

Predigten die Vision ausgelegt, in der der Prophet Ezechiel sah, wie der Geist die toten Gebeine wieder zu Leben erweckte. Er sieht darin ein Bild für die Kirche und sagt: Wenn unser Auge tote Gebeine sieht, ist das Wirken des Geistes am nächsten. Der tiefe Sinn, der hinter diesem Worte steht, ist entscheidend, wenn die getrennten Kirchen gemeinsam auf den Weg der Erneuerung treten sollen.

THEOLOGISCHE AUFGABEN DER ÖKUMENISCHEN ARBEIT HEUTE

VON ERICH DINKLER

So gewichtig für die im Ökumenischen Rat der Kirchen zusammengeschlossenen Konfessionskirchen auch das „Gespräch“, der „Dialog“, mit der katholischen Kirche gerade jetzt sich zeigt, so hoffnungsvoll die tolerantere Bereitschaft der Kurie stimmt, christlichen Gemeinschaften außerhalb der römischen Jurisdiktion die Möglichkeit, „Kirche Jesu Christi“ zu sein, nicht a priori und peremptorisch abzusprechen — für die ökumenische Weiterarbeit an den durch Neu-Delhi und Montreal gestellten Aufgaben bedeutet der „römische Frühling“ am Mons Vaticanus keine „neue Situation“, die eine Neuorientierung vor der Weiterarbeit erforderlich macht. Es ist natürlich die Tatsache des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen unter der Leitung von Kardinal Bea und noch mehr die dort geleistete Arbeit ein Grund zur Freude und zum Dank. Aber es wäre schwärmerisch, wollte man aus den bisherigen Ergebnissen des Konzils folgern, daß sich jetzt am Wege und an den Aufgaben der ökumenischen Bewegung, des Ökumenischen Rates der Kirchen, etwas grundsätzlich ändern müsse. Daß auf dem Konzil kirchengeschichtlich sehr „Bemerkenswertes“ geschieht — darüber besteht kein Zweifel. Aber dies darf uns nicht hindern, vor einer Fehlbeurteilung der Lage zu warnen, noch darf es uns zu der Ansicht verleiten, als hätte der Ökumenische Rat hinfort zur bisherigen Aufgabe, die Einheit zwischen den in ihm zusammengeschlossenen Kirchen zu suchen, eine zweite und gleichrangige erhalten: die Einheit zwischen Genf und Rom vorzubereiten; oder gar zu meinen, daß eine wirkliche und tolerante Öffnung der römisch-katholischen Kirche gegenüber den getrennten Brüdern bereits eine theologische Bejahung der Getrennten als „Glieder am Leibe Christi“ signalisiere und daß dies die Ökumene in einer Weise manifest werden lasse, als hätte plötzlich alles bisherige Suchen nach und Beten um Einheit Erfüllung gefunden und stünde das Erhoffte jetzt schon als geschenkte Wirklichkeit vor

unseren Augen. Seien wir recht nüchtern: Die Verschiedenheit der Begriffe „Kirche“ und „ökumenisch“ im Gebrauch durch den Ökumenischen Rat der Kirchen einerseits und durch die römisch-katholische Kirche andererseits hat sich bisher nicht geändert, auch nicht etwa durch das Vaticanum II gemildert. Das aber heißt, daß theologisch die Grenzen sich noch nicht verschoben oder verringert haben. Wohl hat sich in Rom die Atmosphäre gegenüber den nichtrömischen Christen gebessert; aber dieses „Atmosphärische“ gehört zu dem bereits erwähnten — und von uns geliebten — „römischen Frühling“ und hat leider keine dogmatische Relevanz. Die ökumenische Bewegung, insbesondere die Faith and Order-Kommission, kann nicht umhin, vorerst in der Richtung ihrer Geschichte und ihres Auftrages weiterzuarbeiten.

Im folgenden werden drei Themen aus der Faith and Order-Kommission aufgegriffen, Themen, in die der Verfasser dieser Zeilen bisher durch Mitarbeit Einblick hatte, aber vor allem Themen, die u. E. eine gewisse Richtung des Arbeitsweges sichtbar werden lassen. Wir setzen ein mit einem in Montreal behandelten, in der Sache auch vorangetriebenen, aber keineswegs gelösten Problem:

1. Das Verhältnis von „Tradition und Schrift“

Da wir der Meinung sind, daß die „Vierte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung“ in Montreal in Sektion II einen neuen Anstoß zur Frage gegeben hat, vergegenwärtigen wir uns zunächst in einigen Punkten die traditionell mit uns gehende Vorstellung vom Verhältnis von Tradition und Schrift, bevor wir von der neuen Formulierung des Verhältnisses berichten.

a) Mit der Formel „sola scriptura“ pflegen wir Protestanten die allein gültige Quelle und Norm der Verkündigung und Lehre zu bezeichnen. Historisch gesehen ist mit sola scriptura ein primär *kritisches* Prinzip gegeben, insofern die Schrift des Alten und Neuen Testaments als Autorität gegen das aufgerufen wird, was *nicht* Gegenstand und Inhalt des christlichen Glaubens sein kann und darf. Für das positiv als christliche Lehre zu Entfaltende kennt auch Luther neben sola scriptura noch die beiden anderen durch die particula exclusiva ausgezeichneten Größen: solus Christus und sola fide. Die Anwendung des Schriftprinzips ist also wesentlich komplexer, auch fernab einer Mechanik, zumal im sola fide-Prinzip der Hl. Geist seinen Wirkungsbereich hat und das solus Christus mit dem sola gratia identisch ist.

Die reformatorische Lehre vom Schriftprinzip hat primär kritische Funktion, so sagten wir — konkret war sie gegen die katholische Gleichordnung von scriptura et traditio gerichtet und hat in dieser antithetischen Orientierung dazu geführt, daß man im Protestantismus auf jede Aufwertung der traditio allergisch reagiert. Und doch bringt uns dieses Verharren auf einer Formel, die heute weitgehend gar nicht

mehr im lutherischen Sinne verstanden wird, sondern als „Biblizismus“, biblischer „Nomismus“, kirchlicher „Fundamentalismus“ entartet ist, ökumenisch insofern in eine höchst schwierige Situation, als wir ja selbst neben die Schrift unsere reformatorischen Bekenntnisse als Norm stellen — damit also im Prinzip kirchliche Tradition, wenn auch praktisch eingeschränkt, bejahen. Ferner präsentieren wir uns theologisch provinziell, insofern wir die anglikanische und die orthodoxe Lehre von der Tradition bzw. Paradosis, die der römisch-katholischen zwar nicht entspricht, aber näher ist als der protestantischen, gar nicht beachten. Und gerade beim Dialog mit den Griechisch-Orthodoxen wird die Frage insofern neu gestellt, als hier mit der Paradosis der Kirche das von ihr bewahrte und tradierte Pleroma der trinitarischen Wahrheit gemeint ist und sich inhaltlich nicht etwa auf das „Heilsereignis“ oder „das Christusgeschehen“ bezieht, sondern auch dessen geschichtliche Entfaltung in Gottesdienst und Lehre der Kirche mitumfaßt. Das aber heißt, daß für einen Griechisch-Orthodoxen die begriffliche Scheidung von scriptura und traditio, oder in anderer Akzentuierung: von Kerygma und Paradosis, nicht von der sachlich-theologischen Seite aus möglich ist. In der „Paradosis“ ist „die Schrift“ da, nur in der kirchlichen Paradosis ist sie für den orthodoxen Theologen „Hl. Schrift“ und „Wort Gottes“. — Nicht zufällig kam denn auch in Montreal von einem orthodoxen Erzbischof der Vorschlag, man solle doch den Engpaß der reformatorischen Formel „sola scriptura“ dadurch überwinden, daß man statt dessen sage: sola traditione.

Man kann natürlich die Frage stellen: Warum überhaupt an den alten und sinnvollen Terminologien etwas ändern, außer vielleicht, daß man bewußt zur ursprünglichen Sinnggebung Luthers zurückkehrt? Haben nicht die Verkündigung des Mariendogmas vor fünfzehn Jahren und wieder jüngst ein Teil der Diskussionen in der römischen Konzilsaula die Berechtigung des reformatorischen Schriftprinzips erwiesen, insofern doch wieder praktisch neben die Aussagen der Schrift in der kirchlichen Tradition sich entwickelnde Wahrheiten als gleichgewichtige „Offenbarungen“ treten können? Jedoch, dies alles ändert nichts an der Tatsache, daß unsere das Schriftprinzip ausdrückende Formel sola scriptura nicht mehr den heute viel subtileren und nuancierteren Unterschieden zwischen der reformatorischen Theologie und dem Katholizismus wie auch der griechischen und russischen Orthodoxie gerecht zu werden vermag und schon deshalb die ökumenische Bewegung uns zu einer Neubesinnung und Neuformulierung des Verhältnisses von Schrift und Tradition zwingt. Denn die Reformation war bei der Selbstbeschränkung auf die Schrift orientiert an notwendigen Kriterien für den Begriff „Offenbarung“, sie wollte aber nicht etwa mit der Formel sola scriptura das protestantische Verhältnis zur Tradition grundsätzlich lösen. Die ganze Neuentdeckung der Geschichtlichkeit des Menschen in Philosophie und Theologie der Gegenwart und die damit verbundene Neuentdeckung der *Theologie als Hermeneutik* führen gleichfalls zur

Forderung, neben dem Schriftprinzip das Traditionsproblem prinzipiell aufzunehmen. Argumentieren wir in der Theologie doch niemals mit sola scriptura in der Weise, daß allein eine Stelle oder mehrere Abschnitte der Schrift unsere Quelle sind, vielmehr sind immer diese Schriftstellen in einer durch die Geschichte bereits vorbestimmten Auslegung, bereits gegebenen Exegese, unsere Basis oder der Anknüpfungspunkt. Wo wir also nur die Schrift als Autorität zu haben meinen, da sind bereits Schrift *und* Tradition legitim verbunden unsere Quelle. Und doch ist dieses „und“ etwas anderes als das „et“ in der tridentinischen Formel von scriptura et traditio. Worin aber im Protestantismus positiv die Bedeutung der Tradition neben der Schrift liegt, ob sie sich etwa auf die Geschichtlichkeit der christlichen Existenz pointieren läßt, darüber hat bisher außer G. Ebeling kaum ein Theologe thematisch und systematisch gehandelt.

b) Das ökumenische Bemühen um eine Neuformulierung des Verhältnisses von Schrift und Tradition darf nicht als ein Versuch verstanden werden, durch neue theologische Aussagen feste und überkommene Fronten zu erweichen und pragmatisch eine Einigungsformel zu finden, in der sich dann durch je eigene Interpretation die im Ökumenischen Rat der Kirchen vertretenen Gliedkirchen selbst verstehen können. Es geht auch nicht eigentlich um einen Durchstoß nach vorne oder zurück ad fontes, sondern um ein Tieferfragen, Tiefergraben, um ein neues Hören auf das Wort Gottes in der Schrift inmitten unserer kirchlichen Verkündigung oder unserer wissenschaftlichen Exegese, welche nicht ohne Verkündigung zum Hören des Wortes Gottes gelangt. Man könnte sogar formulieren: Es geht darum — hier natürlich den beteiligten Protestanten —, die sola scriptura-Formel durch deren einst von Luther gemeinte Intention — nämlich allein dem Worte Gottes Raum zu geben — zu überwinden! Und prinzipiell geht es darum, die theologische Verschiedenheit zwischen den Konfessionen oder Denominationen durch einen bewußten gemeinsamen Weg unter dem Wort Gottes zu überwinden.

Aus solchen und anderen Überlegungen heraus kam es in Montreal 1963 in der Sektion II zu der für unsere weiteren Überlegungen wichtigen Formulierung: „Wir gehen davon aus, daß wir alle in einer Tradition leben, die auf unseren Herrn selbst zurückgeht und ihre Wurzeln im Alten Testament hat, und daß wir alle dieser Tradition insofern verpflichtet sind, als wir die geoffenbarte Wahrheit, das Evangelium, empfangen haben, wie es von Generation zu Generation weitergegeben wurde. So können wir sagen, daß wir als Christen durch die TRADITION des Evangeliums (die Paradosis des Kerygmas) existieren, wie sie in der Schrift bezeugt und in der Kirche kraft des Heiligen Geistes übermittelt worden ist. TRADITION in diesem Sinne wird gegenwärtig in der Predigt des Wortes, in der Verwaltung der Sakramente und im Gottesdienst, in christlicher Unterweisung und in der Theologie, in der Mission und in dem Zeugnis, das die Glieder der Gemeinde durch ihr Leben für Christus ablegen.“

Mit diesen Sätzen ist u. E. ein entscheidender Schritt vorwärts getan worden — vorausgesetzt freilich, daß in der ökumenischen Bewegung das hier nach langen Diskussionen Erreichte und Formuliert in der Tragweite erkannt und aufgegriffen wird. Natürlich ging es bei der Formulierung der Quelle und Norm unseres Glaubens durch „Paradosis des Kerygmas“ nicht um eine pragmatische Unionsformel, sondern um eine der neutestamentlichen Wissenschaft, der Theologiegeschichte und gegenwärtigen Systematischen Theologie gerecht werdenden Aussage. Wie immer — oder zumeist — wird das Schlüsselwort dann noch gegen mögliche Einseitigkeiten des Verständnisses von den Vertretern einer mehr konfessionsgebundenen Theologie abgesichert. Was ist nun trotz der absichernden Einbettung der Formel hier sachlich ausgesagt?

Wir nehmen ausschließlich den von uns kursiv gedruckten Satz des Montreal-Berichtes auf: Die Autorität der Kirche, Basis ihrer Verkündigung und Lehre, ist das Evangelium, die Frohbotschaft, die von Gott im Alten und Neuen Bund geoffenbarte Wahrheit, wofür das Neue Testament den terminus technicus Kerygma darbietet. Basis, Kriterium, ist also nicht ein dogmatisches System von theologischen Interpretationen, sondern das von Gott kommende *Geschehen*, wie es im Alten Bund und im Christus-Ereignis der Welt geschenkt ist und im Kerygma zum „*Wort Gottes*“ wird. Dieses Wort Gottes in seiner Manifestation und auch Aktualisierung im Kerygma ist nicht einfach identisch mit der „Schrift“, mit der Bibel, wohl aber in ihr bezeugt. Die historische Tatsache, daß es Wort Gottes und Kerygma, ebenso wie Kirche und Traditionen vor der Entstehung der neutestamentlichen Schriften und auch vor der Sammlung eines neutestamentlichen Kanons neben dem Alten Testament gab, ist ernst genommen, ebenso aber auch das konstitutive Moment der Geschichtlichkeit jeder Wortgestaltung der Offenbarung Gottes im Kerygma. Wir haben nicht als bestimmende Wahrheit Gottes die Heilsereignisse als sogenannte *facta bruta*, als selbstsprechende historische Geschehensabläufe, die keines Auslegers bedürfen, sondern: Gottes Wort als Gottes Handeln begegnet immer nur im Kerygma, das selbst wiederum ohne theologische Entfaltung nicht existiert. Damit wird — der Sache nach — Luthers Akzent im sola scriptura-Prinzip tatsächlich bewahrt und zugleich vor einer formalen Mechanisierung, wie das im Biblizismus geschieht, geschützt. Zugleich wird Gottes Handeln im Alten Testament und in Jesus Christus die Autorität und wird damit ein ständig neues Fragen nach dem Kerygma an die Stelle einer geoffenbarten und zu handhabenden Lehrpyramide gesetzt.

Nun ist freilich in dem Bericht von Montreal nicht allein vom Kerygma die Rede, sondern von der Paradosis des Kerygmas, womit das Tradieren, das *paradonai* (vgl. dieses Verbum bei Paulus an den beiden gewichtigen Stellen 1. Kor. 11,

23 und 15,3), also die Tradition mit dem Kerygma engstens verbunden wird. Die Aussageabsicht geht dahin, das Kerygma in seiner geschichtlichen Aufnahme und Weitergabe, als geschichtliche Größe also, herauszuheben und damit a priori auszuschließen, daß es als etwas historisch Fixiertes oder Fixierbares zum Buchstaben, im Sinne von 2. Kor. 3,6 gemacht und pervertiert wird. Es wird damit der Einsicht neutestamentlicher Wissenschaft Rechnung getragen, daß sich das Kerygma nicht innerhalb des Kanons als innerer Kanon und als Kriterium aller christlichen Wahrheit destillieren läßt, sondern immer nur in den Wandlungen der theologischen Interpretation und mit diesen verbunden uns begegnet. Diese Einsicht hat fundamentale Bedeutung für die ökumenische Bewegung! Auch der Nachsatz: „... Paradosis des Kerygmas ... wie sie in der Schrift bezeugt und in und durch die Kirche kraft des Hl. Geistes übermittelt worden ist“ bedeutet nicht eine opportunistische Erweichung der Aussage. Gewiß, der Neutestamentler wäre ohne sie ausgekommen, während der orthodoxe Theologe hier auf der Ergänzung beharren mußte. Freilich habe ich den Eindruck, daß an dieser Stelle heute von der orthodoxen Theologie versucht wird, eine Korrektur anzubringen. Es geht ja letztlich und endlich um die Frage, ob das Wort Gottes im Kerygma auch gegen Lehren der Kirche als Korrektiv aufgerichtet werden und ob die Paradosis des Kerygmas gegen die kirchlichen Paradosis auftreten kann. Für uns Protestanten liegt hier ein Kernpunkt, weil zu leicht eine Kritik, ja eine Verneinung der Reformation impliziert werden könnte. Nicht nur dies, sondern weil sonst eine *Geschichte* der Kirche und ihrer Theologie aufhören würde, weil diese Geschichte von der kritischen Funktion des Wortes Gottes und seiner Verkündigung gegenüber dem jeweiligen Selbstverständnis der empirischen Kirche lebt. Für die Orthodoxen aber ist der Primat der Kirche und ihrer Tradition gegenüber allem Verstehen des Wortes Gottes im Zeugnis der Schrift ein wesentlicher Gesichtspunkt. Wie zur Zeit der Text formuliert ist, ist er neutestamentlich, impliziert er Luthers Position, läßt er aber eine Akzentuierung der Kirche als Trägerin des Pleroma des Pneuma vermissen. Das theologische Verhältnis von Kerygma und Kirche ist in der Formulierung von Montreal nicht ausreichend geklärt, es bedarf der Auslegung.

Man könnte der Meinung sein, daß auch die Begriffe Kerygma und Paradosis mehrdeutig seien und im reformatorischen Bereich als neutestamentlich bestimmt verstanden werden, in der Orthodoxie indes als Überlieferung der von der Kirche bewahrten Wahrheit. Was Kerygma angeht, also den Hauptbegriff, so gab es in Montreal über sein Verständnis keine sachliche Differenz. Daß hier die autoritative Proklamation von Gottes Handeln mit dem Menschen im Alten Bund und im Christusereignis gemeint ist, das Wort also für „Evangelium“, ja „Gottes Offenbarung“ steht, darin bestand in Montreal überraschende Einmütigkeit. Schwieriger ist es, die Eindeutigkeit von „Paradosis“ in der Ökumene behaupten zu wollen. Denn faktisch ist ja das ganze Problem des für uns nicht nur statistischen, sondern quali-

tativen Nebeneinanders von *paradosis* und *paradoseis* — das bereits im Neuen Testament deutlich ist (vgl. 1. Kor. 11,2 und 11,23) —, das aber in der Orthodoxie verneint wird, hier übersprungen, zumindest nicht aufgenommen.

Es geht nun in Zukunft um die Nuancen der theologischen Entfaltung, und dabei auch um die Modalitäten der Begriffswahl. Und das heißt wieder: Es geht primär um das sachlich-theologische Verhältnis von Kerygma und Kirche, wobei beide in ihrem Verhältnis zum Christusgeschehen gesehen und theologisch entfaltet werden müssen. Dies muß vom Neuen Testament aus versucht werden.

Der Überblick mag gezeigt haben, daß unversehens die neutestamentliche Wissenschaft ökumenische Funktion erhalten hat. Das heißt aber zugleich, daß die Auslegung des Neuen Testaments — und mit ihm ebenso des Alten Testaments — eine ökumenische Aufgabe geworden ist, da wir in keiner Weise mit einer einheitlichen Auffassung im Blick auf Auslegung und Verstehen der Bibel als Zeugnis des Wortes Gottes rechnen dürfen. Das führt uns zum zweiten.

2. Die ökumenische Bedeutung der Frage nach der biblischen Hermeneutik

Nicht durch Zufall ist seit 1946 die hermeneutische Frage in der Ökumene immer wieder berührt und behandelt worden. Fast läßt sich urteilen, daß diese Tatsache als solche bereits ein Symptom dafür ist, daß man in der Ökumene nicht den „heißen Eisen“ ausweicht. Denn die Hermeneutik, als Frage nach dem adäquaten Verstehen eines biblischen Textes, ist ja — wenn wir hier von ihrer Vorgeschichte im Spätjudentum absehen — so alt wie die Kirche selbst, also älter als der Kanon neutestamentlicher Schriften. Implizit ist die Frage der rechten Auslegung bereits in der Verkündigung Jesu gegeben, zum Beispiel wenn in den Antithesen der Bergpredigt die Thora durch das Liebesgebot und den Rückgriff auf die Intention von Gottes Willen interpretiert wird. Im NT geht es dabei um die Auslegung „der Schrift“, also unseres AT. Explizit wird das bei Lukas 24,25–27: „O ihr Toren, zu trägen Herzens all dem zu glauben, was die Propheten geredet haben! Mußte nicht Christus solches leiden und zu seiner Herrlichkeit eingehen? und er fing an bei Mose und allen Propheten und legte ihnen in allen Schriften aus (dihermeneusen autois), was über ihn gesagt war.“

Die Frage nach dem sachgemäßen Verstehen des AT im Blick auf das Geschehen in Jesus Christus wird von der Sache aus zur zentralen theologischen Aufgabe. Die hermeneutische Frage ist damit von Anfang an eine der Theologie aufgebene und hat ihre eigene hier nicht zu verfolgende Geschichte. Dieser Hinweis mag hier genügen, um den nur der Unkenntnis entstammenden Verdacht zu widerlegen, als wäre die Hermeneutik erst ein Produkt der Reformation oder gar deren Nachprodukt in der Theologie des 20. Jahrhunderts, die sich von Wilhelm Dilthey und M. Heidegger anstoßen ließ. Nein, sie ist der Theologie als einem Bemühen um begriffliche Klärung unseres christlichen Glaubens und Glaubensgegenstandes in-

härent. Zum ökumenischen Problem *mußte* die biblische Hermeneutik werden, als man aus der ekklesiologischen Vergleichsmethode heraustrat und seit Lund, 1952, sich der „christologischen Methode“ zuwandte, d. h. die Frage nach der in Christus schon gegebenen Einheit in den Vordergrund stellte.

Seit Montreal aber kommt hinzu, daß mit dem Hinweis auf die Paradosis des Kerygma eine *Fragerichtung* angenommen wurde, die ein gemeinsames Befragen der Bibel zur grundlegenden Aufgabe des ökumenischen Arbeitens macht. Anders gesagt: Bejaht man die Möglichkeit eines fruchtbaren ökumenischen Suchens, wenn man die Paradosis des Kerygma als uns alle bindende Autorität ansieht, so heißt das, daß in der Schrift die Paradosis aufgesucht und auf das Kerygma gehört werden muß. Das heißt aber weiter, daß man sich über gemeinsame Regeln des Schriftlesens verständigen muß, also der hermeneutischen Besinnung bedarf.

Man fragt zum Beispiel: *Was ist „das Kerygma“?* Ist es allein das *Handeln Gottes* in Israel und in Jesus Christus als offenbartes und etwa gar offen daliegendes *Geschehen*? Oder ist es immer auch zugleich Auslegung, theologische Interpretation des Handelns Gottes und deshalb niemals losgelöst davon zu fassen? Und wenn Gottes Handeln uns immer nur als *Kerygma in theologischer Auslegung* trifft, niemals abstrakt, welche der in der Bibel enthaltenen Auslegungen sind dann die normativ gültigen? Was ist *Paradosis* in der Verbindung mit Kerygma? Nur die innerhalb der Schriften des AT und NT zur „Hl. Schrift“ fixierte Überlieferung? Wieweit nicht auch die Weitergabe dieser Überlieferung durch die Verkündigung der Kirche und der Kirchen?

Im Augenblick, wo solche Grundsatzfragen gestellt werden, wird deutlich, wie sehr verschiedenartige Antworten bislang die Gliedkirchen des Ökumenischen Rates auf Grund ihrer konfessionellen Tradition geben. Zwar wird in jeder Kirche die Gleichwertigkeit der Bücher im Kanon der Schrift theoretisch bejaht, praktisch aber in vielen, wenn nicht gar allen Kirchen, nicht befolgt und dadurch — oft unbesonnen — ein Ausschnitt des Kanons als das Entscheidende in der Theologie und auch im gottesdienstlichen Leben der Kirche festgelegt. Unsere reformatorische Rechtfertigungslehre hat ohne Zweifel Paulus zum Kanon im Kanon gemacht, was a priori nicht als richtig angesehen werden darf! Und ist es nicht inkonsequent, wenn gleichwohl eine liturgische Vorordnung der Evangelienbücher auch im Luthertum da ist, so, als wäre z. B. in den Episteln und im AT nicht ebenfalls „das Evangelium“ als befreiendes Wort Gottes bezeugt?

Aber noch gravierender und nach einer hermeneutischen Besinnung in der Ökumene rufend ist die eklektische Methode der Aufnahme von Bibelstellen als *dicta probantia*, mittels deren man die eigene Position als allein biblisch legitimieren will. Die Nichtbeachtung des Kontextes eines zitierten Verses ist nicht allein eine Schwäche von älteren Konzilsvätern, sondern wahrhaft eine ökumenische Schwäche.

Die Beispiele sollten nur zeigen, wie unausweichlich die Aufnahme der biblischen Hermeneutik in der Ökumene geworden ist. Wir fügen gleich hinzu, daß auch mit ihrer Beachtung keineswegs ein Wunder wirkendes Mittel da ist, sondern auch sehr *Gefahrvolles* gegeben sein kann. Es handelt sich bei der Hermeneutik ja nicht nur um methodologische Fragen, sondern immer ist die Wahrheitsfrage mitgegeben. Ferner hängt mit dem Wie des Fragens und Hörens das Was der Antwort zusammen! Denn die hermeneutische Frage, die z. B. auf ein Verstehen des biblischen Begriffes Kerygma aus ist, fragt ja nach der Mitte, nach dem scheidend-entscheidenden Worte Gottes in dem eingebrochenen und einbrechenden Handeln Gottes. Sie intendiert letztlich immer erneut, einen Kanon im Kanon im Sinne eines Maßstabes zu finden und muß deshalb die Geschichtlichkeit der biblischen Schriften wie die Geschichtlichkeit der Auslegungen des Kerygma ernst nehmen. Damit ist aber zunächst einmal als Voraussetzung anzustreben, was zur Zeit keineswegs für alle Gliedkirchen selbstverständlich ist, daß die historisch-kritische Exegese (im weiteren Sinne) anerkannt, daß sie nicht als Angriff auf die kirchliche Lehre beurteilt wird.

Mit historisch-kritischer Exegese meinen wir nicht die Methode einer bestimmten Schule, sondern das Arbeiten mit den hermeneutischen Regeln, die auch für das Verstehen und Auslegen profaner Texte der Vergangenheit allgemein üblich sind. Es sind letztlich die klassisch gewordenen Regeln, die bei historischen und philosophischen, bei juristischen und religiösen Texten die gleichen sind. Ihre Anwendung erfordert immer die Bereitschaft zur Selbstkorrektur, um zu einem sachgemäßen Verstehen zu gelangen. Allein schon die Weltbezogenheit des Evangeliums erfordert für seine Auslegung eine derartige in allen Bereichen der Welt anerkannte Methode. Die Anerkennung der historisch-kritischen Methode würde nach sich ziehen, daß wir in der Ökumene um der Basis eines gemeinsamen Ausgangspunktes willen vom *Urtext* her unsere Exegese treiben, also vom hebräischen AT und griechischen NT ausgehen. Ein wahrlich entscheidender Schritt vorwärts, wenn man sich vor Augen hält, wie verschieden im Text der Übersetzungen faktisch z. Z. das ist, was als die eine Hl. Schrift uns verbindet!

Natürlich läßt sich ernsthaft erörtern, ob die allgemeinen für profane Texte geltenden hermeneutischen Regeln *ausreichend* sind für ein Verstehen der Bibel nicht nur als historisches Quellendokument, sondern als Wort Gottes; also: ob es eine spezielle *biblische* Hermeneutik geben muß, die das Hören der Offenbarung Gottes im Text ermöglicht? Wo hätte z. B. der Hl. Geist in der allgemeinen Hermeneutik seinen Ort? Ist er nicht die alleinige Kraft, die ein theoretisches Verstehen zu einem existentiellen zu wandeln vermag? Wird nicht u. U. in der Bindung des Verstehens biblischer Texte an hermeneutische Regeln das prinzipielle Gegenüber des Wortes Gottes aufgegeben und eine greifbare Lehraussage oder eine allgemeine religiöse Wahrheit an die Stelle gesetzt? Nun, vor allem muß

gesagt werden — gegen mancherlei Mißverständnisse —, daß sich der Zugang zum Worte Gottes innerhalb der Bibel niemals *sichern* läßt und deshalb sein Erschließen auch nicht Aufgabe der von der Exegese zu handhabenden hermeneutischen Regeln sein kann. Gott allein, nicht menschliche Methode, schenkt den Zugang zu sich selbst durch *sein* Offenbarungshandeln; das Wirken des Hl. Geistes öffnet den Text zum eigentlich sich entbergenden Wort. Insofern meine ich, daß auch die Bibel nur auf Grund der allgemeinen Hermeneutik exegesiert werden darf — im Wissen darum, daß bei der existentiellen Beteiligung des Fragenden und bei der Offenheit des um Verstehen sich Mühenden *Gott sein Wort zur Sache öffnen kann und wird*. Gerade weil die historisch-kritische Exegese dies einsieht und betont, ist ihr im Wissen um ihre Begrenztheit geboten, das Verstehbare zu verstehen und sich Rechenschaft über ihren methodischen Vollzug zu geben; die Einseitigkeit und häufige Willkür der Auslegung muß ausgeschlossen werden, die enthusiastische Glossolalie — ob konfessionalistisch oder ökumenisch — genauso wie nomistisch-pietistische Buchstabenvergötzung.

Nicht nur einzelne Texte und geschlossene Bücher des Kanons stellen uns vor hermeneutische Fragen, sondern in noch grundsätzlicherer Weise der *Kanon als Ganzes* in seinem für die Kirche verbindlichen Autoritätscharakter. Hält man sich einerseits vor Augen, daß wir uns nicht mit einem oberflächlichen philologisch-historischen Verstehen der Texte begnügen dürfen, sondern die vom Autor intendierte Entfaltung des Kerygma als Gottes Anrede hören wollen, und beachten wir andererseits, daß ja das Kerygma der literarischen Fixierung der Schriften und der Kanonbildung vorausgeht, also Bibel nur ist, weil es Gottes Wort vorher gab, ferner, daß im Alten und im Neuen Testament jeweils eine *Geschichte* der Entfaltung des Kerygma vorliegt — so ergibt sich sofort die Notwendigkeit der kritischen Scheidung innerhalb des Kanons. Es ist unverantwortlich zu argumentieren: *jedes* Wort innerhalb unserer Bibel sei Gottes Wort! Daß unsere Bibel als Ganzes und in jedem einzelnen Buch auch eine welthafte Geschichte hat und stellenweise Gottes Wort verdunkelt, also entstellt, wird man sehr ernsthaft in seinen Konsequenzen bedenken müssen.

Dem Lutheraner ist es ein Teilstück seiner Tradition, daß er dem Skopus des Römerbriefes und nicht dem Jakobusbrief folgt, daß er teils der synoptischen, teils der johanneischen Eschatologie folgt, kaum aber die der Johannesapokalypse zur Basis nimmt. Warum? Welche theologischen, hermeneutischen Einsichten leiten hier? Wenn man antwortet: weil dies bereits für uns ein Stück Tradition geworden ist, macht man damit ja ein Stück konfessioneller Überlieferung zur verbindlichen Norm und setzt man sich in Widerspruch zum reformatorischen Schriftprinzip.

Was also geboten ist, sowohl im Blick auf einen Autor der Schrift wie im Blick auf den ganzen Kanon, das ist *Sachkritik*. Sie ist geboten, um innerhalb des

Kanons zwischen adäquater theologischer Entfaltung des Kerygma und ethischer Applikation zu scheiden. Woher aber beziehen wir die Kriterien für diese „Sachkritik“? Sind z. B. die ältesten Schichten in der synoptischen Tradition von größerem theologischen Gewicht als die jüngeren? Sind die Frühschriften des Paulus dem Kerygma näher als die Spätbriefe? Dann wäre der erste Brief an die Thessalonicher (ca. 50) entscheidender als der Brief an die Römer (ca. 57/58)! Oder müssen systematisch reflektierte Schreiben — wie der Römerbrief — mehr Autorität haben als sogenannte Gelegenheitsäußerungen — wie 1. und 2. Kor.? Das wären ohne Zweifel sachfremde Maßstäbe, die einer psychologischen Wertung nahe kämen.

Oder noch pointierter: Der ökumenische Rekurs auf die Bibel bringt mit sich, daß die verschiedenen Gliedkirchen sich mit Recht in ihrer je eigenen Position auf biblisch legitimierte theologische Konzeptionen stützen können. So aber lassen sich ohne Mühe drei einander widersprechende Christologien behaupten:

- a) eine adoptianische Sicht: Mk. 1,9 ff.; Röm. 1,3 f.; Acta 2,26; Hbr. 1,5;
- b) die Konzeption der Jungfrauengeburt: Mt. 1,18 ff.; Lk. 1,26 ff.;
- c) der präexistente Logos und seine Fleischwerdung: Joh. 1,1 ff.; vgl. Phil. 2,6 ff.

Welches Recht haben wir, im allgemeinen in der Dogmatik unserer kirchlichen Bekenntnisse a) fallenzulassen und eine Verbindung von b) und c) als allein „orthodox“ zu qualifizieren? Man rechtfertigt sich vielfach mit der frühchristlichen Ansicht — nahezu einem altkirchlichen Dogma —, daß in der Bibel eine Einheit und Harmonie vorliegen *müsse* und deshalb die Verschiedenheiten nur scheinbare seien, daß man bei mangelnder Einsicht in die Harmonie dunkle Stellen durch helle auslegen müsse. Das Dogma der Verbalinspiration ist hierbei vorausgesetzt: Gott kann sich nicht widersprechen; also wird mit Gewalt harmonisiert. Andererseits muß hier die Hermeneutik und ihr Bemühen um die Paradosis des Kerygma darauf dringen, die Willkür der Eklektik zu verhindern und deshalb fragen: Unterliegt nicht allen *drei* christologischen Konzeptionen eine gemeinsame Aussage? Wird nicht in der Verschiedenheit der theologischen Interpretationen *ein* Kerygma entfaltet, nämlich der Glaube, daß Gott sich in Jesus von Nazareth offenbart? Stammen nicht die Verschiedenheiten daher, daß diese Wahrheit vom Geschehen der „Inkarnation“ mit Anschauungen der je verschiedenen Umwelt expliziert und interpretiert wird?

Die Beispiele für die faktischen Nöte der ekklesiai in der einen ekklesia als der eine Leib Christi lassen sich beliebig vermehren. Wir kommen nicht weiter, sondern frieren ein im konfessionalistischen Denken, im ekklesiologischen Vergleichen und Selbstbehaupten, wenn wir nicht der Bibelarbeit und das heißt zugleich der biblischen Hermeneutik im ökumenischen Leben einen Vorrang geben. Nur so ist es möglich, uns im gemeinsamen Hören der Wahrheit des Wortes Gottes zu beugen.

Es hat den Anschein, als sollte unter der Obhut der Faith and Order-Kommission und der Studienabteilung ein Projekt zur biblischen Hermeneutik hinfort einige Jahre lang auf breiterer Basis durchgeführt werden. Es ist hierbei zu bedenken, daß natürlich das hermeneutische Problem in der Theologie allgemein und allerorts gegeben ist, also weder ein speziell neutestamentliches noch auf die Bibel und ihre Exegese beschränktes sein darf. Insofern wird man auch neben den Exegeten beider Testamente Patristiker und Systematiker heranziehen müssen. Eine praktische Schwierigkeit wird darin auftreten, daß die philosophischen Voraussetzungen bei den ökumenischen Teilnehmern recht verschiedene sein werden; z. B. wird man bei nichtdeutschen Theologen, etwa bei den skandinavischen und angelsächsischen, keinesfalls eine Vertrautheit mit der Hermeneutik bei Schleiermacher, Dilthey und Heidegger voraussetzen können. Das ergibt Schwierigkeiten, die aber nicht die großen Möglichkeiten der ökumenischen Auswirkungen auf einen Neuansatz von der Bibel her schmälern können.

3. *Die Kirche und Israel*

Wir schließen hier ein drittes Thema an, das — natürlich unabhängig von den vorstehend besprochenen — den Ökumenischen Rat der Kirchen seit langem beschäftigt und das 1963 in Montreal in Sektion I noch einmal nachdrücklich zur Bearbeitung empfohlen wurde. Ende September 1964 wurde dann in Genf durch die Faith and Order-Kommission in Zusammenarbeit mit dem Ausschuß „Kirche und Judentum“ eine Konferenz durchgeführt, die teilweise einen Schritt weiterführte, zugleich aber auch deutlich machte, daß wir in der Ökumene hier theologisch nur weiterkommen, wenn wir — selbstverständlich alles Politische ausschaltend — vom biblischen Text ausgehen und von seinem Verständnis uns bezwingen lassen.

Allerdings ist dieses geforderte „Sich-dem-Text-Unterwerfen“ gerade hinsichtlich der Israel-Aussagen im Neuen Testament hermeneutisch schwierig. Auch wenn man sich auf den Apostel konzentriert, der das theologische Problem „Israel“ wohl als einziger voll erkannt hat, nämlich auf Paulus, steht man vor anscheinend widersprüchlichen Aussagen. Im 1. Thess. 2,14–16 schreibt er: „Denn Nachfolge habt ihr geleistet, ihr Brüder, den Gemeinden Gottes in Judäa in Jesus Christus, da ihr dasselbe liddet von euren eigenen Stammesgenossen, wie auch sie von den Juden, die den Herrn Jesus und die Propheten getödet und uns verfolgt haben, die Gott nicht gehorsam und allen Menschen feindlich sind, da sie uns hindern, den Heiden ihre Rettung zu predigen, auf daß sie fühlen (das Maß) ihrer Sünden zu jeder Zeit. Doch schon ist über sie gekommen der Zorn, der zum Ende führt.“ Nahezu entgegengesetzt hört sich das an, was Paulus in den für das Thema Israel entscheidenden Kapiteln 9–11 des Römerbriefes schreibt: „Die Wahrheit sage ich in Christus, ich lüge nicht, und mein Gewissen bezeugt das mit im Heiligen Geist, daß ich große Trauer habe und unaufhörlichen Schmerz in meinem Herzen! Ja, ich

wünschte selber von Christus weg verflucht zu sein meinen Brüdern zugut, die meine Stammesverwandten sind nach dem Fleisch, welche Israeliten sind, denen die Sohnestitel, die Herrlichkeit, der Bund und das Gesetz und der Gottesdienst und die Verheißungen gehört; welche auch sind die Väter und aus welchen Christus nach dem Fleisch“ (9, 1–5a). Und im Hinblick auf die Erwählung schreibt Paulus in unüberhörbarer Klarheit: „Hat etwa Gott sein Volk verstoßen? Nimmermehr!“ (11,1; vgl. 11,11).

Liest man die thematischen Ausführungen des Römerbriefes mit ihrem Nachdruck auf der Unwiderruflichkeit der Erwählung Israels — trotz des Unglaubens eines Teiles, ja der Mehrzahl dieses Volkes —, so wird es einem rätselhaft, wieso die Stelle des ersten Briefes an die Thessalonicher soviel stärker in der Kirchengeschichte sich auswirken und zur Stützung der illegitimen These vom sog. jüdischen „Gottesmord“ benutzt werden konnte. Der Kontext der Thessalonicher-Stelle zeigt, daß die Pointe auf dem Leiden (paschein: V. 14) der Christen liegt, ferner, daß die letzten Worte von V. 16 keineswegs ein definitives Verdammungsurteil für die Juden enthalten. Dies ist ausgeschlossen auf Grund der in Römer 11, 25–32 für ganz Israel (pas Israel: V. 26) entworfenen Hoffnung, auch wenn diese als mysterion der römischen Gemeinde mitgeteilt wird.

Wir sind nicht der Meinung, daß die Verschiedenheit der Beurteilung der Israelfrage in der Ökumene in der verschiedenen Exegese neutestamentlicher Stellen ihren Grund habe, wohl aber, daß die menschlichen Vorurteile vielfach nachträglich sich „theologische“ Gründe in der Bibel suchen oder zurechtlegen. Daß hier auch eine wesentliche Schuld der Kirche und der Theologie zutage tritt, bedarf nicht erst eines Beweises. Aber wir wollen auch nicht übersehen, daß in unserem Kanon selbst — durch Stellen wie 1. Thess. 2,15 f. oder durch die Typisierung der Gegner Jesu im vierten Evangelium — Anknüpfungspunkte für eine Judenfeindschaft bestehen und hier eine besondere Verantwortung der Exegeten und auch der Religionslehrer in den Schulen besteht!

Es ist wiederum ein gesundes Symptom innerhalb der ökumenischen Bewegung, daß seit Amsterdam 1948 in zunehmender Weise das Problem „Israel und die Kirche“ angefaßt wurde. Nicht aus humanistischer Gesinnung geschieht das, nicht als sozialetischer Vorstoß ist dies zu verstehen, sondern weil gerade in der unbeschreiblichen Verfolgung der Juden und in ihrer Existenz unter uns ein Zeichen gesetzt worden ist. Es fordert uns, die Frage der bleibenden Erwählung des Volkes Gottes zu stellen und uns theologisch darauf zu besinnen, was die Verantwortung vor Gott und der Geschichte uns heute zu sagen und zu tun gebietet.

Die Schwierigkeit des rechten Redens liegt nicht zuletzt darin, daß wir in unserer Terminologie und Argumentationsweise häufig so stark traditionell introvertiert

kirchlich sind, daß uns das Verstehen des nichtchristlichen Juden insofern abhanden gekommen ist, als wir das oft Verletzende einer „christlichen“ Wortwahl uns nicht klarmachen. Verletzend auch häufig im theologischen Denken! So etwa, wenn wir die Geschichte der Juden für die christliche Heilsökonomie usurpieren und damit die Juden als dialektisches Mittel zum Heil theologisch ausbeuten! Oder wenn wir aus dem vermeintlichen eigenen Heilsbesitz über die „Ungehorsamen“ und „Verstokkten“ sprechen. Oder schon, wenn wir von „pharisäistisch“ als einem spezifisch negativen Charakterzug sprechen und den jüdischen Pharisäer damit karikieren! Jede kirchliche Stellungnahme aber zur Judenfrage, auch die für den innerkirchlichen Gebrauch verfaßte, also auch jede Predigt am Israel-Sonntag, muß in Liebe so gehalten sein, daß sie die Trennung zwischen Juden und Christen nicht erweitert oder verhärtet.

Was ist nun theologisch zur Frage nach dem Verhältnis der Kirche zum jüdischen Volk zu sagen? Das Alte Testament bezeugt, daß Gott sich selbst Israel erwählt und zu seinem Volk gemacht hat. Nicht ist Jahwe allein Israels Gott, sondern er ist Schöpfer der ganzen Erde und all ihrer Völker, aber er hat dieses Volk zu seinem besonderen Mittel berufen, auf daß er durch Israel allen Völkern zur Kenntnis komme. Darum offenbarte er sich zuerst und besonders Israel, zeigte ihm, was sein Wille für die Menschen ist, auf daß Israel durch seine Liebe und seinen Gehorsam zu Gott ein lebendiger Zeuge für die anderen werde, damit auch sie Gott anerkennen, lieben und ihm gehorchen. Insofern kann man sagen, daß der tiefere Sinn der Erwählung Israels — vielleicht der Erwählung überhaupt? — darin erkannt werden darf, berufen zu sein zu einem Instrument Gottes, durch das er wirken kann *für andere*.

Im Alten Testament ist Israel zweifellos nur als unvollkommenes Volk Gottes bezeugt; es ist immer wieder ungehorsam und beugt sich nicht derart Gottes Willen, wie es gefordert ist. Doch selbst im Ungehorsam bleibt es ein Zeugnis und in seiner Geschichte eine Offenbarung Gottes: Offenbarung seiner Strafe, durch die er es zurückführen will, und seiner Treue und Liebe, in der er sein Volk nicht aus seiner Hand fallen läßt, selbst in der Abwendung nicht!

Im Christusergebnis findet Gottes Offenbarung im Alten Bund ihre Erfüllung — so ist das durchlaufende Zeugnis des Neuen Testaments. In Christus allein glauben wir Zugang zu Gott zu haben, seine Doxa sehen zu dürfen. In Jesus Christus selbst erfüllt Israel seine Sendung, in ihm wird sie konkret: an Gott in Liebe und Gehorsam gebunden. In Jesus Christus ist offenkundig geworden, daß Gottes Liebe größer ist als menschliche Sünde, denn in Ihm hat Gott Vergebung gesetzt und die Sünde getilgt und in Ihm den Menschen zu neuem Gehorsam gerufen. Das Einmalige, das ephapax, des Handelns Gottes durch Jesus als Christus ist unaufgebbar.

Nur ein Teil Israels hat in Jesus Christus die volle Offenbarung Gottes, des Gottes Israels, anerkannt. Jedoch war in diesen „Wenigen“ das ganze Israel repräsentiert. Das Neue des Heilsgeschehens in Jesus Christus ist, daß nun zusammen mit Israel auch die Heiden von Gott zur Liebe und zum Dienst berufen sind. Denn Kirche heißt jetzt: Israel erkannte in Jesus Christus seinen Gott zusammen mit den Heiden, die zugefügt, eingefropft wurden in Israel, so daß jetzt Jude und Grieche eins wurden in Christus (Röm. 11). In dieser Hinsicht ist die Kirche die Fortsetzung des alttestamentlichen Israels, des Volkes Gottes, berufen, die Taten Gottes für die Menschen zu bezeugen und berufen, seine Mitarbeiter in dieser Welt zu sein.

Die Tatsache, daß *ein anderer Teil* Israels nicht in Jesus Christus seinen Gott erkannte, war zunächst besonders für Paulus ein erregendes Problem und mußte es auch für die Kirche sein, die neben dem NT das AT als ihre Autorität voll bejaht. Denn die Existenz eines jüdischen Volkes außerhalb der Kirche stellt im Grunde dasselbe im Wesen theologische — nicht etwa nur heilsgeschichtliche — Problem wie die Zweiteiligkeit der Bibel! Was auch sonst noch alles gesagt und differenziert werden kann, sicher ist, daß zwischen dem Judentum heute und dem Israel des Alten und Neuen Testaments — durch Geburt und durch Überlieferung — eine Kontinuität besteht. Es liegt hier ein geschichtliches Faktum vor: die Juden haben gegenüber allen anderen Völkern ein besonderes geschichtliches Verhältnis zur Kirche — und umgekehrt!

Hierauf besonders gründet sich unsere Überzeugung, daß Gott sein Volk Israel als Mittel gebraucht, um zur Menschheit zu sprechen. Welchen anderen Sinn könnten auch Frage und Antwort des Paulus in Röm. 11,1 für uns haben: „Hat etwa Gott sein Volk verstoßen? Keinesfalls: *me genoito!*“ als den: Es besteht nicht nur eine Kontinuität zwischen den heutigen Juden, seien sie religiös oder nicht, und Israel, sondern sie sind noch immer „Israel“, das Volk Gottes. Das aber schließt in sich, daß durch den Stein des Anstoßes, Jesus Christus, das *eine* Volk Gottes entzweigebrochen ist.

Gewiß, wir als Christen können nicht umhin, die *Nichtannahme* Jesu als Christus und als die entscheidende Offenbarung Gottes als *Ungehorsam* und *Unglaube* zu benennen, doch sind wir uns der Tatsache bewußt, daß auch wir als Christen in vieler Hinsicht ungehorsam und ungläubig waren und sind. Dann aber, so dies unsere Einsicht ist, wäre es vermessen, den Grad von Gehorsam und Ungehorsam abstecken zu wollen. Wir wissen im Glauben, daß wir als Christen — ebenso wie Israel außerhalb der Kirche — nur aus der Vergebung unserer Sünden und aus Gottes Gnade und Treue leben können. Es ist bestimmt nicht Zufall, sondern theologische Pointe, daß Paulus am Schluß seiner oft als „universalistisch“ empfundenen Aussage, die er als *mysterion* (Röm. 11,32) vorträgt, über Christen und

Juden zusammenfassend schreibt: „Denn Gott hat *alle* (tous pantas = Christen und Israel) in Ungehorsam eingeschlossen, auf daß er sich aller (tous pantas) erbarme!“

Die Abfassung einer ökumenischen Erklärung zur Israelfrage macht trotz des weithin besten Willens und der Bejahung einer kirchlichen Schuld gegenüber dem jüdischen Volk erhebliche Schwierigkeiten. Mehr als bei anderen aktuellen Fragen sind gefühlsmäßige Imponderabilien im Spiele, wenn es darum geht, die theologische Frage der Kontinuität von Israel und Kirche mit der sozialetischen des Verhältnisses von Kirche und jüdischem Volk in Einklang zu bringen. Natürlich ist die theologische Frage keine Sache der politischen Wiedergutmachung und hat sie überhaupt nichts zu tun mit der Beurteilung des Staates Israel, obgleich sie von beiden Fragen her belastet wird. Aber sie kann auch nicht nur als Problem der Mission und Missions-Eschatologie gesehen werden, obgleich das Verhältnis Kirche und jüdisches Volk im tiefsten Sinne „eschatologisch“ ist! Ja, es ist eine Hauptfrage, wie weit heute „Mission“ den Juden gegenüber erlaubt ist und wie weit diese nicht vielmehr grundsätzlich dem „Dialog“ Platz zu machen hat. Oder noch pointierter — immer als echte Frage gemeint: Wie weit darf die Israelfrage überhaupt *Missionsfrage* sein? Muß sie nicht vielmehr eine *ökumenische* in dem Sinne sein, daß Israel trotz seines Nein zu Christus weiterhin „erwähltes Volk“ ist und deshalb, wegen Gottes Verheißungen (epangeliai), zur Ökumene gehört?

Wir sind uns klar darüber, daß wir hier an die Grenze theologisch verantwortbarer Rede stoßen, tangieren wir doch die Notwendigkeit des Christozentrischen in unserem christlichen Gottesglauben! Aber ist das Problem wegen der dogmatischen Gefährlichkeit erledigt?

Es kommen auch andere theologisch kontroverse Punkte hier mit ins Gesichtsfeld: Wie ist der Begriff „eschatologisch“ gemeint, mit dem eben das Verhältnis Kirche und jüdisches Volk gekennzeichnet wurde? Wenn im einfach chronologischen Sinn einer *Heilsgeschichte*, nun, dann wäre auch Mission im alten Sinne unaufgebbar. Wenn aber „eschatologisch“ im Sinne eines *Heilsgeschehens*, einer präsentischen mehr als futurischen Größe, gemeint ist, dann ist die Israel- und Judenfrage keine Missionsfrage mehr, sondern mitsamt unserem Christus-Zeugnis der Gnade und Vergebung Gottes im erfüllten „Heute“ vorgelegt. Wir müssen klar sehen und kritisch beurteilen, daß in der Regel gerade bei der Erörterung der bleibenden Erwählung des jüdischen Volkes die „heilsgeschichtliche“ Theologie mit oft naiver Selbstverständlichkeit Urteile statuiert und die hermeneutische Problematik sistiert. Ja, ist nicht überhaupt in den bisherigen Dokumenten der Ökumene eine sehr einseitig gebrauchte „biblische Heilsgeschichte“ als theologisch normativ gesetzt worden?

Auch hier muß die hermeneutische Frage aufgenommen und die Basis für eine theologisch tragfähige Antwort durch biblische Exegese gefunden werden. Immerhin hat sich bereits in der kritisch-historischen Arbeit am NT ein altes zum Dogma gewordenen Urteil als nicht mehr haltbar erwiesen: daß nämlich „die Juden“ aus Böswilligkeit die Alleinschuld an der Kreuzigung Jesu von Nazareth trügen. Trotz der Übermalungen der Tradition in den Evangelien ist die Mitschuld des Pilatus noch deutlich erkennbar, ja diese Schuld ist sogar bei rechtsgeschichtlicher Analyse gravierender als die der Juden. Wir wollen damit nicht sagen, daß die Juden schuldlos seien, vielmehr, daß die Historie ihre besondere Belastung nicht erlaubt. Die Historie zeigt vielmehr, was wir ohnehin theologisch betonen: *alle* Menschen sind schuldig und als Sünder durch den Sühnetod Jesu Christi zur Gnade gerufen. —

Wir brechen hier ab. Die drei Themen mögen gezeigt haben, wie die Arbeiten in der Ökumene einer eigenen inneren Logik unterliegen, geschichtlich gegeben und keineswegs „Gelegenheitsaufträge“ sind. Die ökumenischen Studien können nur dann der Zukunft der Kirche dienen, wenn sie in *Unbedingtheit* durchgeführt werden und sich nicht von Kompromißsehnsucht, sondern allein von der Wahrheit des Wortes Gottes im Zeugnis der Hl. Schrift leiten lassen. Es wird im Zuge der Aufgaben sich als notwendig erweisen, den biblischen Arbeiten in der Ökumene weitaus mehr Gewicht beizumessen, als es früher der Fall war.

PRAG UND DIE ÖKUMENE

VON J. M. LOCHMAN

I.

„Wir haben gehört, daß in einigen Ländern ein gewisses Mißtrauen uns gegenüber herrscht, daß wir eine Spaltung der Ökumene beabsichtigen und daß wir eine östliche Ökumene planen. . . Demgegenüber wollen wir mit allem Nachdruck betonen, daß wir der von Genf aus organisierten Ökumene treu bleiben. Es ist absurd, auch nur über die Absicht zu sprechen, daß wir so etwas wie eine Spaltung der ökumenischen Arbeit unternehmen möchten.“

Diese Worte sprach der Dekan der Prager Comenius-Fakultät, J. L. Hromádka, in seinem Vortrag „Die heutige Problematik, gesehen von einem Theologen“, mit welchem am 1. Juni 1958 die Arbeit der Christlichen Friedenskonferenz eröffnet wurde („Aufgabe und Zeugnis“, Praha 1958, S. 9). Er spielte damit auf eine Reihe von Fragen an, mit welchen die Prager Friedensbewegung von Anfang an verfolgt