

ZWISCHEN NEU-DELHI UND ROM

VON THOMAS SARTORY OSB

Die Schriftleitung der „Ökumenischen Rundschau“ hat mich gebeten, einen Bericht über die katholisch-protestantische Situation zwischen der Weltkirchenkonferenz in Neu-Delhi und dem II. Vatikanischen Konzil zu schreiben. Ich komme diesem Wunsche nur zögernd nach, weil es für einen katholischen Theologen schwer ist, sich dazu so kurze Zeit nach der Veröffentlichung der Dokumente von Neu-Delhi zu äußern. Dieser Dokumentarband verlangt gerade von unserer Seite ein intensives Studium, um vorschnelle Urteile zu vermeiden. Zur inner-katholischen Situation am Vorabend des II. Vatikanischen Konzils läßt sich ebenfalls noch wenig sagen, weil die Nachrichten über die vorbereiteten Schemata allzu dürftig sind. Wer sich orientieren will, sei auf die guten Berichte in der „Herder-Korrespondenz“ zu den Sitzungen der Zentralkommission verwiesen. Darüber hinaus läßt sich kaum etwas sagen.

Man ist also für solchen Situationsbericht mehr darauf angewiesen, die Atmosphäre zwischen den Konfessionen zu erspüren, auf Dinge zu achten, die wohl greifbar werden, aber doch auch nur subjektiv (und darum einseitig) erfaßt werden können. Zudem hat jeder wache Katholik heute seine eigenen Gedanken über Vorgänge im Lebensbereich der Kirchen, besonders wenn er „Ökumeniker“ sein möchte. Dabei können dem einen Dinge wichtig erscheinen, die es einem anderen in keiner Weise sind. So wird eine Stellungnahme zu Neu-Delhi immer die Handschrift dessen verraten, der sie geschrieben hat.

Doch richten wir zunächst unseren Blick auf das kommende Vatikanische Konzil. Evangelischerseits gibt es wohl kaum eine Zeitschrift, welche die nun zu Ende gehende Vorbereitungsphase nicht kommentiert hätte. Das zeigt, wie sehr das kommende Konzil auch das Interesse unserer getrennten Brüder gefunden hat; bei Neu-Delhi war es umgekehrt nicht anders.

Wir täuschen uns aber nicht darüber, daß am Ende dieser Vorbereitungszeit auf nichtkatholischer Seite eine gewisse Enttäuschung und Entmutigung vorherrscht. Das mag daran liegen, daß evangelischerseits die Ereignisse im Zusammenhang mit dem Konzil kritischer betrachtet werden, fast möchte man sagen: illusionsloser oder aber auch weniger im Zeichen der Hoffnung — wie man will! So sprach der evangelische Theologe E. A. Ortman im Hinblick auf die „unverändert starke Diskussion aller mit dem Konzil zusammenhängenden Fragen in

der katholischen Publizistik“ von „einer fast tragischen Parallele zur eigentlichen Konzilsvorbereitung durch die römische Kurie. Tragisch darum, weil beide Weisen der ‚Vorbereitung‘ und Erwartung keinen Zusammenhang haben“. Der deutsche und französische Katholizismus sei eben „nicht repräsentativ für den Weltkatholizismus“, und die deutsche katholische Theologie bedeute „in mehrerer Beziehung eine Belastung der klassischen römischen Theologie“. Zur Begründung wird hingewiesen auf den Bibelstreit in Rom, „der zwischen der Lateranuniversität und dem päpstlichen Bibel-Institut über die Frage der historisch-kritischen Exegese ausgebrochen war“ und der „das böse Wort von den ‚nordischen Nebelschwaden‘ aufkommen ließ, die in das ‚gastliche und sonnen-erfüllte Rom‘ eindringen“¹⁾. Andere weisen hin auf die Leo-Enzyklika²⁾, den „Fall Lombardi“, auf „Veterum sapientia“ oder jüngst auf die Warnung des Heiligen Offiziums vor den Werken P. Teilhard de Chardins.

Diese Ereignisse waren sicher keine ermutigenden Zeichen am Vorabend des Konzils. Hinzu kommt, daß vor allem in Deutschland das Problem der Mischehe zum immer heißeren Eisen wird: Der neuerdings auf katholischer Seite üblich gewordene Hinweis auf die globale Bedeutung oder vielmehr Nicht-Bedeutung dieser Frage wird evangelischerseits als schlecht getarntes Ausweichmanöver empfunden. „Wir sehen nicht“, so schrieb mir ein evangelischer Experte für diese Fragen, „daß man auf Ihrer Seite dem Ernst der Situation Rechnung zu tragen gewillt ist.“

Auch in Genf scheint man tief entmutigt zu sein. Der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, Dr. Visser 't Hooft, sagte Anfang Juli bei einem Vortrag in Berlin etwas bitter, das in dem Bericht der päpstlichen Vorbereitungskommission für ökumenische Probleme gezeigte Bild des Ökumenischen Rates sei „ganz falsch“; es beweise, daß die Verfasser die wesentlichen Veröffentlichungen des Ökumenischen Rates überhaupt nicht zur Kenntnis genommen hätten. Eine Reihe von Äußerungen in dem Konzilsbericht seien „total unbegründet und nicht zu verstehen“. Es sei zu befürchten, daß das Konzil sich auf einen innerkatholischen Monolog beschränken würde³⁾.

Sollen wir uns also am Vorabend des Konzils von mutloser Skepsis oder Pesimismus bestimmen lassen?

Betrachten wir die Wirklichkeit! Zunächst einmal: Auch die römische Theologie (also die in der Stadt Rom dozierte Theologie) ist nicht in solcher Weise für die katholische Kirche repräsentativ, daß daneben jede andere Art der Theologie

¹⁾ Die Christenheit in der Erwartung des römischen Konzils, in: Kirche in der Zeit, Evangelische Kirchenzeitung, XVII, 239.

²⁾ Vgl. E. Timiadis, Zwischen Altem und Neuem Rom, Una Sancta, 17. Jg., 126–139.

³⁾ KNA vom 4. Juli 1962.

als nicht-repräsentativ oder gar unkatholisch bezeichnet werden müßte. Nicht alles, was in Rom von irgendwem und bei irgendeiner Gelegenheit gesagt oder geschrieben wird, ist unfehlbare Lehre der katholischen Kirche. Auch römische Theologen sind Kinder ihrer Zeit, unter dem Einfluß ihrer Tradition und ihrer nicht ohne weiteres universalen Sicht der Dinge. Im übrigen gilt, daß auch „römische Theologie“ nicht so leicht auf einen Nenner gebracht werden kann. Man vergleiche dazu in der Juli-Nummer der „Herder-Korrespondenz“ die Rede von Erzbischof Dino Staffa, dem Sekretär der Kongregation für die Seminare und Studien, zur Eröffnung des Studienjahres der Lateran-Universität am 28. Oktober 1961, mit dem Bericht über die Vorträge Kardinal Beas, Präsident des Sekretariates zur Förderung der Einheit der Christen!

Sicher, der Bibelstreit bestürzte viele. Aber wie ist er ausgegangen? Ist das päpstliche Bibel-Institut heute weniger angesehen als vor dem Angriff von Monsignore Romeo, hinter dem nur bestimmte Kreise standen, nicht aber das Lehramt der Kirche? Genauso wenig ist ein ungezeichneter Artikel im „Osservatore Romano“ repräsentativer und maßgeblicher Ausdruck der Kirche.

Wir kommen mit diesen Vorgängen an eine konkrete Frage, die — so scheint mir — in der Lage ist, das ökumenische Gespräch zwischen katholischer Kirche und Protestantismus bei uns zu belasten. Unsere evangelischen oder orthodoxen Brüder überbewerten oft das, was sie die „Stimme Roms“ nennen, und erteilen anderslautenden Stimmen Zensuren, wie sie im innerkatholischen Raum gemeinhin nicht üblich sind. Wenn ich dazu einen konkreten Fall erwähne, so geschieht das nicht, um eine Polemik zu eröffnen, sondern weil mir dieser Vorfall als typisch erscheint für die Verhaltensweise vieler auf evangelischer Seite. Es handelt sich um den Aufsatz des Marburger Theologen E. Benz: „Römisches Konzil und Weltkirchenkonferenz“⁴⁾, in dem einem verdienten katholischen Theologen eine „Umdeutung der herrschenden römisch-katholischen Glaubenslehren“ unterschoben wird, nur weil man die Auffassungen dieses Theologen nicht auf einen Nenner bringen kann mit der „kirchlichen Normalinterpretation der Dogmen“, wie Benz das nennt. Was heißt hier aber „Normalinterpretation“ oder „herrschende katholische Glaubenslehre“? Wenn es eine „Normalinterpretation“ der Offenbarungen Gottes gäbe, dann bedürfte es keines Konzils und keiner neuen dogmatischen Lehrbücher, keiner neuen Forschungen und keiner Diskussionen. Dann brauchte man nur stereotyp das zu wiederholen, was seit eh und je gesagt oder geschrieben wurde. Wo bliebe da das Wort Papst Pius XII. von der „nicht ausschöpfbaren Quelle der Heiligen Schrift für die Wahrheitserkenntnis“? Wenn von orthodoxer Seite, wie durch Prof. Nikos Nissiotis in Neu-Delhi gesagt wird: „Die Wahrheit über die Kirche ist mit unseren Definitionen, mit denen wir sie

⁴⁾ Ökumenische Rundschau, XI. Jg. Heft 3.

beschreiben, nicht völlig gleichzusetzen“, dann betrachtet man das als einen „Ansatz zu einem wirklich weiterführenden Glaubensgespräch mit der Orthodoxie“⁵⁾. Würde ein katholischer Theologe solchen Satz aussprechen, dann würde ihm das leicht den Vorwurf einbringen können, er sei ein Außenseiter in seiner Kirche.

Ich erwähne diesen Satz von Nissiotis nicht ohne Absicht. In Neu-Delhi wurde oft von der Wahrheit gesprochen. Ich bin nicht ganz sicher, welcher Wahrheitsbegriff hier verwendet wurde. In der Wahrheitsfrage werden wir nur dann weiterkommen, wenn wir die Heilige Schrift befragen, was sie unter Wahrheit versteht, und nicht irgendeine Philosophie. Die katholische Auffassung von der Wahrheit ist in den Dogmen der katholischen Kirche verwirklicht. Wie oft ist zu hören: Solange die Dogmen der katholischen Kirche in der Weise bekannt werden, wie das geschieht, ist an eine Einigung nicht zu denken. Dazu seien mir einige Überlegungen erlaubt.

Mir scheint von höchster ökumenischer Bedeutung zu sein, wenn auch katholische Theologen heute über die wesenhafte Bedeutung des Dogmas hinaus seinen wahren und darum durchaus auch begrenzten Stellenwert für den Glauben der Kirche im Leben der Kirche erkennen. Wir beginnen deutlicher als vorhergehende Generationen zu sehen, daß kein Dogma die Fülle des Offenbarungszeugnisses über eine „Glaubens-Wahrheit“ gleichsam konzentriert in sich enthält, daß es vielmehr nur bestimmte und strittige Punkte klärt und somit mehr die Grenze rechter Verkündigung angibt, als daß es die Fülle des zu Verkündigenden bereits aufwiese. Wenn einem Dogma mehr abgefordert wird, als es seinem Wesen nach geben kann, wenn man meint, in seinem Inhalt die für den Glauben wesentliche Konzentration der Offenbarung zu besitzen, so daß es für die Verkündigung genüge, die dogmatische Lehre der Kirche darzulegen und auszulegen, dann verfällt man zwar noch nicht der Häresie im formellen Sinne, macht sich aber dennoch — materiell — einer häretischen Verkürzung des Offenbarungszeugnisses schuldig. Am Beispiel der christologischen Formel von Chalcedon weist Karl Rahner in seinem Aufsatz über „Probleme der Christologie von heute“⁶⁾ nach, daß das Dogma der Kirche gar nicht beansprucht, die adäquate Kondensierung der biblischen Lehre zu sein. Rahner fragt, ob das chalcedonische Dogma und das wenige, was darüber hinaus noch in der Dogmengeschichte für die Schultheologie gewonnen wurde, eine Verdichtung und Zusammenfassung ohne Rest für alles das sei, was wir in der Schrift von Jesus dem Christus und dem Sohn hören bzw. hören können, wenn wir uns auch das aufs neue sagen würden, was davon noch nicht in die Schultheologie eingegangen ist. Wer diese Frage bejahen würde,

⁵⁾ Neu-Delhi in Bericht und Kommentar, in: Lutherische Rundschau, XII. Jg., 158.

⁶⁾ in: Schriften zur Theologie I, Einsiedeln 1954, 169 ff.

sagt Rahner, der würde leugnen, daß die Schrift die unerschöpfliche Quelle der Wahrheit über Christus ist, wie Pius XII. in der Enzyklika „*Humani generis*“ ausdrücklich betone. Ich erwähnte dieses Wort Papst Pius XII. schon. Die Gefahr, daß die biblische Christologie im Gefolge der chalcedonischen Formel verkürzt wird, sieht Rahner nicht schon mit der Zweinaturenlehre des Konzils gegeben, wohl aber in der „landläufig-vulgären“ Verkürzung dieser Lehre. Es gibt also durchaus auch einseitige Aspekte in der katholischen Christologie; erst in zweiter Linie richtete sie das Augenmerk auf die Soteriologie, die behandelt wurde unter dem Gesichtspunkt der Genugtuung Christi vor Gott — die Person Christi als göttliches Subjekt von göttlicher Würde:

„Die katholische Theologie liebt — zumindest seit der Scholastik, aber in gewisser Hinsicht schon seit den Griechen — das Gehen vom ‚Sein‘ zum ‚Handeln‘. Darum die stark ausgebaute Christologie im engeren Sinn. Wir dürfen aber darauf hinweisen, daß der abendländische Subjektivismus, wie er in Augustinus und dann verstärkt in der Reformation zum Ausdruck kam, der Theologie Aspekte eröffnete, welche die — trotz aller Mystik — in objektiver Betrachtung befangene griechische Theologie nicht zu sehen vermochte. Das ‚pro nobis‘ des Christusgedankens hat sich seit Augustinus in der abendländischen Theologie bis in die Scholastik hinein erhalten, ist aber in der Neuzeit erst wieder neu bewußt geworden nicht zuletzt durch die radikale Überbetonung bei R. Bultmann und F. Gogarten.“⁷⁾

Es mag dahingestellt sein, ob der Ausdruck „Subjektivismus“ das soteriologische Anliegen der Reformation treffend wiedergibt; wir wollen vielmehr beachten, daß von Aspekten gesprochen wird, die die „in objektiver Betrachtung befangene griechische Theologie nicht zu sehen vermochte“. Wenn Thomas von Aquin die Christologie schied in eine abstrakte, spekulative, und in eine konkrete, von den Mysterien des Lebens Jesu her⁸⁾, dann darf gefragt werden, ob nicht diese methodische Scheidung faktisch zu einer Scheidung wurde, die sich vor allem in der Frömmigkeit verhängnisvoll auswirkte: „Die Theologie des Lebens Jesu wurde bis in die neueste Zeit weitgehend der vor- und nachwissenschaftlichen frommen Literatur überlassen. Es hat sich also ein Stück Christologie aus der dogmatischen Theologie herausverlagert.“⁹⁾

Zweifellos ist die reformatorische Theologie und Frömmigkeit dieser Gefahr nicht in dem Maße ausgesetzt gewesen. Dennoch birgt auch der starke soteriologische Aspekt seine Gefahren in sich. In Neu-Delhi hat der amerikanische Lutheraner Josef Sittler durch Betonung des Christus-bezogenen Kosmos und des Kosmos-bezogenen Christus diese Einseitigkeit zu überwinden versucht. Ist es nicht eigenartig, wie hier auf beiden Seiten Wege gesucht werden, um die Einseitigkeit der jeweiligen Standpunkte zu überwinden? Wie kommt es dazu?

7) A. Grillmeier, in: LThK II, 1163.

8) Grillmeier, a.a.O. 1158.

9) Grillmeier, a.a.O. 1160.

Sittler hat nichts anderes getan, als Kolosser 1, 15—20 exegesiert und das Christusbild der östlichen Kirchenväter herangezogen. Damit hat er nicht schon Letztes und Endgültiges gesagt; und ich könnte mir denken, daß dieser Vortrag von Sittler in Zukunft heftig diskutiert werden wird. Ist es aber nicht ein Zeichen hoffnungsvoller ökumenischer Annäherung, wenn gerade dieser Vortrag „von zahlreichen Teilnehmern der Versammlung als einer der großen Höhepunkte von Neu-Delhi betrachtet wurde“¹⁰⁾?

Rahner spricht ebenfalls von einer „Verkürzung der biblischen Christologie“; er meint, daß diese kryptohäretische Verkürzung der biblischen Christologie nicht in der chalcedonischen Formel selber wurzelte, sondern im vulgären Verständnis der vom Konzil definierten Zweinaturenlehre. Mir scheint darüber hinaus allerdings die eigentliche Wurzel des Übels nicht nur das verständliche Fehlverständnis einer so schwierigen dogmatischen Definition mit ihren allzu komplizierten philosophischen Voraussetzungen zu sein, sondern jene „Herrschaft“, die dieses Dogma hinfort in der Christusverkündigung der Kirche ausgeübt hat — eine Herrschaft, die ihm so offenbar nicht zugestanden hätte. Ein Dogma kann wesensgemäß keine andere Funktion für den Glauben in der Kirche haben, als daß es der gesunden Lehre, der rechten Verkündigung der ganzen Fülle der Botschaft dient.

Es ist Illusion, darauf zu hoffen, daß es jemals eine Einigung der Christen „in der Wahrheit“ geben kann, solange wir lediglich unsere dogmatischen Positionen gegeneinander stellen, denn diese — in sich selbst betrachtet — schließen sich oft gegenseitig aus. Katholiken würden auch die ganz andersartigen dogmatischen Voraussetzungen ihrer getrennten Brüder mißverstehen und sie unwillkürlich im Sinne ihrer Voraussetzungen uminterpretieren, wenn man insgeheim damit rechnete, unsere dogmatischen Positionen könnten den von uns getrennten Christen so einleuchtend gemacht werden, daß diese bei wirklich gutem Willen sie als wahr erkennen müßten. Aber wir haben eine Position gemeinsam, nämlich die Glaubensüberzeugung, daß uns in den Schriften des Alten und Neuen Testaments das sich uns offenbarende und verpflichtende Wort Gottes begegnet. Das ist die gemeinsame Grundlage, auf der wir zusammen stehen, miteinander sprechen, uns miteinander verständigen und uns näher kommen können. Das heißt gewiß nicht, daß wir hüben und drüben so tun könnten, als gäbe es kein Dogma, kein verpflichtendes Bekenntnis, als könnten wir miteinander zurückkehren in jenes Frühstadium, das vor all diesen lehrmäßigen Fixierungen liegt: zurück ins vordogmatische Christentum, oder voran ins jenseitsdogmatische Christentum! Wohl aber müssen wir die lehrmäßigen Fixierungen als das erkennen, was sie sind: Hilfen zur Gesunderhaltung der Lehre, indem wir immer besser lernen, sie

¹⁰⁾ Lutherische Rundschau, XII. Jg., 148.

von der Fülle dessen her zu verstehen, was in ihnen einen begrifflichen Ausdruck gefunden hat: einen möglichen Ausdruck, nicht aber den einzig möglichen.

Unsere Hoffnung auf eine Annäherung der getrennten Christen liegt heute zweifellos bei den Exegeten¹¹⁾. Der Münchener katholische Exeget O. Kuß berichtete in seiner Antrittsvorlesung von den regelmäßigen Treffen des evangelisch-katholischen Professorenkreises. Er sagte:

„Bei den exegetischen Referaten ist nun die Übereinstimmung der jeweiligen beiden Referenten — des katholischen und des protestantischen — häufig ganz erstaunlich. Ich erinnere mich dabei mit Vergnügen eines Ausspruchs eines evangelischen Kollegen am Abend des ersten, des exegetischen Tages. Die Teilnehmer waren von der inneren gegenseitigen Nähe der beiderseitigen exegetischen Referate bewegt, und jemand meinte: ‚Da ist eigentlich keine Kontroverse mehr, da stehen wir ganz nahe beisammen‘. Darauf sagte ein anderer: ‚Herr Kollege, beunruhigen Sie sich nicht — morgen kommen die Dogmatiker, die bringen uns schon wieder auseinander‘.“¹²⁾

Es ist also danach doch möglich, sich nahe zu kommen, ja, in wesentlichen Punkten sich sogar zu einigen, solange man sich gemeinsam bemüht, den v o l l e n Sinn des Schriftzeugnisses zu erfassen. Das eigentliche, vorläufig noch nicht behebbare Hindernis liegt also nicht in der Heiligen Schrift selbst, sondern im verschiedenartigen dogmatischen Vorverständnis, mit dem sie hier und dort gelesen wird. Und darum meine ich, daß das Dogma, das Bekenntnis, von der Schrift her neu beleuchtet werden müßte. Im Hinblick auf die Dogmen der katholischen Kirche kann das nicht in der Erwartung geschehen, daß diese sich als falsch erweisen könnten und dann um der Wahrheit und der Einheit willen aufgegeben werden müßten, sondern in der Erkenntnis, daß keine menschliche Definition die Fülle der göttlichen Offenbarung adäquat wiedergeben kann, weshalb sie nicht nur immer wieder neu mit ihrem Intentionssinn konfrontiert werden muß, sondern auch mit der Fülle des gesamten Zeugnisses der Heiligen Schrift. Die g a n z e Wahrheit ist ja so komplex, daß ihre einzelnen Teilaspekte scheinbar einander widersprechen, solange jeder Aspekt isoliert betrachtet wird. Wer könnte aber leugnen, daß sich in den einzelnen Dogmen nicht jeweils die g a n z e komplexe Wirklichkeit widerspiegelt, sondern die (wahre!) Wahrheit unter e i n e m wesentlichen Aspekt!?

Heimholung der Dogmen in das Licht des Gesamtzeugnisses der Heiligen Schrift, Heimholung aber auch des jeweiligen kirchlichen Bekenntnisses in das volle Licht dieses ganzen Zeugnisses — darin scheint mir unsere ökumenische Aufgabe und Chance zu bestehen, und das nicht zuletzt aus einer Demut der Kirche vor jenem immer je größeren Mysterium Gottes, wie es sich im uner-

¹¹⁾ Näheres dazu in: Sartory, Mut zur Katholizität, Otto Müller-Verlag, Salzburg 1962.

¹²⁾ Biblische Zeitschrift, 1961, 176.

schöpflichen Reichtum der Heiligen Schriften spiegelt. Denn daß der Gläubige einen Anspruch auf Antwort hat, wenn er die angesichts des Gottesgeheimnisses nicht ganz angebrachte Frage stellt, „was Gott denn nun hier oder da wirklich und exakt gemeint hat“ (O. Kuß), scheint mir vom Mysteriencharakter des Wortes Gottes her nicht sehr wahrscheinlich. Wer sich über diese Fragen näher orientieren will, sei hingewiesen auf den Artikel von Herbert Haag: „Zum Verhältnis Exegese — Dogmatik“¹³⁾. In diesem Sinne ist es zu begrüßen, wenn die Änderung der „Basis“ in Neu-Delhi den Passus „gemäß der Heiligen Schrift“ einfügte.

Durch solche Überlegungen sollen jedoch die Vorgänge in der Vorbereitungsphase des Konzils, von denen oben die Rede war, nicht bagatellisiert werden. Auch viele Katholiken sind über die genannten Geschehnisse besorgt. Und doch hat sich etwas wesentlich geändert: Das alles wird heute ausgesprochen und darf heute ausgesprochen werden. So schreibt z. B. ein katholischer Theologe von Rang:

„Tatbestände wie das Vorgehen gegen P. Lombardi konnten den Eindruck entstehen lassen, als ob das ‚freie Wort in der Kirche‘ sich in der Hauptsache doch auf die Anerkennung des Bestehenden zu beschränken hätte und der Kritik im Grunde ein nur fiktiver Raum des amtlich zur Kritik Freigegebenen verfügbar bliebe“; oder: „Muß man ihr (der römisch-katholischen Kirche) nicht vorwerfen, daß sie in einem Zuviel an Sorge mitunter zuviel verlaublich, zuviel normiert, daß so manche Normen wohl eher dazu beigetragen haben, das Jahrhundert dem Unglauben zu überlassen, als es davor zu retten, daß sie mit anderen Worten mitunter zu wenig Vertrauen in die sieghafte Kraft der Wahrheit setzt, die im Glauben lebt, daß sie sich hinter äußeren Sicherheiten verschanzt, anstatt der Wahrheit zu vertrauen, die in der Freiheit lebt und solche Behütungen gar nicht nötig hat?“¹⁴⁾

Auch die freimütigen Worte so vieler katholischer Laien in dieser Stunde dürfen nicht übersehen werden! Zu dem Fall P. Teilhard de Chardin wurde z. B. in der katholischen Wochenzeitung „Allgemeine Sonntags-Zeitung“ geschrieben:

„Was schon früher, so etwa bei der Disputation einiger exegetischer Probleme oder beim ‚Fall Lombardi‘ offenkundig geworden ist, enthüllt sich hier abermals sehr deutlich: die Frage nach Bewahren oder Bewähren. Gute Gründe können für diese oder für jene Position angeführt werden, die einen Entscheid erschweren. Im Falle Teilhard de Chardins scheint uns die öffentliche Diskussion noch am Anfang zu stehen, die Zeit für ein einigermaßen sicheres Urteil noch nicht reif zu sein. Bislang sind die Stellungnahmen dazu viel zu unausgegoren gewesen, als daß man sich für oder gegen das wissenschaftliche System des Franzosen hätte aussprechen können. Warum das Heilige Offizium vielleicht etwas überängstlich reagiert und geurteilt hat, ist — von hier aus betrachtet — schwerlich zu verstehen. Machen wir uns darüber keine Illusionen: dieser Schritt einer vatikanischen Behörde belastet das Ansehen der Kirche und erschwert ringenden und suchenden Menschen den Zugang zu ihr.“¹⁵⁾

¹³⁾ Tübinger Theologische Quartalsschrift, 1962, 1 ff.

¹⁴⁾ J. Ratzinger, Freimut und Gehorsam, in: Wort und Wahrheit, 1962, 409, 420.

¹⁵⁾ W. Jestaedt, Ein neuer ‚Fall Lombardi‘, in: ASZ 15. 7. 1962.

Man beachte hier, wie katholischerseits der Blick schärfer wird: Das Heilige Offizium wird als „vatikanische Behörde“, nicht als das „unfehlbare Lehramt der Kirche“ bezeichnet. Manche Normen dieser vatikanischen Behörden werden dafür verantwortlich gemacht, „beigetragen zu haben, unser Jahrhundert dem Unglauben zu überlassen“. Und das alles — es ließen sich noch viele Beispiele anführen — wird nicht hinter verschlossenen Türen geflüstert, sondern in aller Öffentlichkeit ausgesprochen. Sollte man dies nicht auch als eine Frucht der Vorbereitungsphase auf das kommende Konzil werten? Das Neue ist ja nicht, daß solche Kritik an bestimmten Organen der Kirche geübt wird (ob zu Recht oder zu Unrecht sei dahingestellt) — das hat es zu jeder Zeit gegeben —, sondern daß diese Kritik öffentlich ausgesprochen wird und doch unübersehbar von einer tiefen Liebe zur Kirche geprägt ist. Wenn es auch heute noch manche Theologen und Laien gibt, die aus übergroßer Ängstlichkeit, aus Furcht, mit Behörden in Konflikt zu kommen, lieber schweigen als reden, so darf im großen und ganzen doch gesagt werden, daß die neutestamentliche Tugend der Parrhaesia, des christlichen Freimuts, in der katholischen Kirche heute wieder zu leuchten beginnt. Und das betrachte ich — schon heute — als eine wesentliche Frucht des angekündigten Konzils. Wir werden sicher noch manche Überraschungen erleben, wenn einmal die Vota der Bischöfe der breiteren Öffentlichkeit zugänglich werden.

Wer die ganze Wirklichkeit der Kirche bedenkt, der wird — wie beim Dogma — auch das Konzil nicht überbewerten. Die ganze Wirklichkeit, das ist eben das g a n z e heilige Gottesvolk des dreieinigen Gottes, dessen Wege nicht unsere Wege sind und dem auch das Konzil der Bischöfe nicht Ratgeber sein wird (vgl. Röm. 11, 34). Die ganze Wirklichkeit der Kirche, das sind also die Bischöfe u n d w i r, die wir alle zur Teilhabe am Leben des lebendigen Gottes und an seiner Liebe berufen sind. Es wäre einseitig, wenn sich in dieser Situation der Blick lediglich auf das hierarchische Amt richtete, so daß alle anderen Bereiche an Bedeutung verlören. Z. B. ist die Bedeutung und Funktion des C h a r i s m a s neben der Bedeutung und Funktion des Amtes für die Gesamtkirche nicht geringer zu veranschlagen. Keineswegs ist alle Leitung, aller Impuls Gottes und seines Heilshandelns immer und ausschließlich vermittelt durch die hierarchischen Gewalten. Karl Rahner hat am Vorabend des Konzils neu darauf aufmerksam gemacht. Und gilt das nicht auch für die Einigung der getrennten Christen? Es wäre falsch, wenn w i r nun die Hände in den Schoß legten und die Initiative allein von den Vätern des Konzils erwarteten. Mit solcher Meinung verfielen wir der häretischen Ansicht, Gottes Heiliger Geist sei im autonomen Alleinbesitz derer, die der Kirche vorstehen. Karl Rahner sagt: „Die Kirche ist kein totaler Staat auf religiösem Gebiet, und die Kirche darf nicht meinen, es funktioniere alles in der Kirche dann am besten, wenn möglichst alles institutionalisiert

und von der obersten Spitze der Kirche gesteuert werde, wenn der Gehorsam die Tugend wäre, die alles andere, also auch eigene Initiative, eigenes Fragen nach dem Drängen des Geistes, eigene Verantwortung, kurz das eigenständige, unmittelbar von Gott kommende Charisma völlig ersetzen würde. Nein, es gibt in der Kirche das Nicht-Einplanbare, das Nicht-Institutionelle, das Überraschende.“ Darum wird man m. E. auf evangelischer Seite nicht der Wirklichkeit gerecht, wenn in jüngerer Zeit die ökumenische Haltung der katholischen Kirche lediglich vom Verhalten der katholischen Hierarchie abhängig gemacht wird. Der Präsident des Sekretariates zur Förderung der Einheit der Christen, Kardinal Bea, hat immer wieder betont, daß die eigentliche ökumenische Arbeit erst nach dem Konzil beginnen werde.

Ich schreibe das alles nicht, um von vorneherein eine Sicherung einzubauen für den Fall, daß das Konzil — nach den Worten Visser 't Hoofts — einen Monolog führe. Ich meine auch nicht etwa, es sei eine ausgemachte Sache, daß die Konzilsväter das Charisma in der Kirche nicht zum Leuchten brächten. Welche Gestalten von wahrhaft ökumenischer Gesinnung weist heute der katholische Episkopat auf! Und sind die wiederholten irenischen Äußerungen des jetzigen Papstes — von den Reden des „Kardinals der Einheit“ ganz zu schweigen — oder die Einrichtung von Lehrstühlen für ökumenische Theologie an päpstlichen Universitäten in Rom nicht Zeichen wahrhaft ökumenischen Strebens? In Neu-Delhi wurde immer wieder zur Geduld gemahnt; gilt das nicht auch hinsichtlich der Entwicklung in der römisch-katholischen Kirche?

Bleiben wir noch einen Augenblick bei dem Gedanken, das Konzil könne einen Monolog führen. Auf katholischer Seite wurde immer wieder betont, das Konzil sei kein Parlament nach den Spielregeln der Demokratie. Was ist es aber? Ich meine, das Konzil habe letztlich immer gottesdienstlichen Charakter: es ist ein kultischer Akt der Gottesverehrung. Zwar wird es von aller Welt wahrgenommen, entweder mit den Augen der „Welt“ — und dann ist es in der Tat nicht mehr als ein Parlament der Bischöfe mit dem Papst, oder aber mit den Augen des Glaubens — und dann ist es für uns, was ein Altar dem Glaubenden ist: Stätte der Gegenwart Jesu Christi, Gott übereignet, „konsekriert“ durch Herabrufung des Heiligen Geistes. Nun steht bei Matthäus 5 das ernste Wort Jesu: „Wenn du deine Gabe zum Altar bringst und dich daseibst erinnerst, daß dein Bruder etwas gegen dich hat, so laß deine Gabe dort vor dem Altar, geh zuvor hin und versöhne dich mit deinem Bruder, und dann komm und opfere deine Gabe.“ Wir getrennten Brüder haben zweifellos viel gegeneinander, und in unseren eigenen Reihen herrscht oft Zwietracht und Feindschaft. Der Herr aber will vollkommene Liebe unter den Seinen. Er richtet nicht nur mit dem Gesetz des Alten Bundes den Mord, er stellt genauso unter Gottes Gericht den zürnen-

den Gedanken, den giftigen Willen im Herzen, der auf den Schaden des anderen sieht, die verletzenden Worte, in denen sich der innere Zorn des Herzens äußert. Gewiß können wir jahrhundertealtes Mißtrauen nicht in kurzer Zeit beseitigen; aber der Herr will, daß wir an die Redlichkeit unseres Bruders glauben. Wer dem Bruder diese Redlichkeit abspricht, wer ihn als „Narr“ verspottet, der verfällt dem Zorne Gottes. Adolf Schlatter kommentiert Matth. 5, 23.24: „Wer zum Altar trat, bewarb sich um Gottes Vergebung und sah darin die Frucht seines Opfers, daß Gott durch dieses mit ihm versöhnt werde. Wer aber ernstlich um Gottes Vergebung bittet, denkt auch an das, wodurch er den Bruder geschädigt hat. Solche Erinnerungen sind ein Hauptstück des Segens, den uns der Gottesdienst gewährt. Altäre und Kirchen gibt es auf Erden nicht zumindesten deshalb, damit uns dort das Unrecht einfalle, für das wir im Getriebe der Welt blind werden.“ Ich möchte ergänzen: Das kommende Konzil gibt es nicht zumindesten deshalb, damit uns dort und in seinem Angesicht das Unrecht gegen den Bruder einfalle. Wenn ein Konzil kultischer Akt der Gottesverehrung ist, dann kann es einfach keinen Monolog führen.

Ich weiß nicht, worauf der Generalsekretär des Ökumenischen Rates seine Bemerkungen in Berlin stützte, als er sagte, daß die päpstliche Vorbereitungskommission für ökumenische Fragen die wesentlichen Veröffentlichungen des Ökumenischen Rates überhaupt nicht zur Kenntnis genommen hätte. Wenn mit dieser Vorbereitungskommission das Sekretariat Kardinal Beas gemeint ist, dann darf ich mit Sicherheit sagen, daß in diesem Sekretariat Männer sitzen, welche die Entwicklung des Ökumenischen Rates und seine Veröffentlichungen genau verfolgt haben. Es kommt zweifellos darauf an, was man unter „Dialog“ versteht. Eine Kirche muß nicht darum schon eine ökumenische Haltung aufweisen, weil sie in das Gespräch mit einer anderen Kirche eintritt. So wichtig diese Gespräche auch sein mögen, es kommt darauf an, wie sie geführt werden. Man möge es richtig verstehen, wenn ich hier sage, daß bei den interkonfessionellen Gesprächen zwischen evangelischen, orthodoxen und katholischen Christen in Niederaltaich seit sieben Jahren ein Geist waltet, der manchen innerevangelischen Diskussionen Vorbild sein könnte.

Wenn ich sage, daß es auf das ganze heilige Gottesvolk ankomme, dann meine ich das im Sinne des Berichtes der Sektion „Einheit“ in Neu-Delhi: „Wir glauben, daß die Einheit, die zugleich Gottes Wille und seine Gabe an seine Kirche ist, sichtbar gemacht wird, indem alle an jedem Ort, die in Jesus Christus getauft sind und ihn als Herrn und Heiland bekennen, durch den Heiligen Geist in eine völlig verpflichtete Gemeinschaft geführt werden . . .“ In Neu-Delhi war es ein Anliegen, daß die ökumenische Arbeit in die Gemeinden hineinwachse. Diese Blickrichtung scheint mir sehr wesentlich. Die Geschichte

des Konzils von Florenz zeigt, wie eine „oben“ zustande gekommene Einheit wieder zerbrechen kann, wenn sie „unten“ nicht vorbereitet wurde.

Doch ein anderes Wort dieses Berichtes sei aufgegriffen: Führung durch den Heiligen Geist. Wollen wir Klarheit über diese Führung durch den Heiligen Geist gewinnen, dann bleibt uns nicht erspart, über Person und Werk des Heiligen Geistes nachzudenken; denn das führt dazu, die ganze Sphäre des Unsichtbaren, des Spontanen, des Unberechenbaren ernstzunehmen. Auch hier laufen wiederum in eigenartiger Weise Wege aufeinander zu: Während in Neu-Delhi die Sichtbarkeit der Kirche betont wurde, beginnt man auf katholischer Seite, stärker den Aspekt des Unsichtbaren für die Dogmatik fruchtbar zu machen. Daß dies nur zögernd geschieht, ist zu verstehen; denn Spiritualismus und Schwärmertum stehen als Schreckgespenster im Hintergrund. Und dennoch gilt: Was uns Christen heute begegnet, ist nicht nur die Institution, das Sichtbare, das rechtlich Faßbare; wir sind vielmehr zutiefst eingebettet in den Heilsweg, den Gott mit seinem Volk im Laufe der Geschichte gegangen ist. Gott hat sich immer wieder offenbart als der in der Geschichte gegen alle Vorausberechnung Handelnde. Er hat sich immer wieder bezeugt unmittelbar in den Herzen der an ihn Glaubenden, und er offenbart sich auch heute durch Seinen Geist, der das Zerstreute sammelt in den dogmatisch noch ganz und gar nicht faßbaren Erfahrungen, die die getrennten Christen miteinander machen. Wenn Yves Congar meint, die Reaktion des Protestantismus gegen eine Ekklesiologie, die das Werk des Heiligen Geistes zu sehr mit dem Funktionieren des kirchlichen Apparates identifiziert, sei gerechtfertigt gewesen — und dies sei sogar bis zu einem gewissen Grade der spezifische Beitrag des Protestantismus zum Offenbarungsverständnis —, dann ist es heute Aufgabe der katholischen Theologie, eventuell vergessene Aspekte einer pneumatologisch bestimmten Ekklesiologie in die Dogmatik zurückzuholen.

Hinsichtlich der anderen Seite des Problems steht hier aber auch der Protestantismus vor Fragen, denen er nicht ausweichen darf. Mancherorts wird diese Aufgabe klar erkannt. So schreibt z. B. M. A. Schmidt im Handwörterbuch „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ nach der Darlegung des (oft sehr problematischen!) Geistverständnisses im Pietismus, in der Aufklärung, im Idealismus und in der modernen Theologie:

„Die Frage stellt sich, ob zu solchen mannigfachen Wegen, die Erkenntnis des Heiligen Geistes von der (Erkenntnis) seiner wirklichen oder angeblichen Werke, Manifestationen oder Äquivalente her zu erschließen . . . , das Unfehlbarkeitsdogma des Vatikanums eine echte Alternative ist, welche der im Heiligen Geist geglaubten Selbsterschließung Gottes (K. Barth) eine gegen alle Geistwillkür gerichtete Spitze zu geben versucht. Wenn hier die ökumenischen Verhandlungen nicht abbrechen wollen, dann ist das nur im Rahmen einer Pneumatologie möglich, in der die Frage aufgerollt werden muß, was denn die in den christologischen und trinitarischen Dogmen einigen Bekenntnisse getrennt hat.“¹⁶⁾

¹⁶⁾ RGG (3. A.) II, 1282.

Es ist nicht ausgeschlossen, daß mit der Zeit auf beiden Seiten mögliche Fehlhaltungen aufgedeckt und Ansätze zur Korrektur sichtbar werden. Die Heilige Schrift weist aus, wie göttliche Selbstbindung und göttliche Freiheit gleichsam in einer Dualität stehen. Dieser Spannung wird nicht gerecht, wer Gottes wirkliche und wahrhaftige Selbstbindung im Wort, im Sakrament und Amt nicht glaubt. Ist es nicht so, daß wir die Versuchung zu solcher Fehlhaltung immer wieder im protestantischen Bereich finden? Der Lutheraner Sommerlath warnt vor ihr in seinem Artikel „Auf dem Wege zur Einheit?“:

„Niemand darf daran rühren, daß Gott frei ist, von keinem Menschen gezwungen werden kann, zu kommen oder etwas zu schenken. Niemand kann ihn herabziehen oder ihn für seine weltlichen Ziele einspannen. Aber in welche Verzerrung gerät diese Verteidigung der Freiheit Gottes, wenn sie ihm die Freiheit verbietet, sich zu binden. Hat er diese Freiheit nicht, sich selbst anzubinden und unzweifelhaft da zu sein und sich zu schenken, wo er will? Es geht bei dieser realen Einhüllung des Leibes und Blutes Jesu Christi nicht um ein theologisches Fündlein oder um haarspaltende Distinktionen. Es geht vielmehr darum, daß ich in all der Gefahr, mich von Christus zu lösen, ihn hier ganz fassen und greifen könne. In all der Untreue des eigenen Lebens will er sich fest bis ins Leibliche hinein mit uns verbinden. In aller Not, daß er mir fernrückt oder ich ihm entfalle, soll ich ihn haben und halten, will vielmehr er mich haben und halten und so mit mir eins werden, wie Speise sich verbindet mit dem Leib.“¹⁷⁾

Für den katholischen Bereich charakteristisch ist die umgekehrte Versuchung, an Gottes bleibende und all seine Selbstbindung durch und durch bestimmende souveräne Freiheit nicht wirklich zu glauben. Solche Fehlhaltung ist etwa das unbekümmerte Sich-Verlassen auf die Institution, die ängstliche, ja, skrupelhafte Sorge um „Richtigkeit“ und „Gültigkeit“ im Bereich dieser Institution. (Hier wurzelt m. E. auch die katholische und evangelische Christen so sehr belastende Praxis, einen zur römisch-katholischen Kirche Konvertierenden einfach bedingungsweise zu taufen und zwar auch dann, wenn begründete Zweifel an der Gültigkeit seiner Taufe gar nicht geltend gemacht werden können.) Solche Fehlhaltung ist weiter ein zu geringes Zutrauen, daß Gott, der sich wahrhaftig an eine Institution gebunden hat, so daß er zuverlässig durch sie wirkt, nicht minder wirksam dem Menschen Heil schaffen kann und schafft völlig unvermittelt durch seine frei wirkende Kraft¹⁸⁾. Wo solche Fehlhaltungen bestehen, muß man notwendigerweise blind sein für das, was Gottes Heiliger Geist (welcher immer noch weht, wo und wie er will!) in den getrennten christlichen Gemeinschaften tatsächlich gewirkt hat und immer noch wirkt, weil man so ausschließlich danach ausschaut, wie es um die institutionelle Ordnung bei den getrennten Brüdern steht, was von ihr dort noch vorhanden ist, was mangelhaft ist oder sogar völlig

¹⁷⁾ ELKZ 1959, 33 ff.

¹⁸⁾ Diese Gedanken wurden ausführlich behandelt in dem schon erwähnten Buch „Mut zur Katholizität“.

fehlt. Ich schreibe das, um zu zeigen, daß es verfehlt ist, einfach mit Postulaten an die katholische Kirche heranzutreten. Postulaten, die von ihr gar nicht erfüllt werden können, solange grundsätzlichere Fehlhaltungen nicht korrigiert sind. Uns Christen ist immer wieder von neuem aufgegeben zu lernen: Amt und Charisma, Priester und Prophet, Institution und Ereignis, Bindung und Freiheit Gottes. Für den Katholiken bedeutet dies, daß er sein eigenes „Und“, dessen er sich gern rühmt als des „katholischen Und“, immer wieder neu ergreifen muß. Ich möchte allerdings nicht fehlgehen in der Meinung, daß auch eine um wahre Katholizität bemühte evangelische Kirche auf dieses „Und“ nicht verzichten kann, wenn feststeht, daß dieses „Und“ nicht im Sinne eines Gleichheitszeichens verstanden wird. Und ich möchte nicht behaupten, daß die römisch-katholische Kirche als konkret-geschichtliche Wirklichkeit diesem katholischen „Und“ heute schon ganz entspricht, daß es nicht auch in ihr immer noch die Überbetonung des einen Prinzips auf Kosten des anderen gäbe: die Verabsolutierung des Amtes gegenüber dem Charisma, des Priesters auf Kosten des Propheten, der Institution gegenüber dem Ereignis, der Selbstbindung Gottes im Hinblick auf seine bleibende Freiheit. Obwohl katholischerseits das „Und“ prinzipiell bekannt wird, mangelt es auch in der römisch-katholischen Kirche noch an dessen Verwirklichung. Sollten wir uns darum nicht gemeinsam unter das Gericht des Gotteswortes stellen?

Wir zerfallen — „konfessionskundlich“ betrachtet — gleichsam in zwei Blöcke: den der „katholischen“ und den der „protestantischen“ Tradition, diesen also, der oft so ausschließlich durch den priesterlichen Typus bestimmt ist, daß der prophetische in ihm fast ausfällt, und den anderen, der so völlig vom prophetischen Typus beherrscht ist, daß er meint, den priesterlichen entbehren zu können. Besonders aufschlußreich scheint mir dazu die Darlegung des Alttestamentlers Eichrodt im Hinblick auf die Dualität von Priestertum und Prophetentum im Alten Testament zu sein¹⁹). Wir könnten darin fast unsere eigene Situation widergespiegelt finden.

Was können wir tun? Ich habe beim Studium der Dokumente von Neu-Delhi oft denken müssen: Wie schade, daß in dieser oder jener Frage nicht ein Gespräch mit der modernen katholischen Theologie geführt werden kann; denn wie viele Fragestellungen bewegen uns heute auf beiden Seiten in gleicher Weise! Nun, die römisch-katholische Kirche ist nicht Mitglied des Ökumenischen Rates; es ist darüber auf katholischer und evangelischer Seite schon genügend geschrieben worden, so daß ich das hier nicht zu wiederholen brauche. Um so mehr sind wir gefordert, die Kontakte zu pflegen, die sich „an unserem Orte“ ergeben. Der Wunsch nach solchen Kontakten und Gesprächen sollte sich auch in diesen Darlegungen manifestieren!

¹⁹) Theologie des Alten Testaments I, Stuttgart 1957 (5. A.), 293 f.