schiedenheiten. Gewiß hörten und sprachen wir als Reformierte, Unierte und Lutheraner, aber nun ging es darum, daß der Lutheraner in voller Verantwortung mit dem Reformierten sagte, was dieser gehört hatte und weitersagen mußte — und umgekehrt. Beide wußten sich unter derselben Verpflichtung zum Zeugnis vor der Gemeinde und der Welt. Wer an den Thesen konfessionskundliche Quellenforschung treiben will, hat sie nicht verstanden und wird ihnen nicht gerecht werden!

Ist in dem Ergebnis des Abendmahlsgesprächs etwas Neues geworden? Etwas, das uns nicht von unsern Vätern scheidet, und uns doch mit den bisher von uns getrennten Brüdern eint? Das ist die Frage, die nur vom Inhalt der Thesen her beantwortet werden kann. Hier ging es nur darum, zu zeigen, daß die theologischen Erkenntnisse und Entscheidungen, die zur Formulierung der Thesen führten, für alle Beteiligten theologisch legitim, ja zwingend waren. In diesen nur scheinbar vordergründigen, methodischen Entscheidungen ist eine geistliche Kraft der Bekehrung und Erneuerung wirksam geworden, deren Bedeutung für die Evangelische Kirche in Deutschland und die ökumenische Bewegung offenkundig ist — wenn wir uns ihrer Wirkung aussetzen.

DOKUMENTE UND BERICHTE

DIE THEOLOGISCHE GRUNDLAGE DER GLAUBENSFREIHEIT

VON NIELS H. SØE

Vortrag vor dem Zentralausschuß in Nyborg 1958. Übersetzt aus „The Ecumenical Review“, Nr. 1 / Oktober 1958, Seite 36 ff.

Gegenstand dieser Arbeit ist nicht das Problem der Glaubensfreiheit als solcher. Ich nehme an, daß wir darüber grundsätzlich einer Meinung wären. Auch soll ich nicht die vielfältigen Probleme behandeln, die entstehen, wenn man das grundlegende Prinzip in bestimmten schwierigen Fällen zur Anwendung bringt. An dieser Stelle gäbe es vielleicht keine ganz so klare Übereinstimmung. Meine Aufgabe ist sehr begrenzt, aber nach meiner Ansicht äußerst wichtig, nämlich das Problem der theologischen Grundlage der Glaubensfreiheit. Es mag so scheinen, als sei dies eine sehr theoretische Angelegenheit. Aber hier wie auch oftmals sonst gehört nach meiner Überzeugung der Besitz einer guten Theorie zu den praktisch wichtigsten Dingen überhaupt.

Da ich gebeten wurde, mich kurz zu fassen, und in Anbetracht der Hörer, die ich die Ehre habe anzusprechen, werde ich eine Menge vorläufiger Fragen und geschichtlicher Anmerkungen beiseite lassen und geradewegs dort anfangen, wo ich die eigentlichen Probleme dieses besonderen Themas sehe.

Die theologische Grundlage der Glaubensfreiheit! Nach meiner Ansicht muß das heißen: ihre biblische Begründung. Gibt es etwas derartiges, oder müssen wir uns einer vom biblischen Denken mehr oder weniger beeinflussten humanitären Argumentation zuwenden, nicht aber der biblischen Lehre als solcher?

In seinem viel gelesenen Buch „Christian Apologetics“ berührt der anglikanische Professor Alan Richardson aus Nottingham zweimal dieses Problem. Zunächst betont er auf Seite 126 ff., daß die „vier Freiheiten“, für welche die alliierten Streitkräfte im letzten Krieg gekämpft haben, nämlich das demokratische Ideal von „den Menschenrechten“, sicher von Gott kämen, nicht aber im eigentlichen Sinne christlich seien. Sie seien, wie er es formuliert, das Ergebnis der gnädigen Enthüllung von Gottes Wesen und Absicht in der allgemeinen Offenbarung Seiner selbst, gegeben im kreatürlichen Leben. Später erwähnt Dr. Richardson ausdrücklich „die Frage der Toleranz“, um seine Terminologie zu gebrauchen. Ich will diese sehr interessante Stelle zitieren (S. 222, Anmerkung): „Toleranz ist wohl kaum eine Tugend, welche die Bibel als ganze oder an irgendeiner Stelle explizit betont; und siebzehn Jahrhunderte christlicher Theologie haben nicht wirkungsvoll herausgefunden, daß es sich hier überhaupt um eine Tugend handele. Doch wer würde heute ihre christliche Bedeutung leugnen oder sich vorstellen, daß sie sich lange in einer nichtchristlichen Gesellschaft halten könnte?“ Und im weiteren Verlauf seiner Ausführungen erklärt Richardson es für seine Ansicht, daß neue Erkenntnisse der Renaissance, der Aufklärung, der Marxisten und der wissenschaftlichen Humanisten sicher auf das offenbarende Handeln von Gottes Geist zurückgingen, und daß ein Christ diese neuen Erkenntnisse, woher sie auch immer kamen, deshalb gern begrüßen könne, um sie bei der Auslegung der Bibel sowie beim Nachweis ihrer Autorität und ihres Gewichts für unsere eigene Zeit zu gebrauchen.

Ich verweile an dieser Stelle so lange, weil ich meine, daß die überaus wichtigen Probleme hier wenigstens angeschnitten werden. Die meisten von uns bejahen vielleicht, daß Glaubensfreiheit in einer nichtchristlichen Gesellschaft nicht lange bestehen könne. Aber woher kommt das? Es scheint anzudeuten, daß die eigentliche Grundlage der „Tugend der Toleranz“ — um diesen Ausdruck zu gebrauchen — in der biblischen Offenbarung liegt. Es mag sein, daß Gott in seiner unerforschlichen Weisheit nichtchristliche Denker, wie Voltaire, gebrauchte, um den Christen die Augen zu öffnen, damit sie endlich entdeckten, was in der Bibel zu sehen frühere Generationen mehr oder weniger versäumt hatten. Geradeso wie Karl Marx und seine Anhänger manchen Christen die Augen dafür geöffnet haben, in der Bibel mehr soziale Verantwortung zu sehen, als sie bis dahin gemerkt hatten. Oder ein Mann wie Nietzsche brachte auf seine Art deutschen Theologen bestimmte biblische Wahrheiten zum Bewußtsein oder machte sie doch wenigstens hellhöriger dafür. Das müssen wir beschämt und dankbar anerkennen. Wenn aber Voltaire und Männer seiner Art die Christen nicht zum Rückzug auf die Bibel gezwungen hätten, wenn Glaubensfreiheit keine klare biblische Grundlage hätte, wie könnte sie dann eine christliche Tugend genannt werden? Und wie könnten wir uns dann einbilden, daß sie letztlich mit Christentum und Christenheit steht oder fällt? Und wenn sie im Grunde eine biblische Tugend ist, dann ist es doch auf jeden Fall wahrscheinlich, daß ein Christ beim Reden von Glaubensfreiheit an etwas denkt, das zu einem gewissen Ausmaß verschieden ist von dem, wofür Männer wie Voltaire gekämpft haben. Wir wollen unsere Dankesschuld gegenüber der Aufklärung, die uns in dieser Beziehung die Augen geöffnet hat, nicht

verkleinern. Aber es ist von größter Bedeutung, zu der eigentlichen biblischen Lehre vorzudringen. Menschen wie Voltaire mögen von Gott gebrauchte Instrumente sein, um der Kirche die Augen zu öffnen. Was aber Glaubensfreiheit wirklich heißt, und welches die wahre und unerschütterliche Grundlage dieser Forderung ist, kann nur die biblische Offenbarung als solche lehren.

Wenn wir nun versuchen, auf diese Lehre zurückzukommen, wollen wir uns, denke ich, einmal die Mühe machen, der Auslegung unseres Problems zuzuhören, die Reinhold Niebuhr im zweiten Band seines berühmten Werkes „Nature and Destiny of Man“ gibt. Wie Sie wissen, ist Niebuhr durchaus bereit, sein Verpflichtetsein sowohl dem gegenüber zuzugeben, was wir manchmal etwas unbrüderlich und unökumenisch den „Sektenflügel des Protestantismus“ nennen, wie auch gegenüber nichtchristlichen Denkern. Das ist auch bei seiner Behandlung unseres vorliegenden Problems der Fall. Er macht auf die Tatsache aufmerksam, daß die Neuzeit eine gewisse Relativierung unseres Wahrheitsbegriffes mit sich gebracht hat. Natürlich möchte er als Christ etwas Ähnliches nicht bis hin zum völligen Skeptizismus befürworten. Im Gegenteil, er ist sich der Gefahr dieser Haltung sehr wohl bewußt. Und doch betont er sehr nachdrücklich die Tatsache, daß kein Mensch und sogar keine Kirche behaupten könne, im Besitz der vollen Wahrheit zu sein. Wir müssen zugeben, daß zu einem gewissen Grade auch der aufrichtigste Christ in seinen dogmatischen Aussagen unrecht haben kann. Und hier findet er die eigentliche Begründung der religiösen Toleranz. Er zitiert zustimmend eine Aussage von Charles James Fox: „Die einzige Begründung der Toleranz ist ein gewisses Maß an Skeptizismus, und ohne diesen gibt es keine.“ Niebuhrs eigene Formulierung lautet so: „Toleranz ist nicht möglich ohne ein gewisses Maß vorläufigen Skeptizismus‘ in bezug auf die Wahrheit, die wir vertreten.“ (S. 247.)

Und nun bemüht er sich als guter Theologe, zu zeigen, daß es echt christlich und biblisch ist, dieses Maß an Skeptizismus zu besitzen. Sein Argument ist nach meiner Meinung einer Betrachtung wohl wert. Er tadelt die Reformatoren darum, daß sie ihre Lehre von der bleibenden Sündigkeit des wiedergeborenen, erlösten Menschen nur auf das moralische Gebiet anwandten und nicht auf das intellektuelle. Sie hätten eigentlich erkennen sollen, daß genau so wie ein erlöster Mensch in seinem moralischen Verhalten noch Sünder ist, er es auch in seiner Theologie ist. Ich zitiere: „Kurz, die Intoleranz der Reformation ist die Folge einer Verletzung ihrer eigenen dogmatischen Position. Ihre Lehre der Rechtfertigung aus Glauben setzte die Unvollkommenheit der Erlösten voraus. Logischerweise schließt dies die Unvollkommenheit der erlösten Erkenntnis und Weisheit mit ein.“ (Seite 238.)

Was sollen wir dazu sagen? Nach meiner Meinung befinden wir uns hier genau im Zentrum des ganzen gegenwärtigen Problems. Wenn wir darin einig sind, daß Glaubensfreiheit gefordert und bewahrt werden muß, und wenn wir bejahen, daß dieses eine im wesentlichen christliche Forderung ist, dann ist es von außerordentlicher Bedeutung, ob wir Niebuhr hierin folgen oder nicht. Mein heutiges Hauptziel ist es, Sie dazu aufzurufen, ihm nicht zuzustimmen, und — wenn möglich — Ihnen einen anderen Weg zu zeigen.

Selbstverständlich heißt das nicht, daß sich Niebuhr völlig im Unrecht befindet. Im Gegenteil, hier wie auch sonst hat er uns viel zu sagen. Soweit ich es beurteilen kann, hat er sogar recht in seinem — beim ersten Zusehen ziemlich scharfen — Satz, daß die Lehre von der Rechtfertigung aus Glauben es uns, richtig verstan-

den, unmöglich machen sollte, Unfehlbarkeit unserer eigenen dogmatischen Aussagen zu behaupten. Es gibt sicher auch in der Lehre der Reformatoren eine dogmatische Selbstgerechtigkeit, die unchristlich und eine Verleugnung der bleibenden menschlichen Sündigkeit ist. Falls jemand entgegen wollte, daß es sich hier sicher nicht um Selbstgerechtigkeit, sondern im Gegenteil um Dankbarkeit für die seiner eigenen Konfessionskirche gegebenen göttlichen Gnade handle, möchte ich ihm raten, einen anderen Abschnitt von Niebuhrs Buch durchzulesen, einen Abschnitt, in dem er über „kollektiven Stolz“, die Selbstgerechtigkeit einer Gruppe, spricht.

Sicher ist dieses Thema sehr wichtig, aber ich kann hier nicht weiter darauf eingehen. Wir müssen den Weg zu unserem Gedankengang zurückfinden und der Frage nachgehen, ob die Grundlage religiöser Duldsamkeit jene Einsicht ist, daß ich selbst oder meine Kirche möglicherweise die unverfälschte Wahrheit nicht in Besitz haben, dieses Maß an Skeptizismus in bezug auf die völlige Richtigkeit meiner eigenen Lehre, dieses Zugeständnis, daß auch meine Kirche sich zu einem gewissen Grade im Irrtum befinden könnte. Niebuhr zitiert einmal Cromwell, der zu einer Gruppe religiöser Fanatiker gesagt hat: „Um Christi Barmherzigkeit willen, denkt daran, daß ihr im Unrecht sein könnt.“ Ist es das, was auch wir sagen müssen? Ist dies das Einzige oder jedenfalls das Entscheidende? „Die einzige Begründung der Toleranz ist ein bestimmtes Maß an Skeptizismus, und ohne diesen gibt es keine“, wie Charles Fox sagte — und Niebuhr stimmt zu.

Wenn wir über diesen Gegenstand mit Gliedern der römisch-katholischen Kirche in unserem Land sprechen, halten sie es — wie ich beobachtet habe — für selbstverständlich, in dieser Richtung zu denken: Natürlich können moderne Protestanten mehr oder weniger tolerant sein, denn sie sind vergiftet von dem modernen Geist des Relativismus bezüglich der Wahrheit oder gar von Skeptizismus. Sie gestehen zu, daß sehr verschiedene dogmatische Aussagen gleiches Recht haben können. Die Protestanten sind zersplittert in Hunderte von Teilchen und müssen — fast notwendig — sehr verschiedene Arten dogmatischer und ethischer Lehraussagen dulden. Die römische Kirche ist anders. Sie beansprucht Unfehlbarkeit. Lehren, die die Kirche verurteilt hat, sind nicht zu tolerieren; sie sind schlechthin falsch, ketzerisch. Wie könnt ihr also fordern, daß wir ihnen das gleiche Recht der Existenz und Propaganda einräumen sollten wie der Wahrheit? „Irrtum hat nicht die gleichen Rechte wie Wahrheit“, wie man es oft formuliert. Wenn Niebuhr recht hätte, sehe ich keine stichhaltige und entscheidende Widerlegung dieser Einstellung. Und das ist — wage ich zu behaupten — ein sehr ernster Einwand.

Und weiter: In den Schriften des Neuen Testaments finde ich keine Spur irgendeines derartigen Relativismus bezüglich der Wahrheit oder gar Skeptizismus. Soweit ich sehen kann, sind der Herr selbst und Seine Jünger davon überzeugt, daß sie Träger der unverfälschten Wahrheit sind, des reinen und unvermischten Evangeliums, Gottes eigenen Wortes. Wie können wir uns also einbilden, daß wir von hier aus Toleranz lernen können, wenn Toleranz nicht möglich ist ohne ein gewisses Maß an Skepsis?

Und schließlich: Niebuhr mag recht haben — nach meiner Meinung ist es so — mit der Behauptung, daß kein Christ sich anmaßen darf, daß er oder seine Kirche die unfehlbaren Dogmen über die Wahrheit im Besitz hätten. Jeder Christ muß dessen eingedenk sein, daß auch er etwas von einem christlichen Bruder einer anderen Denomination lernen kann. Und so mag sogar ein guter Lutheraner zu

Duldung der Tatsache geführt werden, daß es Baptisten gibt und daß sie Anspruch darauf erheben, ernst genommen zu werden. Aber wie kann ein überzeugter Christ auf der Grundlage dieser Gedankenführung oder Motivation dazu veranlaßt werden, einem Buddhisten oder atheistischen Marxisten gegenüber tolerant zu sein? Sollten wir von einem Christen wünschen, daß er beispielsweise den Buddhismus für möglicherweise ebenso nahe an der Wahrheit hält wie das Christentum? Würde nicht eine solche Position auf eine Indifferenz der Wahrheit gegenüber hinauslaufen, die dem Neuen Testament völlig fremd ist? Vielleicht neigt die moderne Mentalität in diese Richtung. Aber eine stichhaltige theologische Grundlage für Glaubensfreiheit kann in diesem Bereich bestimmt nicht gefunden werden. Und eine solche Haltung ist — wie ich schon angedeutet habe — natürlich völlig unmöglich für einen Mann wie Niebuhr, wie Sie wahrscheinlich alle wissen.

Aber was dann? Wo sollen wir nach der Lösung unseres Problems suchen? Nach meiner Erkenntnis im Zentrum der christlichen Botschaft selbst, genau auf dem Weg, durch den Gott uns nach seinem Wohlgefallen seine rettende Tat brachte. Die Grundlage der Glaubensfreiheit ist genau die Tatsache, daß Christus nicht in himmlischem Glanz und weltlicher Majestät kam, um jeden möglichen Widerstand zu brechen und all und jeden zur Unterwerfung zu zwingen. Christus machte sich zu einem Menschen ohne Ansehen, er nahm die Gestalt eines Knechtes an und erniedrigte sich selbst sogar bis zum Kreuzestod. Als die Pharisäer an ihn herantreten und sagten: Wir möchten von dir ein Zeichen sehen, lehnte er die Erfüllung eines solchen Ansinnens ab. Anstelle eines Zeichens, das ein unbezweifelbarer Beweis seiner Herrschaft hätte sein können, verwies er auf seine Predigt und erklärte ihnen, daß seine Predigt größer sei als die des Propheten Jona und daß seine Weisheit die Salomos übertreffe. Nie unternahm er irgendetwas, um die Menschen zu Gehorsam und Unterwerfung zu zwingen. Schließlich wurde er gekreuzigt — aus Schwachheit, wie Paulus es ausdrückt. Und sogar nachdem er auferstanden war von den Toten, zeigte er sich nicht denen lebend, die ihn an das Kreuz gebracht hatten, so daß sie schließlich doch ihre Knie beugen und sich ihm ergeben mußten. Er sandte seine Jünger ohne irgendeine Art weltlicher Macht oder Gewalt aus. Wie die Offenbarung es mit den Worten des auferstandenen Herrn sagt: „Siehe, ich stehe vor der Tür und klopfe an; wenn jemand meine Stimme hören wird und die Tür auf tut, zu dem werde ich eingehen.“ Oder, um einen theologischen Begriff zu gebrauchen, der zumindest den Menschen lutherischer Tradition vertraut ist: „Die Grundlage der Glaubensfreiheit ist die Tatsache der theologia crucis (der Kreuzestheologie) im Gegensatz zu der theologia gloriae.“

Warum nahm die rettende göttliche Offenbarung diesen sanftmütigen und demütigen Weg und setzte sich dadurch menschlicher Ablehnung, Widerstand und gar Spott aus? Die beste Antwort auf diese Frage ist meines Wissens von dem dänischen Denker Sören Kierkegaard in seinem Buch „Einübung im Christentum“ (1850) gegeben worden. Er stellt die Frage: Wie war es für die göttliche Liebe möglich, sich so zu verhalten, daß das wahrscheinliche Ergebnis dies sein würde, daß die meisten Menschen Jesus den Rücken zuehrten und sich weigerten, an ihn zu glauben? War das nicht lieblos, unbarmherzig, grausam, mitleidlos? Da ein Ja oder Nein zu Christus Leben oder Tod einschloß, wäre es der Liebe (sc. Gottes) nicht angemessen gewesen, den Menschen denjenigen Beweis seiner Autorität zu geben, den sie wünschten, jene Theologie der Herrlichkeit, die den Erfolg sicherstellt und jeden normalen Menschen zu einem Anhänger Christi gemacht hätte?

Kierkegaards Antwort lautet, daß dieses scheinbar lieblose Verhalten gerade deshalb nötig war, weil die Liebe wahr und wirklich ist. Was ist Liebe, was fordert wahre Liebe? Liebe wünscht Gemeinschaft, Einssein mit dem Geliebten. Kierkegaard arbeitet hier den Inhalt eines Textes aus dem Johannesevangelium heraus, wo Jesus sagt: „Und ich, wenn ich von der Erde aufgenommen bin, werde ich alle Menschen zu mir ziehen. Euch ziehen, jedes einzelne menschliche Wesen. Euch ziehen. Aber was seid ihr? Was bist du? Wann seid ihr ihr selbst, wirklich ihr selbst?“ Kierkegaards Antwort lautet: „Der Mensch ist er selbst, zuerst und ganz echt, in seiner freien Entscheidung. Wenn also unser Herr die Menschen zu sich ziehen will, kann er sie nicht zur Übergabe zwingen. Denn dann würde er nicht ihr wirkliches Selbst bekommen, sondern etwas anderes. Dann würde er die Objekte seines „Ziehens“ in einer solchen Weise von ihrem eigenen Selbst fortgezogen haben, daß er sie letztlich nicht gezogen, sondern „um-gezogen“ hätte zu einer Art unpersönlicher Maschine. Er hätte sie nicht gezogen, sondern (sc. von ihrem eigentlichen Selbst) abgezogen!¹⁾“ Nicht einmal Johannes den Täufer konnte Jesus in seiner Liebe anders behandeln. Das letzte Wort, das ihm in sein Gefängnis gesandt wurde, war nicht eine Botschaft, die Übergabe und Glauben nötig machte oder erzwang oder sicherstellte, sondern die Worte: „Selig ist der, der sich nicht an mir ärgert.“ Die freie Wahl; die Möglichkeit, den Unglauben zu wählen; die Wahl des Ärgernisses über Jesus wegen seines unansehnlichen Standes: Jesus selbst konnte dies nicht fortnehmen, gerade weil er liebte. Hätte er es getan, hätte er seine eigene Absicht zunichte gemacht. Er hätte jemanden bekommen, der in Wirklichkeit nicht Johannes war. Er hätte ihn nicht „gezogen“, er hätte ihn abgezogen (sc. von sich selbst).

Und nun eine Illustration, für die Kierkegaard nicht verantwortlich ist. In alten dänischen Volksmärchen, und ich nehme an: in Märchen verschiedener Gegenden der ganzen Welt, wird gelegentlich erzählt, daß ein Mann die Liebe seiner Angebeteten durch ein Zaubermittel gewinnt. Ich habe mich über einen so groben Mangel an Menschlichkeit immer gewundert. Kann irgendein Mensch, der ein Mädchen wirklich und auf eine menschliche Art (als echter Mensch, nicht als Tier) liebt, sich tatsächlich die Möglichkeit vorstellen, ihre Gunst durch solche Mittel zu gewinnen? Sicher könnte er auf solche Weise ihren Leib in Besitz nehmen, aber nicht sie selbst. Liebe ist untrennbar von der Achtung der Persönlichkeit des anderen. Göttliche Liebe ist, so seltsam das auch scheinen mag, in dieser Hinsicht nicht anders. Gott will Gemeinschaft mit dem Menschen. Und darum will er, daß der Mensch Mensch bleibt, ein persönliches, verantwortliches Wesen.

Nun, Sören Kierkegaard selbst hat dieses nicht näher ausgeführt; vielleicht hat er die Bedeutung dessen, was er selbst auslegt, nicht erkannt. Aber trotzdem befindet sich hier, soweit ich es beurteilen kann, die unerschütterliche theologische Grundlage der Glaubensfreiheit.

Natürlich ist dies wieder und wieder gesagt worden. Sie könnten zum Beispiel bestimmte Äußerungen Martin Luthers herausstellen, besonders aus seinen frühen Jahren, und mit Männern wie Roger Williams und Grunding fortfahren bis hinauf in unsere Zeit. Ich sehe von alledem ab. Bevor ich schließe, möchte ich gern nur noch ein Buch erwähnen, das mir besonders wichtig erscheint. Es ist das

¹⁾ Hier findet sich im dänischen Originaltext ein Wortspiel, das bei der Übersetzung verlorengeht, und zwar zwischen „ziehen“ und „ab- oder um-ziehen“ mit dem Unterton: betrügen, täuschen.

wohlbekannte Werk „Die christliche Botschaft in einer nichtchristlichen Welt“ von Professor Hendrik Kraemer, dem früheren Direktor des Ökumenischen Instituts in Bossey. Bei der Abfassung dieses Buches stand Dr. Kraemer der Tatsache gegenüber, daß bei flüchtigem Hinsehen viel mehr religiöse Duldsamkeit in Indien als in christlichen Kreisen zu bestehen scheint. So sah er sich genötigt, die Frage zu behandeln: In welchem Sinn des Wortes muß die Kirche immer intolerant bleiben; und ob es eine andere Bedeutung dieses Wortes gibt, nach der die Kirche bei rechtem Verständnis für ihren göttlichen Auftrag geradezu das Bollwerk der Glaubensfreiheit sein muß. Dr. Kraemer packt die Sache bei der Wurzel an und findet heraus, daß „Toleranz, wirkliche Toleranz, überall in der Welt gleich selten ist“ — auch in Indien. Und knapp und sehr klar stellt er das heraus, zu dessen Erklärung ich hier vor Ihnen viel mehr Zeit beansprucht habe: „Echte Toleranz kann nur wachsen, wenn rückhaltlos anerkannt wird, daß man der Wahrheit nur in völliger geistlicher Freiheit gehorchen kann.“

Mit diesem Zitat, das den Gegenstand in etwas anderer Form darstellt, das sich jedoch sehr gut zu dem fügt, was ich zu erklären versucht habe, möchte ich schließen.

LAMBETH 1958

Bischofskonzil der Anglikanischen Kirche

Etwa alle zehn Jahre seit 1867 treffen sich im Londoner „Lambeth Palace“, Wohnsitz des Erzbischofs von Canterbury, die Hirten der „Anglican Communion“. In vieler Hinsicht sind diese Zusammenkünfte mit den Konzilen der frühen Christenheit zu vergleichen. Keine der anderen Konfessionen hält heute noch Treffen dieser Art ab. Die Kirchen des orthodoxen Ostens müßten eigentlich ihrem Wesen nach als autonome Schwesterkirchen ähnliche Konferenzen abhalten, aber leider ist auch hier eine Zersplitterung eingetreten. Nur in dem Mysterium der Heiligen Liturgie kommt die innere Einheit der Kirche des Ostens noch zum lebendigen Ausdruck. Bei dem Protestantismus verschiedenster Prägung liegen die Akzente so völlig anders, daß ein „Evangelisches Weltkonzil“ nicht leicht denkbar ist. Da im evangelischen Raum die organische Einheit der Kirche nicht mit dem apostolischen Bischofsamt verbunden ist, ist aus diesem Grund ein Bischofskonzil kaum im Bereich des Erstrebenswerten. Rom hat erst recht so etwas nicht mehr nötig. Nicht einmal das Kardinalskollegium trifft wesentliche Entscheidungen (außer der Wahl des Papstes), denn „potestas“ und „auctoritas“ sind längst fest im „Stuhle Petri“ verankert.

Im Juli 1958 trafen sich über 300 Bischöfe aus allen Erdteilen, um fünf Wochen lang unter Ausschluß der Presse und der Öffentlichkeit alle ihnen wichtig erscheinenden Fragen zu erörtern. Den Vorsitz führte (als primus inter pares) Dr. Geoffrey Fisher, der Erzbischof von Canterbury, dessen Stellung innerhalb der anglikanischen Kirchen etwa mit der von Bischof Dibelius als Ratsvorsitzender der EKD zu vergleichen ist.

Ein Festgottesdienst leitete die Konferenz ein. Feierlich zogen die Bischöfe in die Mutterkirche des englischen Christentums, den Dom zu Canterbury, ein. Viele Gäste aus der Ökumene waren dabei, unter ihnen auch D. Dibelius und aus der