetzt in Christus gegebenen Einheit der Kirche möglich ist, wie auch immer man sie manifestieren kann. Das ist ein großer Fortschritt. Er ermöglicht es, die Schwierigkeiten der römisch-katholischen Kirche bzw. des Zweiten Vatikanischen Konzils zu verstehen.

Es wird nun in dem Dokument in keiner Weise die Freiheit zum christlichen Zeugnis in Frage gestellt. Echter Gehorsam fordert das Glaubenszeugnis, wo immer es möglich ist. Er fordert aber auch die Achtung vor der Freiheit dessen, der angesprochen wird. Man darf ihn nicht mit Überredungskünsten und materiellen Versprechungen aus seiner Kirche herausnötigen. Solcher „Proselytismus“, d. h. in diesem Falle die verzernte Form der Evangelisation, die andere Kirchengemeinschaften untergräbt und zerstört, wird ausdrücklich verworfen. Es wird offen von den Schwierigkeiten gesprochen, die entstehen, „wenn eine Kirche der Versuchung erliegt, auf Kosten wirklicher oder scheinbarer Nachteile anderer für die eigene Institution Vorteile zu gewinnen. Es gehört zu den Aufgaben des Ökumenischen Rates der Kirchen, den verschiedenen Kirchen zu helfen, ihr eigenes Zeugnis in der Weise auszurichten, daß sie sich gegenseitig stärken und dadurch das Evangelium mit vereinten Kräften in gegenseitiger Unterstützung um so wirksamer ausbreiten.“

Es wird sodann erkannt, daß politische Umwälzungen, Bevölkerungsbewegungen und die technische Entwicklung nicht nur die Strukturen der menschlichen Gesellschaft, sondern auch der in ihr lebenden Kirchen verändert und z. T. gesprengt haben. Die Lage sei dort besonders schwierig, wo in einem Lande die Kirche früher das gesamte Leben bestimmte und Staatskirche war. Man könne den Widerstand der betreffenden Kirche gegen diese Entwicklung verstehen, aber sie müsse ihre eigene Lage überprüfen und ihre Neubelebung in der ökumenischen Gemeinschaft der Kirchen suchen:

„Kirchen sollten sich über neue Anregungen freuen, die den Glauben derer beleben, die ihrer seelsorgerlichen

Fürsorge anvertraut sind, selbst wenn solche Anregungen von außerhalb ihrer eigenen Reihen kommen . . . Sollten in einer Kirche Irrlehren oder Mißbräuche die zentralen Wahrheiten des Evangeliums entstellen oder verdunkeln und damit das Heil der Menschen gefährden [ein Vorwurf, der bekanntlich oft genug der römisch-katholischen Kirche gemacht worden ist], so können andere Kirchen sich verpflichtet fühlen, durch treue Bezeugung der Wahrheit, die man dort aus dem Auge verloren hat, zu helfen. Die Freiheit hierzu muß grundsätzlich aufrechterhalten werden. Bevor sie jedoch daran denken, eine neue Kirche zu gründen, müssen sie sich in aller Demut fragen, ob sich in der betreffenden Kirche nicht vielleicht doch noch Zeichen der Gegenwart des Heiligen Geistes finden, so daß offene brüderliche Fühlungnahme und Zusammenarbeit mit ihr gesucht werden sollten.“

Man geht wohl nicht fehl, in diesem Grundsatz auch eine Richtlinie für das Verhalten zur römisch-katholischen Kirche zu sehen, die man ja aus ihrer Isolierung befreien wollte, was mit Hilfe von Papst Johannes XXIII. gelungen zu sein scheint, obwohl er und sein Nachfolger sicher auch daran gedacht haben, nach demselben Grundsatz sich um die getrennten Kirchen zu sorgen.

Praktische Folgerungen

Von diesem Grundsatz der Fürsorge für die andere Kirche her — unbeschadet der Frage, ob nicht ein ungeprüftes Selbstbewußtsein hinter dieser Fürsorge steht, die über die Misere der eigenen Kirche hinwegsieht — bekommt das Eintreten für Religionsfreiheit einen anderen Sinn als in den etwas selbstbewußten Deklamationen der Erklärung von Amsterdam, die wohl auch die damals unbestrittene Vorherrschaft der Vereinigten Staaten in der Welt widerspiegelt. Die Empfehlungen des Dokuments über „Christliches Zeugnis, Proselytismus und Glaubensfreiheit“, die sich allerdings an die Mitgliedskirchen des Weltrates wenden, sind getragen von dem Bewußtsein der Pflicht, füreinander zu beten und einander zu helfen, „unsere jeweiligen Schwächen durch freimütigen theologischen Austausch“ und andere Formen geistlicher Verbundenheit zu überwinden. Man spricht nicht nur von der Freiheit des Glaubenszeugnisses, sondern von der Pflicht jedes Christen, mit betendem Herzen an der Erneuerung der Kirche zu arbeiten, deren Glied er ist, obwohl ihm nicht das Recht bestritten wird, seine Kirchenzugehörigkeit zu wechseln. Man will jedoch vermeiden, daß dadurch Belastungen für die brüderlichen Beziehungen unter den Kirchen entstehen. Darum wird angemahnt, nicht in Familien einzubrechen und ihnen ein Kind durch Aufnahme in die eigene Glaubensgemeinschaft zu entziehen.

„Auf jeden Fall sollte ein gründliches seelsorgerliches Gespräch vorausgehen, bevor jemand in eine Kirche aufgenommen wird . . . Wenn immer ein Glied einer Kirche in eine andere aufgenommen werden möchte, sollte unmittelbare Fühlungnahme zwischen den beteiligten Kirchen gesucht werden. Sollte sich dabei herausstellen, daß echte Gewissensgründe vorliegen, so sollten dem Betreffenden weder vor noch nach dem Übertritt Hindernisse in den Weg gelegt werden.“ Grundsätzlich sollten also die Mitglieder des Weltrates der Kirchen bestrebt sein, einander zu helfen und im Wachstum zu fördern. Man muß sich auf katholischer Seite dieser Grundsätze vergewissern, damit man weiß, mit welchen Maßen wir gemessen werden, welche Maße aber die römisch-katholische

Kirche auch vom ökumenischen Standpunkt aus für sich in Anspruch nehmen kann.

Die zu schmale „christliche Basis“

Dieses Dokument ist wohl das Reifste, was im Weltrat der Kirchen bisher zur Frage der Religionsfreiheit hervorgebracht worden ist, und es bleibt erstaunlich, daß in Neu-Delhi daneben noch ein eigenes Dokument zur Religionsfreiheit verabschiedet wurde, das wohl für Verhandlungen mit politischen Mächten benötigt wird. Vergleicht man dieses neue Dokument mit seinem Vorgänger, der Erklärung von Amsterdam, so ist der Unterschied in der Mentalität auffallend, obwohl ausdrücklich auf die Erklärung von Amsterdam verwiesen und hernach auch der Katalog persönlicher Freiheitsrechte wiederholt wird. Doch ist die theologische Umrahmung, oder besser gesagt: die Fundamentierung eine ganz andere.

Das Dokument von 1961 beginnt: „Die Menschheit ist von vielen Kräften bedroht, die die Freiheit einschränken . . . Christen betrachten die Religionsfreiheit als Folge von Gottes Schöpfung, seiner Erlösung der Menschheit in Christus und seiner Berufung von Menschen zu seinem Dienst. Gottes erlösendes Handeln an der Menschheit übt keinen Zwang aus. Dementsprechend sind menschliche Versuche, durch gesetzliche Bestimmungen oder durch Druck der gesellschaftlichen Gewohnheiten den Glauben zu erzwingen oder zu verbieten, Verstöße gegen die Wege Gottes. Die Freiheit, welche Gott in Christus gegeben hat, beschließt in sich eine freie Antwort auf die Liebe Gottes . . . Da wir für die Religionsfreiheit eine klare christliche Basis haben, halten wir dieses Recht für alle Menschen an allen Orten für fundamental.“ Das wurde schon in Amsterdam gesagt. Es handelt sich nicht um eine Neuerung oder gar um politischen Opportunismus, wenn der Vorsitzende der „Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten“, Frederik Nolde, auf der Tagung des Exekutiv Ausschusses des Weltrates der Kirchen 1964 in Odessa Glaubensfreiheit auch für Atheisten forderte, ein Standpunkt, den später auf dem Konzil u. a. Kardinal Léger übernommen und verteidigt hat (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 336 und ds. Jhg., S. 88).

Die Erklärung zur Religionsfreiheit von Neu-Delhi betont auch ausführlicher als ihre Vorgängerin von Amsterdam, daß „die Freiheit, zu der uns Christus befreit, Verantwortung für das Recht des anderen weckt“. Es sei die gemeinsame Verpflichtung der Regierung und der Gesellschaft, die Ausübung der bürgerlichen Rechte ohne Diskriminierung zu gewährleisten. Diese christliche Begründung erwartet also von allen Regierungen Verständnis, im asiatischen Raum eine ziemliche Zumutung. Hinzugefügt wird: „Es ist die Aufgabe der Kirchen, in Anerkennung ihrer eigenen diesbezüglichen Fehler in der Vergangenheit, in ihrem Leben und Zeugnis ihren unentbehrlichen Auftrag zur Förderung der Verwirklichung der Religionsfreiheit für alle Menschen auszuüben“ (nach: „Neu-Delhi 1961“, S. 179 f.).

Eine offene Frage

In den hier kurz zitierten ökumenischen Dokumenten zur Religionsfreiheit enthält das Dokument über „Christliches Zeugnis . . .“ einige Voraussetzungen für christliche Rücksichtnahme auf andere Kirchen, selbst wenn von ihnen angenommen wird, sie verbreiten Irrlehren oder verdunkeln die Wahrheit Christi. Im Grunde aber bleibt doch als

Ansatz vorerst die persönliche Gewissensfreiheit als Menschenrecht mit allen sich daraus ergebenden sozialen Folgerungen einer sehr westlichen Rechtsauffassung, in welcher der Staat nur Vollzugsorgan der Gesellschaft ist. Es wird von den mitgebrachten Voraussetzungen her manchem schwer sein, sich über den verbleibenden Punkt ganz zu verständigen, nämlich über die Beschränkung der Religionsfreiheit als persönliches Recht des einzelnen durch das Gemeinwohl eines Volkes.

Das war auch der kritische Punkt, an dem der erste Konzilsentwurf eine Veränderung erfahren hatte, die sich aber nicht bewährt zu haben scheint: die Beschränkung der Religionsfreiheit, wenn sie dem Ziel der Gesellschaft widerspricht, das in „dem Gesamt sozialer Verhältnisse“ besteht (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 86; der Begriff ist dem Rundschreiben *Mater et magistra* entnommen). Einen Hinweis auf derartige Schwierigkeiten machte im vergangenen Jahre der Aufsatz von A. F. Carrillo de Albornoz, Leiter des Genfer Sekretariats für die religiöse Freiheit, in „The Ecumenical Review“ (Juli 1964, S. 393—405) über „Religious Liberty and the Second Vatican Council“. Der Aufsatz war im ganzen sehr zuvorsichtiglich bei der Analyse der bis dahin vorliegenden Texte bzw. der Diskussionen des Konzils zur Frage der Religionsfreiheit, aber er brachte auch gewisse Besorgnisse zur Sprache, die hier kurz referiert seien, weil sie die ökumenischen Erwartungen und Ansprüche beinhalten.

Es bedarf nach der Neufassung des Schemas für die Dritte Session keiner Auseinandersetzung darüber, daß der Begriff der persönlichen Gewissensfreiheit, den einige Väter bevorzugten und der im Sinne von Pius XII. nur zur Toleranz gegenüber dem irrenden Gewissen führt, zu begrenzt ist. Religionsfreiheit ist zweifellos die volle öffentliche Ausübung und Betätigung des Glaubens in Gemeinschaft mit anderen. Es wird auch die Möglichkeit geben, daß grundsätzlich der Staatsautorität eine Kompetenz zur Beurteilung des Glaubensinhaltes nach seiner Wahrheit verwehrt werden muß. Selbst bei dem Satz ist eine Verständigung möglich, daß der Staat daher verpflichtet sei, die Freiheit des Gewissens und seiner öffentlichen Betätigung allen Bürgern ohne jede Einschränkung zu gestatten, gleich ob sie einen Glauben bekennen oder ungläubig sind. Es wird da auf die Erklärung von Nolde in Odessa verwiesen, die auch die Freiheit der Christen in der Sowjetunion meinte.

Was ist „Gemeinwohl“?

Einen gewissen Einspruch machte Albornoz gegen die Verwendung des Begriffes „Gemeinwohl“ als Kriterium für die Begrenzung der Religionsfreiheit, und zwar anlässlich eines Aufsatzes von Charles Boyer SJ, Leiter der „Unitas“ in Rom, im „Osservatore Romano“ (18. 12. 63). Er formulierte seinen Einwand genau: „Das Gemeinwohl, auch richtig verstanden, kann ein Grund für die Begrenzung der religiösen Freiheit sein, aber niemals die Begründung der Religionsfreiheit selbst ergeben“

(S. 403). Auch das Konzilsschema vermeidet es, dem Staat eine direkte Kompetenz in der Regelung des Verhältnisses von Mensch und Gott zuzuerkennen, aber es betrachtet es doch als eine Pflicht des Staates, günstige Voraussetzungen für das Gedeihen des religiösen Lebens zu fördern. Albornoz aber meint, man könne wohl dem Staat eine Begrenzung der Religionsfreiheit auf der Grundlage eines rechten Verständnisses des Gemeinwohls im rein weltlichen Sinne zuerkennen, „aber wir können niemals zustimmen, daß menschliche Freiheit und religiöse Freiheit auf die Erwägung des Gemeinwohls *gegründet* werden“. Er verwahrt sich entschieden gegen die Einführung des katholischen Begriffes von Gemeinwohl, der immer schon die Rücksicht auf eine bestimmte Glaubenswahrheit bzw. Kirchenvorstellung impliziere (wie es tatsächlich in *Mater et magistra* geschieht). Er schließt seine Ausführungen mit der Hoffnung, daß die Gruppe der sog. fortschrittlichen Konzilsväter sich durchsetzen werde. Das war im Frühjahr 1964. Wie wir hörten, wurde sein Optimismus im Sommer 1965 vom Generalsekretär Visser 't Hooft immer noch bestätigt.

Das letzte Wort?

Inzwischen hat der Exekutiv Ausschuss des Weltrates der Kirchen auf seiner Tagung vom 11. bis 15. Juli 1965 in Genf eine neue Resolution zur Religionsfreiheit verabschiedet, die an das Vermächtnis von Papst Johannes XXIII. erinnert und der Hoffnung Ausdruck gibt, daß die dem Konzil am Ende der Dritten Session vorgelegene Deklaration „ohne Abschwächung und ohne restriktive Auslegung“ auf der Vierten Session angenommen und promulgiert werde. Die Resolution wiederholt die oben mehrfach zitierten Grundsätze. Sie gibt zu, daß es in der Frage der Glaubensfreiheit einen spezifisch christlichen Standpunkt gebe, „die bürgerlichen Freiheiten aber, die Christen für sich selbst fordern, müssen allen Menschen gewährt werden, wo immer sie leben und was immer ihre Religion ist“ (öpd, 20. 7. 65). Es folgen das Recht eines jeden, die Religion zu wechseln, ohne daß daraus bürgerliche Nachteile erwachsen, sowie die öffentliche Bezeugung des Glaubens im Gottesdienst und in Erziehungseinrichtungen. Glaubensfreiheit schließe endlich auch das Recht ein, „individuelle oder gemeinschaftliche Bindungen zu religiösen Gemeinschaften oder Gruppen zu unterhalten, die über nationalstaatliche Grenzen hinausgreifen . . .“

Neu ist wohl die Forderung, daß es für die Glaubensfreiheit international anerkannte Maßstäbe geben sollte und daß sie „nicht engherzig ausgelegt werden sollten, um sie nationalen Verfassungen oder Gesetzen anzupassen“. Auch diese Resolution wird bestimmt von dem vorwiegenden Anspruch auf das individuelle Menschenrecht, es fehlt darin jenes Element der kirchlichen Rücksicht, das das Dokument über „Christliches Zeugnis . . .“ enthielt und das die geeignetste Grundlage für eine Verständigung mit dem Konzil enthalten dürfte.