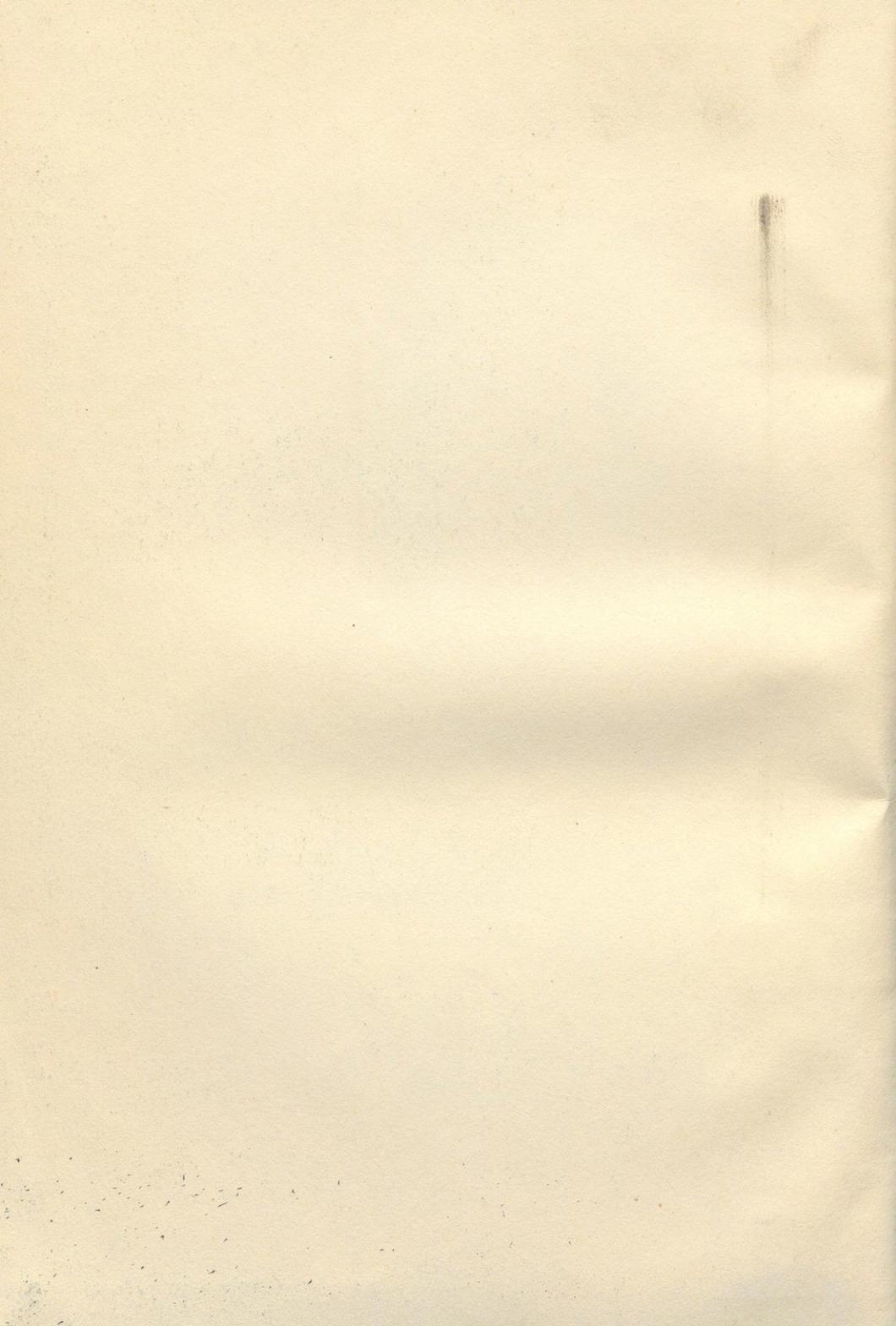


N11< 31148295 021

UB Tübingen





E 21 472 F

266/576

UB 1966

ml

576

73,80

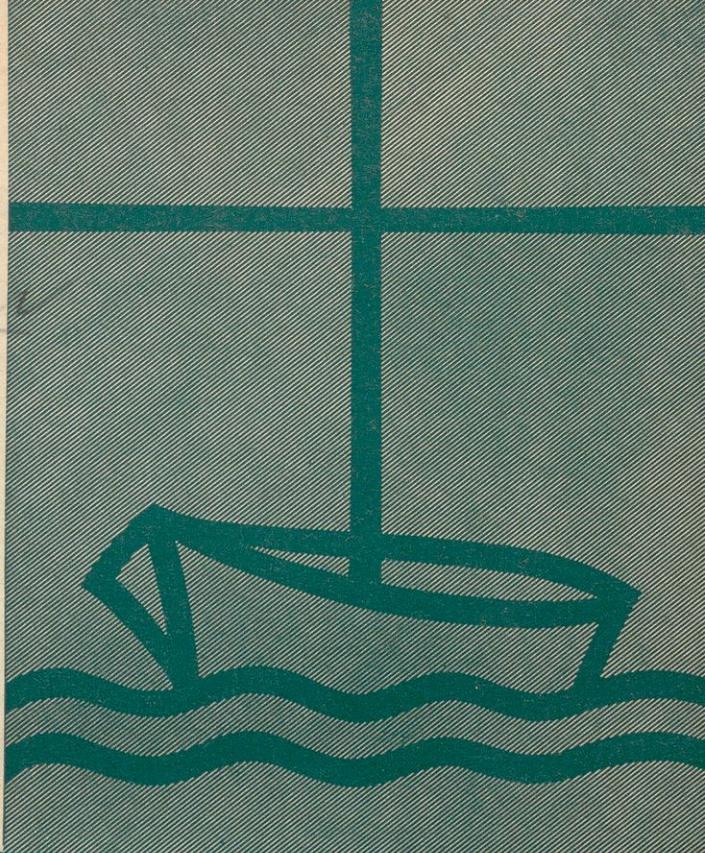
TR 15. Jahrgang

15. JAHRGANG

HEFT 1

JANUAR 1966

—  
EVANGELISCHER  
MISSIONSVERLAG  
STUTT GART



# Ökumenische Rundschau

19 9 1966  
28.11.1966

# ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU

*Eine Vierteljahreszeitschrift*

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuß  
herausgegeben: Direktor D. Gerhard Brennecke; Senior D. Hans Heinrich Harms;  
Prof. Dr. Werner Küppers; Landesbischof D. Dr. Hanns Lilje, D. D.; Kirchen-  
präsident i. R. D. Martin Niemöller, D. D.; Prof. D. Dr. Edmund Schlink, D. D.;  
Bischof Dr. Friedrich Wunderlich, D. D.

## *Schriftleitung:*

Dr. Hanfried Krüger, Frankfurt a. M., Bockenheimer Landstraße 109, Fernruf  
77 05 21. Nachdruck nur mit Genehmigung der Schriftleitung.

## *Verlag:*

Evang. Missionsverlag GmbH., 7 Stuttgart 1, Heusteigstraße 34, Fernruf 24 40 56.  
Postscheckkonto Stuttgart 238 02.  
Bankkonto: Städt. Girokasse Stuttgart 41 120.

## *Bezugsbedingungen:*

Die Ökumenische Rundschau erscheint vierteljährlich im Umfang von je 64 bis  
80 Seiten. Jahresbezugspreis 12,80 DM, für Studenten: 9,80 DM, zuzüglich 80 Pfg.  
Porto; Ausland: 14,— DM, zuzüglich 80 Pfg. Porto; Einzelstück 3,50 DM. Die  
Rundschau ist durch alle Buchhandlungen oder direkt vom Verlag zu beziehen.  
Bücher für Besprechungen werden direkt angefordert. Unverlangte Rezensionsexemplare werden nicht zurückgesandt.

*Druck:* Buchdruckerei Gottlieb Holoch GmbH, 7 Stuttgart 1, Vogelsangstraße 5.

## INHALT

<i>H. Ringeling:</i> Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft 1966	1
<i>W. Schweitzer:</i> Der Ansatz der ökumenischen Theologie zur Bewältigung des gesellschaftlichen Umbruchs der Gegenwart	11
<i>J. de Graaf:</i> Die Entwicklung eines internationalen Ethos	21
<i>H. H. Wolf:</i> Christus am Werk in der Geschichte	28
<i>M. M. Thomas:</i> Einige Bemerkungen zu dem Artikel von H. H. Wolf	47
<i>Dokumente und Berichte</i>	
<i>E. Emmen:</i> Anregungen zu ökumenischer Gemeindebildung	53
<i>W. Niessel:</i> Die Verpflichtung der Kirche für die Mission und ihr Streben nach Einheit	58
<i>Chronik / Von Personen / Zeitschriftenschau / Neue Bücher / Mitteilungen der Schriftleitung</i>	64

Auf die beiliegenden Prospekte: „Gavva“ des Basileia Verlags, Basel, und „Ökumenische Rundschau“ mit Beiheften des Evang. Missionsverlags, Stuttgart, wird empfehlend hingewiesen.

UB

# Ökumenische Rundschau

INHALTSVERZEICHNIS 1966 15. JAHRGANG

## Ökumenische Rundschau

15. Jahrgang

1966

EVANGELISCHER MISSIONSVERLAG · STUTTGART

ARMENISCHE BUNDSCHAU

Armenische Rundschau

ZFA 4521



EVANGELISCHER MISSIONS-VEREIN - STUTTGART

# Ökumenische Rundschau

INHALTSVERZEICHNIS 1966 15. JAHRGANG

## Hauptartikel

Verfasser	Titel	Seite
Benz, Ernst	Das Zweite Vatikanische Konzil in protestantischer Sicht	137
de Graaf, Johannes	Die Entwicklung eines internationalen Ethos	21
Harder, Günther	Kirche und Judentum in ökumenischer Sicht	251
Nissiotis, Nikos A.	Bericht über das Zweite Vatikanische Konzil	120
Pfisterer, Rudolf	Das Gegenüber von Juden und Christen — ein „ökumenisches“ Verhältnis?	337
Pförtner, Stephanus	Der ökumenische Gedanke auf dem Zweiten Vaticanum	162
Ringeling, Hermann	Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft 1966	1
Schweitzer, Wolfgang	Der Ansatz der ökumenischen Theologie zur Bewältigung des gesellschaftlichen Umbruchs der Gegenwart	11
Slenczka, Reinhard	Das Ostkirchendekret des Zweiten Vatikanischen Konzils	321
Thomas, M. M.	Einige Bemerkungen zu dem Artikel von H. H. Wolf	47
Vicedom, Georg F.	Die Auswirkungen des Konzils auf die protestan- tische Missionsarbeit	242
Vischer, Lukas	Nach der vierten Session des Zweiten Vatikani- schen Konzils	81
Visser 't Hooft, Willem A.	Pluralismus — Versuchung oder Chance?	221
Wendland, Heinz-Dietrich	Möglichkeiten und Grenzen der ökumenischen Zusammenarbeit der Kirchen	309
Wolf, Hans Heinrich	Christus am Werk in der Geschichte	28

## Dokumente und Berichte

Anathema 1054—1965 (H. Schaefer)	176
Auf dem ökumenischen Weg. Erklärung des Zentralaussschusses des ÖRK im Februar 1966 in Genf	189
Die Brüder-Unität als ökumenischer Mikrokosmos (H. Motel)	264
Die Freikirche im Rahmen der Ökumene (G. G. Williams)	352
In memoriam Prof. Hendrik Kraemer (S. d. Diétrich)	195
Die konservativen Evangelikalen und der Ökumenische Rat der Kirchen (A. Pohl)	361
Die Verpflichtung der Kirche für die Mission und ihr Streben nach Einheit (W. Niesel)	58

## Ökumenische Praxis

Wie wird auf den Kanzeln der Ökumene gepredigt? (M. Fischer)	367
--	-----

## Zur Diskussion

Genf und Prag. Bemerkungen zur „missio politica oecumenica“ (Ch. Berger)	269
Anmerkungen zu dem Beitrag Christfried Bergers (H. Kloppenburg)	279

## Buchbesprechungen

Verfasser	Titel	Seite
<i>Aland, Kurt</i>	Über den Glaubenswechsel in der Geschichte des Christentums	300
<i>Aubert, Roger</i>	Vaticanium I	298
<i>Bähr, Hans Walter, und Minder, Robert (Hrsg.)</i>	Begegnung mit Albert Schweitzer	72
<i>Baraúna, G. (Hrsg.)</i>	DE ECCLESIA	379
<i>Barth, Karl (Festschrift für)</i>	PARRHESIA. Karl Barth zum 80. Geburtstag am 10. Mai 1966	388
<i>Bea, Augustin Kardinal</i>	Einheit in Freiheit	292
<i>Beckmann, Joachim (Hrsg.)</i>	Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1964	389
<i>Benz, Ernst</i>	Die russische Kirche und das abendländische Christentum	381
<i>Bienert, Walter (Hrsg.)</i>	Das Christentum und die Juden	289
<i>Birnbaum, Walter</i>	Das Kultusproblem und die liturgischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts	387
<i>von Bismarck, Klaus, und Dirks, Walter, unter Mitwirkung von Ingo Hermann (Hrsg.)</i>	Neue Grenzen. Ökumenisches Christentum morgen	303
<i>Boelens, Wim. L.</i>	Die Arnoldshainer Abendmahlsthesen	382
<i>Brandenburg, Albert</i>	Maria in der evangelischen Theologie der Gegenwart	295
<i>Buschmann, Fritz</i>	Das zweite Vaticanum. Dritte Konzilsphase	204
<i>Congar, Yves (Hrsg.)</i>	La collégialité épiscopale. Histoire et théologie	295
<i>Congar, Yves</i>	Priester und Laien im Dienst am Evangelium	213
<i>Dahm, P. Chrysostomos</i>	Die Kirche im Osten	208
<i>Douglas, J. D. (Hrsg.)</i>	Evangelicals and Unity	289
<i>Edel, Reiner F. (Hrsg.)</i>	Kirche und Charisma	385
<i>Gaines, David P.</i>	The World Council of Churches	375
<i>Galling, Kurt (Hrsg.)</i>	Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG)	215
<i>Gensichen, Hans-Werner (Hrsg.)</i>	Das Problem einer „einheimischen“ Theologie	209
<i>Gössmann, Elisabeth</i>	Religiöse Herkunft — profane Zukunft?	210
<i>Gottschalk, Johannes</i>	Die Gegenwart Christi im Abendmahl	383
<i>Graham, Billy</i>	Welt in Flammen	389
<i>Hahne, Karl-August</i>	Zwischen Landeskirche und Freikirche	70
<i>Heidtmann, Günter, Marsch, Wolf-Dieter Rein, Gerhard Stammler, Eberhard</i>	Protestantische Texte 1965	303
<i>Heinz-Mohr, Gerd, und Bahr, Hans Eckehard</i>	Brüder der Welt	72
<i>Heinz-Mohr, Gerd</i>	Ein neues Lied in der Welt	71
<i>Helbling, Hanno</i>	Das Zweite Vatikanische Konzil	377
<i>Henkys, Reinhard</i>	Deutschland und die östlichen Nachbarn	215

Verfasser	Titel	Seite
Höffner, Joseph	Selbstverständnis und Perspektiven des Zweiten Vatikanischen Konzils	375
Howe, Günter, und Tödt, Heinz-Eduard	Frieden im wissenschaftlich-technischen Zeitalter	291
Hübner, Eberhard	Evangelische Theologie in unserer Zeit	301
Italiaander, Rolf	Die Friedensmacher	302
Italiaander, Rolf	Im Namen des Herrn im Kongo	303
Käsemann, Ernst	Exegetische Versuche und Besinnungen	211
Kindermann, Karl Gustav	Rom ruft Moskau	299
Klinkhammer, Carl (Hrsg.)	Auf dem Wege	69
Koch, Ottfried	Gegenwart oder Vergegenwärtigung Christi im Abendmahl?	287
—	Konzilsdekrete. Erste Übersetzung im Auftrage der deutschen Bischöfe	377
Leidl, August	Die Einheit der Kirchen auf den spätmittelalterlichen Konzilien	380
Lescrauwaet, J. F.	Critical Bibliography of Ecumenical Literature	216
Lindbeck, George A. (Hrsg.)	Dialog unterwegs	68
Loukes, Harold	Die Quäker	213
Lutherischer Weltbund (Hrsg.)	Glaube und Gesellschaft	291
Machovec, Milan	Marxismus und dialektische Theologie	292
Mehl, Roger	Traité de sociologie du protestantisme	384
Meinhold, Peter, und Roegele, Otto B. (Hrsg.)	Christenheit in Bewegung	68
Meyendorff, Jean	Orthodoxie et Catholicité	205
Meyer, Hans Bernhard	Luther und die Messe	386
(Deutsche Evangelische Missionshilfe)	Jahrbuch Evangelischer Mission 1966	390
Mühlen, Heribert	Das Vorverständnis von Person und die evangelisch-katholische Differenz	205
Müller-Krüger, Theodor (Hrsg.)	Indonesia Raja	392
Noack, Hans-Georg	Der gewaltlose Aufstand	302
Ökumenischer Rat der Kirchen (Hrsg.)	Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft	291
Panikkar, Raimundo	Religionen und die Religion	211
Pawelzik, Fritz (Hrsg.)	Ich singe dein Lob durch den Tag	215
Persson, Per Erik	Repraesentatio Christi. Der Amtsbegriff in der neueren römisch-katholischen Theologie	384
Pfeffer, Karl Heinz	Welt im Umbruch	391
Philipp, Wolfgang (Hrsg.)	Der Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert	388
Pirson, Dietrich	Universalität und Partikularität	286
Plate, Manfred	Weltereignis Konzil	376
Pospischil, Viktor	Der Patriarch in der Serbisch-Orthodoxen Kirche	299
Rahner, Karl	Das Konzil — ein neuer Beginn	375
Ratzinger, Joseph	Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode	204

Verfasser	Titel	Seite
<i>Riemeck, Renate</i>	Moskau und der Vatikan	207
<i>Ristow, Helmut, und Burgert, Helmuth (Hrsg.)</i>	Konfession und Ökumene	375
<i>Schillebeeckx, E.</i>	Die Signatur des Zweiten Vatikanums	204
<i>Schillebeeckx, E.</i>	Besinnung auf das Zweite Vatikanum. Vierte Session.	375
<i>Schlink, Edmund, und Peters, Albrecht (Hrsg.)</i>	Zur Auferbauung des Leibes Christi	71
<i>Schmidt-Clausen, Kurt</i>	Verweggenommene Einheit	300
<i>Schröder, Rudolf Alexander</i>	Predigten zum Kirchenjahr	214
<i>Schultz, Hans Jürgen (Hrsg.)</i>	Theologie für Nichttheologen	72
<i>Schutz, Roger</i>	Dynamique du provisoire	288
<i>Schutz, Roger, und Thurian, Max</i>	La parole vivante au concile	296
<i>Schwede, Alfred Otto</i>	Auf fremden Straßen	391
<i>Secmann, Michael</i>	Heilsgeschehen und Gottesdienst	386
<i>Siegmund-Schultze, Friedrich (Festschrift für)</i>	Lebendige Ökumene	302
<i>Siegmund-Schultze, Friedrich</i>	Nathan Söderblom	212
<i>Skoglund, John E., und Nelson, J. Robert</i>	Fifty Years of Faith and Order	69
<i>Stakemeier, Eduard</i>	Die Konzilskonstitution „Über die Göttliche Offenbarung“	378
<i>Stringfellow, William</i>	Mein eigenes Volk ist mein Feind	302
<i>Stupperich, Robert (Hrsg.)</i>	Kirche im Osten	390
<i>Tavard, George</i>	La poursuite de la catholicité	297
<i>Thielicke, Helmut</i>	Gespräche über Himmel und Erde	70
<i>Thurian, Max</i>	Maria	293
<i>Tröger, Gerhard</i>	Das Bischofsamt in der evangelisch-lutherischen Kirche	288
<i>Tsakonas, Demetrios (Vaticanum II)</i>	Geist und Gesellschaft in Griechenland	208
	Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Authentische Textausgaben, lateinisch-deutsch.	
	Band I und II	203
	Band III	377
<i>Verlag des Presseverbandes der Evangelischen Kirche im Rheinland (Hrsg.)</i>	Weltweite Christenheit. Bilder und Berichte aus der Ökumene. Wandkalender für das Jahr 1966	73
<i>Villain, Maurice</i>	Das Gebet Jesu für die Einheit der Christen	214
<i>Vischer, Lukas (Hrsg.)</i>	Die Einheit der Kirche	69
<i>Visser 't Hooft, Willem A.</i>	Ökumenische Bilanz	374
<i>de Vries, Wilhelm</i>	Orthodoxie und Katholizismus	206
<i>Weber, Hans Emil</i>	Gesammelte Aufsätze	70
<i>Wendland, Heinz-Dietrich</i>	Person und Gesellschaft in evangelischer Sicht	292
<i>Wiedemann, Ludwig</i>	Mission und Eschatologie	209
<i>Williams, Colin W.</i>	Gemeinden für andere	71
<i>Wolff, Otto</i>	Christus unter den Hindus	290
<i>Zimmermann, Wolf-Dieter</i>	Begegnungen mit Dietrich Bonhoeffer	213

# WELTKONFERENZ FÜR KIRCHE UND GESELLSCHAFT 1966

VON HERMANN RINGELING

Das Referat für Kirche und Gesellschaft hat dem Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen auf seiner Sitzung in Enugu (Nigeria) im Januar 1965 das Konzept für eine Weltkonferenz vorgelegt. Sie soll vom 12.—26. Juli 1966 in Genf stattfinden. Die Pläne wurden gebilligt und den Gliedkirchen empfohlen. Es ist zu hoffen, daß sie die starke Beachtung finden, die sie verdienen, so mutig, ja gewagt ist das Unternehmen, dessen Programm nunmehr, nachdem die seit 1962 fortlaufenden Beratungen noch weitergeführt worden sind, in endgültiger Gestalt vorliegt.

In die Geschichte der ökumenischen Bewegung eingeordnet steht die Genfer Konferenz in einer Linie, die in der Weltkonferenz für „Praktisches Christentum“ (Life and Work) in Stockholm 1925 ihren ersten Markstein hat und den zweiten großen in der von Oxford 1937, an der die Vertreter der Deutschen Evangelischen Kirche nicht teilnehmen konnten. Thema der Konferenz von Stockholm war es, erstmals in einem ökumenischen Horizont — wie es hieß — „die Verpflichtung der Kirche gegen Gottes Weltplan“ und die Stellung der Kirchen zu den wirtschaftlichen, industriellen, sozialen und sittlichen Fragen zu diskutieren, die Fragen der internationalen Beziehungen der Völker nicht zuletzt. Man sprach von einem „Nicäa der Ethik“. Das sogenannte „social gospel“ machte weitgehend das Pathos der Konferenz aus, eine prophetische Bewegung, die ein Protest gegen das soziale Übel und ein Aufruf zur Reform war. Die Front, gegen die man stand, war der laissez-faire-Kapitalismus. Reich Gottes und soziale Aktion wurden nahe beieinander gesehen; Gott und Mensch arbeiten in der sozialen Protestbewegung unmittelbar zusammen.<sup>1</sup>

1937 trat mit der neuen Front im Thema „Kirche, Volk und Staat“, provoziert von der Sorge vor der Volkstumsideologie und dem Vordringen von totalitären Tendenzen, eine spürbare Ernüchterung ein. Zwar wurde noch die Stockholmer Position vertreten, christliche Ethik lasse sich direkt aus der neutestamentlichen Lehre, aus der Bergpredigt zumal, ableiten. Demgegenüber aber wurde nun die Realität des Bösen in aller Klarheit erkannt und damit zugleich die Notwendigkeit, Rechtsprinzipien als den relativen Ausdruck des Liebesgebots und Vermittlung zu den Institutionen der Familie, des Staates, der Wirtschaft und Kultur zu finden.

Auch hier jedoch wurde festgehalten, daß die Gerechtigkeit nicht nur Deiche gegen die Sünde baut, daß sie nicht nur eine negative Funktion hat. Sie muß vielmehr — positiv — die Struktur der Gesellschaft zugunsten eines menschenwürdigen Lebens verändern.

Man kann schon an diesem Punkt die Tendenz der ökumenischen Debatten so bestimmen, wie es viel später der Bericht der Internationalen Studienkonferenz in Saloniki von 1959 über „Christliches Handeln im raschen sozialen Umbruch“ formuliert hat. Dort heißt es: „Die christliche Auffassung von Mensch und Gemeinschaft muß zu einer Ausdeutung des gesellschaftlichen Umwandlungsprozesses führen, die weit über die landläufigen pessimistischen oder optimistischen Betrachtungsweisen hinausgeht. Sie führt zu einer klareren Erkenntnis jener zwiespältigen moralischen Probleme und Entscheidungen in einer sozialen Umbruchssituation, mit denen die Kirche und der einzelne Christ in ihrer unter Gott stehenden Arbeit für eine verantwortungsbewußte Gesellschaft zu rechnen haben.“<sup>2</sup>

Eine weitere und differenziertere Ausbildung der Theorie des sozialen Handelns der Kirche brachte die Weltkonferenz von Amsterdam 1948. Sie sah sich vor zwei Fronten zugleich gestellt. Sie hatte es mit dem laissez-faire-Kapitalismus auf der einen und dem totalitären Kommunismus auf der anderen Seite zu tun, zwei extremen Ideologien, die beide strikt abzulehnen waren. In diesem Gegenüber entstand die Konzeption einer Verantwortlichen Gesellschaft (responsible society). Sie erhebt, wie Heinz-Dietrich Wendland sagt, eine wahrhaft revolutionäre Forderung gegenüber allen rein hierarchisch gebauten, traditionellen Institutionen. Das heißt, „daß die Freiheit der Bürger des Staates und daß die Freiheit der Träger und Verwalter der einzelnen Institutionen der Gesellschaft zur Voraussetzung aller sozialen Gefüge und Strukturen der Gesellschaft gemacht werden soll.“<sup>3</sup>

So fruchtbar und hilfreich die Sozialethik der Verantwortlichen Gesellschaft hingegen auch war, die Zeit ist nicht stehengeblieben. Mittlerweile ist die ökumenische Theologie mit zwei weiteren, in ihren Konsequenzen noch unabsehbaren Problemen konfrontiert, nämlich dem schnellen, revolutionären Wandel der modernen Gesellschaft und insbesondere dem Aufbruch der jungen Nationen in Afrika, Asien und Südamerika. Eine Reihe von Studienkonferenzen haben das Terrain sondiert, Saloniki wurde erwähnt. Sie sind die Vorstufen, die gleichsam in den groß angelegten Diskussionsraum der Genfer Weltkonferenz führen.

Es ist deutlich, wie die Kirche jeweils von der veränderten Situation, die sie in der Welt und in der sie sich in der Welt vorfindet, zur Stellungnahme gezwungen wird. So mag der Eindruck entstehen, als ginge es nur darum, ihre Lehre der neuen Lage anzupassen, sie geschmeidiger zu gestalten und zu erweitern. Überdies wäre sofort zu berücksichtigen, daß es „die“ Lehre der Kirche nicht gibt, sondern verschiedene Traditionen verschiedener Kirchen, die miteinander ins Gespräch gebracht werden. Die Gefahr ist dann, daß die sozialen Probleme in ihrer Dringlichkeit und

Aktualität eine nur pragmatische Einigkeit im Handeln mit dem Verzicht auf prinzipielle, über den Anlaß hinausreichende, theologische Reflexion bewirken. Einigkeit kann erzielt werden, weil offensichtlich „etwas getan werden muß“ und ebenso deutlich den gegenwärtigen Übeln mit den herkömmlichen Methoden der sozialen Gestaltung nicht mehr beizukommen ist. Man könnte es aber, weil ein schwärmerisches Sozialevangelium keine Befürworter mehr findet, bei einer vordergründigen Anpassung bewenden lassen, während doch die dogmatische Überlieferung im ganzen nicht zur Diskussion gestellt wird und also auch nicht zu erwarten ist, daß die gegenwärtige Gesellschaft möglicherweise von der Theologie gleichsam überholt wird. Die notwendige Richtung der Überlegungen gibt H.-D. Wendland in dem zitierten Aufsatz dagegen so an, daß er sagt, sie habe auf das zu gehen, was sowohl den Pessimisten als auch den Pragmatikern verdächtig sei, nämlich auf eine „reale Utopie“ der zukünftigen Gesellschaft. „Eine Utopie im relativen, geschichtsbezogenen Sinne, das heißt als Zielsetzung einer relativ besseren Ordnung der Gesellschaft, des sozialen Fortschritts, der Überwindung sozialer Mißstände und Ungerechtigkeiten, ohne den illusionären Anspruch auf absolute Gerechtigkeit oder die Schaffung eines total neuen Menschen und die Aufhebung aller Bedingungen der geschichtlichen Welt.“

Stellen wir die Frage jetzt präziser: Um welches Thema geht es 1966? Die Vorbereitungsarbeiten liefen anfänglich unter der Bezeichnung „Gott, Mensch und die Gesellschaft der Gegenwart“. Diese Bezeichnung ist aufgegeben worden, weil sie zu allgemein gehalten war; man kann nicht über „Gott und die Welt“ sprechen. Sie enthielt überdies in der betonten Unterscheidung zwischen Mensch und Gesellschaft ein gesellschaftskritisches Moment. Nun ist es gewiß nicht die Absicht der Konferenz, jede Gesellschaftskritik zu vermeiden. Vielmehr wurde bei den Vorbereitungsarbeiten eines sowohl für die entsendenden Kirchen als auch — durch hinzugezogene Fachleute — die behandelten Sachfragen repräsentativen Ausschusses sorgfältig darauf geachtet, daß die außerordentlichen Chancen, welche die „zweite wissenschaftliche Revolution“ bereitstellt, nicht zu einem Rückfall in eine allzu optimistische, fortschrittsgläubige Beurteilung der Zukunft verführen. Sie bedeuten ebenfalls außerordentliche Gefährdungen des menschlichen Lebens und Zusammenlebens. Es wurde sehr nachdrücklich gesagt, die Christen dürften den Aspekt der Tragik nicht übersehen, der darin liegt, daß die Menschheit die ihr eröffneten Möglichkeiten der Naturwissenschaft und Kommunikation stets auch verfehlt. Ihre Humanität und ihre Existenz selbst können von den gleichen Mächten zerstört werden, die, zum Guten gewendet, den Hunger zu beseitigen, die Sterblichkeit und Krankheit zu vermindern und die Bildung zu erhöhen vermögen. Würde sich allerdings die christliche Sozialethik darauf beschränken, gerade um der Labilität der Menschen und der Ambivalenz der Technik willen, die überkommenen gesellschaftlichen Strukturen zu empfehlen, so würde sie sich selber schuldig machen. Sie würde

die Eigengesetzlichkeit verkennen, die darin liegt, daß die neuen Entdeckungen — man sprach gelegentlich zusammenfassend von einer kybernetischen Revolution — auf jeden Fall angewendet werden. Wer darauf verzichtet, zu ihrem positiven Einsatz aufzurufen, dient schon dem Unrecht. So hatte bereits der Saloniki-Bericht ausgesprochen, daß sich dem Menschen im Zeitalter der Technik auf unausweichliche Weise die Frage seiner Verantwortung für die ganze Erde und die ganze menschliche Gesellschaft zeige. Wie will er, so wurde gefragt, seine neue Machtstellung ausnutzen? Um sich selbst zum Schöpfer und Erlöser der Menschheit zu machen? Oder um im Dienst Gottes zum verantwortungsbewußten Mitglied einer Gesellschaft zu werden, die zu neuen zwischenmenschlichen Beziehungen führt und die die ihr verliehenen ungeheuren Kräfte und Möglichkeiten als die Freiheit versteht, Gott und dem Nächsten auf ganz neue Weise zu dienen? „In dieser Lage ist es Aufgabe der Kirche, die Menschen in Wort und Tat zur Erkenntnis ihrer eigentlichen Bestimmung zu führen: daß sie für Gott und ihren Nächsten nicht nur leben sollen, sondern auch können.“

Der Titel der Konferenz wurde anders formuliert. Er heißt nun: „Eine Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft — Christliche Antwort auf die technische und soziale Revolution unserer Zeit“. Dazu ist eine Anmerkung nötig. „Revolution“ ist die etwas problematische wörtliche Wiedergabe des gleichlautenden englischen Wortes. Problematisch deshalb, weil das Deutsche sogleich an gewaltsamen politischen Umsturz denken läßt. Zwar ist stets auch an die Situation der afrikanischen, asiatischen und südamerikanischen Nationen gedacht, die in Freiheits- und Anpassungskämpfen gegen den Kolonialismus und das drückende Regime von rückwärtsgewandten Machtgruppen stehen. Indessen ist eben allgemeiner an den langfristigen und friedlich vonstatten gehenden „Umbruch“ der Gesellschaft gedacht. Weiter aber: „christliche Antwort“ ist die Übersetzung von Christian response. Man würde die Intention der Konferenz völlig mißverstehen, wenn man heraus hören würde: Welt fragt, Kirche antwortet. Nichts ist weniger gemeint, als daß die Kirche nur aus der sicheren Fülle ihrer Kenntnisse „die Antwort“ auf die bedrängenden Fragen der Gegenwart zu geben habe. Denkt man dagegen an Toynbees Schema von challenge and response, wird der Sinn klarer. Gemeint ist, daß die neuen gesellschaftlichen Strukturen die Kirche herausfordern, sich auf sie einzulassen, auf sie einzugehen.

Mit all dem ist bereits Wesentliches über die Thematik der Konferenz gesagt: es wird in zweifacher Weise um so etwas wie eine Öffnung nach vorn gehen. Die Weltkonferenz wird die Kirchen nach außen öffnen für eine neue, verheißungsvolle Sicht auf die im ganzen sehr schnelle, revolutionierende Veränderung der menschlichen Gesellschaftsformen. Fünf Hauptthemen sollen in den Konferenzgruppen behandelt werden, außer dem besonderen Thema der theologischen Probleme in der Sozialethik. Es sind

1. Das Ringen um wirtschaftliche Gerechtigkeit und soziale Wohlfahrt in einer weltweiten Perspektive;
2. Die Aufgaben und Grenzen des Staates in einem revolutionären Zeitalter;
3. Möglichkeiten und Probleme der technischen Wandlungen;
4. Person und Gemeinwesen in pluralistischen, säkularisierten und offenen Gesellschaften;
5. Zusammenleben in einer pluralistischen Welt — Strukturen internationaler Zusammenarbeit.

Die Spannweite der Fragestellung ist groß, zu groß fast für eine Konferenz von doch nur wenigen Tagen. Die Frage nach der Überwindung des wachsenden Zwierspalts zwischen reichen und armen Ländern; die Frage nach dem Wesen sozialer Gerechtigkeit im Licht der technischen Entwicklung und der menschlichen Werte; die Frage nach dem Frieden und internationalen Institutionen angesichts der nuklearen Bedrohung; die Frage nach der Bedeutung der neuen, umwälzenden Entdeckungen auf dem Gebiet der Physik, der Biologie, der Medizin; die Frage nach den neuen Formen der Erziehung, Arbeit und Freizeit, nach den Problemen der Urbanisierung und Mobilität — die Liste ließe sich lange fortsetzen. Und sie wiederum verbindet sich mit einer Reihe von gewichtigen theologischen Fragen. Aus den in Enugu vorgelegten Plänen herausgegriffen, lauten sie: Wie ist die zeitgenössische Geschichte von Menschen zu deuten? Gibt es soziale Prinzipien und Normen für menschliche Existenz, die von ewiger Gültigkeit sind, oder muß das Evangelium primär als schöpferische Freiheit verstanden werden, in welcher neue gesellschaftliche Strukturen entdeckt und bejaht werden? Was bedeutet eine weltweite christliche Diskussion der sozialen Probleme unter der Voraussetzung, daß sich die Kirchen in sehr unterschiedlichen Situationen befinden; was bedeutet es für die Einheit und Universalität des christlichen Zeugnisses in der Welt? Welche Rolle kommen dem Gottesdienst, dem Gebet und anderen Formen religiösen Lebens in der Atmosphäre unserer säkularen, technisch orientierten Zeit zu?

Man hat auch im Hinblick auf die eben angeführten Probleme von einer „theologischen Revolution“ gesprochen, die vonnöten sei. Das ist mißverständlich und ist auch beanstandet worden. Es ist ja auch keineswegs ausgemacht, daß nicht am Ende der Konferenz die traditionellen Positionen wieder formuliert werden, weil ihr Absolutheitsanspruch nicht aufgegeben wurde oder auch, weil sie sich in den veränderten Weltverhältnissen durchaus bewähren. Zudem wäre es unrealistisch, von der Konferenz im ganzen eine „neue“ Theologie zu erwarten; die Heterogenität einer solchen Versammlung und das Gewicht der dogmatischen Herkunft sind viel zu groß. Auf der anderen Seite dringen in der Ökumene, wie die Vorbereitungsarbeiten mit ihren lebhaften theologischen Disputen deutlich zeigen konnten, jün-

gere Theologen nach vorn, die gelegentlich als „ökumenische Rebellen“ apostrophiert wurden. Sie zielen, wie beispielsweise der amerikanische Theologieprofessor Richard Shaull aus Princeton, auf eine offene Sozialethik, die keine apriorischen Prinzipien, keine Naturrechtsnormen und auch nicht die von J. H. Oldham und John C. Bennett, ökumenischen Schrittmachern vergangener Konferenzen, ausgebildeten „mittleren Axiome“ mehr gelten lassen will. Während die letzteren den Versuch bedeuten, flexible Normen als Brücke zwischen allgemeinen ethischen Prinzipien und der konkreten, zeitbedingten Situation zu finden, gehen jene „Rebellen“ weiter in die Richtung auf eine Situationsethik: erst in der gesellschaftlichen Situation selbst — nicht schon vorher auf Grund von logischen Prämissen — könne entschieden werden, welchen Weg Gott mit seinem geschichtlichen Handeln weise. Die Situation steht für den Christen im „Kontext“ der gnädigen, in der koinonia der Gemeinde anschaulichen Geschichte Gottes mit der Welt; die Ethik achtet auf die Zeichen dieses Geschehens, ohne seine Lebendigkeit an die Kette starrer und verfügbarer Gesetze zu legen.

Es ist schon jetzt abzusehen, daß die kommende Konferenz theologisch sehr weitgehend um die Auseinandersetzung zwischen der bereits traditionellen ökumenischen Sozialethik der mittleren Normen und der Verantwortlichen Gesellschaft auf der einen, jener Kontextethik — die, wie etwas grob schematisierend gesagt worden ist, zwischen Barth und Bultmann angesiedelt ist — und anderen Formen einer geschichtsbezogenen Theologie auf der anderen Seite kreisen wird. Denn auch die Theologie der Verantwortlichen Gesellschaft ist, wie angedeutet, in eine Krise gekommen. Sie gehört seit 1948 zum eisernen Bestand der ökumenischen Theologie; W. A. Visser 't Hooft sprach hinsichtlich ihrer von einem „substantiellen Konsensus“ in den Kirchen des Ökumenischen Rates.<sup>4</sup>

Es kann auch kein Zweifel daran sein, daß die Konzeption der Verantwortlichen Gesellschaft nicht schon überholt ist. Sie wird in der Genfer Konferenz wieder neu zur Diskussion gestellt werden. Seit einiger Zeit ist indessen Widerspruch angemeldet worden. Er richtet sich vorwiegend gegen das westliche Vorstellungsschema, das in Afrika, Asien und Südamerika als nicht situationsgerecht empfunden wird, als zu stabil. Und es muß sehr ernst genommen werden, daß die bisher in den ökumenischen Versammlungen bei weitem nicht genügend vertretenen Angehörigen der nichtwestlichen Kirchen und Nationen eine Überfremdung und so dann auch Bevormundung von seiten sozialetischer Leitbilder, die den freiheitlichen Demokratien verpflichtet sind, ablehnen. Die Frage ist, ob nicht denjenigen, die aus guten Gründen eine nicht- oder vordemokratische Verfassung meinen bejahen zu müssen, unnötigerweise ein schlechtes Gewissen gemacht wird. Daher wird, wie die Vorarbeiten lehren, betont nach der Verantwortung der Regierungen zu fragen sein. Eine wesentliche Schwierigkeit der Konferenz wird allerdings nicht leicht zu überwinden sein. Die Kirchen in Minderheits- oder bedrängten nationalen Situa-

tionen werden sich dagegen wehren, auf allgemeinverbindliche Verlautbarungen festgelegt zu werden. Es wird zumindest viel Kompromißbereitschaft fordern, will man von den Analysen der unterschiedlichen Verhältnisse zu einer allgemein akzeptablen Zielvorstellung kommen.

Immerhin zeigt doch die Diskussion, daß der Öffnung nach außen eine Öffnung nach innen entsprechen wird: die Weltkonferenz wird die Kirchen zu einer Revision ihrer ethischen Standpunkte veranlassen. Sie werden ihre Grundlagen selbst der Krise einer veränderten und sich in einem Dauerprozeß der Veränderung befindlichen Gesellschaft aussetzen müssen. Die theologischen Debatten, die des öfteren in der Form eines Dialogs zwischen namhaften Theologen, die verschiedene Schulen vertreten, geführt werden sollen, können nicht mehr umhin, sich dem Eindruck der historischen Bedingtheit jeder sozialen, auch der kirchlichen Ordnung energisch zu stellen. Es wird eine der Hauptaufgaben der Konferenz in ihrer theologischen Dimension werden, den Prozeß der geschichtlich gewordenen Welt in seiner Kirche und Gesellschaft umgreifenden Wirkung gründlich zu besprechen, um brauchbare Kategorien für die Wirklichkeit, in der wir leben, zu finden.

Vom Inhalt der Konferenz ist ihre Form nicht zu trennen, gerade sie wird jene Öffnung nach vorn vielmehr bestimmen. Dafür ist mit der Auswahl und Zusammensetzung der Teilnehmer eine überaus wichtige Vorentscheidung getroffen worden. Erstmals werden im Hinblick auf die Zukunft und ein ausgewogenes Gespräch zwischen den Nationen Afrika, Asien, Südamerika und der Mittlere Osten paritätisch beteiligt werden. Man ist auch im übrigen von den traditionellen Mitgliederquoten, wie sie bei den Versammlungen des Ökumenischen Rates üblich sind, gelegentlich abgewichen, um stärker die Gesichtspunkte der regionalen und nationalen Probleme vertreten zu sehen. Insgesamt sind 375 Teilnehmer vorgesehen, während gleichzeitig eine Ergänzungsliste von 50 Teilnehmern aufgestellt wird. Die Mitgliedskirchen werden, einschließlich der Ergänzungsliste, 300 Delegierte nominieren. Davon entfallen auf Westeuropa (mit dem Vereinigten Königreich) 53; auf Osteuropa (mit der UdSSR) 47; auf die USA und Kanada zusammen 53. Das macht also die Hälfte der von den Kirchen delegierten Vertreter aus. Weitere 50 werden vom Referat für Kirche und Gesellschaft direkt nominiert, 25 gehören dem Organisationsausschuß an, 25 kommen auf Jugendverbände und 25 auf Beobachter. Aus dem Gebiet der Bundesrepublik entsenden die Kirchen 9 und aus dem der DDR 5 Vertreter, neben einem Mitglied des Organisationsausschusses, zwei vom Ökumenischen Rat direkt Nominierten und Ergänzungen.

Von den Beobachtern werden 8 römisch-katholisch sein; von ihnen soll mindestens ein Drittel aus Afrika, Asien und Südamerika kommen. In diesem Zusammenhang ist von Interesse, daß in einer der abendlichen Plenarsitzungen ein Dialog zwischen einem römisch-katholischen und einem protestantischen Theologen stattfinden soll. Er könnte die neu gefundenen Gemeinsamkeiten und die noch bleiben-

den Unterschiede zum Gegenstand haben. Er könnte auch auf das Problem des Naturrechts abheben. Dann stünde dieser — öffentliche — Abend einmal zu den vermutlich zentralen Erörterungen auf der Konferenz, insbesondere aber zu einem anderen — ebenfalls öffentlichen — Plenarabend in Beziehung. Auf diesem soll es um die Frage nach Gott in der Geschichte gehen. Es soll weitere Klärung der Fragen gesucht werden, ob Gott allein in der Kirche oder auch in der Welt am Werk und wie das zu erkennen sei, wie man die positiven und die negativen Zeichen der Zeit erkennen könne.

Nicht nur die paritätische Beteiligung Afrikas, Asiens, Südamerikas und des Mittleren Ostens ist für die Zusammensetzung der Konferenz belangvoll. Vielmehr kann *cum grano salis* gesagt werden, daß es sich um eine Konferenz der theologischen Laien handeln wird. Sie werden zwei Drittel der Delegierten ausmachen. Die genaue Aufgliederung zeigt folgendes Bild:

1. Laien mit Erfahrung in politischen, ökonomischen und sozialen Führungspositionen,
2. wissenschaftliche Experten in den entsprechenden akademischen Disziplinen,
3. sozialetisch orientierte Theologen.

Das ist die Konsequenz der Zielsetzung für die Weltkonferenz. Die Reihenfolge lautet programmatisch an anderer Stelle: Wissenschaftler, Politiker (soziale Praktiker), Theologen — alle drei Gruppen in nicht zu engem Sinn gefaßt. Sie besagt, daß die Problemerkörterung an erster Stelle stehen wird, daß es sodann um eine wirksame Übersetzung der Diskussion in Aktion geht, vermittelt — wenn möglich — über Schlüsselpersonen im sozialen und politischen Kräftefeld, und daß die Theologie in eine gleichrangige Debatte mit den anderen Wissenschaften und den Praktikern einzutreten hat. Zweierlei soll vermieden werden: Weder soll die Weltkonferenz ein esoterisches Theologengespräch noch soll sie ein Treffen der kirchlichen Professionellen werden. Das spiegelt sich in den Listen der Eingeladenen. Die Konferenz soll nicht als eine Begegnung von offiziellen Delegierten verstanden werden, nicht also als eine Konferenz des Ökumenischen Rates, sondern vielmehr als eine Konferenz, die zum Ökumenischen Rat spricht, eine Versammlung von kompetenten Laien und Theologen, die ihre Überlegungen und ihren Rat geben. Es ist auch nicht daran gedacht, für den abschließenden Konferenzbericht einen Konsens zu erzwingen. Es geht eher um eine sorgfältige Darlegung der Probleme. Es geht darum, den Kirchen und ihren Gliedern zu helfen, daß sie verstehen, welcher Art die Gedanken sein sollten, die ihr Nachdenken über Kirche und Gesellschaft heute leiten könnten. Man wird als drittes sagen müssen, daß diese Form der Konferenz dazu angetan ist, eine offene Diskussion auch wirklich zu erreichen. Die Theologen würden es vor den Experten und Laien in der Tat

schwer haben, wenn sie aus dogmatischen Prämissen Normen für die moderne Gesellschaft zu entwickeln gedächten, um sie den neuen Situationen lediglich zu applizieren. Gewiß soll die Theologie nicht von den Situationsanalysen abhängig gemacht werden, aber sie wird nur in ihrem Rahmen reden können.

Ebenso wichtig ist selbstverständlich auf der anderen Seite, daß die Form der Konferenz dafür Sorge trägt, Wissenschaft und Praxis nun ihrerseits fest auf den christlichen Kontext zu beziehen, in welchem sie zu Wort kommen sollen. Er muß im Ablauf der Konferenz seinen organisatorischen Widerhalt finden. Daß Gottesdienst und Bibelstudium ihren regelmäßigen Platz haben, ist selbstverständlich. Entscheidend ist hingegen die Empfehlung, daß die profanwissenschaftlichen Diskussionen nicht isoliert von den theologischen und umgekehrt stattfinden sollen. Es ist vorgeschlagen worden, daß alle Delegierten an Zeiten der theologischen Diskussion teilnehmen und daß in jedem Themenkomplex der theologische Aspekt aufzuzeigen ist. Auch wird die tägliche Bibelarbeit von einer halben Stunde, welche an die Andacht anschließt, schon eine Art Studienführer für den jeweiligen Tag darstellen können, sofern auf diese Weise nicht zu viel präjudiziert wird.

Für den Charakter der Weltkonferenz ist die Wahl des Orts nicht ohne Bedeutung. Die verschiedenen Konferenzen über den raschen sozialen Umbruch fanden in Afrika, Asien und Südamerika statt. Diesmal dagegen will man in einem westlichen Land zusammenkommen, um so nach Möglichkeit zu erreichen, daß das Interesse und die Teilnahme nicht nur der westlichen Kirchen, sondern auch der Öffentlichkeit geweckt und angeregt werden. Man hat sich schließlich für Genf entschieden, obwohl umstritten ist, wieweit diese Wahl dem beabsichtigten Zweck entspricht. Gegen Genf wurde vor allem eingewendet, daß dort internationale Konferenzen an der Tagesordnung seien. Das verringert die Chance, ein bestimmtes Ereignis besonders zu betonen. Andererseits möchte man die Mithilfe der örtlichen Kirchen in Anspruch nehmen können und kann überdies, was allem voranstand und ausschlaggebend war, die Einrichtungen des neuen Ökumenischen Zentrums und seine technischen Einrichtungen benutzen. Das trägt in erheblichem Maß dazu bei, die Kosten der Konferenz zu senken und zugleich ein gewisses Maß an Perfektion hinsichtlich der notwendigen Simultanübersetzungen in die Konferenzsprachen Englisch, Französisch und Deutsch zu gewährleisten.

Aus der ganzen Disposition der Konferenz ist ersichtlich, wie schwierig das Finanzierungsproblem ist. Das liegt in erster Linie an der hohen Zahl von Delegierten aus weniger begüterten Kirchen und Ländern. Das Budget der Konferenz beläuft sich auf 175 000 Dollar. Rund 100 000 Dollar werden für die hohen Reiseausgaben angesetzt werden müssen. Der Betrag ist zugestandenermaßen knapp kalkuliert. Der Voranschlag rechnet bereits mit wirklichen finanziellen Opfern der wohl situierten Gliedkirchen zugunsten der Delegierten aus den ärmeren Gebieten.

Er rechnet ebenfalls damit, daß keine Kirche, wie arm sie sein mag, total auf Unterstützungen angewiesen sein möchte. Auch dann hingegen, wenn die reicheren Kirchen nicht nur, was selbstverständlich ist, für ihre eigenen Delegierten voll, sondern auch für andere mitaufkommen, überschreitet die erforderliche Summe wohl ihre Möglichkeiten. Es wird über die Anstrengungen der Kirchen hinaus nötig sein, Beiträge von Stiftungen, von der Abteilung für Zwischenkirchliche Hilfe und von einzelnen Persönlichkeiten zu erbitten, wenn die Weltkonferenz sichergestellt werden soll.

Vorbereitet wird sie nicht nur durch die erwähnten Arbeitsausschüsse und den unter der Leitung des Exekutivsekretärs im Referat für Kirche und Gesellschaft, Rev. Paul R. Abrecht, tätigen Stab im Ökumenischen Rat. Vielmehr sind umfangreiche Vorbereitungsbände mit einer Fülle von Aufsätzen zu den in Frage stehenden Themenkreisen da. Der erste befaßt sich mit grundlegenden Problemen der christlichen Sozialethik. Richard Shaull kommt darin mit einer Darlegung des revolutionären Wandels in theologischer Perspektive zu Wort, H.-D. Wendland mit dem hier zitierten Aufsatz über die Verantwortliche Gesellschaft; als weiterer deutscher Autor referiert Hans Werner Bartsch über „einen neuen theologischen Ansatz zur christlichen Sozialethik“, während die Naturrechtsproblematik von N. H. Sør behandelt wird. Der zweite Band hat es mit „verantwortlicher Regierung in einem revolutionären Zeitalter“ zu tun. Bereits viel diskutiert wurde H. Gollwitzers Referat über Probleme der politischen Ethik in der neuen Weltsituation, weitgehend an der deutschen Situation modellartig exemplifiziert. Der dritte Band ist der wirtschaftlichen Entwicklung gewidmet, der vierte schließlich dem Thema „Mensch im Gemeinwesen“; von deutschen Verfassern seien Dietrich von Oppen, Helmut Begemann und Heinz Flügel („Das ‚Positive‘ in der modernen Literatur“) genannt.

Für die deutschen Leser liegt eine beträchtliche Schwierigkeit in der Tatsache, daß die Übersetzungen der Aufsätze bis auf eine zusammenfassende Darstellung in Form einer Broschüre nicht rechtzeitig vorliegen können. Sie werden erst nach der Konferenz zusammen mit dem Berichtsband gedruckt erscheinen. Bis dahin ist vor allem die Öffentlichkeit auf knappe Einführungen angewiesen. Um so mehr hängt davon ab, daß die Ergebnisse der Versammlung selbst den nachhaltigen Eindruck erreichen, der wünschenswert und notwendig ist. Sechs Präsidenten werden auf ihr die verschiedenen Erdteile und Konfessionen vertreten. Der Vorsitz indes liegt, wie schon in den Arbeitsausschüssen, bei M. M. Thomas (Indien), der in der ökumenischen Tätigkeit vorzüglich bewährt ist.

In unseren Kirchen, heißt es in den Enugu vorgelegten Plänen, sei ein Gespräch in Gang gekommen, das sich mit der christlichen Hoffnung und den Möglichkeiten befasse, ein volleres (erfüllteres) menschliches Leben in der Geschichte zu verwirklichen. Hier kommt der, wenn man so sagen will, heimliche Skopus der Genfer

Konferenz noch einmal zum Ausdruck: daß die moderne Gesellschaft mit allen Gefährdungen der Säkularität voller Chancen für den Menschen ist.

Anmerkungen:

<sup>1</sup> Diese Darstellung folgt vielfach Paul R. Abrecht, *The Social Thinking of the World Council of Churches; The Ecumenical Review*, Genf WCC, July 1965 (deutsch bei der Ökumenischen Centrale erhältlich).

<sup>2</sup> Der Saloniki-Bericht ist abgedruckt in der Zeitschr. f. Evangelische Ethik 1960, Heft 5.

<sup>3</sup> Heinz-Dietrich Wendland, *Der Begriff der „Verantwortlichen Gesellschaft“ in seiner Bedeutung für die Sozialethik der Ökumene*, ZEE 1965, Heft 1.

<sup>4</sup> W. A. Visser 't Hooft, *Unter dem einen Ruf (The Pressure of our Common Calling)*, Stuttgart 1960.

## DER ANSATZ DER ÖKUMENISCHEN THEOLOGIE ZUR BEWÄLTIGUNG DES GESELLSCHAFTLICHEN UMBRUCHS DER GEGENWART

VON WOLFGANG SCHWEITZER<sup>1</sup>

### *I. Zum Einstieg in das Gespräch*

Die für 1966 geplante Weltkonferenz über „Kirche und Gesellschaft“ ist nicht nur als Fortsetzung der Konferenzen von Stockholm 1925 und Oxford 1937 sowie der entsprechenden Sektionen auf den Vollversammlungen des Ökumenischen Rates in Amsterdam, Evanston und Neu-Delhi zu verstehen, sondern muß auch im Zusammenhang mit den jahrelangen Untersuchungen der Studienabteilung des Ökumenischen Rates über Fragen des raschen sozialen Umbruchs gesehen werden: Die Frage, wie die großen Strukturwandlungen der Gesellschaft in den verschiedenen Teilen der Welt bewältigt werden können, steht unweigerlich im Mittelpunkt, sobald im Rahmen der Ökumene sozialetische Probleme diskutiert werden.

Sobald man in einer konkreten Situation solche Fragen behandeln muß — ich denke hier an einen für mich sehr aufschlußreichen Aufenthalt in Ghana im Sommer 1964 zurück —, wird schnell deutlich, daß wir Europäer nicht die geringste Veranlassung haben, in wohlwollend-patriarchalischer Haltung in das Gespräch mit den Angehörigen anderer Völker und Kontinente einzutreten; wir sind in diesen Dingen gewiß nicht einfach die Lehrenden, während die anderen nur Lernende wären, sondern oft ist es gerade umgekehrt: wir können für die gesellschaftlichen Wandlungen, in denen auch wir uns noch befinden, manches von den

anderen lernen. Auf jeden Fall liegen die Dinge im Bereich der Sozialethik ganz anders als etwa dort, wo es um technische oder wirtschaftliche „Entwicklungshilfe“ geht. Gerade in den für das wirkliche Leben der Menschen so entscheidenden Fragen der rechten Ordnung des Zusammenlebens können wir wenig Hilfe leisten. Unser Rüstzeug reicht oft nicht einmal aus, unsere eigene Lage zu bewältigen — so wie es uns in der Vergangenheit vor schweren sozialen und politischen Irrtümern nicht bewahrt hat. Es hat ja bei uns in Deutschland nicht einmal ausgereicht, uns vor der niedersten Barbarei zu bewahren — und diese Barbarei setzte sich bei uns durch im Namen einer angeblichen geschichtlichen Sendung des deutschen Volkes gegenüber der Welt!

Wenn die Thematik der kommenden Weltkonferenz bei uns richtig behandelt werden soll, darf das also keinesfalls nur so geschehen, daß wir uns mitfühlend den Fragen zuwenden, die heute die Völker in Asien, Afrika und Lateinamerika beschäftigen: diese Fragen sollen uns zwar wichtig sein, sie sollen unsere Fragen werden, weil wir mit diesen Völkern in einer sehr klein und eng gewordenen Welt als Brüder zusammenleben sollen. Zugleich werden wir aber zwangsläufig an unsere eigenen Fehler, unser Versagen in Fragen der Sozialethik erinnert werden. Und nur, wenn wir daraus die Folgerung ziehen, daß auch bei uns selbst im Bereich unserer sozialen und politischen Verantwortung für unsere Mitmenschen noch viel mehr geschehen muß — nur dann wird dieses ökumenische Gespräch seinen Sinn recht erfüllen.

Es ist auch keineswegs so, als seien die sozialen Strukturen nur in Afrika oder Asien in Bewegung. Zwar vollzieht sich diese Bewegung dort in einem besonders schnellen, geradezu atemberaubenden Tempo. Aber bei uns stehen die Dinge auch nicht still. Es fällt uns nur schwerer, die Veränderungen zu registrieren, weil sie sich unauffälliger durchsetzen. Freilich sind die Veränderungen verschiedener Art. In den „Entwicklungsländern“ befaßt man sich heute größtenteils mit Fragen, die bei uns vor zwanzig, fünfzig oder hundert Jahren akut waren — damals allerdings oft auch bei uns nicht gemeistert wurden. So vollzieht sich in den anderen Kulturen zum Beispiel erst jetzt der Übergang von der alten Großfamilie zur modernen, durch die moderne industrielle Wirtschaft zwangsläufig herbeigeführten Kleinfamilie sowie die Trennung von Familie und wirtschaftlicher Tätigkeit. Viele Afrikaner und Asiaten sind dadurch erstmals dem Problem der getrennten Loyalitäten konfrontiert: sie müssen lernen, daß im Berufsleben ihre erste Loyalität einem bestimmten Industriebetrieb oder einer Behörde gilt, bei der sie angestellt sind — und nicht der Großfamilie. Läßt man der Großfamilie den ersten Platz im modernen Wirtschaftsleben, so nennt man das in unserer Zivilisation „Vetternwirtschaft“, wenn nicht sogar Korruption. Denn in unserem Wirtschaftssystem darf nur nach Leistungen, nicht nach Verwandtschaftsbeziehungen gefragt werden. Das ist aber für Völker, in denen die Großfamilie bis vor kurzem zugleich die Wirtschaftsein-

heit war und für die innerhalb dieser Einheit das Leistungsprinzip eben nicht der ausschlaggebende Gesichtspunkt war, sehr schwer einzusehen. Jeder einzelne muß hier immer wieder ethische Konflikte durchstehen, die nicht leicht zu lösen sind. Wir haben uns an eine bestimmte Pflichtethik im Berufsleben gewöhnt — zumindest in dem Sinne, daß sie nicht grundsätzlich fragwürdig ist. Dort aber fehlen oft die grundsätzlichen Voraussetzungen. Und gerade die Christen wissen oft nicht, wie sie sich in solchen Konflikten verhalten sollen. Weshalb soll es denn unrecht sein, wenn man stets das Wohl seiner Großfamilie im Auge hat?

Unsere Fragen sind meist anderer Art. Aber bewältigen wir sie besser? Wie verhalten wir uns gegenüber den Fragen der Automation, des Wohlfahrtsstaates, der nuklearen Abschreckung? Wenden wir nicht auch in oft völlig unzureichender Weise die Antworten von gestern an, statt nach Antworten für heute und morgen zu suchen? Wer bemüht sich schon darum, die Kategorien zu ermitteln, mit deren Hilfe wir uns orientieren könnten? Es soll ja bei uns Landeskirchen geben, die meinen, der Zukunft dadurch Herr zu werden, daß sie evangelische Gymnasien in großer Zahl ins Leben rufen!

Zu den Dingen, die bei uns, Gott sei Dank, größtenteils zurückliegen, die aber in den Entwicklungsländern offensichtlich eine Rolle zu spielen beginnen, gehört leider wohl auch das Problem der Klassengegensätze. Es scheint zu den fast unvermeidlichen Begleitumständen der Industrialisierung zu gehören, daß zunächst nur einzelne Glieder eines Volkes avancieren können, während Tausende von anderen, herausgerissen aus ihrer traditionellen ländlichen Umgebung, in den Großstädten als Proletarier leben. Solche zum Teil sehr krassen Gegensätze wirken auf den Besucher afrikanischer Großstädte bedrückend. Sie tragen die Keime schwerer sozialer Kämpfe in sich. Und so drängt sich die Frage auf, ob wir irgend etwas dazu tun können, daß diesen Völkern diese Kämpfe erspart bleiben. Dazu bedarf es der grundsätzlichen Besinnung über das Wesen der sozialen Wandlungen, die wir erleben.

## II. Ansätze in Saloniki 1959

Im Jahre 1959 hat die Studienabteilung des Ökumenischen Rates in Saloniki eine ökumenische Studienkonferenz über Fragen des raschen sozialen Umbruchs durchgeführt. Der Schlußbericht dieser Tagung wurde 1960 in der „Zeitschrift für Evangelische Ethik“ in deutscher Sprache veröffentlicht (der englische Text erschien als Broschüre unter dem Titel „Dilemmas and Opportunities“). Gerade im Blick auf die bevorstehende große Konferenz von 1966 dürfte es nützlich sein, diesen Bericht an einigen Punkten einer kritischen Würdigung zu unterziehen. Wie ist der rasche soziale Umbruch theologisch und sozialetisch zu deuten?

„Gott bedient sich des Mittels der sozialen Umwandlung, um die Welt wieder wachzurütteln“ (a. a. O. S. 259; im englischen Original heißt es: „Social change is

a medium through which God acts to awaken the world anew“; hier wird Gottes Handeln stärker betont als in der deutschen Fassung). Der soziale Umbruch wird also als ein Ruf zur Umkehr, zur Buße verstanden: Gott will die Menschen wachrütteln, damit sie lernen, ihm in neuer Weise zu dienen. Dies stimmt mit dem hier bisher Gesagten insofern überein, als wir uns ja auch klarzumachen versuchten: das ökumenische Gespräch über Fragen der Sozialethik muß zu einem Appell an uns selbst werden, unsere soziale Verantwortung schärfer ins Auge zu fassen und anzupacken.

Der zitierte inhaltsschwere Satz läßt aber die theologisch sehr wichtige Frage offen, inwieweit nun Gottes Handeln im sozialen Umbruch als Handeln Gottes erkennbar ist: Ist der Umbruch als solcher bereits offenbares Handeln? An dieser Frage könnten oder müßten sich manche Geister scheiden. Man denke etwa daran, wie bei uns die „Deutschen Christen“ die Wendung des Januar 1933 als Offenbarung der Gnade Gottes zu deuten versuchten . . . !

Im Kontext ist im Bericht von Saloniki der Begriff „sozialer Umbruch“ freilich zunächst nicht theologisch, sondern soziologisch ausgelegt worden. Das hat viel für sich. So wird vor allem der Begriff „Revolution“ herangezogen, es wird von den Revolutionen gesprochen, die in den letzten vierhundert Jahren in Europa und Amerika stattfanden — und zwar nicht nur von den politischen Revolutionen, sondern auch von der industriellen Revolution und von Umwandlungen geistiger und geistlicher Art (Reformation!). Und es wird daran erinnert, daß in den Entwicklungsländern in unserer Zeit alle diese Revolutionen sozusagen in eine riesige Revolution zusammenfallen.

Sehr bezeichnend ist, daß diese Revolutionen nun auf menschliche Erwartungen, Wünsche und Hoffnungen zurückgeführt werden — was ja, oberflächlich gesehen, gewiß nicht als Zeichen eines besonderen Handelns Gottes verstanden werden kann. „Die Durchschlagkraft dieser Revolutionen steht in engem Verhältnis zu dem, was sie in Aussicht stellen“ (258; engl.: „The power of these revolutions is closely connected with what they promise“). Nimmt man diesen Satz genau, dann erscheinen die Revolutionen als Personen, die etwas zu versprechen vermögen. Darf man sie so personifizieren? Gemeint ist doch wohl nur, daß menschliche Wünsche und Erwartungen jenen erstaunlichen Bewegungen eine Gewalt verleihen, die ohne diese Faktoren unverständlich wäre. Utopien erweisen sich als ein die Entwicklung vorwärtstreibendes Element. Wenn dies ein Versuch sein soll, die einseitige marxistische Revolutionstheorie zu korrigieren, nach der Revolutionen zwangsläufig eintreten, sobald grundlegende ökonomische Veränderungen den bisherigen gesellschaftlichen Überbau unerträglich werden lassen, wird die Intention dieses Satzes verständlich. (Bei *E. Bloch* sehen die Dinge freilich längst anders aus als im ursprünglichen Marxismus.) Trotzdem dürfte jene Personifizierung der Revolutionen bedenklich bleiben. Zu leicht stellt sich die Vorstellung ein, als würden Revo-

lutionen von solchen gemacht, die sich auf die Straße begeben und goldene Zeitalter versprechen. Von da ist es nicht mehr allzu weit bis zu dem (in Saloniki nun freilich keineswegs beabsichtigten) Gedanken: Wehe denen, die ihren Mitmenschen solche Hoffnungen erwecken . . . ! Und die Reaktion (wiederum ganz gegen die Absicht derer, die in Saloniki versammelt waren) könnte dann nur wirklich „reaktionär“ sein: „Lasset uns im Namen Gottes diese Revolutionen bremsen, sie niederschlagen, das Bestehende statt dessen unverändert erhalten!“ Solche romantisch-reaktionären Einstellungen könnten schon durch eine unglückliche Ausdrucksweise provoziert werden; und es ist doch wohl kein Zufall, daß diese unglückliche Ausdrucksweise eine eigentümliche Strukturverwandtschaft aufweist mit der romantischen Redeweise von den „Volkgeistern“, die angeblich die Geschichte vorwärts-treiben: so wie man vor hundertfünfzig Jahren diese „Geister“ personifizierte, werden hier „die Revolutionen“ personifiziert; und so wie man in der Romantik jenen Volkgeistern einen großen Teil der geschichtlichen Verantwortung zuschob, scheint es auch hier nahezuliegen, die scheinbar wildgewordenen Wünsche und Erwartungen der Menschen für das Weltgeschehen verantwortlich zu machen — und dabei denkt man natürlich vor allem an die Wünsche der *anderen*.

Wir werden es lernen müssen, uns so auszudrücken, daß die folgenden, einander scheinbar widersprechenden Elemente zugleich zur Geltung kommen: Zunächst einmal, daß jene Erwartungen und Hoffnungen in uns selbst entstehen. Sie werden nicht in nachweisbarer Weise von außen an uns herangetragen (N. B. Wir reden hier noch nicht von dem überzüchteten Stadium, in dem wir „geheimen Verführern“ verfallen.) Wir sind also selbst für sie verantwortlich. Zum andern nun aber auch, daß diese Erwartungen uns mit einer unausweichlichen Gewalt ergreifen. Man kann, wo Neues in Sicht kam, nicht mehr predigen: Laßt uns auf jeden Fall das Alte festhalten! Insofern die ursprüngliche marxistische Theorie diesen Zwang ausdrücken wollte, hatte sie recht. Nur scheint es nicht richtig zu sein, ausschließlich die Veränderungen im ökonomischen Unterbau (in der „Basis“) als Ursache dieses Zwangs anzusehen. Von A. *Toynebee* kann man lernen, daß ein ähnlicher Zwang z. B. da wirksam wird, wo verschieden kräftige Kulturen miteinander in Berührung kommen. Da kann es durchaus geschehen, daß ursprünglich rein religiöse Einflüsse (Mission) oder auch militärische Neuerungen, die ein Volk übernimmt (Beispiel: Türkei), die übrigen Erwartungen und Entwicklungen nach sich ziehen<sup>2</sup>.

Es dürfte eine im buchstäblichen Sinne fatale Illusion mancher wohlmeinender Missionare in den letzten hundertfünfzig Jahren gewesen sein, die meinten, sie könnten fremden Völkern und Kontinenten allein das Evangelium bringen und im übrigen dort alles beim alten lassen. Zusammen mit den Kaufleuten und später mit den Beamten brachten sie zwangsläufig auch unsere Wirtschaftsweise und unsere Technik mit — und damit die obenerwähnten anderen Erwartungen. Vielleicht

haben wir doch zu lange in theologischem Hochmut auf jene „typisch amerikanischen“ Missionare herabgeschaut, die anscheinend mehr darum bemüht waren, „Zivilisation“ zu exportieren, als das reine Evangelium zu verkündigen. Angesichts der raschen sozialen Entwicklungen, die unaufhaltsam eingetreten sind, sind heute diejenigen besonders hilflos, die nur von der Rettung der Seelen sprechen, aber wenig über die notwendige Neuordnung des menschlichen Zusammenlebens zu sagen wissen: das trifft auch manche Theologen in den Entwicklungsländern, soweit sie sich bereits daran gewöhnt haben, Theologie so einseitig mißzuverstehen, als sei das leiblich-geistige Wohl der Menschen innerhalb der Geschichte für sie nicht von Bedeutung. — Daß medizinische Hilfe zur missionarischen Tätigkeit hinzugehört, war, Gott sei Dank, bald deutlich. Aber wenn sich dieser Segen bei den Völkern, die davon erfaßt wurden, nicht in Fluch verwandeln soll (denn bekanntlich ist eines ihrer Hauptprobleme das starke Anwachsen der Bevölkerung auf Grund verbesserter medizinischer Betreuung), müssen wir mit ihnen zusammen die Fragen der gesellschaftlichen und politischen Diakonie anpacken. Dann lautet die Frage etwa: Wie kann die wirtschaftliche und soziale Entwicklung so vorwärtsgetrieben werden, daß der Hunger nun wirklich möglichst bald besiegt wird? Es wäre nahezu verbrecherisch, wenn wir uns statt dessen in romantischer Weise zu Vorkämpfern eines einfachen bäuerlichen Lebens machen würden — in der irrigen Meinung, man könnte den Entwicklungsländern so das Elend der Industrialisierung ersparen. Umgekehrt ist es richtig: Weil Millionen in großem Elend stecken und weiteren Millionen großes Elend droht, muß die Industrialisierung sinnvoll und planmäßig vorwärtsgetrieben werden — obwohl das, vor allem in der ersten Phase, offensichtlich große soziale Schwierigkeiten mit sich bringt.

Ist also der rasche soziale Umbruch etwas Gutes, etwas Wünschenswertes? Der Bericht von Saloniki drückt sich vorsichtiger aus. Er hatte die Wünsche und Hoffnungen der Menschen zunächst ohne Werturteil beschrieben. Später kommt aber der wichtige Gedanke, daß der Mensch die in der sozialen Umwandlung „frei werdenden Kräfte zum Guten oder zum Schlechten ausnützen“ kann; der Christ wisse, „daß die rasche soziale Umwandlung menschlichen Entscheidungen und Willensäußerungen entspringt, der menschlichen Unvollkommenheit und Sünde unterworfen ist und daher unter dem Gericht steht“ (a. a. O. S. 260). Hier wird angedeutet, daß die notwendige Entwicklung auf Grund der menschlichen Sündhaftigkeit, der Selbstsucht einzelner und bestimmter Gruppen der Bevölkerung, auch „un-nötiges“ Leid über andere Menschen bringen kann. Vieles kommt darauf an, daß wir nun unterscheiden lernen zwischen jenen sozialen Umwandlungen, die im Kampf gegen das Elend unvermeidlich sind — und anderen Entwicklungen, die vermieden werden können, wenn wir wachsam sind und wenn wir aus den Erfahrungen der bereits industrialisierten Länder lernen. Und soweit jene Umwandlungen unvermeidlich sind — wie etwa die obenerwähnte Umstellung von der Groß-

familie, die zugleich Wirtschaftseinheit war, zur Kleinfamilie, die nicht mehr als Produzentin, sondern nur noch als Konsumentin eine Wirtschaftseinheit darstellt —, ist erhöhte Wachsamkeit insofern erforderlich, als solche Wandlungen durch gemeinsame Bemühungen aller Beteiligten möglichst erträglich gemacht werden müssen. Unerträglich ist es zum Beispiel, wenn in solchen Zeiten des Übergangs auch die Kleinfamilien zerrissen werden, die Ernährer also in der Ferne die Rolle von Gastarbeitern zu spielen haben. Daß wir dies in dem immer kleiner werdenden Europa heute genauso erleben und dulden, wie es zum Teil in Afrika und Asien geschieht, gehört zu den Zeichen der ständigen Wandlungen bei uns; es zeigt aber auch, daß wir bisher zu bequem und gedankenlos gewesen sind: Wir haben unsere Regierungen und unsere Wirtschaft nicht genügend gedrängt, das Kapital, das jetzt die Gastarbeiter anlockt (das also hier investiert wird), in den Ländern arbeiten zu lassen, in denen diese Gastarbeiter wohnen; dazu genügt der gute Wille einzelner Wirtschaftsleute nicht, sondern hier müßte durch gesetzliche Maßnahmen die Ausfuhr von Kapital noch viel mehr vorangetrieben werden, als dies bisher schon geschieht. Man sieht an diesem Beispiel, wie unzureichend es wäre, wenn wir unsere christliche Verantwortung gegenüber den Gastarbeitern nur in der Form wahrnehmen wollten, daß wir ihnen zu der ihnen (bzw. ihrer Konfession) entsprechenden „geistlichen Betreuung“ helfen. Will man ihre Fragen wirklich an der Wurzel packen, so darf man sehr viel weitergehende Überlegungen — und dann entsprechende Appelle an die Öffentlichkeit — nicht scheuen.

Kehren wir noch einmal zum theologischen Ansatz des Berichts von Saloniki zurück. Wir sahen: das Handeln der Menschen im sozialen Umbruch steht unter Gottes Gericht. Wo menschliche Selbstsucht (auch Selbstsucht ganzer Völker) und Bequemlichkeit Leid über andere Menschen bringen, das eigentlich vermieden werden könnte, wird dieses Leid zu einem Bußruf an uns alle: einem Mittel also, durch das Gott uns „wahrütteln“ will. Insofern geschieht hier das Handeln Gottes, nach dem wir gefragt hatten, nicht auf eine unmittelbar offenbare Art, sondern sehr indirekt, sehr verborgen. Offenbar werden die Folgen unserer Sünde; nur dem, dem die Augen geöffnet wurden, wird darin Gottes Gericht offenbar werden. Und das soll uns zur Umkehr, zur Neubesinnung veranlassen.

Der Bericht hat es aber auch gewagt, zu sagen, daß man in diesem Vorgang auch „Siege“ Gottes beobachten könne: „Sie werden überall dort errungen, wo Gott in Erfüllung seines Planes, die Herrschaft der Gerechtigkeit unter den Menschen zu errichten, die Mächte und Kräfte dieser vielgestaltigen Revolution in seinen Dienst nimmt und bestimmt.“ Es werden dann Menschentypen als Beispiele genannt (zum Beispiel der Nationalist, der lernt, ökumenisch zu denken), an denen solche „Siege“ zu erkennen sind; gemeint ist wohl: wo der Bußruf gehört wurde und wo nun bestehende Schranken der Orientierung niedrigerissen werden und in konstruktiver Weise der Dienst an den Mitmenschen versucht wird. Solcher Dienst

geschieht im Auftrag Gottes. Der Abschnitt schließt mit dem Satz: „Auch in diesem Ringen ist Gott gegenwärtig und läßt Zeichen seiner Macht und Herrlichkeit sichtbar werden“ (S. 260).

Man wird die Meinung des Berichts von Saloniki so zusammenfassen dürfen: Die sozialen Umwandlungen der Gegenwart sind unaufhaltsam. Sie stehen unter Gottes Gericht, soweit Menschen in diesem Prozeß ihren selbstsüchtigen Wünschen freien Lauf lassen, wo sie sich nicht durch Gottes Willen korrigieren lassen. Da entstehen schwere, fast aussichtslos erscheinende Spannungen (englisch: „dilemmas“, was deutsch durch den Ausdruck „Aufgaben“ nicht recht wiedergegeben werden konnte). Sie stehen aber unter dem Zeichen der Gnade und damit des Sieges Gottes, wo Menschen zur Neuorientierung bereit werden und wo sie dann ihr Handeln in dieser unruhigen Welt in den Dienst ihrer Mitmenschen stellen. Für die christliche Sozialethik kommt nun offenbar alles an auf

### *III. Die Bewährung des Glaubens und der Hoffnung im geschichtlichen Wandel*

Im Bericht von Saloniki heißt es: „Die christliche Einstellung zu den Problemen des sozialen Wandels stützt sich auf das christliche Verständnis vom Wesen des Menschen und der Gemeinschaft, das in Christus, seiner Herrschaft über die Welt, in der Schöpfung, in seinem Tode und seiner Auferstehung begründet ist. Der Mensch und seine Gemeinschaftsformen müssen unter dem Gesichtspunkt der Herrschaft Christi begriffen werden. Seine Bestimmung zum Erben des Reiches Gottes führt ihn über alle Formen der menschlichen Gesellschaft hinaus . . .“ (S. 260). Das sind gewichtige Sätze, voll von biblischen und dogmatischen Aussagen, die näherer Erklärungen bedürfen. Alles kommt darauf an, wie dabei die Akzente gesetzt werden.

Daß man bei dem Stichwort „Mensch und Gemeinschaft“ einsetzt, ergibt sich sozusagen von selbst, ist auch seit *Aristoteles* und *Thomas von Aquin* allgemeine Tradition. Der Mensch ist nur Mensch als Gemeinschaftswesen, als *animal sociale*. An die Stelle der thomistischen Lehre, daß Mensch und Gemeinschaft immer auf Gott hingebunden sein müssen (wobei sich gewöhnlich die Vorstellung einer vertikalen Ordnung ergibt: sie müssen ausgerichtet sein nach „oben“, Gott ist — augustinisch — das „höchste Gut“), ist in Saloniki nun der stärker eschatologisch bestimmte Gedanke der Herrschaft Christi und der Bestimmung des Menschen „zum Erben des Reiches Gottes“ getreten; wenn man die Zeit bildhaft als eine Strecke versteht, ergibt sich daraus die Vorstellung einer horizontalen Ausrichtung: Daß „Herrschaft Christi“ auch uneschatologisch verstanden werden kann und in der Ökumene zum Teil auch verstanden wird, kann hier außer Betracht bleiben — so wie umgekehrt auch bedacht werden müßte, daß im thomistischen Schema die Eschatologie keineswegs fehlt.

Unter diesem eschatologischen Licht wird nun zunächst abgrenzend gesagt: „Alle Gesellschaftsprozesse“ sind „etwas Relatives, nichts Endgültiges“ (ebd.). Kann man auch etwas Positives über diese Prozesse sagen? Hier war man anscheinend in einiger Verlegenheit, als man erklärte: „Alle Umwälzungen geschehen auf irgendeine Weise („in some fashion“) unter dem Willen der göttlichen Vorsehung, zur Verwirklichung der Endziele des göttlichen Willens zur Liebe“ (ebd.). Dieses „in some fashion“ zeigt, wie schwer es ist, die eschatologische Hoffnung der Christen zu den relativen Hoffnungen im sozialen Umbruch der Gegenwart in eine klar auszudrückende Beziehung zu setzen<sup>3</sup>. Diese Frage hat schon in Evanston 1954 und in der Vorbereitung auf Evanston eine große Rolle gespielt<sup>4</sup>. Eine überzeugende Klarstellung ist aber in der Ökumene bisher nicht gelungen.

Wie so oft in der Theologie sind bisher nur Abgrenzungen erreicht worden: Einerseits will niemand mehr eine Rückkehr zum sozialetischen Optimismus des älteren „Social Gospel“, dessen Anhänger nach dem ersten Weltkrieg im Ernst der Meinung waren, die Gründung des Völkerbundes sei der Anfang des Reiches Gottes auf Erden. Viel zu deutlich wissen wir heute, daß jeder „Fortschritt“ mit neuen Risiken und neuen Leiden verbunden ist und daß jedenfalls nach der Meinung des Neuen Testaments das Reich Gottes nicht auf menschliche Weise errichtet wird. Andererseits dürfen wir aber auch gegenüber den Aufgaben nicht resignieren, die uns durch den geschichtlichen Wandel von Gott gestellt werden. Wir dürfen den Fortschritt nicht als Teufelswerk ansehen: mit Recht wendet sich der Bericht von Saloniki sowohl gegen die landläufige pessimistische als auch gegen die optimistische Betrachtungsweise. Aber der Platz zwischen beiden Warnungen blieb eigentlich unausgefüllt. Ist es wirklich unmöglich, ihn auszufüllen? Dann müßte diese Unmöglichkeit theologisch erklärt werden.

Statt sich abstrakt in der Frage nach dem Verhältnis der großen zu den kleinen Hoffnungen festzubeißen, hat man in der Ökumene schon seit Amsterdam 1948 ein mehr konkretes Leit-Motiv, ein „mittleres Axiom“ proklamiert: das von J. H. Oldham stammende Stichwort „verantwortliche Gesellschaft“. Die Sozialetiker können nicht warten, bis jenes Problem dogmatisch geklärt ist. Sie müssen sich den Fragen der Gegenwart stellen. Es geht um die Bewährung des christlichen Glaubens in der jeweiligen Gegenwart: hierfür eine Orientierung zu geben, ist ja nach Oldham der Sinn der „mittleren Axiome“<sup>5</sup>. Dem Glauben käme es dann nicht so sehr darauf an, daß die Frage nach dem Verhältnis zwischen der großen und den kleinen Hoffnungen beantwortet wird. Er überläßt diese Antwort Gott. Er vertraut darauf, daß Gott am Ende der Geschichte zeigen wird, welche kleinen Hoffnungen Bestand haben — und welche wie Stroh vergehen. Der Glaube würde dann darauf verzichten, zu den Umwälzungen im großen etwas zu sagen. Es würde ihm genügen, die jeweils nächsten Schritte als notwendig zu erkennen und im Gehorsam gehen zu lernen.

Aber warum sollte diese Situationsethik des Glaubens nicht deutlicher als bisher eingebettet werden in eine „Theologie der Hoffnung“<sup>6</sup>, die sich endlich ganz losreißt von der Vorstellung, als stünde Gott als das „höchste Gut“ in unwandelbarer Weise über den Wandlungen unserer Weltgeschichte? Einer Theologie also, die Mut machte zur Predigt von dem Gott, der in Jesus Christus mit uns wandert durch die Höhen und Tiefen der Geschichte, der uns begleitet und uns damit ermutigt, gerade auch „kleine“ Hoffnungen ernst zu nehmen? Die biblische Eschatologie ermächtigt uns, von Gott selbst immer wieder Neues zu erwarten — so gewiß das entscheidend Neue, das Endgültige und damit das Ende der Geschichte in der Zukunft Jesu Christi beschlossen ist. Der Vater Jesu Christi ist ja kein unbarmherziger Gott, der uns nur dies ferne Ziel vor Augen hielte, uns aber nicht auf dem Weg dorthin helfen würde. Wir sehen den Weg nur stückweise, aber sollten wir unseren Mitmenschen nicht Mut machen in der gewissen Zuversicht, daß Gott auch am Ende dieser jeweils *kleinen* Abschnitte mit seiner ganzen unerschöpflichen Gnade auf uns wartet? Hoffen wir, daß solche Gesichtspunkte auch auf der Weltkonferenz von 1966 zum Tragen kommen. Die Christenheit, nein: die ganze Menschheit braucht solche Predigt der Hoffnung.

Anmerkungen:

<sup>1</sup> Vortrag, gehalten auf einer von der Ökumenischen Centrale veranstalteten Tagung in Iserlohn am 4. Mai 1965.

<sup>2</sup> A. Toynbee, *The World and the West*, 1953.

<sup>3</sup> Hier hat es das traditionelle thomistische Denken mit seiner Lehre vom höchsten Gut und den abgestuften irdischen Gütern scheinbar leichter; im Einzelfall ist es freilich auch hier oft sehr schwer, eindeutige ethische Entscheidungen zu finden.

<sup>4</sup> Außer dem Schlußbericht von Evanston und dem Bericht des Beratenden Ausschusses über das Hauptthema der Konferenz („Christus, die Hoffnung der Welt“) müssen hier auch die Vorarbeiten der Weltkonferenz von Oxford 1937 genannt werden, vor allem der Sammelband „*The Kingdom of God and History*“, 1938.

<sup>5</sup> W. A. Visser 't Hooft und J. H. Oldham, *Die Kirche und ihr Dienst an der Welt*, 1937, S. 200: „middle axioms“ ist hier durch „Zwischenaxiome“ übersetzt.

<sup>6</sup> Vgl. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 1964.

# DIE ENTWICKLUNG EINES INTERNATIONALEN ETHOS

VON JOHANNES DE GRAAF

## *I. Die Frage*

Vor mehr als drei Jahrhunderten schrieb der holländische Begründer des Völkerrechts, Hugo Grotius, unter dem Eindruck der Schrecken des Dreißigjährigen Krieges: „Die Gewalt ist bestialisch, und dieses tritt vor allen Dingen im Kriege an den Tag; die Gewalt soll gebändigt werden, damit wir nicht, die wilden Tiere allzusehr nachahmend, uns abgewöhnen, Mensch zu sein.“ Grotius wollte nicht passiv zuschauen, wie das Recht und die Menschlichkeit verlorengingen im Zusammenstoß der damaligen Ideologien. Er suchte inmitten eines in Konfessionen gespaltenen Europas einen den Menschen als Menschen gemeinsamen moralischen Boden und meinte diesen Boden finden zu können in dem Begriff des Naturrechts, das seiner Meinung nach nicht nur innerhalb des christlichen Bereiches, sondern für die ganze Welt Gültigkeit hatte.

Vieles hat sich geändert, seit Hugo de Groot seine Bücher schrieb, aber die Frage ist geblieben. Wir reden nicht mehr so theologisch ungeschützt über das Naturrecht, wir haben mehr Kenntnisse von der Verschiedenheit der Kulturen und denken weniger europazentrisch. Die Bestialität des Krieges ist von etwas viel Erschütternderem abgelöst worden, von einer Massenvernichtungstechnik, die man den wilden Tieren nicht zutrauen kann.

Aber die Frage nach einem internationalen Ethos ist nur um so dringender geworden und hat weltweite Bedeutung gewonnen. Deswegen kann es keine Überraschung sein, daß 1958 in Den Haag das „Grotius-Seminar“ eine internationale Konferenz abhielt über „Ethische Werte im internationalen Schiedsgerichtsverfahren“ (ethical values in international decision-making). Diese Frage nach einem internationalen Ethos ist nicht von weltfremden Philosophen oder moralistischen Pfarrern bedacht worden, sondern wird (wie die genannte Tagung bewiesen hat) von den politischen Fachleuten auf die Tagesordnung gesetzt, weil sie aus der realistisch befragten Wirklichkeit heraus auf den heutigen Menschen zukommt und ihn herausfordert.

Der Weltfrieden ist von einem utopischen Traum zur Bedingung des Fortbestehens der menschlichen Gattung geworden: ein totaler Weltkrieg ist ethisch schlechthin verwerflich, darüber sind Menschen aus allen Teilen der Welt, aus allen weltanschaulichen Bereichen, aus allen verschiedenen kulturellen Ebenen sich schon einig, wenn sie die Fakten kennen. Es ist schon eine fast abgeschmackte Binsenwahrheit, über die Notwendigkeit der Verhütung eines Weltkrieges zu sprechen. Es ist, als ob der kollektive Selbsterhaltungstrieb der menschlichen Gattung in

diesen Aussagen von den verschiedensten Politikern laut wird: eine Art negativen Naturrechts!

Aber mit der Feststellung, daß ein totaler ABC-Weltkrieg schlechthin verwerflich ist, weil er gegen den Selbsterhaltungstrieb der menschlichen Gattung verstößt, ist noch kein Weltfrieden gesichert. Der Weltkrieg bleibt immer noch eine Möglichkeit, ungeachtet des allen Menschen gemeinsamen Selbsterhaltungstriebes der Gattung. Dieses buchstäblich naturrechtliche Faktum bildet keine Garantie, ebensowenig wie der individuelle Selbsterhaltungstrieb eine Garantie gegen Selbstmord bildet.

Mit Naturrecht war immer mehr gemeint als das Biologische, die Humanität war von Anfang an mit eingeschlossen und qualifizierte schon das Biologische als Anthro-Biologisches. Mit „sich abgewöhnen, Mensch zu sein“ meinte Hugo Grotius den Verlust des dem Menschen innewohnenden Strebens nach der Humanität, nach der Mitmenschlichkeit als Gabe und Aufgabe, nach Recht und Ordnung als Schutz des menschlichen Lebens.

Wenn wir heute nach einem internationalen Ethos fragen, dann fragen wir nach diesen Dingen. Die Frage ist der alten Frage nach der Reichweite des Naturrechts ähnlich. Die Angst vieler Theologen vor dem nach natürlicher Theologie riechenden Naturrecht soll der Erkenntnis nicht im Wege stehen, um welche existentiellen, über Leben und Tod entscheidenden Probleme es in dieser den alten Naturrechtsfragen oft so ähnlichen Frage nach einem internationalen Ethos geht. Vielleicht, ja wahrscheinlich gibt es durchaus bessere theologische Begründungen für die Förderung eines internationalen Ethos, aber hier kommt es nicht in erster Linie auf die theologische Begründung an. Wir werden am Ende dieses Aufsatzes darauf zurückkommen, doch uns zunächst dem schon vorhandenen Suchen nach einem internationalen Ethos zuwenden und uns nicht ablehnend oder kritisch hineinmischen, wenn Nichttheologen und Nichtchristen (mit denen man an einem internationalen Ethos solidarisch zusammenarbeiten muß, gerade auf Grund des vielleicht bei christlichen Theologen anders begründeten internationalen Ethos!) sich in an das alte Naturrecht erinnernden Begriffen ausdrücken.

## *II. Entwicklungen auf ein internationales Ethos hin*

1. Die gegenseitige, weltumfassende Abhängigkeit der Völker ist offenkundig. Man braucht nur die Handelsbeziehungen eines kleinen Landes, zum Beispiel die Liste der Import- und Exportländer eines winzigen neuen Staates in Afrika zu studieren, um sich davon zu überzeugen. Auch die einfachsten Handelsvereinbarungen erfordern mindestens einige elementare, moralisch gefärbte (und wäre es nur, daß ein freiwillig gegebenes Versprechen eingehalten wird) internationale Verständigungen. Verständigung ist unmöglich ohne ein Minimum an Verstehen, und Verstehen ist unmöglich ohne ein Minimum an vorausgesetzter gemeinsamer

Menschlichkeit, die in den sich wiederholenden Begegnungen eine Gegebenheit des Bewußtseins wird.

Das Bewußtsein, zu der großen Menschheitsfamilie zu gehören, wird noch verstärkt in den jeden Tag zahlreicher werdenden weltweiten internationalen Organisationen, in denen Tausende von Menschen täglich geübt werden in dem Suchen nach haltbaren Grundlagen für fruchtbare internationale Zusammenarbeit auf speziellen Teilgebieten der wachsenden gemeinsamen menschlichen Interessen.

Und man soll bedenken, daß mit diesen Handels- und Organisationsbegegnungen eine Reihe von persönlichen Begegnungen verbunden ist. In diesen Begegnungen entsteht ein nicht absichtlich gesuchter, aber vielleicht gerade deshalb um so wichtigerer Dialog zwischen Christen und Mohammedanern, Buddhisten und Atheisten, Vertretern des „sozialistischen Lagers“ und der „freien Welt“. Sowohl Gegensätze als auch Übereinstimmungen werden den Beteiligten auf diesem Wege deutlicher zum Bewußtsein kommen. Man darf die Bausteine für ein internationales Ethos, die in den zunehmenden internationalen Kontakten entstehen, nicht überschätzen, aber auch nicht in dem Gesamtbild außer acht lassen.

2. Eine zweite Entwicklung betrifft die Bemühungen um eine international wirksame Zusammenfassung der Menschenrechte. Die allgemeine Erklärung der Menschenrechte, die am 10. Dezember 1948 von den Vereinten Nationen angenommen wurde, ist das erste internationale Dokument, das die Menschenrechte umschreibt. Es ist eine Präzisierung der Begriffe Freiheit und Menschenrechte, die in der Charta der UNO ohne weitere Präzisierung genannt werden. Die Erklärung der Menschenrechte der UNO hat keine Gesetzeskraft, wohl aber die Kraft der Sittenbildung. Ein direkter Einfluß dieser internationalen Erklärung ist nachweisbar in der Grundverfassung verschiedener neuer Staaten, von Israel und Indonesien angefangen. Hinter diesem Dokument eines wachsenden internationalen Ethos steht die Arbeit einer UNO-Kommission, deren Mitglieder den verschiedensten weltanschaulichen, religiösen und kulturellen Bereichen angehören, und seit 1948 wird das in diesem Dokument verkörperte Suchen nach einem internationalen Ethos, nach einer allgemeingültigen Humanität, von immer neuen Kreisen aufgenommen. Immer wieder läßt sich nachweisen, daß in dieser internationalen Erklärung der Menschenrechte aus einem wirklich gemeinsamen Ethos heraus und in ein wirklich gemeinsames Ethos hinein gesprochen wird.

Als Alternative gegenüber der Fortdauer der internationalen Anarchie mit ihrer ständigen Drohung eines vernichtenden Weltkrieges bietet sich nur eine internationale Rechtsordnung an. Diese ist undenkbar und unrealisierbar ohne ein internationales Ethos. Daß inmitten kultureller und religiöser Verschiedenheit ein internationales Ethos nicht zu den Utopien gerechnet werden muß, beweist die Geschichte des Entstehens und der Wirksamkeit der internationalen Erklärung der Menschenrechte.

3. Es ist für unser Thema mehr als interessant, daß die Wissenschaft der kulturellen Anthropologie, die sich auch mit der Frage des Verhältnisses von kultureller und ethischer Verschiedenheit zu befassen hat, von einem anfänglichen totalen Relativismus zurückzukommen scheint. Der Pluralismus der Kulturen und ein normatives internationales Ethos scheinen sich nicht gegenseitig auszuschließen. Auch wenn wir von den jede Kultur transzendierenden Weltreligionen mit ihren universalen Menschheitsthemen absehen, kann man in den verschiedenen Kulturen unterscheiden zwischen den Grundwerten und den für jede Kultur spezifischen Sitten. Wenn man die Grundwerte verschiedener Kulturen vergleicht, kommen viele Übereinstimmungen heraus. C. Kluckhohn, R. Linton, R. Firth und andere haben als Anthropologen in diesem Sinne geschrieben.

4. In unserer modernen Welt kommt noch ein wichtiger Faktor zu den bereits genannten. Es ist die wissenschaftliche und technologische Entwicklung in allen Teilen der Welt. Auf den ersten Blick scheint dies nichts mit ethischen Werten zu tun zu haben. Technik ist instrumental, nicht als solche an und für sich wertbezogen. Technik kann verschiedenen Zielen dienen, und es sind an erster Stelle diese Ziele, die einer ethischen Beurteilung unterliegen sollen. Das ist durchaus richtig, aber doch nur die halbe Wahrheit. Internationale technische Zusammenarbeit — wir erinnern an die Arbeit für das geophysikalische Jahr, für Atomforschung, für die Entwicklung der Hygiene — ist nicht nur möglich auf Grund eines Minimums an internationalem Ethos, es verstärkt auch wieder dieses Ethos.

Man sollte noch weitergehen. Es entwickelt sich in der modernen Welt eine „technische Moral“ mit eigenen Werten und Tugenden. Eigene Werte: es wären zu nennen die Objektivität, die den Willen zur Bewältigung von Problemen auslösende Effizienz, die Wirklichkeitsnähe. Wir übersehen nicht die Einseitigkeit der technischen Moral und möchten nicht einer Technokratie das Wort reden. Die technische Geisteshaltung vernachlässigt leicht die Aufmerksamkeit auf das nicht Meßbare, nicht Kalkulierbare, nicht Organisierbare und verwechselt dies dann mit dem nicht Realen. Die technische Geisteshaltung steht in der Gefahr, das operative Ausschalten der nicht wissenschaftlich-experimentell zu bewältigenden Aspekte der Wirklichkeit zu einem ausschließlichen Prinzip des Verstehens der Wirklichkeit zu machen, und das führt dann schließlich zu einer Reduktion der Wirklichkeit.

Aber das soll uns nicht den relativen Wert der sich entwickelnden technischen Moral für die Entstehung eines internationalen Ethos aus den Augen verlieren lassen. In dem technischen Prozeß entwickeln sich eigene Tugenden der Selbstdisziplin, der Gruppenarbeit, die für eine wachsende Zahl von Individuen zu Selbstverständlichkeiten werden und die, weil die Technik international ist, Bausteine für ein internationales Ethos bilden.

In der technischen Zusammenarbeit erweisen sich die meisten Probleme als Weltprobleme, und man stößt immer wieder auf die technischen Unvollkommen-

heiten einer aus vielen verschiedenen „Außenpolitiken“ zusammensetzenden technischen Weltpolitik. Dieser Umstand dringt auf eine allmähliche Verschiebung der Akzente von der Betrachtung der Weltprobleme in außenpolitischer Sicht zu einer „weltinnenpolitischen“ Sicht.

In der Bewegung für die notwendig erachtete Erhaltung des Weltfriedens liegen immer wieder drei Gesichtspunkte miteinander im Widerstreit: der *hegemonistische* (Weltfrieden durch die Hegemonie eines — sei es einigermaßen differenzierten, aber doch *eines* politischen und ideologischen Systems), zweitens die *balancistische* Konzeption des Weltfriedens (Gleichgewicht der Mächte, nukleares Gleichgewicht der Großmächte usw.) und der *mondialistische* Gesichtspunkt (Schaffung internationaler und übernationaler Organe, Vertretung der nichtstaatlichen, aber allgemein-menschlichen Interessen auf der höchsten Ebene der Weltinnenpolitik). Es ist nicht an letzter Stelle die technische Erfahrung der letzten Jahrzehnte, die dem mondialistischen Gesichtspunkt Kraft und Konkretheit verleiht und ihn von einer alten utopischen Weisheit zu einer neuen politischen Vernunft zu machen beginnt.

5. In der westlichen Welt hört man oft, daß ein internationales Ethos für die kommunistische Welt unannehmbar sei und im Marxismus niemals eine Begründung finden könne. Diese Ansicht ist bei einer genaueren Kenntnis der marxistischen Ethik nicht haltbar. Schon Friedrich Engels konnte nicht umhin, die nicht-klassengebundenen Elemente in der Moral wenigstens zu erwähnen. Sie sind nicht nur in der allen Klassengesellschaften vorangehenden Urgemeinschaft vorhanden, sie werden nicht nur da sein in der künftigen klassenlosen Gesellschaft, wenn der Klassenkampf nicht nur vergangen, sondern auch vergessen sein wird — sie sind auch da inmitten der Klassengesellschaften. Lenin sprach in seinen Schriften gelegentlich von „einfachen Regeln des menschlichen Zusammenlebens“, und diese Worte bilden oft die Überschrift über ein Kapitel in den heutigen marxistischen Lehrbüchern über Ethik, zum Beispiel in der Sowjetunion (Schischkin, Lifanov, Tugarinov, Utkin u. a.). Es ist ein interessantes Thema an und für sich, weil die allgemein-menschlichen, nicht-klassengebundenen Elemente der Moral in der marxistischen Ethik immer mehr Nachdruck empfangen, aber für unser Thema hier ist wichtig, daß mit ausgesprochenen Worten gerade auch das Zusammenleben der Völker und Staaten unter die Normen eines nicht-klassengebundenen internationalen Ethos gestellt wird. Schischkin z. B. zitiert in seinem letzterschienenen Lehrbuch in diesem Zusammenhang die Charta der UNO im positiven Sinne.

Daß der hegemonistische Gesichtspunkt in der Außenpolitik oft eine Rolle spielt, ist kein Monopol der kommunistischen Großmächte, sondern aller Großmächte in der heutigen Welt. Aber neben den Hegemonismus treten auch der Balancismus und, wie gesagt, auch in zunehmendem Maße der Mondialismus. Die Formen, in denen das geschieht, sind in den verschiedenen Ideologien der Welt unterschiedlich, aber die Tatsache, daß es geschieht, weist auf ein internationales Ethos hin.

### III. Auswertung der Entwicklung

Wie soll man die Entwicklung auf ein internationales Ethos hin in ökumenischer Sicht betrachten? Das ist eine vielumfassende Frage mit theologischen und praktischen Aspekten, die auch unter sich nicht isolierbar sind.

Am Anfang des Christentums und im Zentrum der evangelischen Verkündigung steht ein einzigartiger Universalismus. Das Handeln Gottes mit der Welt und mit den Menschen in der Geschichte ist das Handeln des erwählenden Gottes. Der christliche Universalismus ist nicht auf dem Boden des stoischen Weltbürgertums gewachsen, sondern ist durch die enge Pforte der Erwählung von Israel und des Messias Jesus hindurchgegangen. In dem Johannesevangelium findet man bezeichnenderweise den Universalismus der Anbetung im Geist und in der Wahrheit unlöslich verbunden mit dem Satz, daß das Heil von den Juden kommt, und mit dem Bekenntnis zu dem Messias Jesus.

Aber Gott hat die *Welt* im Auge in Seinem Handeln als Schöpfer, Versöhner und Erlöser, und christliche Existenz vor dem Angesicht dieses Gottes ist Existenz für die Welt, ausgerichtet auf die Menschheit als ganze. Die Erwählung Israels verbietet uns geradezu, das Ganze der Menschheit abstrakt zu fassen, es ist immer konkret die Menschheit der Völker. Versöhnung der Welt mit Gott heißt Versöhnung Israels mit den Völkern und Versöhnung der Völker untereinander und Versöhnung dieser zu einem Ganzen wiederhergestellten Welt mit Gott.

Dieser einzigartige, konkrete Universalismus der christlichen Verkündigung (Verkündigung ist nicht nur verbal, sondern Dienst und Gemeinschaft und Wort, die sich gegenseitig auslegen) muß in unserer Zeit zu einem internationalen Ethos treiben. Wir überlassen es der Ideengeschichte, um zu untersuchen, wieviel jüdisches und christliches Erbe auch hinter den vielen Bewegungen für Weltintegration, Menschenrechte, Frieden usw. steht. Dr. Frederick Nolde hat auf die Rolle hingewiesen, die internationaler christlicher Einfluß beim Zustandekommen der Charta der UNO gespielt hat, gerade wo es die Menschenrechte betrifft. Die Förderung eines tragfähigen internationalen Ethos ist nicht eine von irgendwo anders hinzukommende Aufgabe der Christen und der Kirchen in der heutigen Welt, sondern sie gehört zu dem Kern der christlichen Existenz.

Dieses soll vorausgesetzt sein. Die theologische Begründung eines internationalen Ethos ist eine zweitrangige Frage. Man kann theologisch anknüpfen an die Tradition des Naturrechts und diese aus der abstrakten Zeitlosigkeit herausholen. Dann wird man zu einem „geschichtlichen Naturrecht“ kommen, dessen Perspektiven sich im Laufe der Zeit ändern, aber dessen Ziel doch immer die aus einem Blute geschaffene Menschheit ist, die gerade dem Gott am Herzen liegt, der Israel erwählt um der Völker Segen willen, und seinen eingeborenen Sohn gesandt hat, weil Er die Welt liebt. Man kann auch nicht an die Naturrechtstradition anknüpfen

und das internationale Ethos aus der Ökumenizität der um Gottes Wort versammelten Kirche ableiten. Man kann auch aus der christlichen Hoffnung, aus der zu einem Ethos sich konkretisierenden Eschatologie den Ansatz zu einem internationalen Ethos finden.

Ich möchte darauf aufmerksam machen, daß gegen den Begriff der „verantwortlichen Gesellschaft“ aus keiner der vielen im Ökumenischen Rat vorzufindenden Theologien Einwand erhoben ist. Etwas Ähnliches scheint mir mit dem internationalen Ethos der Fall zu sein. Ja, man könnte vielleicht sagen, daß der Begriff der „verantwortlichen Gesellschaft“ selber schon eine gemeinsame Grundlage bildet, nicht unter den verschiedenen Theologien, aber als ein Ausdruck dessen, was wir oben „geschichtliches Naturrecht“ nannten. Wir stehen dann Hugo Grotius mit seinem Gedanken der „societas humana“ nicht wenig nahe, sei es nur, daß wir es weniger philosophisch und mehr direkt christlich begründen zu können meinen.

Wie Grotius sind auch wir davon überzeugt, daß die „societas humana“ und daß auch ein internationales Ethos schon existieren, daß sie also nicht erst erfunden werden müssen. Es handelt sich darum, daß das meist nur vage Wissen um die Menschheitsfamilie, um gemeinsame Verantwortung, um internationale Gerechtigkeit zu Beweggründen, zur ethischen Dynamik werden. Das geschieht nicht in einer philosophischen Klärung der Begriffe des Naturrechts, sondern in einer vom Worte Jesu Christi her geschehenden Existenzerhellung.

In dieser „christlichen Existenzerhellung“ geschieht ein Doppeltes. Einmal wird man immer und immer wieder in die Solidarität mit allen Menschen hineingestellt. So wird man sich auch immer und immer wieder gerne in das heutige Suchen nach einem für alle Menschen verschiedener Glaubensweisen normativen internationalen Ethos einbeziehen lassen und nicht von vornherein es für unmöglich halten, daß Atheisten und Christen, Buddhisten und Humanisten, Agnostiker und Mohammedaner zusammen ein tragfähiges internationales Ethos aufbringen.

Zweitens wird man immer und immer wieder an die „marginale Existenz“ erinnert. In der Kulturgeschichte sind es sehr oft die am Rande ihrer eigenen Kultur und Tradition lebenden Menschen gewesen, die gerade durch ihre Existenz am Rande, ihre „marginale Existenz“, die Möglichkeit hatten, zur gleichen Zeit an der historischen Situation ihrer Kultur teilzunehmen wie auch die Relativität der Kultur aus einer gewissen Distanz zu sehen. Der marginale Mensch kann niemals seine Kultur als die alles in sich beschließende Kultur ansehen. In Übergangszeiten sind es oft die marginalen Menschen gewesen, die für Integrationsmöglichkeiten von auf den ersten Blick unvereinbaren Kulturen und Ideologien auf einer neuen Ebene die Augen geöffnet haben. Oft hat einfach das Schicksal Menschen zur marginalen Existenz verurteilt und zu einer schöpferischen Rolle gerufen: Alexander und Napoleon, Sun Yat Sen und Gandhi, Averroes und Marx; man

kann viele Beispiele finden. Das Christentum war eine marginale Erscheinung in der antiken römisch-hellenistischen Welt und hat eine neue Integration geschaffen.

Wichtiger als diese kulturgeschichtlichen Betrachtungen ist die existentielle Tiefe, um die es sich hier handelt. Wir wiesen schon auf den einzigartigen Universalismus der christlichen Botschaft hin, einzigartig, weil Gott am Rande der Völkerwelt Israel für dieses auf die Welt bezogene Handeln auserwählt, weil Gott nicht einfach Mensch im allgemeinen wird, sondern konkreter, historischer, zu dem jüdischen Volke gehöriger Mensch. Die christliche Existenz kann nicht anders als „marginale“ Züge tragen, also relativierend einwirken auf alle sich voneinander abschließenden Kulturtraditionen. So sollte es nicht wundern, wenn der Christ auch in das internationale Ethos etwas Radikales, Entmythologisierendes, Entideologisierendes hineinbringt.

Unsere heutige Welt leidet nicht an einem Zuwenig an universalistischen Prophetien, eher an einem Zuviel von miteinander konkurrierenden weltumfassenden Ideologien. Für ein tragfähiges internationales Ethos ist es unbedingt notwendig, daß diese relativiert werden, ohne daß diese Relativierung der Absage an ein internationales Ethos und dem Rückfall in Nationalismus und internationale Anarchie das Wort redet. Diesen Beitrag scheint mir gerade eine christliche Kirche geben zu können, die sich ihrer marginalen Existenz in der Welt bewußt ist und zur gleichen Zeit um die Verheißung des Friedens für die Völkerwelt weiß. In der christlichen Kirche selber war die marginale Existenz der christlichen Pazifisten schon immer ein Zeichen dessen, was heute von den Christen als solchen gefordert wird: das internationale Ethos zu radikalieren. Wie Walther Muelder in seinem Buch über die Grundlagen einer verantwortlichen Gesellschaft sagt: „Die Kirche kann heute nicht umhin, die Wasserstoffbombe zu ächten. Aber sie kann die Bombe nicht ächten, ohne den Krieg zu verwerfen. Sie muß aber mehr tun als den Krieg verwerfen. Sie muß die Strukturen des Friedens suchen.“

## CHRISTUS AM WERK IN DER GESCHICHTE

(Im Licht der „Barmer Theologischen Erklärung“ der Bekennenden Kirche von 1934)

VON HANS HEINRICH WOLF

1. Im Bericht „Dienst“ der 3. Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Neu-Delhi 1961 heißt es: „Der Christ muß jederzeit anerkennen, daß Jesus Christus der Herr der Geschichte ist und daß er heute in jeder Nation der Welt am Werk ist, trotz aller und durch alle schillernden politischen, wirtschaftlichen oder sozialen

Strukturen und Vorgänge in jedem Land hindurch“ (Neu-Delhi 1961, Stuttgart 1962, S. 114).

Dies ist eine von mehreren Stellen, vor allem in den Berichten „Dienst“ und „Zeugnis“, in denen in einer kurzen Formulierung die Behauptung aufgestellt wird, daß Christus *heute* — immer wieder ist das *heute* betont — in jeder Nation der Welt am Werke ist. Was hier gesagt ist, ist als die Grundlage des politischen Dienstes zu verstehen, zu dem der Christ gerufen ist. In diesem Kontext muß das oben zitierte Wort gelesen werden.

Weniger eindeutig, aber man könnte auch sagen theologisch differenzierter, ist derselbe Tatbestand in der Sektion „Zeugnis“ ausgesprochen, wenn es dort heißt: „Die Kirche ist in dem Glauben gesandt, daß Gott auch unter den Menschen, die Christus noch nicht kennen, sich selbst nicht unbezeugt gelassen hat und daß die durch Christus bewirkte Versöhnung die ganze Schöpfung und die ganze Menschheit umfaßt. Wir sind uns dessen bewußt, daß dieser Glaube tiefgreifende Bedeutung gewinnt, wenn wir hinausgehen, um Menschen anderer Religionen zu begegnen. Wir vertreten aber unterschiedliche Meinungen, wenn wir versuchen zu definieren, wie jene Menschen sich gegenüber dem Wirken Gottes unter ihnen verhalten und wie sie darauf antworten . . . In unseren Kirchen haben wir nur wenig Verständnis für die Weisheit, Liebe und Macht, die Gott den Menschen anderer Religionen und solchen ohne Religion gegeben hat, wie auch von den Wandlungen, die in anderen Religionen durch ihre ständige Berührung mit dem Christentum erfolgt sind. Wir müssen das Gespräch über Christus mit ihnen in dem Bewußtsein aufnehmen, daß Christus durch uns zu ihnen und durch sie zu uns spricht“ (Neu-Delhi 1961, S. 90). Zu diesem endgültigen Text gab es übrigens eine interessante Vorform, die dann von der Vollversammlung korrigiert wurde, die folgendermaßen hieß: „Die Kirche ist gesandt, und sie weiß, daß der Geist Gottes bereits unter den Menschen arbeitet und sie auf das Kommen des Evangeliums vorbereitet . . . Wir müssen das Gespräch über Christus mit ihnen in dem Bewußtsein aufnehmen, daß uns Christus in ihnen begegnet“ (Lutherische Rundschau, Mai 1962, S. 124).

Im ersten Zitat geht es um das Wirken Christi in der Geschichte, im letzteren um sein Wirken in der Welt der nichtchristlichen Religionen. Hier handelt es sich also nicht um grundverschiedene Probleme. Die letztzitierte Vorform aus der Sektion „Zeugnis“ hatte in der Vollversammlung gerade im Blick auf die Behauptung kritische Reaktionen hervorgerufen, daß Christus außerhalb der Verkündigung in der Menschheit am Werke ist. In der schließlich von der Vollversammlung angenommenen Fassung wird dann zwischen der Selbstbezeugung *Gottes* unter denen, die Christus noch nicht kennen, und der Tatsache, daß Christus durch uns, die Kirche, zu ihnen und daß er durch Angehörige anderer Glaubensüberzeugung zu uns redet, unterschieden. Christus redet uns durch sie an, statt Christus begegnet

uns in ihnen! Ist das grundsätzlich verschieden? Und ist die Reihenfolge bezeichnend: „durch uns zu ihnen und durch sie zu uns“? Was ist damit wirklich gemeint, wenn man im Zusammenhang des Zitates zu verstehen versucht, was es bedeutet, daß die Versöhnung, die durch Christus zustande gekommen ist, die ganze Schöpfung und das Ganze der Menschheit „umfaßt“? „Umfaßt“ heißt offenbar mehr, als daß sie dem ganzen Kosmos potentiell gelten soll, es heißt offenbar mehr auch, als daß sie für den ganzen Kosmos bereitsteht. „Umfaßt“ heißt hier offenbar, daß Christus als Versöhnender schon im Ganzen des Kosmos wirksam ist. So kann es denn auch dazu kommen, daß Christus die Kirche sowohl durch historische Entwicklungen, durch bestimmte Phänomene und Ereignisse in der Geschichte, als auch durch das religiöse Leben, das in nichtchristlichen Religionen von Menschen gelebt wird, anredet.

Hier sind Fragen aufgeworfen, die unter dem Stichwort des Themas dieses Artikels seit Neu-Delhi mit besonderer Dringlichkeit und Intensität im ökumenischen Gespräch über die theologischen Grundlagen erörtert werden, auf Grund deren heute sinnvoller christlicher Dienst und sinnvolles christliches Zeugnis geleistet werden sollten. Ich möchte in diesem Beitrag auf einige wichtige theologische Erkenntnisse hinweisen, die die Bekennende Kirche in Deutschland während der Herrschaft des Nationalsozialismus gewonnen hat und die in der sogenannten Barmer Theologischen Erklärung von 1934 zusammengefaßt sind und dem heutigen Gespräch vielleicht noch nützlich sein können.

Aber zunächst müssen die vor allem in dem erstgenannten Zitat dargelegten Gedanken weiter entfaltet werden. Ich gehe nicht zurück auf die Texte der beiden Sektionen, die mir in sich an manchen Stellen sehr widerspruchsvoll erscheinen, sondern zur Illustration der besonderen These, mit der wir uns beschäftigen, scheint es mir hilfreich zu sein, auf Gedanken zurückzugehen, die M. M. Thomas, der uns wohlbekannte und hochgeschätzte Leiter des Christian Institute for the Study of Religion and Society in Bangalore, auf der Vollversammlung in Neu-Delhi unter dem Thema geäußert hat „Die Herausforderung an die Kirchen in den jungen afrikanischen und asiatischen Nationen“ (in „Neu-Delhi Dokumente“, Witten 1962, S. 437 ff.).

2. M. M. Thomas spricht in diesem Vortrag von wichtigen Entdeckungen der ökumenischen Bewegung, die die afrikanischen und asiatischen Kirchen mehr und mehr zu Herzen nehmen, und zu diesen gehört, „daß Christus in der Welt von heute gegenwärtig und wirksam ist, in einer ständigen Zwiesprache mit Menschen und Völkern steht und seine Königsherrschaft über sie durch die Macht seines Gesetzes und seiner Liebe bekräftigt. Die Geschichte seiner Werke zwischen seiner Auferstehung und seiner Wiederkunft in Herrlichkeit beschließt alle andere Geschichte in sich und bestimmt ihren Lauf. Daher ist es nicht die Aufgabe der Kirche, sich selbst vor den Revolutionen unserer Zeit zu bewahren, sondern in

ihnen die Verheißung und das Gericht Christi zu erkennen und für sein Reich im Warten auf den Tag seiner Vollendung Zeugnis abzulegen“ (ebenda, S. 441).

Versuchen wir genau zu verstehen: in allem, was gesagt ist, wird offenbar von einer besonderen Weltsituation, der Weltsituation heute ausgegangen. Damit ist insbesondere, wie aus dem gesamten Zusammenhang klar wird, die industrielle Revolution in Afrika und Asien mit ihren weitgehenden Konsequenzen für das ganze gesellschaftliche Leben in diesen beiden Kontinenten gemeint. In dieser revolutionären Situation tritt die Gegenwart und das Handeln Christi in besonderer Weise in Erscheinung. Damit wird vorausgesetzt, daß Er in der ganzen Weltgeschichte, in allen Weltsituationen handelt, aber auf besondere Weise gerade in dieser. Oder ist es so gemeint, daß ausschließlich diese besondere Situation der industriellen Revolution in Afrika und Asien und vielleicht auch in anderen Teilen der Welt die Gegenwart und das Handeln Christi in einzigartiger Weise bezeugt? In jedem Fall stellt sich hier das Problem der Gegenwart und des Handelns Christi in der Geschichte im allgemeinen und in revolutionären Ereignissen, wie einer industriellen Revolution, im besonderen.

Gegenwart und Handeln Christi in der Welt von heute wird als „Dialog mit Menschen und Nationen“ verstanden, ein Dialog, der durch sein königliches Herrschen, durch Gesetz und Liebe bestimmt ist. Das sind seine Taten, die schon — als Vorwegnahme dessen, was in Vollendung kommen wird — in der Zeit zwischen seiner Auferstehung und seinem Wiederkommen der Weltgeschichte den Rahmen geben und ihren Lauf bestimmen. Sie gelten dem Ganzen der Welt. Das heißt nach M. M. Thomas: sie gelten Personen, die mitten in den Ablauf von Natur, Gesellschaft und Geschichte hineingestellt sind. Was daher an ihnen geschieht, hat damit zugleich „soziale und kosmische“ Bedeutung und „umschließt in sich auch die Welt der Wissenschaft und Technik, der Politik, Gesellschaft und Kultur, der säkularen Ideologien und der Religionen“ (S. 441). Nun geht es aber darum, daß die Kirche in den Umwälzungen der Zeit diesen Rahmen von Verheißung und Gericht Christi herauszufinden und Zeugnis für den Anbruch seines Reiches in den Revolutionen abzulegen hat, das in der Vollendung erst am Ende der Tage in Erscheinung treten wird. Das Evangelium von Jesus Christus, oder wie auch gesagt wird, Christus selbst, das bald mit „Gesetz und Liebe“, bald mit „Verheißung und Gericht“, bald mit „Gericht und Erlösung“ bezeichnet wird, wird nicht mit irgendeiner bestimmten Kultur, politischen Ordnung, sozialen Ideologie oder einem moralischen System gleichgesetzt, „als Wort und Wirken Gottes, das über allen Kulturen steht, ist es die göttliche Macht, durch die sie gerichtet und erlöst werden“ (S. 440).

Was kann das heißen? Wort und Tat Gottes, das sind die Taten seines Gerichts über den Menschen bzw. die menschliche Gemeinschaft, die ständig nach Autonomie und Selbstverherrlichung strebt und diese ausübt, und es sind die Taten der

Versöhnung auf der Grundlage der Vergebung, die nicht nur das Heil des einzelnen und der Gemeinschaft betreffen, sondern das Heil und zugleich möglicherweise auch das soziale Wohl des einzelnen und der Gemeinschaft. Von diesen Taten Christi lebt die Kirche, und es gehört zu ihrem Leben, daß sie sie zugleich auch verkündigt und unter allen ausübt, mit denen sie in Beziehung tritt. Was immer die Auswirkung von Christi Gericht und Erlösung im sozialen Leben sein mag, die Vergebung der Sünden in Christus ist die Grundlage, von der die Auswirkungen letztlich niemals getrennt werden können, wenn man vom Evangelium, wenn man von der Präsenz Christi spricht. Meint das auch Thomas?

Er fragt dann in seinem Vortrag: „Was sind nun konkret die Verheißungen Christi in der derzeitigen revolutionären Gärung in Afrika und Asien, für die die Kirche Zeugnis ablegen muß?“ (S. 441) Zunächst, was steht hinter der gerade so formulierten Frage?

Offenbar dies, daß den Christen eine bestimmte, aus dem Glauben gewonnene Auslegung der Geschichte des heutigen Afrika und Asien möglich ist — nur den Christen —, die sie Verheißungen Christi erkennen läßt und diese als das Wirken Christi in der sozialen Revolution eindeutig bezeugen kann. Das würde also bedeuten, daß bestimmte Vorgänge in diesen Revolutionen geradezu Heilsbedeutung bekommen.

Welches sind die „Verheißungen Christi“? Die Antwort ist: „Unter Gottes Vorsehung und Schöpferkraft trägt sie in sich Christi Verheißung eines volleren, reicheren menschlichen Lebens für Mensch und Gesellschaft“ (S. 441). Thomas erläutert das: Im Suchen nach neuen Formen der Gemeinschaft, im Wahrnehmen geschichtlicher Entwicklungen und einer geschichtlichen Berufung, durch Erwartung eines höheren materiellen Lebensstandards werden sich die Völker Afrikas und Asiens der tieferen Dimension menschlicher Freiheit und Würde mehr und mehr bewußt. Gewiß weiß Thomas um die Gefährdung und Zerbrechlichkeit dieser guten Werte und Erwartungen durch Kräfte des Bösen, die in der Revolution auch frei werden. Aber Christus bietet uns in dieser Situation seinen Sieg über Sünde und Tod und „seine neue Menschheit“ an, das heißt doch wohl, die auf seinen Sieg über Sünde und Tod begründete neue Menschheit, die *Seine* Menschheit ist, weil Menschen in dieser mit ihm zu einem Neuen zusammengeschlossen sind. Bezieht sich nun die „Verheißung Christi“ auf die Verkündigung seines Sieges über Sünde und Tod, konkret in der Situation der industriellen Revolution: über die Macht des Bösen, der menschlichen Selbstgerechtigkeit in der Vergötzung der materiellen Güter und die damit ermöglichte Verwirklichung einer neuen Menschheit? Oder bezieht sich die Verheißung Christi doch schon auf das Bewußtsein und das Streben nach menschlicher Freiheit und Würde, das in der gesellschaftlichen Revolution in Erscheinung tritt? Dann wäre die Verheißung Christi für den Glaubenden an Phänomenen

geschichtlicher Entwicklung, insbesondere einer revolutionären Entwicklung ablesbar.

Würden damit nicht aber sehr berechtigte Bestrebungen und sehr zu begrüßende Ereignisse im Blick auf die gesellschaftliche Entwicklung, von denen Thomas schon in dem ersten analytischen Teil seines Vortrags ohne jede Bezugnahme auf Christus gesprochen hatte, sehr selbstverständlich und direkt mit „Verheißungen Christi“ gleichgesetzt, und die Kirche hätte in ihnen, Christus am Werk glaubend zu erkennen und für seine aktive Präsenz in diesen Phänomenen mit ihrer Verkündigung von Gericht und Erlösung Zeugnis abzulegen? Dann wäre diese Verkündigung eine vielleicht kritische Bestätigung dessen, was schon vorhanden ist, unbewußt für die Nichtchristen, bewußt für die Christen, aber jedenfalls eine Bestätigung. Heißt das nicht, die sozialen Bestrebungen und Ereignisse, die in einer gesellschaftlichen Revolution ans Licht treten, bestimmen lassen, was Evangelium oder Gegenwart Christi heißt, anstatt das dem Evangelium, das seine eigene Quelle hat, selbst zu überlassen, auch wenn es wirklich so ist, daß das Evangelium dazu helfen kann, das menschliche Leben moralisch und materiell voller und reicher zu gestalten, aber doch immer wohl im Sinne von Matth. 6, 33?

Später heißt es: „Der Bau eines neuen Hauses als Wohnstätte für den neuen Geist der afro-asiatischen Völker ist eine schöpferische Aufgabe. Christus bedient sich zu diesem Zweck weltlicher und nichtchristlicher Kräfte. Der Gedanke, Christus wirke nur durch die Kirche und die Christen, ist töricht und unsinnig. Aber die Kirche und die Christen sind es, die in den Bestrebungen und Ereignissen unserer Zeit Christus erkennen können“ (S. 442). Damit geht Thomas erheblich über das hinaus, was wir bisher gehört haben. „Verheißungen Christi“, das wird nun deutlich, sind nicht reine Zukunftserwartungen, sondern, wie es im Wort „Verheißung“ auch immer schon gemeint ist, damit ist auf ein gegenwärtiges Wirken Christi im geschichtlichen Prozeß zum Heil und Wohl der Menschen hingedeutet. Anders kann auch der Begriff „Christuspräsenz“ nicht gemeint sein, denn diese ist immer eine Wirkpräsenz. Thomas behauptet nun mit aller Deutlichkeit, daß Christus in jedem Fall in der afro-asiatischen Revolution am Werk ist, um das neue Gebäude der afro-asiatischen Nationen zu errichten. Er bedient sich dazu der säkularen und nichtchristlichen Kräfte. Es sieht so aus, als wollte er sagen, daß sich die Kirche und die Christen beieilen müssen, überhaupt noch an diesem Prozeß des Aufbaus beteiligt zu werden, der auch ohne sie vorwärtsgeht. Dann gibt es also eine Verwirklichung der Verheißungen Christi ohne den Glauben an Jesus Christus. Hier scheint mir die Objektivierung Christi in bestimmten Phänomenen des geschichtlichen Prozesses klar behauptet zu sein.

3. Ich weiß nicht, inwieweit sich Thomas von diesen vor vier Jahren geäußerten Gedanken inzwischen entfernt hat. Ich finde aber noch wesentliche Übereinstim-

mungen mit einer kürzlich veröffentlichten Übersicht über Vorlesungen, die er an verschiedenen Stellen in Asien gehalten hat, wenn auch vielleicht gewisse Abwandlungen von theologischer Bedeutung zu finden sein könnten (The South East Asia Journal of Theology, Oktober 1964, S. 4 ff. Es sind nur die Hauptpunkte von vier extemporierten Vorlesungen von M. M. Thomas. Vergleiche auch seinen Artikel „Christliches Bekenntnis in der asiatischen Revolution“ in „Gelebte Einheit“, Evang. Missionsverlag, Stuttgart 1965). Er sagt dort: „Wir sagen oft, daß Christus die Antwort auf alle unsere menschlichen Fragen ist; aber bevor Er die Antwort auf sie sein kann, muß Er sie zunächst prüfen und neu formulieren, weil wir häufig nicht die rechten Fragen stellen, und Christus kann nicht die Antwort auf die von uns gestellten falschen Fragen sein. Es geschieht aber in diesen Revolutionen, daß die rechten Fragen gestellt werden; darum sollte unser Zeugnis auf die wahre Situation in den Revolutionen bezogen sein. Deshalb ist der Maßstab für das Zeugnis der Kirchen heute die Frage nach der Relevanz“ (S. 4). Daß in gesellschaftlichen Revolutionen im allgemeinen die rechten Fragen gestellt werden, ist keineswegs selbstverständlich. Das sieht Th., und wir haben dafür viele Beispiele aus Revolutionen jüngster Geschichte zur Hand. Nun werden aber nach seiner Meinung in den Umwälzungen Afrikas und Asiens die rechten Fragen gestellt. Kann man das eigentlich so definitiv wissen? Und dazu kommt noch, daß diese zur Norm des christlichen Zeugnisses werden. Th. fragt: „Was tut Gott tatsächlich in diesen Revolutionen? Gott scheint der Menschheit durch sie ein reicheres und volleres Leben zu verheißeln“ (S. 7). Und er sieht die Verheißungen Gottes in vier Richtungen sich abzeichnen: „1. In der Suche nach und der Neuentdeckung der Individualität des Menschen, die zu einem menschlicheren Leben führt. 2. In dem Streben nach Freiheit, die zu größerer Schaffenskraft führt. 3. In dem Suchen nach neuen Gemeinschaftsformen, einer Gemeinschaft mit völliger Gleichheit in ihren Institutionen und Organisationen und in der Zusammengehörigkeit moralisch verantwortlicher Personen. 4. In dem Suchen nach der Bedeutung des Lebens und dem Sinn der Geschichte.“ Das ist es, was nach Th. Gott in den gegenwärtigen Revolutionen Afrikas und Asiens verheißt und zu verwirklichen beginnt.

Wenn er so fragt, was *Gott* tut, dann hätte man einen Augenblick denken können, er wolle hier unterscheiden zwischen Gott dem Schöpfer und Erhalter, der nicht aufhört zu schaffen und zu erhalten und dadurch Geschichte ermöglicht und auch diese Geschichte lenkt, und Gott dem Erlöser und Versöhner, nämlich Jesus Christus, der *neue* Schöpfung ermöglicht und schafft. Offenbar macht Th. aber diese Unterscheidung nicht, denn er sagt am Ende der Aufzählung jener vier Richtungen, die sich in der modernen Revolution Asiens und Afrikas abzeichnen: „Durch diese Intentionen in den modernen Revolutionen können wir einen flüchtigen Einblick in die Entwicklung von Gottes neuer Schöpfung erhalten“ (S. 8). Wenn er von Gottes neuer Schöpfung spricht, dann ist damit sein Handeln in

Christus, die neue Schöpfung in Christus gemeint. Und es ist gerade diese, die für ihn schon verifizierbar ist, wenn auch vielleicht nur in Umrissen.

Aber dann heißt es in demselben Abschnitt, aus dem wir zitiert haben, nun plötzlich doch wieder: „Fest von Gottes Verheißung in Jesus Christus überzeugt, haben wir Christus als denjenigen zu verkündigen, der in der Lage ist, das Werk der Erlösung zu tun, d. h. Er hat die Vollmacht, die Kräfte des Antichrist unter Kontrolle zu haben und ruft uns mit Dringlichkeit zu einer neuen wahren menschlichen Gemeinschaft“ (S. 8). Nach diesen Aussagen sieht es nun wieder so aus, als wenn das Zeugnis von Christus etwas Neues, nicht in geschichtlichen Revolutionen immanent Vorhandenes sei, das durch Wort und Tat der Kirche und aller einzelnen ihrer Glieder in die besondere Situation der afrikanisch-asiatischen Revolution „eingeführt“ und auf sie angewendet werden möchte, und zwar auch im kritischen Sinn, als Gericht über den Antichrist, der in den Revolutionen genauso am Werke ist wie Christus selbst.

Folgen wir den letztgeäußerten Gedanken, so müßte also doch zwischen Gottes Handeln in den Revolutionen, mit dem er auf das Evangelium vorbereitet, und der Konfrontation mit dem Evangelium bzw. mit Christus selbst unterschieden werden. Dieses vorbereitende Handeln würde dann nach Römer 1 und 2 im Sinne einer gewissen Gottes- und Gesetzeserkenntnis zu verstehen sein, die auch unter Nicht-Glaubenden verwirklicht wird, die aber letztlich zur Erkenntnis und Annahme des Heils nichts beiträgt. So war wohl der Satz von dem Selbstzeugnis Gottes unter denen, die Christus nicht kennen, gemeint, den wir am Anfang unseres Artikels aus dem Bericht „Zeugnis“ zitiert haben. Dies ist aber eine Sicht des ganzen Problems, die verschieden ist von der, die wir aus anderen Äußerungen von Thomas erhoben haben. Dann würde es um eine sehr relevante Unterscheidung zwischen den drei Personen der Trinität gehen und dem Werk, das ihnen jeweils zugeordnet ist, und auch der Erkennbarkeit dieses Werkes; dem Werk der Schöpfung und Erhaltung einerseits und dem Werk der Erlösung und Versöhnung andererseits, das der zweiten und dritten Person der Trinität zugeordnet ist.

Thomas sagt im Anschluß an das oben Zitierte: „Angesichts der rechten Fragen, die Menschen in den Revolutionen stellen, wird der Mensch mit dem Evangelium, d. h. mit Christus, konfrontiert, denn es sind die rechten und grundlegenden Fragen“ (S. 9). Das klingt fast so, als wenn mit dem Aufwerfen dieser Fragen automatisch, ganz abgesehen von einer persönlichen Begegnung mit Christus, zu der Glaube notwendig ist, schon eine Konfrontation mit Christus ausgesprochen wäre, der niemand entweichen kann, „weil Christus um dieser Fragen willen lebt“ (S. 9), sagt Th. Aber bedeutet nun nicht andererseits wiederum eine solche Art von automatischer Konfrontation mit Christus durch Aufwerfen von grundlegenden Existenzfragen eine Vergewaltigung Christi und des Menschen, insofern ihm Christus unabweichlich zum Positiven oder Negativen vorgestellt wird? Wird hier nicht —

wahrscheinlich im Namen eines universalistischen Evangeliumsverständnisses — dem Menschen in einer bestimmten geschichtlichen Situation das Für und Wider im Blick auf das Evangelium geradezu aufgedrängt?

Unser Problem konzentriert sich im Blick auf die verschiedenen Äußerungen von M. M. Thomas auf die Frage, was ist mit „Verheißungen Christi“ gemeint? Wir müssen die Frage hier noch einmal stellen. Sind sie im Sinne einer mehr allgemeinen „praeparatio evangelica“ zu verstehen, in der sich etwas abschattet von dem, was einmal zu seiner Erfüllung kommen könnte, oder ist hier an Phänomene gedacht, die vom Glaubenden eindeutig als Wirkungen Christi im revolutionären Geschichtsprozeß wahrgenommen werden können? Und diese Wirkungen wahrzunehmen, wäre für die Kirche um so wichtiger, weil aus ihnen ein Wirken Christi spricht, das sich jenseits von Kirche und Glauben vollzieht, und damit zur kritischen Herausforderung der Kirche, wenn nicht gar zur Norm ihres Handelns wird.

Es mögen Wandlungen oder Inkonsequenzen im Denken von Thomas wahrnehmbar sein, letzten Endes scheint mir aber kein Zweifel daran zu bestehen, daß für ihn mit den „Verheißungen Christi“ das gemeint ist, was wir als die zweite Möglichkeit bezeichnet haben, daß er also die Verheißungen Christi im gegenwärtigen Geschehen der afro-asiatischen Revolution sehr konkret zu verifizieren vermag, obwohl klar zugestanden wird, daß sie sich nicht mit Sicherheit so durchsetzen müssen, wie sie sich angekündigt haben. Ich sagte schon am Anfang, daß mir die Gedanken von M. M. Thomas nur als ein Beispiel für heute weitverbreitete Anschauungen wichtig sind, von denen im Positiven wie im Negativen zu lernen ist. Es geht mir nicht letztlich darum, ihm Konsequenz oder Inkonsequenz seiner Gedankenführung nachzuweisen.

4. Hat nun die „Theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage der Deutschen Evangelischen Kirche“ oder abgekürzt die sogenannte „Barmer Erklärung“ vom Jahre 1934 (Barmen, weil diese Erklärung in der deutschen Stadt Barmen abgegeben wurde) zu diesen Fragen etwas zu sagen? Ich möchte das bejahen.

Ich beziehe mich zunächst auf die 1. der sechs Thesen, die folgendermaßen lautet: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch mich“ (Joh. 14, 6).

„Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wer nicht zur Tür hinein geht in den Schafstall, sondern steigt anderswo hinein, der ist ein Dieb und ein Mörder. Ich bin die Tür; so jemand durch mich eingeht, der wird selig werden“ (Joh. 10, 1. 9).

Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben.

Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und müsse die Kirche als Quelle ihrer Verkündigung außer und neben diesem einen Worte Gottes auch noch andere

Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung anerkennen.“

Der deutsche Theologe Hans Asmussen hat auf der Barmer Synode zur ganzen Barmer Erklärung einen Kommentar gegeben, mit dem zusammen diese ausdrücklich als „christliches, biblisch-reformatorisches Zeugnis“ von der Synode angenommen und „auf ihre Verantwortung“ genommen wurde. In diesem Kommentar wird herausgehoben, worauf es in der ganzen Erklärung ankommt. Wir müssen das im Hinblick auf die 1. These klären. Der Ton liegt auf „Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes . . .“ Die Frage, um die es geht, ist die des Zuganges zu Jesus Christus. Asmussen sagt: „Wir stehen an einem Ort der Kirchengeschichte, an welchem nach unserer Überzeugung versucht wird, an einer anderen Stelle in den Schafstall einzusteigen als durch die Tür“ (Bekenntnissynode der Evangelischen Kirche, Barmen 1934, Vorträge und Entschlüsseungen, Wuppertal-Barmen 1934, S. 16). Was damit gemeint ist, wird durch die beiden, der These vorangestellten Bibelworte aus Joh. 14 und 10 klar. Es geht darum, der Versuchung zu widerstehen, die lebendige Person Christi, „den ins Fleisch gekommenen Gott“, dessen Offenbarung grundlegend an das Zeugnis der Heiligen Schrift gebunden ist und gebunden bleibt — ohne in der Schrift gefangengesetzt zu werden —, nicht in eine Christusidee zu verwandeln, nicht in eine Sammlung von moralischen und religiösen Werten, nicht in ein soziales Programm, Größen, die dann im Laufe der Geschichte in immer neuen Manifestationen erscheinen und für den Glaubenden ablesbar sind. Dann könnte man auf sie als Quelle der Verkündigung zurückgreifen und bestimmte geschichtliche Konstellationen und Ereignisse als Manifestationen der Christusidee auslegen.

Das war genau der Punkt, an dem sich die „deutsch-christliche“ Häresie Eingang in der Kirche zu schaffen suchte. Ich greife aus der Fülle des Materials, was hierfür vorliegt, „Sechs Thesen für deutsche Christen“ aus dem Jahre 1934 heraus. Dort heißt es z. B.: „In Hitler ist die Zeit erfüllt für das deutsche Volk. Denn durch Hitler ist Christus, Gott der Helfer und Erlöser, unter uns mächtig geworden. Darum ist der Nationalsozialismus positives Christentum der Tat. Hitler (der Nationalsozialismus) ist der Weg des Geistes und Willens Gottes zur Christuskirche Deutscher Nation“ (Die Bekenntnisse des Jahres 1934, Bd. 2, herausgegeben von Kurt-Dietrich Schmidt, Göttingen 1935, S. 178).

Die sogenannten Deutschen Christen waren zunächst eine sehr aggressive Kirchenpartei, die sich nicht immer so klar über ihre Ziele äußerte, wie es in den angeführten Thesen geschieht. In jedem Fall ging es dieser Gruppe um eine Anpassung der Kirche an den neuen Weltanschauungsstaat, wobei dieser sie oft nur dazu benutzte, den Boden dafür zu bereiten, die Kirche eines Tages überhaupt überflüssig zu machen. Aus dem christlichen Glauben sollte alles ausgeschieden werden, was mit der auf Blut und Boden gegründeten nationalsozialistischen Welt-

anschauung nicht übereinstimmte. Die „Christuskirche deutscher Nation“, die man bauen wollte, war im Grunde nicht mehr von „Bibel und Bekenntnis“, sondern von „Rasse und Volkstum“, und darum nicht mehr vom Willen Christi, sondern vom Willen des „Führers“ geprägt, in dem sich die Christusidee dieser Zeit, d. h. Gott der Helfer und Erlöser neu manifestierte. Die Christusidee kann sich ohne weiteres mit immer neuen Manifestationen in geschichtlichen Ereignissen und Personen und Institutionen assoziieren, nachdem sie einmal von ihrer Offenbarungsquelle, d. h. der Heiligen Schrift abgelöst ist. Geschichtliche Persönlichkeiten einer bestimmten Epoche mit allem, was sie sagten und darstellten, waren dann konzentrierter Ausdruck einer umfassenden Revolution, in der es um nicht weniger als um die gerechte Neuordnung der Menschheit unter Führung eines Volkes einer bestimmten hochwertigen Rasse ging. In programmatischen Ansprüchen, Zusagen und Teilverwirklichungen meldete sich auf die Weise die Christusidee in neuer Form zu Wort. Aus dem, was im Anfang zunächst noch nebeneinander stand, nämlich Christus und Idee, oder besser Ideologie, wurde dann schnell eine Vermischung, nämlich die Christusidee, bei der nur noch der leere Name Christus, nicht mehr die lebendige Person übrigblieb, und schließlich verschlang die Ideologie auch den leeren Namen noch dazu, um Christus vollends durch die aus den geschichtlichen Ereignissen sich geltend machenden Ansprüche und Zusagen zu ersetzen.

Diese Substituierung Christi konnte nicht als ein plötzlich auftretendes Phänomen in der Geschichte der Kirche angesehen werden. Es hatte sich schon in einer langen Periode der Liberalisierung des christlichen Glaubens während der letzten 200 vorangehenden Jahre vorbereitet. Asmussen sagte in seinem Kommentar mit Recht: „Es ist nur ein relativer Unterschied, ob man neben der Hlg. Schrift in der Kirche geschichtliche Ereignisse oder aber die Vernunft, die Kultur, das ästhetische Empfinden, den Fortschritt oder andere Mächte und Größen als bindende Ansprüche an die Kirche nennt. Alle diese Größen können die Verkündigung von Christus nicht begrenzen, sie können auch nicht neben Christus als Gegenstände der Verkündigung treten, sie können vielmehr in der Verkündigung keinen anderen Raum haben als diesen: sie sind verschiedene Malzeichen der einen und im Grund unveränderten Welt, die in Christus, aber nur in Christus Erlösung finden kann“ (a. a. O. S. 17).

Hier ist in der Tat eine äußerst radikale These vorgetragen, die sich aber zumindest auf eine biblische Sicht von „Welt“, und zwar auf eine gewichtige berufen kann. Es wird behauptet, daß menschliche Geschichte, wie auch besondere Phänomene und Konstellationen in ihr niemals bindend Auskunft über Jesus Christus geben und deshalb an die Stelle der einzigartigen Offenbarung Jesu Christi in der Schrift treten können, und das gilt auch dann, wenn dieser in Rebellion befindlichen Welt, d. h. der Menschheit, das Evangelium von der Erlösung in Jesus Christus gepredigt und es in der Kirche, die inmitten der rebellischen Welt existiert,

gelebt wird. Auch dann verwandelt sich die Welt oder einiges in ihr nicht so, daß in ihr Quellen der Offenbarung Christi gefunden werden könnten. Welt bleibt Welt bis zum Ende der Tage, und zwar rebellische Welt. Das schließt nicht aus, daß durch das Zeugnis und den Dienst der Christen temporäre und vorläufige Wandlungen im Zusammenleben der Menschen und ihrer Gemeinschaften geschaffen werden können. Aus solchen Wandlungen wird aber nie eines Tages das Reich Gottes werden, das in seiner Vollkommenheit und Ganzheit und Offensichtlichkeit nur als Gabe des wiederkommenden Herrn verstanden werden kann.

5. Versuchen wir diese Aussagen auf das zu beziehen, was uns im ersten Teil des Artikels unter dem Stichwort „Verheißungen Christi“ in den „Wünschen und Ereignissen“ der heutigen afrikanischen und asiatischen Revolution beschäftigt hat. Ich muß noch einmal unterstreichen, daß die Situation aufs Ganze gesehen grundverschieden sein mag, denn wo gibt es etwas mit der nationalsozialistischen Weltanschauung und ihren Voraussetzungen und Auswirkungen Vergleichbares! Diese Frage steht hier nicht zur Debatte. Hier geht es vielmehr um gewisse Analogien in den theologischen Einsichten und ihrer Stellungnahme zu ihnen, wobei wir an den klassischen Begriff der Analogie erinnern, der immer von Ähnlichkeit bei bestehender Unähnlichkeit spricht.

Aber auch im Hinblick auf die theologischen Einsichten scheinen jene Gedanken, die wir im ersten Teil unseres Artikels herausgearbeitet haben, nicht das geringste mit denen zu tun zu haben, die hier von der 1. Barmer These abgewehrt sind. Denn für Thomas sollen die „Verheißungen Christi“, die er glaubend wahrnimmt, nicht die einzigartige und unersetzbare Quelle der Verkündigung, die Heilige Schrift Alten und Neuen Testamentes ersetzen. Der von der Schrift her genährte Glaube befähigt mich ja gerade — so meint Thomas — das Wirken Christi in der revolutionären Situation wahrzunehmen. Dagegen, bei den Deutschen Christen, wird die Heilige Schrift durch die „Verheißungen“, die aus der revolutionären Umwälzung sprechen, ersetzt. Diese bestimmen, was von der Bibel bleiben darf, und damit fällt zunächst das Alte Testament, und vom Neuen bleibt nur soviel, wie sich mit einem arischen Christusbild vereinigen läßt.

Aber sind die Positionen wirklich so verschieden, wenn man auf das Grundsätzliche schaut? Kommt nicht jenen „Verheißungen Christi“ im revolutionären Geschehen auch Offenbarungscharakter zu, die dann letztlich auch bestimmen, wie Evangelium, wie Christuspräsenz eigentlich zu interpretieren ist, wenn das überhaupt noch nötig ist?

Kann man denn so ohne weiteres und ganz allgemein sagen, daß „in diesen Revolutionen die rechten Fragen gestellt werden“, wenn in demselben Abschnitt, den wir schon zitiert haben, zugegeben wird, daß Christus unsere Fragen zuerst einer Kritik unterziehen und reformulieren muß, weil wir sehr oft nicht die rechten Fragen stellen? Ja, Christus selbst provoziert die rechten Fragen, auf die er eine Antwort

gibt. Man mag davon sprechen, daß in Revolutionen der Anspruch auf ein volleres und reicheres menschliches Dasein hörbar wird und sich zu verwirklichen beginnt. Aber auch diese Fragen sind noch nicht automatisch die „wirklichen Fragen“, so nahe sie dem zu sein scheinen, was das Evangelium *auch* sagt. Auch sie bedürfen der kritischen Ausrichtung und Reformulierung. Die Fragen, die in der afro-asiatischen Revolution gestellt werden, scheinen von dieser Kritik und Reformulierung grundsätzlich ausgenommen zu sein, und damit diktieren sie eigentlich, was Evangelium und Evangeliumsverkündigung, wenn diese überhaupt noch nötig ist, heute, in dieser Situation, ist.

Dazu kommt ein anderes. Gewährt nicht das Evangelium und die Christuspräsenz auch dann ein volleres und reicheres menschliches Leben, wenn sich die schlechten moralischen und sozialen Umstände des einzelnen und der Gemeinschaft einstweilen noch nicht ändern? Denn Evangelium ist, wie wir schon sagten, zutiefst Verkündigung und Zuspruch der Versöhnung des Menschen mit Gott durch die Vergebung, die auf der Grundlage von Christi Tod und Auferstehung gewährt wird. Das betrifft das Verhältnis des einzelnen wie einer ganzen Gemeinschaft zu Gott, aber auch das Verhältnis von Mensch zu Mensch und Gemeinschaft zu Gemeinschaft. Diese grundlegende Gabe, die immer neu zu empfangen ist, drängt allerdings immer auf Wandlungen im sozialen, politischen, ökonomischen, kulturellen Leben, so fragmentarisch und temporär sie auch bleiben mögen. Aber auch im Entbehren dieser Wandlungen, auch im Nichtannehmen der Versöhnungsbereitschaft derer, die Versöhnung von Gott empfangen haben und sie unter anderen üben wollen, auch in einem unmenschlichen Dasein, auch im Leiden, ja, man müßte geradezu paradoxerweise sagen, gerade besonders im Leiden schenkt die Christuspräsenz ein volleres und reicheres Leben und selbst wenn dieses Leiden zu einem Martyrium führt, das mit dem Tode endet. Daß damit die gesellschaftlichen Wandlungen nicht entbehrlich gemacht werden sollen und daß wir vieler neuer Anstrengungen bedürfen, zu bedenken, was Versöhnung in der horizontalen Perspektive als Versöhnung von Mensch zu Mitmensch und von Gemeinschaft zu Gemeinschaft bedeutet, soll damit keinen Augenblick geleugnet werden.

Was „Verheißung Christi“ ist, weiß man immer nur von Christus her und in Christus selbst, und das muß immer wieder aus dem Hören auf sein Wort und aus dem Leben der Kirche heraus neu entdeckt werden; was damit dann an Wirkungen im Ganzen der Welt erreicht wird, nimmt teil an der Zweideutigkeit, die allen Fragen und Antworten anhaftet, die in der Welt außerhalb der Kirche gestellt werden, und oft genug gilt dasselbe auch für die Fragen und Antworten, die innerhalb der Kirche gegeben werden.

Karl Barth sagt in einer Auslegung zur 1. Barmer These — er hat an der Formulierung der sechs Thesen entscheidend mitgewirkt: „Wenn die Kirche Gottes Offenbarung verkündigt, dann redet sie nicht auf Grund einer noch so tiefen und gläu-

bigen Schau der Wirklichkeit der Welt und des Menschen, dann exegesiert sie nicht jene Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten, dann liest und erklärt sie, gebunden an ihren Auftrag und frei gemacht durch die damit empfangene Verheißung das Wort, das Jesus Christus heißt und darum das Buch, das von ihm zeugt. Sie ist und sie bleibt dankbar für die Erkennbarkeit Gottes, in der er sich selber uns gegeben hat, indem er uns seinen Sohn gab“ (Karl Barth, Kirchliche Dogmatik, II, 1, S. 200).

6. Nun muß man aber die These vom Wirken Christi in der Geschichte oder von den in Revolutionen auffindbaren „Verheißungen Christi“ theologisch im Zusammenhang mit einem betont universalen Verständnis des Evangeliums bzw. der Christuspräsenz sehen. Seit J. Sittlers Vortrag in Neu-Delhi steht dieser Aspekt des Evangeliums in der ökumenischen Debatte im Vordergrund. Man spricht vom kosmischen Christus und meint damit, daß die Herrschaft Christi eine das Ganze des geschaffenen Alls umfassende ist.

Was ist damit im Umkreis dessen gemeint, was in Neu-Delhi gesagt wurde und was den Hintergrund abgibt für die grundlegenden Thesen, die wir am Anfang dieses Artikels zitiert haben?

In seinem Vortrag „Zu Zeugen berufen“ zitiert Paul Devanandan D. T. Niles mit folgenden Worten: „Der christliche Zeuge begreift nicht, was in seinem Wirken eigentlich geschieht, wenn er nicht sieht, daß Gott schon vor ihm im Leben des Menschen steht, den er für das Evangelium gewinnen will, daß Gott ihm in allen Lebensbereichen schon voraus ist, in denen er, der Mensch, das Evangelium zum Tragen bringen will“ (Neu-Delhi 1961, S. 496). H. Bürkle interpretiert diese Sätze und will damit zugleich die Quintessenz aus den Vorarbeiten zu Neu-Delhi von der Versammlung des Internationalen Missionsrats in Willingen 1952 wiedergeben, wenn er sagt: „Die Sendung der Kirche ist Nachvollzug dessen, was Christus bereits getan hat“ („Die Frage nach dem kosmischen Christus als Beispiel einer ökumenisch-orientierten Theologie“, Kerygma und Dogma, 1965, Heft 2, S. 110). Was heißt das? Natürlich kann man diesen Satz vertreten, auch mit guten biblischen Gründen. Man mag sagen, daß der Satz, daß „Gott schon vor dem verkündigten Christus im Leben des Menschen steht“, nichts mit einer sogenannten natürlichen Theologie zu tun hat, weil „vor ihm“ nicht „außer“ oder gar „ohne Christus“ bedeutet (ebenda S. 110). Aber wird nicht eben mit demselben Satz und mit den entsprechenden Sätzen von Thomas, die wir näher kennengelernt haben, eine Objektivierung des Evangeliums in der Welt der Religionen und in der Welt der Geschichte vorgenommen, die nun die Welt geradezu christushaltig oder christusimmanent macht oder, wie man auch sagen könnte, zu einem Christuspanteismus führt?

An dieser Stelle müßten wir auf die 2. These der „Barmer Erklärung“ hören, die ein besonderes Interesse daran hat, den universalen Aspekt des Werkes Christi

herauszuarbeiten. Sie tut das unter Voranstellung von I. Kor. 1, 30 mit den folgenden Worten: „Wie Jesus Christus Gottes Zuspruch der Vergebung aller unserer Sünden ist, so und mit gleichem Ernst ist er auch Gottes kräftiger Anspruch auf unser ganzes Leben; durch ihn widerfährt uns frohe Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt zu freiem, dankbarem Dienst an seinen Geschöpfen.“

Wir verwerfen die falsche Lehre, als gäbe es Bereiche unseres Lebens, in denen wir nicht Jesus Christus, sondern anderen Herren zu eigen wären, Bereiche, in denen wir nicht der Rechtfertigung und Heiligung durch ihn bedürften“ (Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche, Barmen 1934, S. 17).

Diese These hat zunächst eine andere Stoßrichtung. Sie wendet sich gegen die Privatisierung und Reduzierung des Evangeliums und der christlichen Existenz auf einen rein religiösen Bereich und betont die Freiheit und Unbegrenzbarkeit der Herrschaft Christi (vgl. E. Wolf „Barmen“, München 1957, S. 113 ff.). Denn wenn sich schon eine Synthese zwischen Evangelium und nationalsozialistischer Weltanschauung im Laufe des Kirchenkampfes als unmöglich erwies — die deutschen Christen wurden bald zu einer Gruppe, die immer mehr an Bedeutung verlor —, so versuchte man doch ganz offen das Evangelium aus dem Öffentlichkeitsbereich herauszudrängen und ganz auf die Sphäre privater Frömmigkeit in der Hoffnung zu beschränken, daß es auf diese Weise bald absterben würde. Demgegenüber wird die Totalität des Herrschaftsanspruches auf das Leben derer ausgesprochen, denen Jesus Christus „von Gott zur Weisheit und zur Gerechtigkeit und zur Heiligung und zur Erlösung“ geworden ist (I. Kor. 1, 30). Oder um es mit den Worten der These selbst zu sagen, denen „Jesus Christus, Gottes Zuspruch der Vergebung aller unserer Sünden“ geworden ist. Diese, und damit ist die Kirche gemeint, sind „aus den gottlosen Bindungen dieser Welt zu freiem und dankbarem Dienst an seinen Geschöpfen“ befreit. Dieser Dienst ist grenzenlos und bezieht sich auf alle Bereiche des Lebens, wo immer nur Menschen existieren.

Man brauchte ein paar Seiten, um den Hintergrund des Begriffes „gottlose Bindungen“ im Zusammenhang der theologischen Auseinandersetzung und der damaligen Zeit zu verstehen. Mit diesem Begriff wird auch auf eine besondere Form von lutherischer Theologie in der damaligen Zeit Bezug genommen, die, ohne mit den Deutschen Christen identisch zu sein, dennoch wie sie eine Brücke zur Weltanschauung des Dritten Reiches zu schlagen versuchte. Die Vertreter dieser Theologie unterschieden — gut lutherisch — zwischen Gesetz und Evangelium. Das Evangelium ist „die Botschaft von dem für unsere Sünden gestorbenen und um unserer Gerechtigkeit willen auferweckten Herrn Jesus Christus“. Gesetz ist „der unwandelbare Wille Gottes“, wie die lutherischen Bekenntnisschriften sagen, der uns in der Gesamtwirklichkeit unseres Lebens, „wie sie durch die Offenbarung Gottes ins Licht gesetzt wird“, begegnet. Das heißt, daß uns die göttliche Forderung des Gesetzes einmal aus den natürlichen, von Gott gegebenen Ordnungen wie Familie,

Volk, Staat und Rasse und ihren Ansprüchen, aber auch aus dem Berufsstand mit seinen Erfordernissen entgegentritt. Aber damit nicht genug. „Indem uns der Wille Gottes ferner stets in unserem Heute und Hier trifft, bindet er uns auch an den historischen Augenblick der Familie, des Volkes, der Rasse, d. h. an einen bestimmten Moment ihrer Geschichte“ (aus dem sogen. „Ansbacher Ratschlag“ lutherischer Theologen in „Die Bekenntnisse des Jahres 1934“, herausgegeben von K.-D. Schmidt, Göttingen 1935, S. 103).

Das *Evangelium* bleibt in seinem eigentümlichen Charakter als Botschaft von der Vergebung der Sünden gewahrt. Es wird streng unterschieden vom unwandelbaren Willen Gottes im *Gesetz*, zu dem das *Evangelium* den Zugang öffnet. Und dieser Wille bindet uns nicht nur an die Familie als an eine gottgegebene Ordnung, sondern an die Familie, wie sie im historischen Augenblick erscheint. Das hieß konkret in der damaligen Situation, an die rassisch reine Familie; nicht nur an das Volk als gottgegebene Ordnung, sondern an das Volk im historischen Augenblick. Das hieß, an das nordische Volk, nicht nur an die Rasse, sondern an die Rasse im historischen Augenblick. Das hieß konkret, an die arische Rasse.

Damit war die Synthese gefunden: Man bleibt dem *Evangelium* von der in Christus geschenkten Sündenvergebung treu, man ist gleichzeitig in der Lage, auch die Forderungen des Dritten Reiches zu erfüllen, weil sie gerade in der Zuspitzung der historischen Stunde Forderungen Gottes des Schöpfers und Erhalters sind. Aber hier sieht man nun deutlich, wie Schöpfung und Erlösung auseinandergerissen werden. Hier kommt es zu einer Eigengesetzlichkeit alles dessen, was theologisch unter die Wirklichkeit von Schöpfung und Erhaltung Gottes subsumiert wird. Das *Evangelium* wird um seine universale, alles, auch das öffentliche Leben durchdringende Wirkung gebracht, es wird privatisiert und spiritualisiert. Und andererseits wird der im *Gesetz* sich aussprechende Wille Gottes, der doch jedem menschlichen Gebieten überlegen ist und jeden menschlichen Anspruch unter den Vorbehalt des Gehorsams gegenüber Gott stellt und damit „die Gesamtwirklichkeit unseres Lebens“, so wie wir sie vorfinden, richtet, vielleicht verurteilt, um sie neu auszurichten, vorbehaltlos mit dem Gebot der Stunde, d. h. mit Menschengebot gleichgesetzt. Die einzige Beziehung zwischen Schöpfung und Erlösung besteht noch darin, daß die Sünden gegenüber dem Willen Gottes, wie er aus den gottgegebenen Ordnungen und ihren speziellen Forderungen der historischen Stunde spricht, durch das *Evangelium* vergeben werden. Aber da die Forderungen der Stunde so selbstverständlich mit dem Willen Gottes gleichgesetzt werden und man auch so selbstverständlich mit ihrer Erfüllbarkeit rechnet, möchte man fast meinen, daß in diesem Bereich gar nicht mit Sünde gerechnet zu werden braucht, die vergeben werden müßte.

7. Kommen wir zurück zur 2. Barmer These und zu ihrer Absicht, den universalen Charakter der Herrschaft Christi zu bekennen. Auch hier müßte man zu-

nächst feststellen, daß Th. weit von der Position entfernt zu sein scheint, gegen die sich die 2. Barmer These ausspricht, denn einmal macht er nicht jene Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, von Gott dem Schöpfer und Erhalter und Gott dem Erlöser und Versöhner, obwohl es gelegentlich so klingt, als wenn er diese Unterscheidung aufnehmen wollte, wie wir zu zeigen versuchten, er macht nicht jene Unterscheidung, die zu einer Einschränkung der universalen Bedeutung des Evangeliums und zu einer Auseinanderreißung der Lebenssphären des Menschen führt. In seinem Aufsatz „Towards an adequate doctrine of creation“ (in „Religion and Society“, Vol. V, No. 1, 1958, p. 37 ff.) hat er die Notwendigkeit einer „Lehre von der Schöpfung, die von der Lehre der Erlösung abgeleitet wird“ (S. 4), postuliert. Aber hier will Th. gerade den umgekehrten Weg gehen. Er hat mit diesem Denken eines bestimmten Luthertums, das sich übrigens keineswegs auf Luther selbst berufen kann, nichts zu tun, und auch die Barmer Thesen haben mit dieser sogenannten Ordnungstheologie nichts zu tun, wie man im einzelnen besonders aus der 5. Barmer These nachweisen könnte.

Aber besteht hier nicht doch, trotz der verschiedenen theologischen Ausgangspunkte, eine Ähnlichkeit der Gedanken? Denn im einen Fall hat man im Rahmen des 1. Glaubensartikels den Willen Gottes mit dem „Gebot der Stunde“, wie er aus den angeblichen Erfordernissen eines Volks- und Staatslebens des Dritten Reiches sprach, gleichgesetzt, im andern Fall hat man im Rahmen des 2. und 3. Glaubensartikels die umfassende Emanzipation des Menschen, die man in den Revolutionen der Zeit wahrnimmt, mit den „Verheißungen Christi“ gleichgesetzt, mit dem Wirken Christi zum Aufbau der neuen Nationen, die außerhalb der Kirche und auch ohne ihre Mitwirkung vonstatten geht.

Verheißung Christi immanent in revolutionären Umwälzungen einerseits, Forderungen des Willens Gottes, die aus Ansprüchen stammen, die Volk und Staat in historischer Stunde stellen, andererseits? Die 2. Barmer These spricht angesichts der damaligen Situation von den „gottlosen Bindungen“, von denen der Mensch durch die Verkündigung und das Leben der Kirche befreit wird. Sie hat damit die Gleichsetzung von Wünschen und Ereignissen, die sich in bestimmten historischen Entwicklungen wie in der Geschichte überhaupt zu Worte meldeten, mit einem unerkennbaren Wirken Gottes bzw. Christi zum Heil abgewiesen.

Natürlich wirkt Gott in der Geschichte der Menschheit, die bis zum Ende der Tage von der Rebellion des Menschen gegen Gott gekennzeichnet sein wird, trotz aller gebotenen Anstrengungen, die kranken Wurzeln und Schäden der Rebellion zu heilen. Er wirkt nach Matth. 10, 29 ff. in allem, was geschieht, als Herr der Geschichte, ständig schaffend und erhaltend. Das ist christlicher Glaubenssatz, für den es aber keine Evidenz gibt. Er wirkt aber zugleich auch in dem besonderen und einzigartigen geschichtlichen Ereignis der Menschwerdung seines Sohnes, eines Ereignisses, das in seinen Wirkungen in die Herrschaft des auferstandenen Christus

aufgenommen ist, der durch die Mittel, die er angeordnet hat, fortfährt, Sünden zu vergeben, vom Tode zu befreien, Versöhnung zu stiften und die neue Menschheit in Christus zu beginnen. Dieses zweifache Handeln Gottes, das praktisch oft sehr gegensätzlich in Erscheinung tritt, muß im Blick behalten werden. E. Schlink, der diese Zusammenhänge in einem Aufsatz aus dem Jahre 1933 unter dem Titel „Die Frage der Erkennbarkeit göttlichen Handelns in der Geschichte“ aufgeworfen hat („Evangelische Theologie“ 1934/35, S. 253 ff.), stellt die Frage: „Was folgt hieraus für die Erkennbarkeit des göttlichen Handelns in konkreten Ereignissen der Geschichte?“ (S. 267) Er legt dar, wie gerade die Gegensätzlichkeit von Gottes zweifachem Handeln verbietet, Gottes Gnade weder einfach auf Lebenssteigerung noch auf Lebensminderung, Gottes Gericht weder einfach auf Niederlage noch auf Erfolg festlegen zu wollen. Dasselbe gilt für besondere geschichtliche Ereignisse. Im Kreuz Jesu Christi hat sich die große Umwertung aller Werte vollzogen, und darum kann eine eindeutige Festlegung auf Offenbarung Gottes, die man in der Geschichte, abgesehen von dem einzigartigen geschichtlichen Christusereignis, feststellen möchte, nicht mehr erfolgen. Daß Gott im Ganzen der Geschichte handelt, bleibt Glaubenserkenntnis, wie er in einzelnen Ereignissen der Geschichte handelt, das bleibt auch dem Glauben verborgen. „Es gibt keine Erkennbarkeit göttlichen Wirkens über die Aussagen von seinem Wirken in allem Geschehen und seinem Wirken durch sein Wort hinaus“ (S. 268).

Damit verliert die geschichtliche Stunde für den Christen nicht an Bedeutung, aber nicht als Offenbarung oder Verheißung Gottes, sondern als Aufforderung, in einer jeweils konkreten Situation konkreten Gehorsam zu leisten, so wie es ihm das an die Schrift sich bindende Wort Gottes gebietet. Schlink schließt seinen Artikel mit den folgenden Worten: „Zugespitzt ist ohne Scheu zu sagen: für den Christen gibt es kein Gebot der Stunde, keine Forderung der Geschichte, keinen Anspruch eines irdischen Du. Für ihn gilt nicht: Volkes Stimme ist Gottes Stimme. Er kann in all dem keine Norm erblicken. Er hört nicht mehr auf die Stimmen der Situation, sondern er hört auf das Gotteswort *für* die konkrete Situation — *für* die Stunde, *für* die geschichtliche Lage, *für* die Stellung zum Du und zum Volk. Alles, alles muß Gott untertan werden“ (S. 277).

Damit bleibt die Kirche ihrem Auftrag treu: „an Christi Statt und also im Dienst seines eigenen Wortes und Werkes durch Predigt und Sakrament die Botschaft von der freien Gnade Gottes auszurichten an alles Volk“, wie es in der 6. Barmer These heißt, und sie verwirft die falsche Lehre, „als könne die Kirche in menschlicher Selbstherrlichkeit das Wort und Werk des Herrn in den Dienst irgendwelcher eigenmächtig gewählter Wünsche, Zwecke und Pläne stellen“ (a. a. O. S. 52).

Das bedeutet nicht, daß die Verheißungen Christi, die in der Versöhnung des Menschen mit Gott ihren zentralen Ausdruck finden, nicht in die Geschichte, nicht

in revolutionäre Entwicklungen hineinwirken und zu temporären — nicht zu ewigen, zu fragmentarischen — und nicht zu vollständigen Wandlungen führen würden. Aber in der Weise, wie sie in der Geschichte wirken, werden sie für uns nie zu Phänomenen, die wir eindeutig als Quellen der Offenbarung erkennen könnten. Insofern ist — allgemein gesprochen — Christus am Werk in der Geschichte, und doch kann er nicht für uns aus bestimmten Phänomenen und Konstellationen normativ erkannt und auf sie festgelegt werden.

Der universale Charakter der Herrschaft Christi ist also zunächst mit der totalen Beschlagnahme der Kirche wie jedes einzelnen Christen in allen Lebensbereichen beschrieben. Es wird in der Barmer Erklärung immer von „uns“, den Bekennenden, der Bekennenden Kirche gesprochen, an denen sich die Totalität der Herrschaft Christi erweist, und durch das Zeugnis und den Dienst der so total von ihm in Anspruch Genommenen dringt dann auch seine Herrschaft in den Bereich des öffentlichen Lebens in allen seinen Bezirken, in denen Zeichen der Versöhnung aufgerichtet werden. Auf *diese* Weise verwirklicht sich die Totalherrschaft Christi. Aber hier muß man unterscheiden zwischen dem, was von Gottes Seite her schon geschehen ist, und dem, was noch zu geschehen hat. Von Gottes Seite her ist bereits alles geschehen, daß die Herrschaft Christi eine Totalherrschaft über die Menschheit ist, denn Christus ist schon um des Heils und des Wohls der ganzen Menschheit willen gestorben und auferstanden. Voll und sichtbar über die Menschheit ausgeübt wird diese Herrschaft aber erst mit dem zweiten Kommen Jesu Christi. Bis dahin verwirklicht sie sich an denen, die „von den gottlosen Bindungen dieser Welt“ befreit sind. Und diese tragen die Botschaft der Befreiung weiter in die Welt hinein und leben sie als Gemeinschaft von Christen untereinander und in freiem und dankbarem Dienst an allen seinen Geschöpfen. Das ist ein Dienst, der nach den Worten der 2. Barmer These von der ständigen Rechtfertigung und Heiligung durch Christus selbst gekennzeichnet ist und damit etwas sehr Distinktives von allen anderen Formen des Dienstes hat, selbst wenn das nicht ohne weiteres evident wird.

8. Soviel zu den Barmer Thesen. Können sie uns dazu helfen, die gegenwärtige ökumenische Debatte ein wenig zu klären? Diese Frage kann nur beantwortet werden, wenn die biblische Begründung der Thesen erwiesen ist. Das kann jetzt nicht geschehen. Die Barmer Thesen sind in jedem Falle mehr als der Ausdruck einer bestimmten theologischen Schulmeinung im Blick auf eine gegebene Situation. Man sollte nicht vergessen, daß sie in einer Situation entstanden sind, in welcher die Kirche die Grundlagen ihres Glaubens bedroht sah. Die Barmer Erklärung brachte deshalb für viele Glieder der Bekennenden Kirche zum Ausdruck, daß ein fester Grund ihres Glaubens zurückgewonnen sei, der ihnen half, treu zu Christus und seiner Kirche zu stehen. In diesem Sinn ist die Erklärung bis heute in Gebrauch. Sie ist der bedeutsame Ausdruck der Tatsache, daß die Kirche immer neu, ent-

sprechend der Situation, in der sie lebt, die Wahrheit zu bekennen hat. Übrigens haben einige Kirchen in Deutschland bis heute die Barmer Erklärung unter die Dokumente aufgenommen, auf die sich ein Pfarrer in seinem Ordinationsgelübde bezieht.

Das Hauptproblem unseres Themas liegt offenbar in dem, was G. Rosenkranz im Blick auf den Vortrag von Thomas von Neu-Delhi in einem Artikel über „Die Rede vom kosmischen Christus angesichts der indischen Geisteswelt“ (Evangelische Missionszeitschrift 1963, S. 147) geäußert hat. Er sagt, daß Th. den Eindruck gibt, eschatologische Erwartungen in Diesseitsbestimmungen zu wandeln und so der neutestamentliche Gegensatz von Welt und Gottesherrschaft eingegebenet wird. Vielleicht sind nicht nur die Zukunft der neuen Welt, die wir erwarten, sondern auch die Vergangenheit, sofern damit das Ereignis der Inkarnation Christi gemeint ist, in einer unerlaubten Weise in gegenwärtige historische Wirklichkeiten einer sozialen Revolution projiziert, so daß dann diese für die Verkündigung und das ganze Leben der Kirche normativ werden. Selbst wenn das Heil im Blick auf die Vergangenheit wie im Blick auf seine Zukunft im „Jetzt“ des Glaubens gegenwärtig ist, kann der grundlegende Unterschied zwischen Kirche und Welt, zwischen Christus in der Kirche und Christus in der Welt nicht aufgehoben werden. Er muß um der schöpferischen Andersartigkeit des Evangeliums und um des Neuen willen, das Christus in diese Welt bringen will, um die „Erstlinge seiner Kreaturen“ (Jakobus 1, 18) zu schaffen, gewahrt werden.

#### EINIGE BEMERKUNGEN ZU DEM ARTIKEL VON H. H. WOLF VON M. M. THOMAS

Ich bin dem Herausgeber sehr dankbar für die freundliche Zusendung des Aufsatzes von Prof. Dr. H. H. Wolf über „Das Werk Christi in der Geschichte“, der in der „Ecumenical Review“ erscheinen soll, ebenso für die Gelegenheit zu einigen Klarstellungen und Bemerkungen.

Ich fühle mich durch Wolfs Untersuchung und seine kritische Beurteilung meiner Reden und Aufsätze über das christliche Verständnis der gegenwärtigen Revolutionen in Asien und Afrika geehrt. Jeder Versuch, irgendeinen Abschnitt der Geschichte oder eine Reihe historischer Ereignisse im Lichte der Offenbarung Gottes in Jesus Christus zu interpretieren, ist ein Wagnis und bringt einen leicht in Positionen, die in die eine oder andere theologische Häresie abirren. Das um so mehr, als man nicht ausgebildeter systematischer Theologe ist. Darum begrüße ich es, wenn Theologen versuchen, mir selbst meine theologische Stellung zu deuten und sie kritisch zu untersuchen. Ganz sicher darf ich manchmal dagegen Protest

erheben, daß mir theologische Positionen zugeschrieben werden, die — jedenfalls explizit — nicht von mir eingenommen werden. Natürlich mögen sie implizit vorhanden sein, ohne daß ich mir dessen bewußt wäre. Darum sind mir Dr. Wolfs Artikel und die Warnungen, die er an mich und jene, die ähnlich denken wie ich, richtet, willkommen.

Dennoch mag es nicht fehl am Platze sein, einige wenige Klarstellungen über die theologische Position anzubringen, die Dr. Wolf für die meine hält. Er hat das zusammengefaßt, wovon ich in meiner Ansprache in Neu-Delhi als „den drei bedeutsamsten Wiederentdeckungen der ökumenischen Bewegung in den letzten Jahren, Wiederentdeckungen, die die afrikanischen und asiatischen Kirchen sich zu Herzen zu nehmen begonnen haben in ihrem eigenen Leben und Arbeiten“ gesprochen habe. Da diese für mein ganzes Verständnis der modernen Geschichte grundlegend sind, möchte ich sie in vollem Wortlaut zitieren, bevor ich fortfahre:

„1. daß das Evangelium von Jesus Christus nicht mit irgendeiner Kultur, politischen Ordnung, gesellschaftlichen Ideologie oder mit einem sittlichen System gleichgesetzt werden sollte. Als Wort und Tat Gottes, das alle Kulturen übersteigt, ist das Evangelium die göttliche Kraft zu ihrem Gericht und Heil. Dieses Verständnis gibt der Kirche die Fähigkeit, sich selbst positiv und doch kritisch zu allen schöpferischen Bewegungen, die auf die Erneuerung des Menschen und seiner Welt gerichtet sind, ins Verhältnis zu setzen, ohne irgendeine von ihnen zu verabsolutieren.

2. daß die Rettung, die Jesus Christus anbietet, die Rettung der Welt ist. Zweifellos bezieht sich die Welt in erster Linie auf die Welt von Personen; aber die Welt von Personen ist hineingenommen in die Vorgänge der Natur, der Gesellschaft und Geschichte und kann nicht isoliert betrachtet oder gerettet werden. Daher sind Christi Gericht und Heil „sozial und kosmisch“ und schließen in ihrem Ziel die Welt der Wissenschaft und Technologie, der Politik, Gesellschaft und Kultur, der säkularen Ideologien und Religionen ein. Die christliche Hoffnung, die in der Auferstehung Christi verbürgt ist, besteht darin, daß „alle Dinge“ zuletzt in Ihm vereinigt werden.

3. daß Christus gegenwärtig und aktiv ist in der Welt von heute in einem dauernden Dialog mit Menschen und Nationen, wobei er seine königliche Herrschaft über sie durch die Macht Seines Gesetzes und Seiner Liebe bekräftigt. Die Geschichte Seiner Taten zwischen Seiner Auferstehung und Seinem Kommen in Herrlichkeit umschließt alle andere Geschichte in ihrem Kontext und bestimmt sie. Daher ist der Auftrag der Kirche nicht, sich selbst vor den Revolutionen unserer Zeit zu bewahren, sondern in ihnen die Verheißung und das Gericht Christi zu erkennen und für Sein Königreich zu zeugen, im Warten auf den Tag seiner Vollendung.“

Selbst nachdem ich Dr. Wolf gelesen habe, muß ich eingestehen, daß ich nicht entdecken kann, wo ich in dieser Formulierung, explizit oder implizit, die afro-asiatische Revolution oder ihre Ideologien mit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus oder mit dem Heilsgeschehen oder dem Reiche Gottes gleichgesetzt hätte; oder daß ich die Revolution als Ersatz oder Zusatz zu der Offenbarung im Christusereignis betrachtet hätte. Ich dachte, davor hätte ich mich in acht genommen. Vielleicht ergibt sich das Problem an anderen Punkten von selbst. Ich will mich kurz damit beschäftigen.

Erstens, die Behauptung, daß „Christus gegenwärtig und aktiv ist in der Welt von heute“ und daß Sein Reich und dessen Geschichte „alle andere Geschichte in ihrem Kontext umschließt und bestimmt“ und sie zur „Vollendung“ aller Dinge in Ihm selbst führt. Die Kritik daran scheint die zu sein, dies mache Christus zu immanent in der Geschichte und führe auf eine Leugnung der Transzendenz des Evangeliums hinaus. Ist es nicht wesentlicher biblischer Glaube, daß Gott als Schöpfer und Richter in der Geschichte am Werk ist und daß Er in der Geschichte auf den Plan getreten ist, um sie zu retten, und daß Er daran arbeitet, um die Welt mit Ihm selber zu versöhnen? Ist nicht die Andersartigkeit Christi beibehalten, indem betont wird, daß wenn Er in der geschichtlichen Situation ist, Er nicht von ihr, sondern für sie ist? Ich bestreite die Möglichkeit nicht, denselben Glauben in Kategorien der Immanenzphilosophie auszudrücken, ich sage nur, daß ich es bisher nicht getan habe. Wenn wir von Gottes Werk in den Revolutionen unserer Zeit sprechen, dann bedeutet das nicht, daß diese Revolutionen Gottes Werk bestimmen, sondern doch das Umgekehrte, daß Er die Revolutionen der Geschichte in der Hand behält. Nicht, daß die göttliche Macht den revolutionären Zielen des Menschen untergeordnet wäre, vielmehr wirkt Gottes zielbewußter Wille in ihnen, und selbst die Auflehnung des Menschen gegen Gott kann nicht aus dem Rahmen Seines Endzieles heraustreten. Seine Macht ist sowohl zum Gericht als auch zur Erneuerung einer jeden Situation verfügbar.

Zweitens, die Behauptung, daß Christus nicht nur in und durch die Kirche am Werk ist, sondern auch außerhalb der Kirche und ihrer Verkündigung. Ich habe in Neu-Delhi gesagt, daß „es eine dumme und verrückte Idee ist, daß Christus nur durch die Kirche oder die Christen wirkt“. Hier gibt es drei Dinge, die ich klärend und bekräftigend anführen möchte:

1. Das Reich Gottes, verstanden als die Vollendung aller Dinge in Jesus Christus oder als ihre teilweise Verwirklichung hier und jetzt durch Jesus Christus, kann nicht völlig gleichgesetzt werden mit der Kirche oder begrenzt werden auf die Kirchengeschichte. Wir haben zu Recht gegen eine ungenaue Vorstellung vom Reich Gottes Stellung genommen und haben das Evangelium zu definieren gesucht als Königsherrschaft Christi mit der Betonung der Person des gekreuzigten und auferstandenen Christus. Aber sicher ist die in Jesus Christus erneuerte Welt

oder das Reich ein überaus wesentlicher Bestandteil des Evangeliums. Die Kirche ist nicht das Reich; sie ist die Gemeinschaft, die durch den Glauben an Christus die Wirklichkeit des Reiches hier und danach anerkennt, und sie ist der Teil der Welt, der für die Tatsache zeugt, daß die ganze Welt unter dem Gericht und der Gnade Jesu Christi lebt und auf dem Wege ist zur letzten Vollendung des Reiches. Tatsächlich haben die Kirche und die Welt die gleiche Mitte Jesus Christus; es ist daher unmöglich, das Werk Christi auf oder durch die Kirche zu beschränken.

2. Ist nicht die Gemeinschaft des Glaubens mehr als die empirische Kirche, die ihr Kern ist? Sie umfaßt alle Teile der Menschheit, die in irgendeiner Weise, wenn auch noch so bruchstückhaft, auf das Christusereignis gehofft haben, oder die, wie teilweise auch immer, das Christusereignis anerkannt und darauf geantwortet haben.

3. Tatsächlich könnte man die Einteilung der Weltgeschichte in Geschichte und Heilsgeschichte ernsthaft in Frage stellen. Gibt es nicht wesentlich mehr Sinn, wenn man Geschichte und Heilsgeschichte als die zwei Seiten der gleichen Geschichte betrachtet, die jeweils ohne oder mit dem Auge des Glaubens an Christus betrachtet wird, der der Schlüssel zu aller Geschichte ist? In diesem Zusammenhang sind die Schlußworte des Berichtes über *Die Zukunft Südafrikas* (Britischer Rat der Kirchen) von Bedeutung, nämlich daß die Geschichte mit dem, was in ihr zufällig und unvorhergesehen ist, „nur die andere Seite des Musters ist, das Gott webt zur Versöhnung der Welt, die Er geschaffen hat. Was unvorhergesehen und stets neu, überraschend und demütigend ist, ist die wunderbare Hilfe der Liebe Gottes, die ohne Rast und ohne Hast selbst den Zorn des Menschen zu Seinem Lobpreis wendet“.

Drittens, die Behauptung, daß der Glaube das Werk Christi in der gegenwärtigen Geschichte wahrnehmen kann, und daß diese Wahrnehmung des Glaubens die Grundlage ist für die geistige Einstellung und die ethische Verantwortung des Christen in der Welt. Vielleicht sieht Dr. Wolf hier mehr als anderswo ernsthaften theologischen Irrtum. Er hat sicher recht, wenn er darauf hinweist, daß das Wagnis an diesem Punkt am größten war und noch ist. Ich habe niemals die Verborgenheit von Christi Werk in der Geschichte verneint, sondern habe immer festgehalten, daß der Glaube nie so völlig ins Schauen übersetzt werden kann, daß er überflüssig würde; auch habe ich festgehalten, daß alle Glaubenseinsichten über das, was Christus in der Geschichte wirkt, zu einem großen Teil zweideutig bleiben müssen. Aber die Schwierigkeit ist die: Wenn die Königsherrschaft Christi in der Geschichte selbst dem Glauben verborgen bleibt (wie Dr. Wolf sagt), dann hat der Christ keine Führung im Alltagsleben. Das heißt auch, wie ich schon an anderer Stelle gesagt habe (*South East Asia Journal of Theology*, April 1964, S. 22), daß „die Kirche nunmehr keine andere Verantwortung besitzt als die, das Evangelium vom

Ende der Welt zu verkündigen und die Gläubigen zu sammeln. Jeder Versuch von seiten der Christen oder Kirchen, herauszufinden, was Gott in Kultur, Gesellschaft und Staat für den Menschen tut, muß als Versuch einer Rechtfertigung durch Weisheit oder Werke verworfen werden. Das würde die Zeit zwischen dem ersten Kommen Christi und Seinem zweiten Kommen wirklich bedeutungslos machen, ohne irgendeinen Plan für Gottes Handeln und ohne irgendeine Art christlicher Verantwortlichkeit in säkularen Ereignissen, es sei denn, die Freiheit der Verkündigung wäre bedroht“ oder (so möchte ich hinzufügen) wenn sie zu institutionalisiertem Götzendienst werden und das Leben der Kirche und die Reinheit ihres Glaubens zu verkehren drohen. Die Barmer Erklärung war eine große heldenhafte Tat des Bekenntnisses gegen den institutionalisierten Götzendienst. Und die ganze Kirche hat ihren Anstoß aufgenommen. Aber ihr Widerstand lag in erster Linie auf dem Gebiet der Religion und nicht der Politik. Wie E. H. Robertson sagt: „Es war ein Widerstand, der sich nicht zuerst gegen den Nationalsozialismus, sondern gegen die Lehre der Deutschen Christen richtete. Die bedeutendste Einzelfrage war nicht die Behandlung der Juden, sondern der Versuch, Menschen jüdischer Abstammung von der Mitgliedschaft in der Kirche auszuschließen“ (Christians against Hitler, S. 12). Zweifellos hatte der religiöse Kampf in der Kirche seinen indirekten Einfluß auf die Politik, doch das kommt daher, daß es in totalitärer Politik keinen Unterschied zwischen Religion und Politik gibt. Aber die Kirche hätte nicht nur eine Verantwortung für die Theologie sehen sollen, sondern auch eine theologisch fundierte Verantwortung für die Politik, z. B. in direktem Bezug auf die menschlichen Aspekte, die der politischen Ideologie des Nationalsozialismus und seiner Behandlung der Juden zugrunde lagen. Ich befasse mich hiermit nicht, um alte Geister zu beschwören oder um zu kritisieren, sondern nur, weil für die meisten von uns das Problem darin besteht, unsere christliche Verantwortung für die Bejahung der menschlichen Werte im politischen, sozialen und kulturellen Leben zu entdecken und womöglich dafür, diese säkularen Gebiete vor der völligen Vergötzung zu bewahren und vor einer Entwicklung bis zu dem Punkt, wo totaler Widerstand wie in Barmen notwendig würde. Zu Recht kritisiert Dr. Wolf die liberale Theologie im Vorkriegsdeutschland wegen ihrer Verantwortlichkeit an der Entstehung der „Deutschen Christen“ („German Christianity“). Aber kann die Theologie, die Gottes Handeln in der Geschichte für völlig verborgen hielt, sich selbst von der Verantwortung für das Zustandekommen dieser Situation losprechen? Das frage ich mich. Von entgegengesetzten Seiten wirken sie beide dahin zusammen, die Geschichte sich selbst zu überlassen und den Christen keine Hilfestellung bei der Entdeckung ihrer christlich-menschlichen Verantwortung in weltlichen Ereignissen zu gewähren. Barmen machte den Weg frei für ein neues Verständnis zum politischen und sozialen Leben, indem dort erklärt wurde, daß Jesus Christus „Gottes kräftiger Anspruch auf unser ganzes Leben (ist); durch ihn wider-

fährt uns frohe Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt zu freiem dankbarem Dienst an seinen Geschöpfen“. Aber Barmens neuer Start kann nicht von uns nachvollzogen werden, bevor wir nicht bereit sind, zwischen den „gottlosen Bindungen dieser Welt“ und dem „Dienst an seinen Geschöpfen“ in konkreten Situationen zu unterscheiden. Ich befürchte, daß mich Dr. Wolf an diesem Punkt enttäuscht, weil er den Weg der christlichen Unterscheidung in der Geschichte, den, wie ich glaube, Barmen angedeutet hat, nicht weitergehen will. Beim Lesen seines Artikels mußte ich an dieser Stelle für mich selbst feststellen, daß er dem engen Pietismus und einer religiösen Voreingenommenheit bis zum Ausschluß des Weltlichen verfallen ist, was er selbst verurteilt. Ich bitte um Verzeihung, wenn ich mich geirrt haben sollte.

Wahrscheinlich ist die Debatte zwischen eschatologischem und ethischem Verständnis des Evangeliums veraltet, selbst in Deutschland — wie ich meine — oder vielleicht gerade in Deutschland, weil der Nationalsozialismus die Bedeutung der Politik für den Christen gezeigt hat. Daß die deutschen Kirchen ihre politische Verantwortung in der Nachkriegszeit erkannten, beruht, des bin ich sicher, auf der Erkenntnis Christi in der Politik, die durch einen revidierten eschatologischen Glauben ermöglicht wurde. Tatsächlich haben die von uns, die an der Studiengruppe über „Raschen sozialen Umbruch“ beteiligt waren, ein gut Teil ihrer Theologie von Männern wie Prof. Wendland empfangen, der aufgezeigt hat, daß die Eschatologie die Grundlage einer angemessenen politischen und sozialen Ethik sein kann. Ich bin abgeschweift.

Was ich herausstellen möchte, ist folgendes: Die verantwortliche Teilnahme eines Christen an der Politik verlangt die Unterscheidung zwischen dem Schöpfungsgemäßen und dem Abgöttischen im Säkularen, was zur Bejahung des Schöpfungsgemäßen (des Menschlichen) und zum Widerstand gegen das Abgöttische (welches die Quelle für das Unmenschliche ist) in der Kraft des Heiligen Geistes führt. Darum ist es legitim, Fragen wie diese zu stellen: Welches sind die schöpfungsgemäßen Absichten, auf Grund derer Gott die Völker in Asien und Afrika durch die modernen Revolutionen geweckt hat; und wie zeigt sich in ihnen der geistige Aufstand gegen Gott, wodurch diese Absichten verraten werden; und welcher Art ist der Dialog, den Christus mit den afro-asiatischen Völkern führt, durch den er bei ihnen letzte Fragen der Existenz aufwirft; und wie kann die Kirche mit Gott in dieser Situation gegenwärtig sein und das Schöpfungsgemäße bejahen, dem Abgöttischen widerstehen und den Dialog fördern? In diesem Zusammenhang habe ich von den auf die Schöpfung und Erlösung zielenden Verheißungen Christi in der Revolution und von der dazu in Beziehung stehenden Sendung der Kirche gesprochen.

In der Tat sind durch den Einfluß des Evangeliums und der darin verwurzelten westlichen Kultur Asien und Afrika an einem neuen Punkt der „Genesis“ (Schöp-

fung und Fall) angelangt mit der Schöpferkraft neuer Freiheiten, neuer Erfahrungen des Falles und der daraus resultierenden Suche nach einer Erlösung. Darum vollziehen sich die Fragen, die die Menschen stellen, in Begriffen, die das Evangelium bedeutungsreicher machen als vorher und die die Entscheidung für oder gegen Christus unausweichlicher machen als jemals zuvor. Darum habe ich sie „reale“ Fragen genannt. Zweifellos müssen sie im Lichte Christi neu formuliert werden, wie alle menschlichen Fragen; und das Evangelium muß mit einer herausfordernden Relevanz für die neuen Dimensionen der Schöpferkraft und Tragik verkündigt werden, wie sie sich in der afro-asiatischen Revolution gezeigt haben. Dies würde natürlich ebenso für die weltweite Revolution in Technik und Verweltlichung gelten. Und ich meine, es sei legitim, von der christlichen Antwort auf die Revolutionen als von einer Erkenntnis Jesu Christi zu sprechen, der in den Revolutionen am Werk ist, und von einer Teilhabe mit Ihm.

Es ist mehr meine Absicht gewesen, meine eigene Stellung zu erklären, als die theologischen Thesen von Dr. Wolf zu bestreiten. Dazu fühle ich mich nicht kompetent. Aber die Fragen in dieser Debatte sind für viele von uns von entscheidender Bedeutung, und es geht mir ausschließlich darum, daß die Kritik auf einem Verständnis der in Wahrheit eingenommenen Position beruhen sollte.

*(Übersetzt von der Ökumenischen Centrale)*

## Dokumente und Berichte

### ANREGUNGEN ZU ÖKUMENISCHER GEMEINDEBILDUNG

1. Die heutige Entwicklung des sozialen und wirtschaftlichen Lebens hat zur Folge, daß neue Formen intereuropäischer Zusammenarbeit entstehen. Wir denken dabei nicht nur an die Ansammlungen von ausländischen Arbeitern in den verschiedenen Ländern, sondern auch an überschaubare, industriell und ökonomisch bedingte Verbindungen von Menschen aus verschiedenen Ländern, die sich bei gemeinsamen Aufgaben begegnen. Das ist z. B. der Fall bei den verschiedenen Tätigkeiten, die auf Initiative europäischer Regierungen zustande gekommen sind u. a. in Luxemburg, Brüssel, Straßburg und Paris sowie in den Forschungszentren für die friedliche Ausnutzung der Atomenergie in Varese (Italien), Mol (Belgien), Bergen (Niederlande) usw. Hier trifft man Deutsche, Niederländer, Belgier, Italiener, Franzosen.

Mit großer Freude bemerkt man, daß in mehreren intereuropäischen Gruppen ein gegenseitiger Kontakt entstanden ist in Fragen, die in der ökumenischen Bewegung gereift sind. Die Periode, in der Christsein hauptsächlich eine Privatangelegenheit war, scheint vorbei zu sein, und das Bedürfnis, einander als Christen aus verschiedenen Kirchen zu begegnen und sich über das Christsein Rechenschaft zu

geben, tritt jetzt beinahe überall in den Vordergrund. Dieses Einander-Suchen findet seinen Ausdruck in Studienkreisen, nicht selten auch in Bibelstunden, wo man bei aller Verschiedenheit der kirchlichen Herkunft die Gemeinschaft der Christen miteinander zu bauen sucht. Da das Dienstverhältnis bei internationalen Organisationen in solchen Zentren meist einen provisorischen Charakter trägt, führt die Mobilität vieler dazu, daß man sich in dieser gemeinsamen Besinnung auf das wesentlich Christliche konzentriert, ohne jedoch die Beziehung zu der eigenen Tradition zu verlieren. Die Leitung des geistigen Lebens dieser neuen Gruppierungen stellt die Kirchen Europas vor eine Anzahl neuer Fragen.

2. Die kirchliche Situation, in der die genannten Gruppen einander begegnen, ist verschieden. In manchen Zentren sind die Kirchen mehrerer Länder vertreten, meist Gemeinden älteren Ursprungs, die einen eigenen religiösen, konfessionellen und soziologischen Charakter zeigen. Die stärkere Geistesverwandtschaft, die man im Ausland oft in ökumenischen Kreisen findet, macht es vielen aus den oben-erwähnten Gruppen leichter, sich in diesen ökumenischen Kreisen heimisch zu fühlen als in den älteren Gemeinschaften. In einigen Zentren bestehen keine protestantischen Gemeinden, obwohl sich das Bedürfnis nach Predigt und Sakrament, nach Gemeindebildung nachdrücklich zeigt. Soll man dort konfessionell und landessprachlich gesonderte Gemeinden gründen, oder gibt es nicht doch die Möglichkeit einer ökumenischen Gemeindebildung? Im ersten Falle könnte man mit dem Bestand der Heimatkirchen rechnen, die natürlicherweise für ihre Gemeindeglieder im Ausland verantwortlich bleiben. Daneben sucht man im „Gastland“ auch Kontakte mit den einheimischen protestantischen Kirchen. Wenn die Sprache kein allzu großes Hindernis bietet, kann es auf diese Weise zu wertvollen ökumenischen Begegnungen kommen. Bei ökumenischer Gemeindebildung, wo z. B. Lutheraner und Reformierte, Kongregationalisten und Baptisten einander begegnen, tritt die Frage nach der Beziehung einer solchen ökumenischen Gemeinde zu der Kirche, aus der man kam, in den Vordergrund. Dabei bestünde die Gefahr neuer autonomer Kirchen, die sich über Fragen des Bekenntnisses, der Kirchenordnung und legitimer Ämter Rechenschaft geben müßten. Hinzu kommt, daß es in den genannten Zentren natürlich auch solche Christen gibt, denen die Fragen nach Bekenntnis und Kirchenordnung wenig oder nichts zu bedeuten haben, die jedoch viel Wert auf eine Gemeinschaft legen, für welche die Bibel eine Quelle der Kraft ist, die ihre Existenz bestimmen soll.

3. Die Schwierigkeiten, die mit der ökumenischen Gemeindebildung verbunden sind, bilden die Kehrseite jener ökumenischen Perspektive, welche die Berichte ökumenischer Konferenzen vermitteln, die Kehrseite des Appells an die Mitwirkung auf die Einheit der Kirche Christi hin.

Das, was in diesen Berichten zum Ausdruck gebracht worden ist, bringt nach und nach die Gemeinden und ihre Glieder in Bewegung. Diese Bewegung zeigt sich schon hier und da als eine Stromschnelle, die Theologen und verantwortliche Kirchenführer überrascht und wohl auch erschreckt. Wir denken dabei besonders an die Wirkung der Einheitsformel von Neu-Delhi. Man fängt an, der Aussage volle Aufmerksamkeit zu widmen, daß „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“. Die Aufmerksamkeit für diese Einheitsformel bekommt noch mehr Gewicht, wenn man sie auf dem Hintergrund der Bibel- und Gebetskreise betrachtet.

Nicht nur bei der Jugend stößt man auf heftige Kritik an der empirischen Realität der Uneinigkeit der Kirche. Auch sonst stellt sich die dringende Frage, was der Heilige Geist mittels des Wortes zu der Tradition zu sagen habe, aus welcher die Gemeindeglieder der verschiedenen Kirchen leben. Man sucht Formen, die der Erneuerung des kirchlichen Lebens dienen können in dem Glauben, daß der Heilige Geist zu neuen Formen führt. Aus manchem ökumenischen Aufruf hat man gelernt, daß die Einheit, „die wir suchen“, von der dynamischen Gemeinde als Missionsauftrag verstanden werden soll. Es ist unsere Erfahrung, daß die oben aufgeführten Gruppen in den meisten Fällen nicht intro-, sondern extrovertiert sind, das bedeutet u. a., daß sie die Fragen, vor welche die Säkularisation unserer Tage die Christen stellt, ernst nehmen. Hier und da scheint die Struktur der entstehenden Gemeinden viel Übereinstimmung mit derjenigen der jungen Kirchen zu zeigen. Diese Gruppen befinden sich also noch stärker oder jedenfalls bewußter in einer Grenzsituation als viele alteingesessene Gemeinden.

In einem Atomzentrum, das zu Friedenszwecken arbeitet, stellen sich alle Fragen nach Weltbild, Verkündigung und Seelsorge unter den Aspekten der Wissenschaftsfrage und der Frage des christlichen Glaubens. „Die Tragweite der Wissenschaft“ (C. F. von Weizsäcker) tritt auch hier zutage. Dasselbe kann von den Fragen gesagt werden, die auf dem Gebiet der Industrialisierung und der modernen Volkswirtschaft liegen. (Hier spielen auch die Beziehungen zu den Entwicklungsgebieten eine Rolle.) Diese Anregungen zu ökumenischer Gemeindebildung stellen eine Herausforderung dar, die auf Antwort wartet.

4. Ich möchte noch auf einige Tatsachen hinweisen: Seit 1945 sind an mehreren Orten Gemeinden entstanden, zu denen Protestanten verschiedener niederländischer Kirchen gehören, so z. B. in Berlin, Hamburg, Stockholm und Genf. Vielfach unterstützen die Kirchen in den Niederlanden diese Arbeit. Eine der Kirchen tritt dazu einen Pfarrer ab, der aber zu seiner eigenen Kirche in fester Verbindung bleibt. In diesen Gemeinden, zu denen Reformierte, „Gereformeerden“, Mennoniten, Remonstranten und Baptisten gehören, arbeitet man zusammen und übt Interkommunion. Auch die Taufe wird von den Kirchen in den Niederlanden anerkannt. Dies sind Gemeinden in einer gewissen Grenzsituation. Wenn auch die kirchliche Stellung des Pfarrers geregelt worden ist, so sind doch die Gemeinden selbst neue Erscheinungen ihrer Struktur nach, deren Kirchenordnungsfragen noch nicht gelöst sind, die aber sicher einige Formen der Einheit vorwegnehmen.

Daneben möchten wir folgendes erwähnen: Gemeindeglieder einer niederländischen Kirche waren im Ausland einige Jahre Mitglied einer vereinigten Kirche, z. B.: In West Irian (Indonesien) ist 1956 die Evangelisch-Christliche Kirche zustande gekommen, der neben Papuas auch Niederländer aus verschiedenen Kirchen angehörten. Wenn sie in die Heimat zurückkamen, wo eine solche vereinigte Kirche noch nicht existierte, mußten sie sich wieder ihren ehemaligen Kirchen anschließen. Sie brachten jedoch ihre Erfahrung aus West Irian mit und baten nachdrücklich um die Möglichkeit, gleichzeitig Mitglied verschiedener Kirchen sein zu können; Pfarrer baten sogar um Amtsbefugnis für die verschiedenen Kirchen. Auf Grund der bestehenden Kirchenordnungen ist das jedoch im Augenblick ausgeschlossen. Doch ihr kraftvolles Zeugnis für die Einheit hilft jetzt mit zu einer neuen ökumenischen Besinnung.

Noch ein anderer Aspekt: In der Gefängnis- und Militärseelsorge arbeiten die Kirchen in den Niederlanden so zusammen, daß sie Pfarrer beauftragen, im Namen

der zusammenarbeitenden Kirchen hier an Mitgliedern der verschiedenen Kirchen Seelsorge zu üben.

Natürlich lassen sich die Entwicklungen, wie sie in den Niederlanden beobachtet werden, mit ähnlichen Erscheinungen in anderen Ländern vergleichen. Wir denken z. B. an die sogenannten interdenominationellen Kirchen in verschiedenen Hauptstädten der USA, die dem Nationalen Rat der Kirchen in Nordamerika angehören, ja sogar unter seiner Verantwortlichkeit stehen und von ihm ihren Auftrag empfangen. Auch hier hat die Seelsorge Priorität gegenüber konfessionellen Unterschieden. Daß dabei der Umstand, daß man zu demselben Volk gehört, eine gewisse Rolle spielt — auch in bezug auf das geistige Klima —, dürfte ohne weiteres klar sein. Die hier noch anstehenden theologischen Fragen nach Amt und Sakrament verhindern den bewahrenden und anregenden Einfluß nicht, den diese Kirchen auf das Zeugnis nach außen, auf die Fragen nach Interkommunion, Katechese, Mission, Diakonat usw. haben.

5. Haben wir in den aufgezeigten Neugestaltungen nur pragmatische Lösungen zu sehen? Die Fragen nach Kirchenordnung und Organisation bleiben bei interdenominationellen Zusammenschlüssen im Hintergrund und werden sicher erst bei Streitfragen eine Rolle spielen. Auch findet man in diesen Kirchengemeinschaften nebeneinander verschiedene ekklesiologische Vergangenheiten, die noch nicht zu einem zusammenhängenden Ganzen gefügt worden sind und die zumeist nicht auf prinzipielle Entscheidungen einer Union zurückgehen. Daher muß die Frage nach Wahrheit und Einheit der Kirche immer wieder in den Vordergrund geschoben werden. Eins wird uns hier allerdings klar: die Dynamik der aktuellen Verantwortlichkeit für Menschen, die aus demselben Evangelium leben wollen, jedoch zu verschiedenen Kirchen gehören, läßt sich nicht von historisch verankerten Prinzipien aufhalten. Wir stehen vor einer Ambivalenz, die uns fortwährend theologisch beunruhigt. Einerseits wird hier eine Einheit vorweggenommen, die noch nicht besteht, andererseits fordert die Gemeinschaft des Volkes Gottes in einer bestimmten Grenzsituation, daß die Neu-Delhi-Formel Fleisch und Blut bekommt. Ein Hinweis darauf, daß man sich in breiten Kreisen mit diesen Existenzfragen befaßt, ist z. B. der Bericht der 19. Generalversammlung des Reformierten Weltbundes (Frankfurt a. M. 1964), wo wir im Bericht der Sektion III folgenden Aufruf finden:

„Wir fordern die Kirchen auf, daß sie an jedem Ort praktische Möglichkeiten erforschen und erarbeiten sollten, in denen die Einheit der Kirche Jesu Christi an jedem Ort über die einzelne Gemeinde hinaus ausgedrückt werden kann, beispielsweise, wenn in einer Stadt mehrere Gemeinden vorhanden sind, oder wenn verschiedene Sprachen, Kulturen und Rassen in den Gemeinden vertreten sind, oder wenn Christen an ihren Arbeitsplätzen, in Fabriken, Universitäten oder Büros zusammen sind.“ (Frankfurter Dokumente, S. 32.)

Ich möchte auch auf den Bericht der Studienabteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen über „Formen kirchlichen Dienstes und theologische Ausbildung“ hinweisen, der auf der Sitzung des Zentralausschusses in Enugu im Januar 1965 vorgetragen wurde. Eine der Hauptfragen dieses Berichtes ist: Wie kann die Arbeit des Pfarrers in der modernen Welt ausgeübt werden? Wenn zwischen dem konfessionellen und apostolischen Denken eine indirekte Identität besteht, so bedeutet das inhaltlich, daß wir allein von der Mission aus über die Kirche sprechen können und über die Mission nur von der Kirche aus. Das ist die Lage der oben beschriebenen Gruppen in der Grenzsituation von Kirche und Welt. In dem so notwen-

digen ökumenischen Dialog wird man den konkret-notwendigen, oft experimentellen Formen des Kircheseins, in welchen der Hauptakzent auf die Seelsorge fällt, einen gebührenden Platz einräumen müssen.

6. Die Fragen ökumenischer Gemeindebildung stellen uns im Hinblick auf diese modernen Entwicklungen vor Entscheidungen. Es ist deutlich, daß das, was in ökumenischen Kreisen durchdacht, besprochen und in Berichten festgehalten worden ist, namentlich sofern es die Einheit der Kirche betrifft, hineinwirkt in die Praxis. Hier geht es sowohl um Formen der Wiedervereinigung der Kirchen im großen Rahmen wie um kleine, örtliche Gruppen, in welchen die christliche Verantwortlichkeit füreinander zu neuen kirchlichen Zusammenschlüssen führt. Es ist bezeichnend, daß die Initiative in diesen örtlichen Gruppen meistens von Laien ergriffen wird. Für diejenigen, die täglich auf verantwortlichen Posten zusammenarbeiten und die Problematik ihrer Arbeit und ihres Glaubens existentiell gemeinsam zu bewältigen haben, muß es eigenartig und befremdend sein, daß sie — wenn es zu Gottesdienst, Gebet und Verkündigung kommt — in gesonderte Kirchen auseinandergehen. Die Beziehung zur Wahrheit Gottes, wie sie offenbart ist, und ihre Existenz geht ja alle gemeinschaftlich an.

Wenn in solcher Situation von Gemeindebildung die Rede ist, wird von der Leitung einer solchen Gemeinde und besonders von dem Pfarrer ein angemessener Einsatz gefordert. Er wird etwas von gewissen theologischen und pastoralen Prioritäten verstehen müssen, damit er nicht in einen konfessionellen Relativismus gerät. Man wird ihm seine Treue zu der eigenen Konfession nicht übelnehmen, sofern seine Verkündigung die ökumenische Situation, in der er sich befindet, in vollem Maße in Rechnung stellt. Er soll sich der Grenzsituation seiner Gemeinde bewußt sein, einer Situation, die von einer aus dem Worte Gottes verantworteten Koexistenz in der Pluralität der empirischen Kirchen bestimmt wird. In diesem Raum wird nach einer guten Hierarchie alles seinen Platz finden: in der Schule von „Christ avant tout“. Je mehr ihn die Laien mit den Aporien und Paradoxien ethischen Handelns konfrontieren, desto mehr wird er sich über seinen Dienst klar werden. So ist er richtig „unterwegs“. So bewegen sich Amtsträger und Gemeindeglieder zusammen auf dem Weg der „bekennenden Kirche“, auch wenn sie ihre eigene Nationalität dabei unterordnen.

Wir müssen uns dessen innewerden, daß es viele Fragen ohne konkrete Antworten geben wird, wenn wir uns so auf den Weg machen. Aber ist nicht dies das Kennzeichen der ökumenischen „Bewegung“, die die Veränderung der Kirche bezweckt? Wer „leibhaftige Ökumene“ will, der wird bei Anregungen zu ökumenischer Gemeindebildung dessen eingedenk bleiben müssen, daß wir schließlich oder — vielleicht besser — an erster Stelle um die Führung des Heiligen Geistes zu beten haben, zusammen zu beten haben.

*Egbert Emmen*

## DIE VERPFLICHTUNG DER KIRCHE FÜR DIE MISSION UND IHR STREBEN NACH EINHEIT<sup>1</sup>

1. In der Erklärung „Die weltweite Entwicklung der Konfessionen und die Jungen Kirchen“, die vom Ausschuß der Ostasiatischen Christlichen Konferenz 1961 angenommen wurde, lesen wir: „Die Stärke der Jungen Kirchen liegt begründet in ihrem wachsenden missionarischen Bewußtsein. Hand in Hand mit diesem Gefühl für missionarische Verantwortung geht ein dringliches Streben nach kirchlicher Einheit. In der konfessionellen Perspektive bleibt dies außerhalb des Gesichtskreises.“ Darauf kann ich im Namen des Reformierten Weltbundes nur antworten: Keineswegs! Im Gegenteil: „Mission und Einheit der Kirche“ ist haargenau das Anliegen unseres Weltbundes. Genauer: Mission und Bemühung um die Einheit der Kirche sind die beiden fundamentalen Aufgaben des Weltbundes. Um dieser beiden Aufgaben willen ist er gegründet worden. Der Reformierte Weltbund ist ja nicht, wie man meinen könnte, „ein Ergebnis des neuen ökumenischen Aufbruchs“, so daß die Fragen, die uns heute beschäftigen, sich dann eines Tages vor uns aufgetürmt hätten. Es ist gerade umgekehrt: Unsere Väter sahen diese Berge und erkannten klar, daß sie bezwungen werden mußten. Darum schlossen sie sich zum Weltbund zusammen. Zu Beginn des letzten Viertels des vorigen Jahrhunderts vollbrachten sie die erste ökumenische Tat in der Neuzeit: Kirchen verwandter Gestalt fanden sich zusammen, um an ihrem Teile dazu beizutragen, daß das Ärgernis der Zersplitterung der Christenheit auf dem Gebiete der Mission beseitigt würde. Auf Betreiben des aus Irland herübergekommenen Theologen McCosh beschloß 1873 die Presbyterianische Kirche in den USA, sich für die Einberufung eines „ökumenischen Konzils“ der presbyterianischen Kirchen einzusetzen. Dieses sollte „namentlich die Aufgabe haben, ein einträchtiges Vorgehen auf den Gebieten der Inneren wie auch der Heidenmission zu fördern“. Unter diesem Zeichen ist unser Weltbund 1875 in London gegründet worden und hat im Bereiche seiner Mitgliedskirchen bald „Ordnung in das Missionswesen gebracht“. Das war gewiß nur ein erster Schritt; aber er war es zu einer Zeit, als von einer ökumenischen Bewegung im Sinne eines Zusammenschlusses von Kirchen noch nichts zu spüren war. Von dieser unserer Geschichte und von unserem Selbstverständnis her darf ich feststellen: Wir haben nicht nur Verständnis für das Anliegen der Kirchen in Afrika, Asien und Lateinamerika, das uns hier beschäftigt; sondern ihr Anliegen ist unser Anliegen. Ich behaupte nicht, daß unser Weltbund und die in ihm vereinigten Kirchen immer diese Haltung eingenommen und entsprechend gehandelt hätten; aber dann entsprachen sie nicht dem ursprünglichen Willen unserer Väter, das zur Gründung des Weltbundes geführt hat.

2. Nachdem wir das festgestellt haben, erheben sich freilich vor uns sofort die aktuellen Probleme. Jawohl: Mission und Einheit der Kirche! Aber *es geht nicht um Mission und Einheit als solche*. Das Wort Mission kann mißbraucht werden; und das Wort Einheit kann etwas Grundverkehrtes meinen. Wir sind uns hoffentlich alle darüber einig: Mission ist nicht Propaganda für die abendländische Kultur, aber auch nicht für den „American way of life“. Sie ist in sich selber verdorben, wenn sie den — vielleicht unbeabsichtigten — Versuch darstellen sollte, die ver-

---

<sup>1</sup> Vortrag auf der vom Ökumenischen Rat der Kirchen einberufenen Tagung mit Vertretern der konfessionellen Weltbünde am 13. Oktober 1965.

lorene politische Herrschaft des weißen Mannes durch eine geistige zu ersetzen. Mission darf auch nicht darauf ausgerichtet sein, Mitglieder für die eigene Kirche zu werben und so deren Größe und Ansehen zu mehren. Natürlich wird die Mission von den Gliedern einer bestimmten Kirche getragen und ausgeübt. Natürlich gilt es, die durch die Mission erfaßten Menschen in die Gemeinschaft einer Kirche einzuordnen. Aber grundsätzlich handelt es sich in der Mission darum, anderen das Evangelium zu bezeugen, sie in die Nachfolge Christi zu rufen und zu seinen Jüngern zu machen (Matth. 28, 19). Indem wir Menschen für Jesus Christus gewinnen, gewinnen wir sie für sein Volk, die Kirche, und nicht umgekehrt! Wo Mission nicht auf die persönliche Umkehr zu Jesus Christus ausgerichtet ist: „Herr, gehe von mir hinaus! ich bin ein sündiger Mensch“ (Lk. 5, 8), da verfehlt sie ihr Ziel, ihr Wesen. Damit ist zugleich gesagt, daß Mission nicht den Zweck haben kann, eine bestimmte Denomination oder Konfessionskirche zu vergrößern, etwa durch die Errichtung attraktiver Kirchengebäude oder den Einsatz verlockender sozialer Hilfsmaßnahmen. Wenn irgendwo, dann gilt in der Mission: „Jesus hat sein' Herrschaft bestellt!“

Auch Einheit an sich ist kein erstrebenswertes Ziel. Vielmehr muß uns die Einheit am Herzen liegen, die der Herr selber im Sinne hatte, wenn er sprach: „Sie werden meine Stimme hören und wird eine Herde und ein Hirte werden“ (Joh. 10, 16). Jede andersgeartete Einheit würde die Christenheit ersticken. Keine einzelne Person auf Erden — mögen ihr noch so hohe Würden zugeschrieben werden — vermag die wahre Einheit darzustellen und zu erhalten. Da eine solche Person, auf welche Weise auch immer, sich zwischen den Herrn und seine Herde stellt, ist sie im Gegenteil ständige Ursache der Zerspaltung der Christenheit. „Darum rühme sich niemand eines Menschen; denn es ist alles euer: es sei Paulus oder Apollos oder Kephas, . . . ihr aber seid Christi“ (1. Kor. 3, 21 f.). Was von einem einzelnen Amtsträger zu sagen ist, gilt genauso von einer einzelnen Kirche oder Gemeinde. Es gibt keinen Vorort der Christenheit, sei es Genf, Konstantinopel oder Rom, der zum Kristallisationspunkt ihrer Einigung werden könnte. Eine so geeinte Kirche wäre nicht in allen ihren Gliedern unmittelbar von ihrem Haupte Christus abhängig. Die Verordnung und Vorherrschaft eines Teiles würde verhindern, daß der eine Lebensquell ungetrübt zu allen Verbindung hätte. Aber auch wenn wir das nicht wollen und die verschiedenen Kirchen mit ihren Gaben achten, kann der Eifer um die Einheit blind machen. Aus dem guten Ziele kann ein Idol werden. Einheit der Christenheit kann nur Einheit in Jesus Christus meinen! Was hülfe uns eine nach bestimmten Prinzipien geschaffene Unionskirche, wenn in ihr nicht hell, alles andere überstrahlend, das eine Licht auf dem Leuchter stünde? Wenn dieses nicht das erste wäre, das die Einheit herbeiführte, indem es unsere erstarrten Kirchenkörper erwärmte und auftaute? Wenn es in einer Einheitskirche durch fromme Gewohnheiten und kirchliche Sitten verdunkelt würde und niemanden erleuchten und heilen könnte? Was hülfe uns in unserer dunklen Welt eine gewaltige, aber im Innern dunkle Kirche? Sie würde auf die Menschen vielleicht einen großen Eindruck machen, aber diese nicht wandeln. Das vermag nur Jesus Christus durch seinen Geist.

„Sie werden meine Stimme hören und wird eine Herde und ein Hirte werden“ (Joh. 10, 16). Solches Hören der Stimme des guten Hirten wurde vor bald 450 Jahren den Reformatoren geschenkt. Sie lebten in dem durch gemeinsame Kultur geeinten christlichen Abendland, in einer hier ungeteilten Kirche unter dem Bischof von Rom, der sich Nachfolger des Petrus und Stellvertreter Christi nannte. Aber

in dieser Einheitskirche starben die Seelen dahin, weil niemand ihnen das Brot des Lebens reichte. Da regte sich mit einem Mal ein großer Hunger, nicht „nach Brot oder Durst nach Wasser, sondern nach dem Wort des Herrn, es zu hören“ (Am. 8, 11). Und dieser Hunger wurde gestillt. Unsere Väter griffen zur Heiligen Schrift und vernahmen das Zeugnis der Propheten und Apostel plötzlich so, als redete Gott selber mit ihnen. Damit war der große Durchbruch von oben her geschehen, den wir Reformation nennen. In einer verweltlichten, auf Menschen hörenden Kirche schaffte der Herr sich selber Gehör. Die Verheißung wurde Wirklichkeit: „Siehe, ich will mich meiner Herde selbst annehmen und sie suchen.“ „Ich will das Verlorene wieder suchen und das Verirrte zurückbringen und das Verwundete verbinden und das Schwache stärken“ (Hes. 34, 11.16). Der Jubel darüber, daß der Herr selber sich zu Worte meldete und sein geplagtes Volk tröstete und neu ausrichtete, ergriff die christlichen Gemeinden in fast allen Ländern Europas, und unsere Väter antworteten dankbar mit dem Bekenntnis: „Die heilige christliche Kirche, deren einziges Haupt Christus ist, ist aus dem Wort Gottes geboren; in demselben bleibt sie und hört nicht die Stimme eines Fremden“ (1. Berner These von 1528). Das Wort Gottes, die frohe Botschaft von Gottes Herablassung zu den Verlorenen und Verirrten in seinem Sohne, das Evangelium von Jesus Christus und seiner durch seinen Tod erworbenen und durch seine Auferstehung besiegelten gnädigen Herrschaft über uns ist die große Entdeckung, die die Reformatoren machen durften. Dieses Evangelium ist das Zentrum aller Mission und aller Bemühung um die Einheit der Kirche. Wo es nicht um diese frohe Botschaft geht, da geschieht trotz allen Eifers keine Mission; und wo das Wort vom gekreuzigten und auferstandenen Herrn nicht der beherrschende Kristallisationskern ist, da kommt es trotz sorgfältig ausgearbeiteter Entwürfe für eine Union zu keiner Einigung der Christenheit. Da kann es nur neue Verwirrung geben.

3. Aus der Gabe des Evangeliums, die wir empfangen haben, können wir weitere entscheidende Hinweise für die Behandlung des Problems erhalten, das uns hier beschäftigt. Aus allem, was wir gehört haben, geht hervor, daß wir vor allem eintreten müssen für die *Reinheit des Evangeliums*. Das bedeutet, daß wir der Versuchung des Synkretismus zu widerstehen haben. Was auch immer in den Religionen der Menschheit heute vorgehen mag, was auch immer an Schwäche und Versagen innerhalb der Christenheit sichtbar werden mag, wir haben den Völkern die Vollgenugsamkeit Jesu Christi zu verkündigen. Bei aller Bereitschaft zum Gespräch mit den anderen, bei aller Willigkeit, uns demütig neben die anderen zu stellen, ja uns im Blick auf ihre Lasten nach der Regel des Apostels Paulus ihnen gleichzumachen (1. Kor. 9, 19 ff.), dürfen wir doch nicht das Evangelium ihren religiösen Hoffnungen angleichen. Wir dürfen das Ärgernis des Kreuzes Christi nicht verbergen. Dasselbe gilt im Blick auf westliche und östliche Philosophie und Ideologie. Hier werden wir uns gerade von den Jungen Kirchen fragen lassen müssen, ob es uns in der westlichen oder in der östlichen Welt wirklich um nichts anderes zu tun ist als um das Evangelium von Jesus Christus. Wie oft ist, wenn ich nur an mein eigenes Land denke, die biblische Botschaft von dort aus in den letzten Generationen mit einer bestimmten Philosophie befrachtet hinausgesandt worden, und wie oft hat man, eben von dieser Philosophie geblendet, behauptet, das sei der wahre, biblische Gehalt nach streng wissenschaftlicher Forschung! Sicherlich werden uns unsere Brüder von den Jungen Kirchen auch fragen, ob nicht die bei uns noch gültigen Bekenntnisse aus der Reformationszeit mit damals herrschenden fremden Vorstellungen verwoben sind. Die Reformatoren mußten die von ihnen vernom-

mene biblische Botschaft ja auf die Fragen und Aufgaben ihrer Zeit beziehen. Ist ihnen das so gelungen, daß in ihren maßgeblichen Äußerungen immer der helle Ton des Evangeliums zu hören ist? Wir sind dankbar, wenn solche Fragen gestellt werden; denn es geht uns nicht um die ererbte Gestalt unserer Kirche, sondern um deren Botschaft. Darum werden wir unsererseits uns erlauben, angesichts des erwachenden Nationalismus in Asien und Afrika unsere Brüder dort zu fragen, ob sie eifersüchtig darüber wachen, daß die Verkündigung nicht mit nationalen Wünschen und Vorstellungen verquickt wird. Ich weiß, wie einsam man werden kann, wenn man sich als Christ einem nationalen Rausch nicht hingeben kann. Die Kirche Christi darf Kirche für das Volk sein, aber nie und nimmer eine vom Volk bestimmte Kirche. Wenn wir in falscher Liebe den Menschen unseres Volkes predigen, „wonach ihnen die Ohren jücken“ (2. Tim. 4, 3), und ihnen nicht das Brot des Lebens darreichen, verderben wir nicht nur die Kirche, sondern auch das Volk.

4. Wenn die frohe Botschaft von der Befreiungstat Jesu Christi uns ergriffen hat, dürfen wir selber für die *Freiheit* eintreten. Wir wollen niemandem ein Lehrsystem auferlegen, ein „traditional understanding of the Faith“.<sup>2</sup> Wollten wir das tun, dann würden wir die in der Reformation empfangene Gabe verderben. Natürlich gibt es Lehrtraditionen bei uns. Aber alle festgelegten Lehren dürfen nur Antworten sein auf das gehörte Evangelium. Sie sollen Pfeilen gleichen, die auf Jesus Christus hinweisen. Manche in der Reformationszeit formulierten Lehren sind verbesserungsbedürftig, manche müssen vielleicht ersetzt werden, weil uns eine tiefere Erkenntnis der biblischen Botschaft geschenkt ist. Versuchen Sie, ein neues Bekenntnis zu formulieren, das das Evangelium reiner wiedergibt, Jesus Christus besser verherrlicht! Wir würden uns darüber freuen.

Wir denken auch nicht daran, anderen ein bestimmtes Ämtersystem aufzuerlegen, „an accepted pattern of Church order“.<sup>3</sup> Im Gegenteil, ich frage: Warum soll uns bei allen Unionsverhandlungen gerade das alte, verhärtete und verkrüppelte westliche Dreiämtersystem aufgezwungen werden? Niemand kann behaupten, daß es den Diensten entspricht, die in neutestamentlicher Zeit in Kraft standen. Das Ämtersystem der Ostkirche hat viel mehr von dieser Mannigfaltigkeit bewahrt. Ich will auch niemandem zumuten, die Vierämterlehre Calvins zu übernehmen. Diese sollte nur auf einige Grundfunktionen hinweisen, die in der Kirche immer ausgeübt werden müssen, wenn diese gesund bleiben soll: in ihr muß gepredigt und gelehrt, Aufsicht geübt und der Bedürftigen gedacht werden. Aber nie und nimmer sollte mit dieser Lehre gesagt werden, daß der Heilige Geist der Gemeinde — wie in der Urchristenheit — nicht mehr Gaben für weitere Dienste verleihen könnte. Ich hege die feste Überzeugung, daß wir unseren Brüdern in Afrika, Asien und Lateinamerika keine Hilfe erweisen, wenn wir ihnen unsere verkrusteten Ämtersysteme aufnötigen. Im Gegenteil, wir sollten zusammen mit ihnen fragen, welche Dienste die Gemeinde heute in einer sich schnell wandelnden Gesellschaft nötig hat, und den Herrn um die Gaben seines Geistes dafür bitten. Wir reden oft und gerne davon, daß wir in einer sich schnell wandelnden Gesellschaft leben; aber ich habe den Eindruck, daß wir nicht willens sind, daraus die Folgerungen für die Gestalt der Kirche, für die in ihr und durch sie geschehenden Dienste zu ziehen. Gerade den Jungen Kirchen sollten wir die Freiheit lassen, ihre Dienste so zu ordnen, wie es zur Auferbauung der Kirche in ihren Ländern tunlich ist.

<sup>2</sup> Deutsch: ein „traditionsverhaftetes Glaubensverständnis“.

<sup>3</sup> Deutsch: ein „festgelegtes Schema kirchlicher Ordnung“.

Damit ist bereits gesagt, daß wir nicht nur aller Bevormundung dieser Kirchen abhold sind; vielmehr widerspricht solche Bevormundung der Freiheit, zu der wir in Christus berufen sind. Auch ein gutwilliges Besserwissen und -könnenwollen ist vom Übel. Wir müssen uns ernsthaft prüfen, ob wir uns nicht immer noch ganz naiv für die Vollkommeneren halten und die anderen für die Unterentwickelten, die ohne unsere Führung nicht leben können. Wir dürfen nicht die Rolle von Weltbeglückern spielen. Wir dürfen die Freiheit nicht bloß im Munde führen, sondern müssen sie in der Praxis wahr sein lassen.

5. Dazu gehört, daß wir als von Christus begnadigte Sünder für die *Gleichheit* aller seiner Glieder eintreten dürfen. Allmählich hat sich unter uns die Erkenntnis durchgesetzt, „daß von Einem aller Menschen Geschlechter stammen“ (Apg. 17, 26). Gewiß, ein Italiener ist kein Engländer und ein Bantu kein Inder; aber von Gott haben die Menschen aller Völker und Rassen trotz aller ihrer Verschiedenheit die gleiche Würde und Aufgabe erhalten. Mit Leidenschaft hat der Ökumenische Rat der Kirchen das immer wieder bekundet. Dagegen war er nicht in der Lage, gegen Schranken anzugehen, die in manchen Kirchen zwischen ihren Gliedern errichtet sind, gegen die Minderbewertung der Mehrzahl der Gläubigen im Verhältnis zu einer kleineren Schicht, die erhaben über die anderen hinausragt. Gewiß, ein Pastor ist kein Prophet, ein schlichter Bibelleser kein studierter Theologe, ein Presbyter kein Diakon; aber „sie haben bei aller Verschiedenheit des Dienstes und der Gaben ein jeder seine Verheißung und Vollmacht unmittelbar vom Herrn der Kirche“.<sup>4</sup> Wir kennen keinen fundamentalen Unterschied zwischen einem Klerus auf der einen und einer Laienschaft auf der anderen Seite. Wir kennen überhaupt keine fundamentalen Unterschiede zwischen den Gliedern des Leibes Christi. Nach der Aussage des Apostels Paulus kann einem geringen Dienst mehr Bedeutung zukommen als einem, der in Menschengenossen als besonders wichtig erscheint (1. Kor. 12, 24).

Rechte Mission werden wir nur dann treiben, wenn wir bezeugen, daß alle Menschen aller Rassen den gleichen Vater im Vater Jesu Christi haben. Einheit der Christenheit werden wir nur erreichen, wenn wir diese biblische Erkenntnis in entsprechender Weise auf die Kirche beziehen und alle klerikalen Schranken beseitigen; wenn wir die neutestamentliche Wahrheit gelten lassen, daß alle, die den Namen Christi tragen und in seinen Dienst gerufen sind, bei aller Verschiedenheit der Gaben und Ämter auf der gleichen Ebene stehen.

6. Weil das so sein darf, stehen wir ein für *Brüderlichkeit* in der Kirche. Wo man sich zu Jesus rufen läßt, gilt das Wort des Herrn: „Einer ist euer Meister; ihr aber seid alle Brüder“ (Matth. 23, 8). Ich habe schon gesagt, daß unter der Botschaft von der freien Gnade Gottes in Jesus Christus alle bewußte oder naive Bevormundung anderer verschwinden muß. Was war das für eine Freude, als in der Reformationszeit an die Stelle des Pfarrherrn und der von ihm regierten Pfarodie eine mündige Gemeinde mit einem von ihr erwählten Ältestenrat trat, der in brüderlicher Beratung alles Notwendige regelte! Statt eines gegängelten Kirchenvolkes entstand eine Schar von Gemeinden, die sich auf ihren Synoden gegenseitig berieten und halfen! Man hat die These vertreten, daß diese Haltung unserer Väter mit ein starker Anstoß für die Errichtung der Demokratie im politischen Leben der Völker gewesen ist. In der Tat, wie wollten wir für diese eintreten, wenn

<sup>4</sup> Düsseldorf Thesen, 1933, These 13.

wir in der Kirche ein autoritäres Regiment befürworteten! Soll es zu echter kirchlicher Einheit kommen, brauchen wir brüderliche Gesinnung und brüderlichen Austausch. Ich denke z. B. an die Presbyterianische Kirche in Formosa, deren Hundertjahrfeier ich miterleben durfte. Was können wir im müde gewordenen Abendland von unseren Brüdern dort lernen! Was wäre das für eine Sache, wenn es zu einem lebendigen brüderlichen Austausch zwischen uns und den sogenannten Jungen Kirchen käme! „Die christliche Kirche ist die Gemeinde von Brüdern, in der Jesus Christus in Wort und Sakrament durch den Heiligen Geist als der Herr gegenwärtig handelt“.<sup>5</sup>

7. Ich behaupte nicht, daß solche Brüderlichkeit überall bei uns geübt würde, die Gleichwertigkeit des Bruders Anerkennung fände und die Freiheit von allen Ketten sichtbar würde. Der Teufel, die Welt und unser eigen Fleisch hören nicht auf, uns anzufechten. Aber wir dürfen den Herrn um die Kraft seines Heiligen Geistes bitten, „daß wir ihnen fest widerstehen und in diesem geistlichen Streit nicht unterliegen, bis wir endlich den Sieg vollkommen erlangen“.<sup>6</sup> Als Kirchen, die einst zum Ursprung zurückgeführt worden sind, haben wir es immer wieder nötig, uns zu diesem Ursprung rufen zu lassen. In diesem Sinne, und in keinem anderen, sind wir reformierte Kirchen und wollen es bleiben! Dazu wollen wir uns gegenseitig brüderlich helfen und in der Bitte um dem Schöpfer Geist vereinen. Er allein vermag uns aus unseren Schneckenhäusern herauszutreiben und zu Christus zu bringen. Je mehr wir in Dankbarkeit Christus allein gehorchen, um so eifriger werden wir in der Mission werden. Je mehr wir auf ihn allein hören, um so inniger werden wir zusammenwachsen und die Einheit finden, die der Erfüllung unserer Aufgabe angemessen ist: alle Völker unter seine gnädige Herrschaft zu rufen.

*Wilhelm Niesel*

---

<sup>5</sup> Barmer Erklärung, These 3.

<sup>6</sup> Heidelberger Katechismus, Frage 127.

## CHRONIK

Die gemeinsame Arbeitsgruppe des ÖRK und der römisch-katholischen Kirche hielt vom 17.—20. November in Ariccia bei Rom ihre zweite Tagung ab. Erörtert wurden u. a. das Wesen des Ökumenismus, der Charakter des ökumenischen Dialogs und die Formen praktischer Zusammenarbeit.

Führende Persönlichkeiten der konfessionellen Weltbünde beschlossen auf ihrer siebenten gemeinsamen Konferenz mit Vertretern des ÖRK im Oktober in Genf einstimmig eine Erklärung, die Rolle und Bedeutung der konfessionellen Kirchenfamilien umschreibt. Es wird dort u. a. gesagt: „So zu denken und zu handeln, als ob die historischen konfessionellen Kirchenfamilien die einzige ernst zu nehmende geistliche Wirklichkeit darstellen, heißt nach unserer Meinung, im ‚vor-ökumenischen‘ Zeitalter leben.“ Andererseits sei es verfrüht und deshalb auch unrealistisch zu meinen, das vollkommene ökumenische Zeitalter sei bereits erreicht, „in dem konfessionelle Meinungsverschiedenheiten überwunden sind und in dem es möglich ist, nur in den Begriffen einer integrierten weltweiten christlichen Gemeinschaft zu denken“. Die Kirche lebe „zwischen den Zeiten“. Auf der einen Seite bleiben die Konfessionen die Hauptausdrucksformen ihres Lebens, aber auf der anderen Seite müßten doch alle Konfessionen die ökumenische Frage beantworten, „welche Relevanz der Glaube, der allen Konfessionen gemeinsam ist, für ihre Beziehungen zueinander sowie für die Einheit der Mission der Kirche Jesu Christi heute hat“ und „wie sie durch gemeinsames Zeugnis und neue kirchliche Strukturen der Einheit in Christo Ausdruck geben können, die bereits vorhanden ist und für die sie gegenüber unserem Herrn um der Welt willen verantwortlich sind“. — Die genannte Konferenz beschäftigte sich außerdem in mehreren Vorträgen mit dem Ver-

hältnis der konfessionellen Weltbünde zu Mission und Einheit der Kirche (das von dem Präsidenten des Reformierten Weltbundes, Prof. D. Wilhelm Niesel, bei dieser Gelegenheit gehaltene Referat bringen wir unter „Dokumente und Berichte“).

Durch gemeinsamen Beschluß des Ökumenischen Patriarchats und des Vatikans sind am 7. Dezember feierlich die im Jahre 1054 zwischen Rom und Konstantinopel ausgesprochenen Bannflüche aufgehoben worden.

Die 3. Gesamtafrikanische Lutherische Konferenz, an der Vertreter aus 15 afrikanischen Ländern teilnahmen, fand im Oktober in Addis Abeba statt.

Die für den 10. Dezember geplante Kirchenunion in Nigeria, in der Anglikaner, Methodisten und Presbyterianer sich vereinen wollten, ist auf methodistischen Einspruch hin vorerst vertagt worden.

Zum letzten Mal in seiner amtlichen Eigenschaft als Generalsekretär des ÖRK gab Dr. W. A. Visser 't Hooft auf der Tagung der landeskirchlichen Referenten für ökumenische Aufgaben vom 25.—28. Oktober in Arnoldshain einen Gesamtüberblick über die ökumenische Situation. Weiter referierten u. a. Abt Dr. Laurentius Klein (Trier) über Voraussetzungen, Möglichkeiten und Grenzen des ökumenischen Dialogs und Pfarrer Gjerding (Genf) über Kirche und Israel.

Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland hat ihren Mitgliedskirchen empfohlen, bei ökumenischen Veranstaltungen den Kanzel-austausch mit den ihr angeschlossenen Landes- und Freikirchen, soweit diese Praxis noch nicht geübt wird, offiziell zu gestatten.

## VON PERSONEN

Rev. Patrick Rodger, Exekutivsekretär des Referats für Glauben und Kirchenverfassung im ÖRK, ist zum 1. Juli 1966 als Kanonikus an die Kathedrale St. Marien in Edinburgh berufen worden.

Zum neuen Generalsekretär des Britischen Rates der Kirchen wurde Dr. Kenneth Sansbury, bisher anglikanischer Bischof von Singapore und Malaya ernannt.

Bischof i. R. Prof. Anders Nygren feierte am 15. November seinen 75. Geburtstag.

Der Bischof der lutherischen Kirche in Polen, Prof. Dr. Andrzej Wantula, vollendete am 26. November sein 60. Lebensjahr.

Prof. Niels H. Søe (Kopenhagen) wurde am 29. November 70 Jahre alt.

Am 22. Oktober starb in Chicago Prof. Paul Tillich im Alter von 79 Jahren.

Der methodistische Bischof Dr. Ferdinand Sigg, einer der Präsidenten der Konferenz Europäischer Kirchen, starb am 27. Oktober in Zürich im 64. Lebensjahr.

In Driebergen starb am 11. November im Alter von 77 Jahren der holländische Missions- und Religionswissenschaftler Prof. Hendrik Kraemer, der erste Direktor des Ökumenischen Instituts Bossey von 1946–55. (Eine Würdigung seines Lebenswerkes folgt im April-Heft.)

## ZEITSCHRIFTENSCHAU

Die mit einem \*) versehenen Artikel können in deutscher Übersetzung bei der Ökumenischen Centrale, Frankfurt a. M., Postfach 4025, angefordert werden.

W. A. Visser 't Hooft, „Bilanz der ökumenischen Situation“, *Evangelische Theologie*, Heft 9, September 1965, S. 455–466.

Visser 't Hooft, nunmehr 27 Jahre Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, unternimmt eine kritische Bestandsaufnahme der ökumenischen Bewegung. Er sieht Erreichtes und Versäumtes, und als Wichtigstes erscheint auf der negativen Seite: „Die ökumenische Bewegung hat die Situation in den örtlichen Gemeinden noch nicht grundlegend beeinflusst. Es ist ihr nicht gelungen, an jedem Ort sichtbar zu machen, daß die Zeit der Uneinigkeit vorüber und die Zeit der Einheit gekommen ist.“ Die Kirchen haben die entscheidenden Schritte im Blick auf die Einheit noch nicht getan. „Es ist mit der Einheit wie mit dem Frieden. Wir möchten den Frieden, aber wir sind nicht bereit, den Preis dafür zu zahlen.“

Angeichts dieser harten Diagnose stellt Visser 't Hooft die Frage nach der Daseinsberechtigung der ökumenischen Bewegung. — Im Neuen Testament ist nicht so sehr von „Einheit“ als vielmehr von „Gemeinschaft“ (koinonia) die Rede. Weil wir einen gemeinsamen Herrn haben, haben wir auch eine gemeinsame Sache. Aber: „Wie kom-

men wir . . . zur vollen Gemeinschaft?“ Hindert uns tatsächlich nur die „Wahrheitsfrage“ daran? Es sind vor allem vier Hindernisse, die auf dem Wege zu der Gemeinschaft zu überwinden sind, in der es nur noch um „die rechte Verkündigung des Evangeliums“ geht: 1. die Furcht, volle Gemeinschaft bedeute Uniformität und Machtkonzentration, 2. Bindungen, die die Gemeinschaft erschweren oder gar unmöglich machen („nichttheologische Faktoren“; keine Gemeinschaft ohne vorherige radikale Reinigung und Umkehr der einzelnen Kirchen), 3. die Unsicherheit in der Motivierung der ökumenischen Bewegung, 4. die Überbewertung des Trennenden.

Über all dem ist zu bedenken, daß die Einheit zum esse der Kirche gehört, nicht zum bene esse. Uneinigkeit ist Gericht, Gemeinschaft ist nicht Idealzustand, sondern Kennzeichen der Kirche.

Edmund Schlink, „Das Ergebnis des konziliaren Ringens um den Ökumenismus der römisch-katholischen Kirche“, *Kerygma und Dogma*, Heft 3, Juli 1965, S. 177–194.

Der Konzilsbeobachter der EKD stellt „einige grundsätzliche Erwägungen über

eine sachgerechte Interpretation“ des Ökumenismusdekrets an.

I. 1. Das Dekret muß im Zusammenhang der anderen Dekrete, Konstitutionen, Propositionen etc. des Konzils gesehen und verstanden werden. 2. Es ist besonders von der Konstitution über die Kirche her zu interpretieren (nicht umgekehrt). 3. Die Beachtung seines Wortlautes ist wichtiger als die seiner ökumenischen Dynamik. 4. Für die Beurteilung ist ferner der Eindruck vom Konzil in seiner komplexen Gesamtheit wichtig.

II. Für das Verständnis des Dekrets ist ein Vergleich mit den vorausgegangenen Fassungen des Ökumenismuschemas wichtig. 1. An einzelnen Beispielen weist Sch. die Verbesserungen des Dekrets gegenüber dem Schema auf. 2. Es bestanden in den vorläufigen Fassungen erhebliche Differenzen zwischen der Ekklesiologie der Kirchenkonstitution und der des Ökumenismusdekrets. Diese Differenzen sind in den Endfassungen erheblich reduziert, wobei das Dekret an die Konstitution angepaßt wurde. 3. Das dritte Kapitel, das kaum geändert ins Dekret übernommen wurde, wird von den Beobachtern aus zwei Gründen als wenig förderlich empfunden: a) Die mittelalterlichen Spaltungen im Westen werden übergangen, die Charakteristik der Reformationskirchen erscheint blaß und unscharf. b) Noch vor Beginn des Dialogs ist das Handeln Gottes in den Reformationskirchen beurteilt worden, was den Dialog von vornherein einengt, wenn nicht gar unmöglich macht. 4. Die „17 Textänderungen unter Berufung auf „autoritativ ausgedrückte Anregungen“ werden untersucht.

III. Dennoch zeigt das Dekret die „erhebliche Wandlung in der Einstellung der römischen Kirche zur nicht-römischen Christenheit“. Schlink schließt seine Untersuchung, indem er Gemeinsamkeiten und Unterschiede des römischen Ökumenismus und der ökumenischen Bewegung darstellt: 1. Beide entspringen „elementaren geistlichen Impulsen“. 2. Beide haben ein gleiches Verständnis vom Weg, der zu beschreiten ist. 3. Verschieden sind aber die Ziele, was 4. Rückwirkungen auf die ökumenische Methode hat. 5. Der Ökumenismus des Dekrets ist ein spezifisch römischer Ökumenismus.

Emmanuel Jungclaussen, „Ökumenismus an der höheren Schule. Das Panorama eines Problems“, Religionsunterricht an höheren Schulen, Heft 3, Mai/Juni 1965, S. 91–98.

Jungclaussen, Mönch der Benediktinerabtei Niederaltaich und Lehrer am dortigen Gymnasium, untersucht einige katholische und evangelische Schulbücher Bayerns darauf, wieweit sich in ihnen bereits das „ökumenische Bewußtsein“ niedergeschlagen habe. Er kommt zu dem Ergebnis, daß die Darstellungen der jeweils anderen Seite hüben wie drüben dürftig sind und des rechten ökumenischen Ansatzes entbehren. Gerade der künftige Akademiker aber müsse nicht nur zu einer wohlwollenden, sondern auch „wohlwissenden“ Haltung der anderen Konfession gegenüber gebracht werden. Kann der junge Mensch aber überhaupt sachgemäß mit dem Problem des Ökumenismus konfrontiert werden? Wird er die Wahrheitsfrage recht begreifen können? J. sieht die Möglichkeit zur Hilfe in einem „ökumenischen Unterricht“, der alle Fächer einschließt und der „die ökumenische Atmosphäre einer Schule als Lebensraum junger Menschen“ bestimmt. Das führt J. zur Frage nach der (jugendpsychologischen) Voraussetzung für solchen ökumenischen Unterricht wie für den christlichen Ökumenismus überhaupt. Er findet sie im „philosophischen oder humanitären Ökumenismus“, d. h. im „Willen zur Kommunikation“. Angesichts einer möglichen „Zukunft des Unglaubens“ wird es zu diesem „Willen zur Kommunikation“, zum Gespräch Glaubender (verschiedener Konfessionen) untereinander und mit Nichtglaubenden kommen. Dieser „Ökumenismus von unten“ ist die notwendige Voraussetzung für den ökumenischen Unterricht, für die Begegnung mit dem „Ökumenismus von oben“.

Metropolitan Meliton, „The Re-Encounter between the Eastern Church and the Western Church“, *The Ecumenical Review*, Nr. 4, Oktober 1965, S. 301 bis 320.\*)

Die Wiederbegegnung der römisch-katholischen Kirche mit der orthodoxen Kirche nennt Metropolitan Meliton auf einer ökumenischen Konferenz in Wien das große Ereignis der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts. Alle Welt sei überrascht, daß sich

nach neunhundertjähriger Trennung, in welcher Feindschaft und Haß nicht fehlten, die beiden Schwesterkirchen endlich wieder in Freundlichkeit, ja in Liebe begegnen. Daß es dazu kam, hänge wesentlich mit der ökumenischen Bewegung zusammen, zu der die (griechisch-) orthodoxe Kirche von Anfang an in einem fördernden Verhältnis gestanden habe. Das habe sowohl die Kontakte zwischen dem ÖRK und der römisch-katholischen Kirche als auch zwischen der römisch-katholischen Kirche und der orthodoxen Kirche maßgeblich beeinflusst. Die parallelen Entwicklungen in der Orthodoxie und im Katholizismus, so etwa das II. Vatikanische Konzil und die Rhodoskonferenzen, der Austausch offizieller Delegationen und das Treffen Pauls VI. mit Athenagoras I. in Jerusalem hätten zu dem gegenwärtigen guten Verhältnis geführt, das trotz der noch bestehenden erheblichen Differenzen zwischen beiden Kirchen zu großen Hoffnungen und Erwartungen Anlaß gebe.

*Eugene L. Smith*, „Ecumenical Perspective on Judaism“, *The Ecumenical Review*, Nr. 4, Oktober 1965, S. 345 bis 359.\*)

„Zwischen Juden und Christen besteht eine unausweichliche wechselseitige Abhängigkeit“, die in der auf Rettung zielenden Wirksamkeit des „Bund-schließenden“ Gottes selbst begründet ist. Mit diesen Bemerkungen beginnt Smith seinen Artikel, in dessen erstem Hauptteil er die heutige Lage der Juden in den USA und ihre geschichtliche Entwicklung schildert. Im zweiten Teil zeigt er unter den Stichwörtern „Der Bund“, „Unser Verpflichtetsein“ („Our Indebtedness“), „Unsere Ungerechtigkeit“ das „unauflösbare Band zwischen Christen und Juden“ auf, was zum dritten Teil „Die christliche Verpflichtung gegenüber dem jüdischen Volk“ führt, in welchem die Risiken geschildert werden, die sowohl die Juden als auch die Christen bei einem Dialog eingehen. Dabei „kann unser unmittelbares Ziel nur darin bestehen, die Freude unbedingten Gehorsams gegen Christus im Zeugnis an diese Menschen zu entdecken, die in besonderer Weise Sein eigen sind — unsere jüdischen Nachbarn“.

*Hendrik Berkhof*, „Gott in Natur und Geschichte“, *Ökumenische Diskussion*, Band I, Nr. 3, 1965, S. 171—192.

Zwei Thesen, die in der Studienabteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen eine Zeitlang getrennt behandelt wurden, sind nunmehr zusammengelegt worden: „Die Endgültigkeit Jesu Christi im Zeitalter weltweiter Geschichte“ und „Schöpfung, Neuschöpfung und die Einheit der Kirche“. Dr. H. Berkhof, Professor für Systematische Theologie an der Universität Leiden, hatte den Auftrag bekommen, über die zusammengefaßten Themen ein neues Studierendokument vorzubereiten, dessen erster Entwurf hier vorgelegt ist.

Von diesem Dokument, das wir denjenigen Studienkreisen, die sich mit den aufgeführten Thesen befassen, besonders empfehlen, soll bei ausreichender Nachfrage ein Sonderdruck herausgegeben werden. Interessenten sollten sich deswegen umgehend mit der Schriftleitung der „Ökumenischen Rundschau“ in Verbindung setzen.

Das Studienheft 4 des Außenamtes der EKD „Vom Wirken des Heiligen Geistes“ (vgl. ÖR Heft 2, April 1965, S. 181 f.) erfährt eine wertvolle Ergänzung durch die Veröffentlichung des vollständigen Protokolls des theologischen Gesprächs zwischen Vertretern der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland im Dreifaltigkeits-Sergius-Kloster Sargorsk vom 21. bis 25. Oktober 1963 in der *Evangelischen Theologie*, Nr. 9, September 1965, S. 512—565, in welchem nun auch die Diskussionsbeiträge der Gesprächspartner zugänglich sind.

*Weitere beachtenswerte Beiträge:*

*Wolfgang Dietzfelbinger*, „Die Grenzen der Kirche nach der dogmatischen Konstitution „De Ecclesia“, *Kerygma und Dogma*, Nr. 3, Juli 1965, S. 165—176.

*Eduard Lohse*, „Taufe und Rechtfertigung bei Paulus“, *Kerygma und Dogma*, Nr. 4, Oktober 1965, S. 308—324.

*Nikos A. Nissiotis*, „Ökumenisches Dreikugelspiel?“, *Kirche in der Zeit*, Nr. 10, Oktober 1965, S. 434—435.

*Valdo Vinay*, „Einigungsbestrebungen im italienischen Protestantismus“, *Kirche in der Zeit*, Nr. 10, Oktober 1965, S. 436—438.

Michael Novak, „The Free Churches and the Roman Church“, *Journal of Ecumenical Studies*, Nr. 3, Herbst 1965, S. 426—447.

Alfred Jepsen, Nils A. Dahl, Franz Lau und Edgar M. Carlson, Beiträge zu der „Lehre von den beiden Reichen“, *Lutherische Rundschau*, Nr. 4, Oktober 1965, S. 427—500.

## NEUE BÜCHER

### DIALOG MIT ROM

*Dialog unterwegs.* Eine evangelische Bestandsaufnahme zum Konzil. Herausgegeben im Auftrag der Lutherischen Stiftung für ökumenische Forschung von George A. Lindbeck. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1965. 275 Seiten. Engl. brosch. DM 16.80.

Den Bemühungen des Lutherischen Weltbundes um den spezifisch theologischen Dialog mit Rom ist diese Fortsetzung des 1962 im gleichen Verlag von Kristen E. Skydsgaard vor Beginn des Konzils herausgegebenen Bandes „Konzil und Evangelium“ zu verdanken. Die Bestandsaufnahme umfaßt die ersten drei Sitzungsperioden, auf denen die grundlegenden theologischen Entscheidungen des Konzils, namentlich die ökumenisch bedeutsamen, gefallen sind. Der erste Teil berichtet über Struktur, Arbeitsweise und Verlauf des Konzils, unter dem frischen Eindruck vielleicht zu detailliert und manchmal recht subjektiv (mit Beiträgen von Gerhard Pedersen, George A. Lindbeck, Warren A. Quanbeck und Wolfgang Dietzfelbinger).

Der ausführlichere zweite Teil soll die wesentlichen Konzilsdokumente, soweit sie abgeschlossen vorlagen oder doch schon in ihrer Substanz erkennbar waren, als Ausdruck römisch-katholischer Erneuerung sowie als theologische und ökumenische Ereignisse werten. Die Beiträge von Vilmos Vajta (über die Liturgie), Oscar Cullmann (über die Bibel), Kristen E. Skydsgaard (über die Ekklesiologie), Edmund Schlink (über den Ökumenismus) und George A. Lindbeck (über Kirche und Welt) geben als Arbeiten von Konzilsbeobachtern dem Band einen bleibenden Wert in der jetzt nach Abschluß des Konzils überhaupt zu erwartenden Flut an Konzilsliteratur. Hermann Dietzfelbinger setzt in einem Schlußkapitel „Konzil und Kirche der Reformation“ einige

Orientierungspunkte für den weitergehenden Dialog.

Besonders die Beiträge von Skydsgaard und Schlink machen deutlich, wie sehr wichtige Aussagen des Konzils der Interpretation und der weiteren Entfaltung bedürfen. Bekanntlich sehen die Reformer gerade in diesem unabgeschlossenen Charakter des Konzils ihre große Chance. Daß Lindbeck auf diesem Hintergrund feststellt, es gebe mehr katholische als evangelische Selbstkritik, muß uns beunruhigen.

Erwin Wilkens

*Peter Meinhold, Otto B. Roegele* (Herausg.), *Christenheit in Bewegung. Eine Bestandsaufnahme der Konfessionen.* Hoffmann & Campe Verlag, Hamburg 1964. 324 Seiten. Geb. DM 22.—.

Man hätte für dieses Buch keinen treffenderen Untertitel finden können als den der „Bestandsaufnahme“. Dreizehn Autoren, evangelisch, katholisch, orthodox, geben ein Bild der ökumenischen Bewegung, des Konzils, der Mission, des Dienstes und Zeugnisses der getrennten Christenheit in der Welt von heute, das zwar keine neuen und originellen Aspekte eröffnet, dafür aber die im großen und ganzen bekannten Linien klar und übersichtlich darstellt und mit manchen weniger bekannten Einzelzügen noch kräftiger ausstreicht. In selbstkritischer Analyse und nüchtern redlicher, sachlicher Auseinandersetzung wird die „Bewegung“, in die die Christenheit hüben wie drüben geraten ist, daraufhin geprüft, wieweit sie auf die Einheit der Kirche Jesu Christi hinielt. Jene harten Tatsachen, die noch zwischen uns stehen, werden dabei nicht verschwiegen: die Beiträge sind frei von jedem enthusiastischen Unterton. Alles in allem: ein gutes, gediegenes, in seiner Art umfassendes Werk, mehr zur gründlichen Information des Laien als zur Förderung weiterführender kirchlich-theologischer Arbeit gedacht.

Hans Günther Schweigart

Carl Klinkhammer (Hrsg.), Auf dem Wege. Die Einheit im Gespräch der Kirchen. Verlag Fredebeul & Koenen, Essen 1965. 158 Seiten. Ln. DM 9.80.

Schon mit der Anlage des Buches macht uns der Herausgeber deutlich, daß der „Einheit“ der Kirche nicht Genüge geschehen kann, wenn sie nur von einem Mann oder einer konfessionellen Gruppe anvisiert und beschrieben wird. Darum erteilt er fünf Katholiken, drei Protestanten und zwei Orthodoxen das Wort, darunter Verfassern wie Karl Rahner, Joachim Beckmann, Laurentius Klein und Wolfgang Sucker, um nur einige zu nennen.

Zweimal werden wir in außerordentlich lebendiger Weise mit hineingenommen in das Konzilsgeschehen, wobei es keine Rolle spielt, daß nur die beiden ersten Sessionen zur Debatte stehen. — Für uns ist dabei der Beitrag von Franziskus Thijssen besonders deswegen interessant, weil Thijssen als Mittelsmann zwischen den Konzilsbeobachtern und Kardinal Bea über Einblicke verfügt, die anderen verschlossen bleiben. (Nur sollte man — wie in diesem Aufsatz geschehen — das „offizielle Organ des Weltrates“ nicht „Ökumenische Revue“ nennen (S. 99), sondern mit dem richtigen Namen „The Ecumenical Review“ zitieren.)

Heinz Stöver rührt an einige wunde Punkte des evangelisch-katholischen Verhältnisses in der Mission in Afrika und Asien und exemplifiziert seine Beschwerden an den traurigen Vorfällen auf Nias. Daß es aber auch erfreulichere Töne im evangelisch-katholischen Verhältnis gibt, zeigt Wolfgang Suckers Aufsatz „Was heißt ökumenisch?“. Allerdings ist ihm bei einer freundlichen Geste gegen die katholischen Brüder ein kleiner Irrtum unterlaufen (S. 103): Es sind keine Erwägungen im Gange, die „Gebetswoche für die Einheit der Christen“ in Deutschland auf den Januartermin zurückzuverlegen. Es wird zwar im März eine Konsultation über die Gebetswoche stattfinden, aber auch dort wird man an eine Verlegung des Termins in Deutschland zur Zeit nicht denken können.

Dieses Buch ist sicher ein guter, durchaus allgemeinverständlich geschriebener Beitrag zur „Einheit im Gespräch der Kirchen“.

Otmar Schulz

## GLAUBEN UND KIRCHENVERFASSUNG

*Die Einheit der Kirche.* Material der ökumenischen Bewegung. Im Auftrage des Referates für Glauben und Kirchenverfassung herausgegeben von Lukas Vischer. (Theologische Bücherei, Band 30.) Chr. Kaiser Verlag, München 1965. 323 Seiten. Kartoniert DM 15.80.

John E. Skoglund / J. Robert Nelson, *Fifty Years of Faith and Order. An Interpretation of the Faith and Order Movement.* Bethany Press, St. Louis/Missouri 1964. 159 Seiten. \$ 1.75.

Dem 1963 von Hans Jochen Margull herausgegebenen Dokumentenband, der das wichtigste Material „Zur Sendung der Kirche“ darbot, ist jetzt die von Lukas Vischer besorgte deutsche Fassung der ökumenischen Texte über „Die Einheit der Kirche“ gefolgt. Hier findet der Leser nach einer sachkundigen Einleitung des Herausgebers die unter dem Gesichtspunkt der „Einheit“ relevanten Berichte der Weltkonferenzen und vom Zentralaussschuß des ÖRK entgegengenommenen Erklärungen sowie weitere für Faith and Order historisch und sachlich bedeutsame Dokumente und insbesondere eine sorgfältige Zusammenstellung der einschlägigen Publikationen. Man soll mit dem Prädikat „unentbehrlich“ in Rezensionen behutsam umgehen, aber auf diesen Band wird man es für alle ökumenische Studienarbeit uneingeschränkt anwenden dürfen.

Eine ausführliche Geschichte der Faith and Order-Bewegung steht noch aus. Um so dankbarer wird man für die historische Darstellung und inhaltliche Interpretation ihrer Grundzüge und Motive sein dürfen, für die zwei so qualifizierte Autoren wie John E. Skoglund und J. Robert Nelson (letzterer war langjähriger Sekretär des Faith and Order-Referates in Genf) verantwortlich zeichnen. Eine deutsche Übersetzung würde sich empfehlen und eine gute Ergänzung zu dem vorgenannten Dokumentenband bilden.

Kg.

Karl-August Hahne, Zwischen Landeskirche und Freikirche. Mit einem Geleitwort von Bischof D. Dr. Otto Dibelius. Luther-Verlag, Witten 1965. 107 Seiten. Brosch. DM 3.80.

Wer aus der Landeskirche kommt, dann 24 Jahre hindurch als freikirchlicher (baptistischer) Prediger tätig ist und „durch theologische Weiterarbeit und klärende Erfahrung zurückgeführt zur Landeskirche“ (S. 11) nunmehr seit einem Jahrzehnt als Pfarrer der Evangelischen Kirche von Westfalen Dienst tut, darf in der innerdeutschen Ökumene auf Gehör rechnen, wenn er das Fazit seines Weges „zwischen Landeskirche und Freikirche“ zu ziehen sucht. Handelt es sich doch hier um Phänomene, die angesichts ihrer unterschiedlichen Größenordnung und ihres besonderen geschichtlichen Werdegangs die zwischenkirchliche Zusammenarbeit bei uns — und der Verfasser beschränkt sich unter bedauerlicher Verkürzung der Perspektiven bewußt auf Deutschland — schwieriger machen als anderswo in der Welt. Das Ergebnis, zu dem der Verfasser kommt, läuft auf die schlichte Feststellung hinaus: „Was an der Freikirche positiv ist — und das ist sehr viel —, läßt sich ohne Schwierigkeit in unsere (sc. die landeskirchliche) Ordnung einfügen — restlos einfügen. Wir brauchen da nichts zu versäumen oder zu vermissen. Was aber an der Freikirche negativ ist — und das ist manches —, ist schon für die Freikirche gefährlich und quälend genug — für uns würde es die Katastrophe sein“ (S. 101 f.).

Wir respektieren die Erfahrungen des Verfassers durchaus, glauben aber, daß der Problemkreis Landeskirche-Freikirche doch erheblich vielschichtiger und differenzierter ist, als es hier den Anschein hat. Weder aus landeskirchlicher noch aus freikirchlicher Sicht wird man die oft gar zu unbefangenen vorgetragenen Argumente in allen Punkten als überzeugend oder auch nur als zutreffend anerkennen können — ganz zu schweigen von einer so unglücklichen Definition der Freikirche als „Nebenkirche“ (S. 17), dem treuherzigen Ratschlag an die Freikirchen, sich der EKD als Gliedkirchen anzuschließen (S. 70) und dergleichen mehr.

Die berechtigten Einwände, die man gegen diese Schrift erheben kann, sollten aber nicht übersehen lassen, daß hier Fragen aufgeworfen oder neu angestoßen werden, denen wir uns nicht entziehen dürfen, um das oft noch sorgfältig vermiedene oder zumindest in seiner Bedeutung verkannte Gespräch zwischen Landeskirchen und Freikirchen ernsthaft in Gang zu bringen. Kg.

Helmut Thielicke, Gespräche über Himmel und Erde. Begegnungen in Amerika. 2. Auflage. Quell-Verlag, Stuttgart 1965. 268 Seiten. Leinen DM 13.80.

In lockerer, die Atmosphäre konkreter Begegnung wählender Form hat der Verfasser Gespräche nachgezeichnet, die er 1963 während eines Aufenthaltes in den USA mit amerikanischen Christen — Theologen und Laien — geführt hat. Themen, die sich z. T. aus der besonderen Situation und Mentalität des amerikanischen Christentums ergeben, aber zugleich von ökumenischer Relevanz sind, werden dabei aufgegriffen: Verbalinspiration, Fundamentalismus, Hermeneutik, theologische Schulen, Jungfrauengeburt, Glossolalie, das Schicksal der Ungläubigen, Prädestination, Rassenprobleme. Die letzten beiden Kapitel sind einer Interpretation der jüngsten deutschen Geschichte sowie der nach Meinung des Verfassers wichtigsten Frage für Amerika, „daß es einen neuen Weg zu der Bereitschaft findet, das Leiden zu verstehen und anzunehmen“, gewidmet.

Der Reiz dieser Aufzeichnungen dürfte nicht allein in ihrem inhaltlichen Gewicht (so unterschiedlich man auch im einzelnen den Stil und die Gedankenführung des Autors bewerten mag), sondern in der beispielhaften Art liegen, in der sich hier ökumenische Gespräche im unmittelbaren Gegenüber vollziehen. Kg.

Hans Emil Weber, Gesammelte Aufsätze. Mit einem Geleitwort von Ernst Bizer herausgegeben von Ulrich Seeger. (Theologische Bücherei. Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert. Band 28 / Systematische Theologie.) Chr. Kaiser Verlag, München 1965. 303 Seiten. Kart. DM 16.—.

Um den 1950 verstorbenen Bonner Systematiker und Neutestamentler Hans Emil Weber, einen Schüler Martin Kählers, ist es

unverdienterweise still geworden. Die vorliegende Aufsatzsammlung hat sich daher das Ziel gesetzt, Namen und Werk dieses bewährten Lehrers und Dieners seiner Kirche nicht der Vergessenheit anheimfallen zu lassen. Unter den achtzehn ausgewählten Beiträgen befinden sich auch eine Anzahl ökumenisch relevanter Abhandlungen (z. B. „Die Einheit der Kirche nach dem Neuen Testament“), vor allem über das Verhältnis der Konfessionen und das dem Autor besonders am Herzen liegende Thema „Recht und Sendung evangelischer Union“. Man wird auch heute noch aus diesen Gedankengängen manches dankbar lernen und für die theologische Diskussion der Gegenwart fruchtbar machen können. Kg.

*Zur Auferbauung des Leibes Christi.* Festgabe für Professor D. Peter Brunner zum 65. Geburtstag am 25. April 1965. Herausgegeben von Edmund Schlink und Albrecht Peters. Johannes Stauda-Verlag, Kassel 1965. 311 Seiten. Gebunden DM 32.—.

Die Herausgeber haben das Lebenswerk des verdienten Heidelberger Systematikers unter dem neutestamentlichen Begriff der „Auferbauung“ zusammenzufassen versucht, denn „wenige haben den Dienst der Auferbauung in gleicher Tiefe erfaßt und den Reichtum seiner Dimensionen mit gleicher Klarheit gelehrt wie Peter Brunner“.

Von der gottesdienstlichen Versammlung, „von dieser Versammlung der Glaubenden auf dem Grunde der Apostel und Propheten, die eins ist mit der Kirche aller Zeiten und Orte, ist die theologische Arbeit Peter Brunners in aller Mannigfaltigkeit der Thematik bestimmt“ (Vorwort). Siebzehn Autoren aus dem Weltluthertum wie aus der röm.-kath. Kirche (Heinrich Fries, Hermann Volk), denen sich einige hundert Persönlichkeiten in der „Tabula gratulatoria“ anschließen, bezeugen durch ihre nach sechs thematischen Leitgedanken geordneten Beiträge, was sie dem Jubilar an theologischer und geistlicher Führung, Anregung und Förderung verdanken. An dieser Stelle sei nur der programmatische Artikel von Edmund Schlink „Die Aufgaben einer ökumenischen Dogmatik“ genannt, dessen Ansätzen und Perspektiven grundsätzliche Bedeutung für das ökumenische Gespräch zukommt. Kg.

## MISSIONARISCHE GEMEINDE

Colin W. Williams, Gemeinden für andere. Orientierung zum kirchlichen Strukturwandel. Deutsche Fassung von Werner Simpfendörfer. Eingeleitet von Hans Jochen Margull. Calwer Verlag, Stuttgart 1965. 105 Seiten. Kart. DM 5.80.

Die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen beauftragte 1961 das Referat für Fragen der Verkündigung mit einer Untersuchung unter dem Titel „Die missionarische Struktur der Gemeinde“. Ohne Zweifel geht es bei der lebensnotwendigen Erneuerung der Kirchen darum, ob sie zu einer „missionarischen Struktur“ finden, ob sie „Gemeinden für andere“ werden. Unter dieser, offenbar in Anlehnung an Bonhoeffers Wort vom Christus als dem „Menschen für andere“, geprägten Überschrift schrieb Colin Williams dieses Buch, das in erster Linie als Studienbuch für Gemeinden und Arbeitsgemeinschaften in Amerika gedacht war, wie H. J. Margull in seiner Einleitung bemerkt. (Die Übertragung und Anpassung an deutsche Verhältnisse besorgte Werner Simpfendörfer.)

Williams bringt als früherer Vorsitzender des Arbeitsausschusses des Referates für Fragen der Verkündigung und als jetziger Direktor für Fragen der Verkündigung im Nationalrat der amerikanischen Kirchen die besten Voraussetzungen für die Behandlung dieses Themas mit, das zu einem der wichtigsten in der ökumenischen Studienarbeit geworden ist.

Dieses Buch, das zu Studienzwecken in Gemeindegruppen und ökumenischen Arbeitskreisen hervorragend geeignet ist, bildet eine gute Ergänzung zu dem von H. J. Margull herausgegebenen Arbeitsbuch „Mission als Strukturprinzip“, von dem bereits nach sechs Monaten eine zweite Auflage erstellt werden mußte. Man kann ihm auch in Deutschland nur größte Verbreitung wünschen. Otmar Schulz

Gerd Heinz-Mohr, Ein neues Lied in der Welt. Burckhardt-Verlag, Gelnhausen 1965. 48 Seiten, 8 Seiten Photos. Kart. DM 3.20.

Gerd Heinz-Mohr hat eine Reihe von Gemeindeliedern aus jungen Kirchen in Asien und Afrika gesammelt, die uns einen guten Einblick in das Glaubensleben dieser Kirchen vermitteln. Der Leser wird mit hineingenommen in die Übertragung der einen Botschaft von Christus in die vielen verschiedenen Vorstellungswelten, und mitunter kann es geschehen, daß er dabei für sein eigenes Verständnis dieser Botschaft neue Einsichten gewinnt. Die acht ganzseitigen Photos ergänzen die Lieder dieses kleinen Bändchens in feiner Weise.

Otmar Schulz

## NEUE LEBENSFORMEN

*Brüder der Welt. Orden und Kommunitäten unserer Zeit.* Dargestellt von Gerd Heinz-Mohr und Hans-Eckehard Bahr mit 96 Aufnahmen von Toni Schneiders. Furchen-Verlag, Hamburg / Verlag Herder, Freiburg / Zwingli Verlag, Zürich 1965. 72 Textseiten und 100 Bildseiten. Leinen DM 28.—.

Aus den neuartigen Orden, Kommunitäten und Bruderschaften, die als „ein ökumenisches Phänomen ersten Ranges“ in allen Konfessionen entstanden sind und ihr gemeinsames Kennzeichen darin haben, daß sie zwar „ein gemeinschaftlich geregeltes geistliches Leben unter bestimmten feierlich geleisteten Verpflichtungen“ bejahen, aber „auf dieser Grundlage ihre besondere Aufgabe in der ‚simple présence au monde‘, dem schlichten Zusammenleben mit den heutigen Menschen“ erblicken, greift dieser Band drei Beispiele heraus: in der röm.-kath. Kirche die „Kleinen Brüder Jesu“, im evangelischen Bereich die „Communauté de Taizé“ und die schottische „Iona Community“. Die eindruckliche Bilddokumentation wird jeweils umrahmt von einer sachkundigen Beschreibung, die für die „Kleinen Brüder Jesu“ und die Bruderschaft von Taizé Gerd Heinz-Mohr, für die „Iona Community“ Hans-Eckehard Bahr verfaßt hat. Damit ist ein im Inhalt wie in der Ausstattung gleichermaßen hervorragendes Bild- und Kommentarwerk „dieses für die gesamte heutige Christenheit bezeichnenden geistlichen Neuaufbruchs“ entstanden, zu dessen Fortführung und Ausweitung — insbesondere auf die Schwesternschaften glei-

cher Prägung — man die beteiligten Verlage ermutigen möchte. Kg.

## ALBERT SCHWEITZER

*Begegnung mit Albert Schweitzer.* Berichte und Aufzeichnungen. Herausgegeben von Hans Walter Bähr und Robert Minder. Verlag C. H. Beck, München 1965. 336 Seiten. Leinen DM 14.80.

In Ergänzung zu dem 1962 veröffentlichten Sammelband „Albert Schweitzer. Sein Denken und sein Weg“ (s. „Ök. Rdsch.“ Heft 2/1964 S. 216) berichten die zu verschiedenen Anlässen und Zeiten geschriebenen 54 Beiträge dieses Buches von Begegnungen mit Albert Schweitzer. Dabei wird „Begegnung“ hier „in jenem umfassenden Sinne“ verstanden, „der den Grundgedanken Albert Schweitzers gilt, über alles Persönliche hinaus und hinweg, den Ideen, die er erkannt hat und verwirklicht, dem täglich aufgenommenen Kampf gegen Schmerz, Unfriede und Qual, gegen Not in der Menschheit und in der Natur“ (S. IX). Von den Autoren seien nur einige genannt, um die Fülle und Spannweite der Aspekte zu veranschaulichen, unter denen hier Person und Werk des nun aus unserer Mitte Geschiedenen gewürdigt werden: Carl Jacob Burckhardt, Gerhard Rosenkranz, Eduard Spranger, Theodor Litt, Elly Heuß-Knapp, Stefan Zweig, Willy Hellpach, Theodor Heuß, Robert Jungk, Reinhold Schneider, Helmut Thielicke, Martin Buber, Otto Michel und Albert Einstein. Das Buch — lange angekündigt und gerade zum Zeitpunkt seines Todes erschienen — ist damit zu einem gehaltvollen, würdigen Gedanken an den großen alten Mann von Lambarene geworden, um das Vermächtnis seines Lebens und Wirkens unter uns wachzuhalten. Kg.

## FÜR DIE GEMEINDE

*Hans Jürgen Schultz* (Hrsg.), Theologie für Nichttheologen. ABC protestantischen Denkens. Kreuz-Verlag, Stuttgart/Berlin 1963—1965. Folge 1: 124 Seiten, Folge 2: 119 Seiten, Folge 3: 112 Seiten, Folge 4: 112 Seiten. Kart. DM 6.80 je Folge.

Der Herausgeber hat eine überaus glückliche Hand bei der Auswahl der Redner für seine Sendefolgen, die ja auch ausnahmslos gedruckt vorliegen. Das sah man seinerzeit bei „Juden — Christen — Deutsche“, bei „Kritik an der Kirche“ oder bei der noch längeren Sendereihe „Frömmigkeit in einer weltlichen Welt“, um nur die jüngeren Produktionen zu nennen. Das sieht man auch jetzt wieder bei den „Kontexten“ und bei der uns vorliegenden „Theologie für Nichttheologen“, von der die beiden ersten Folgen bereits in zweiter Auflage erschienen sind. Stets scheint der rechte Mann das rechte Stichwort zu bearbeiten. Nur einige Beispiele ökumenisch bedeutsamer Artikel: Über „Ökumene“ schreibt der Generalsekretär des ÖRK, W. A. Visser 't Hooft selbst, über „Mission“: H. J. Margull, über „Kirche“: J. C. Hoekendijk, über „Konfession“: W. v. Loewenich. — Manchmal allerdings kann man auch beobachten, wieviel Mühe es den einen oder andern Gelehrten kostet, seine Theologie in nichttheologische Sprache zu übersetzen, und man kann sich dem Verdacht kaum entziehen, daß angehende und auch „fertige“ Theologen eher nach diesem Handbuch der neueren Theologie greifen werden als die Laien, für die es wohl hauptsächlich gedacht ist.

Mit Freude nimmt man Bild und Lebensabriß der Verfasser auf den Innenseiten des Umschlages wahr, doch würde es sicher

die Arbeit erleichtern, wenn man dem Inhaltsverzeichnis auf der Titelseite Seitenangaben hinzufügen würde. Otmar Schulz

*Weltweite Christenheit.* Bilder und Berichte aus der Ökumene. Kalender für 1966 mit 26 Bildblättern, Texten und Skizzen. Verlag des Presseverbandes der Evangelischen Kirche im Rheinland, Düsseldorf. DM 5.60 (bei Mengenbezug Ermäßigung).

Der ökumenische Abreißkalender tritt mit der vorliegenden Ausgabe in das zweite Jahr seines Erscheinens — mit noch besserem Bildmaterial und dabei erstaunlicherweise zu einem billigeren Preise als im Vorjahr. Der Schwerpunkt liegt diesmal auf Afrika, aber auch die europäischen Länder in Ost und West kommen gebührend zur Geltung. Nicht übersehen werden sollten die jeweils auf der Rückseite befindlichen erklärenden Texte, die schon im letzten Jahre mancherorts sogar Verwendung in der kirchlichen Unterweisung gefunden haben. Damit wird auf diesen Blättern auch für 1966 sozusagen „frei Haus“ eine eindrucksvolle Veranschaulichung und Erläuterung ökumenischer Geschichte, Gemeinschaft und Aufgabenstellung geliefert. Wer also diesen Kalender kauft oder verschenkt, macht nicht nur sich und anderen eine wirkliche Freude, sondern dient der ökumenischen Öffnung unserer Gemeinden.

Kg.

## Mitteilungen der Schriftleitung

Die Hauptartikel dieses Heftes dienen — ein jeder in seiner Weise — der Hinführung auf die Thematik der im Juli dieses Jahres stattfindenden Weltkonferenz für „Kirche und Gesellschaft“. Die Artikel von H. H. Wolf und M. M. Thomas erscheinen gleichzeitig in der Januarnummer von „The Ecumenical Review“. Der Beitrag von Dr. Emmen über die „ökumenische Gemeindebildung“ führt aus holländischer Sicht und unter anderen Aspekten das Gespräch weiter, das D. Wischmann in der letzten Nummer vom Standpunkt der EKD her aufgenommen hatte.

Die in der „Chronik“ zitierte gemeinsame Erklärung der konfessionellen Weltbünde und des ÖRK ist in vollem deutschen Wortlaut bei der Ökumenischen Centrale erhältlich.

Zur Ergänzung der Anmerkung 1 seines Artikels „Ökumenische Bewegung im christlichen Osten“ (ÖR H. 4/1965) teilt der Verfasser, Dr. Reinhard Slenczka, mit, daß die Beschlüsse der ersten und der dritten Rhodos-Konferenz in deutscher Sprache an folgenden Stellen veröffentlicht sind: die der ersten in „Kirche im Osten“ 6, Göttingen 1963, S. 169—172, die der dritten in „Kyrios“ V (1965), S. 61—62, sowie in „Kirche in der Zeit“ XIX (1964), S. 579. Außerdem hat sich nach der Veröffentlichung eine sachliche Korrektur zu S. 305 (Z. 14 v. u.) ergeben, nachdem sich das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel entgegen dem Beschluß der zweiten Rhodos-Konferenz bei der letzten Sitzungsperiode des II. Vatikanischen Konzils doch durch einen Hierarchen, nämlich den Metropolitan Emilianos (Timiadis), als Beobachter vertreten ließ.

Die Berichterstattung und Auswertung des II. Vatikanischen Konzils aus ökumenischer Sicht wird im Mittelpunkt des nächsten Heftes stehen. Kg.

### *Anschriften der Mitarbeiter*

Generalsekretär Dr. Egbert Emmen, Den Haag, Carnegielaan 9 / Prof. Dr. Johannes de Graaf, de Bilt (Holland), Park-Arenberg 93 / Moderator Prof. D. Dr. Wilhelm Niesel, Schöller, Post Dornap / Dr. Hermann Ringeling, Münster i. W., Universitätsstr. 13-17 / Pastor Otmar Schulz, Frankfurt a. M., Bockenheimer Landstr. 109 / Pfarrer Hans Günther Schweigart, Wiesbaden, Aarstr. 37a / Prof. Dr. Wolfgang Schweitzer, Bethel b. Bielefeld, Bethelweg 43 / Direktor M. M. Thomas, Panavila Junction, Thycaud, Trivandrum, Kerala (Indien) / Oberkirchenrat Erwin Wilkens, Hannover-Herrenhausen, Herrenhäuser Str. 2 A / Prof. D. Dr. Hans Heinrich Wolf, Château de Bossey b. Céligny, Ökumenisches Institut.

HELGE BRATTGÅRD

# Im Haushalt Gottes

Eine theologische Studie  
über Grundgedanken und Praxis  
der Stewardship

288 Seiten, Leinen 18.80 DM

Lutherisches Verlagshaus  
Berlin und Hamburg

Der Autor hat in seinem Buch, das von der Kommission für Haushalterschaft und Gemeindeleben des Lutherischen Weltbundes bei ihm in Arbeit gegeben worden ist und das jetzt in drei Sprachen: in Schwedisch, Deutsch und Englisch vorliegt, die erste umfassende systematisch-theologische Darstellung vom Begriff der Haushalterschaft erarbeitet. Er beschreibt in Teil A zunächst die Aufgabe, die ihm gestellt wurde, und berücksichtigt hierbei die Entstehungsgeschichte von Praxis und Theologie der Stewardship in den protestantischen Kirchen Amerikas, er untersucht ferner das Übergreifen der Haushalterschafts-Theologie auf die europäischen lutherischen Kirchen. Die Auseinandersetzung mit den Auffassungen von amerikanischen, deutschen und skandinavischen Theologen, die sich mit Begriff und Praxis der Haushalterschaft beschäftigten, bildet einen kritischen Rahmen für die eigenen Bemühungen, diesen Begriff an Hand der Bibel (Teil B) und der lutherischen Bekenntnisschriften (Teil C) zu definieren, zu belegen und zu sichern, also neu und eindrucksvoll zu untersuchen. Die Ergebnisse seiner Arbeit faßt Brattgard im vierten Teil (D) seines Buches unter der Frage „Was ist Haushalterschaft?“ sowohl nach der prinzipiellen wie der praktischen Seite hin zusammen. Ein Namenregister, ein Bibelstellen- und ein Literatur-Verzeichnis beschließen den Band.

„Ein Standardwerk über Haushalterschaft, eine tiefe biblische und theologische Begründung des Begriffes.“

Prof. Dr. Herman Schlyter

„Das Buch ist von nachgerade deutscher Gründlichkeit... Theologische Gelehrsamkeit und Erbauung (im nichtpietistischen, objektiv ekklesiologischen Sinn des Neuen Testaments) sind hier beispielhaft verbunden. Die reformatorische, speziell lutherische Theologie ist um einen auch literarisch relevanten Beitrag reicher.“

Ev. Schrifttumsdienst Berlin

## Dialog unterwegs

Eine evangelische Bestandsaufnahme zum Konzil. Hrsg. von der Lutherischen Stiftung für ökumenische Forschung. 1965. 275 Seiten, kart. 16,80 DM

Beiträge von R. Pedersen, W. Quanbeck (USA), G. A. Lindbeck (USA), W. Dietzfelbinger, V. Vajta, O. Cullmann, K. E. Skydsgaard, E. Schlink, H. Dietzfelbinger. Der Band ist bemüht, nach drei Konzilsessionen zu einer neuen Positionsbestimmung der Gesprächspartner beizutragen.

GERHARD GLOEGE

### Heilsgeschehen und Welt

Theologische Traktate, Band I.

1965. 321 Seiten, kart. 22,50 DM

Diese Aufsätze machen ein Luthertum sichtbar, das im Kampf der Bekennenden Kirche zu seinem Selbstverständnis gefunden hat und das Gespräch mit dem Katholizismus und der übrigen Ökumene in strenger Schriftbezogenheit zu führen sucht. Einige Beiträge haben bei ihrer Erstveröffentlichung zu heftigen kirchlichen und politischen Reaktionen geführt.

PER ERIK PERSSON

### Repraesentatio Christi

Das Amtsverständnis im neueren römischen Katholizismus. *Kirche und Konfession*, Band 10. 1965.

Etwa 192 Seiten, kart. etwa 24,— DM

Aus dem Inhalt: Der Repräsentationsgedanke in der römisch-katholischen Theologie. Die zweifache Repräsentation. Der Gedanke der Co-operatio und die Christus-Repräsentation.

C. A. DE RIDDER

### Maria als Miterlöserin?

*Kirche und Konfession*, Band 5.

1965. 176 Seiten, kart. 22,— DM

Da die Frage der Miterlöserschaft Mariens so trennend zwischen den Konfessionen steht, daß sie die erstrebte Annäherung zunichte machen kann, ist eine solche sachliche, umfassende und einführende Untersuchung für das Konfessionsgespräch von hoher Bedeutung: Sie ermöglicht erst das Verständnis und die Kritik.

H. - G. PÖHLMANN

### Analogia entis oder analogia fidei?

Die Frage der Analogie bei Karl Barth.

*Forschung. zur system. und ökumen. Theologie*, Band 16.

1965. 164 Seiten, kart. 16,80 DM

Das Ergebnis dieser hervorragend bewerteten Dissertation ist u. a. der Nachweis, daß der aristotelische Substanzbegriff sowie die auf ihm beruhende analogia entis biblisch legitim ist. Die analogia fidei schließt die analogia entis ein. Eine biblisch verstandene analogia-entis-Lehre ist deshalb nicht Gegenstand der Kontroverse zwischen katholischer und evangelischer Theologie.

VANDENHOECK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN UND ZÜRICH

---

# Theologie und Praxis

begegnen sich  
in der Monatschrift für

## Pastoraltheologie

die in Verbindung mit den „Göttinger Predigt-Meditationen“ erscheint

„Monatschrift für Pastoraltheologie“ (MPTh)  
und „Göttinger Predigt-Meditationen“ (GPM)

zusammen halbjährlich 12,40 DM (für Studenten 8,50 DM)

GPM einzeln halbjährlich 6,40 DM. Probehefte kostenlos.

### *Beiträge der nächsten Hefte:*

*E. Brinkschmidt*, Überlegungen zur Emnid-Umfrage in einer Kirchengemeinde /  
*M. Josuttis*, Über Predigtaufbau / *K. H. Bartels*, Über die Ausbildung von Helfern  
für den Kindergottesdienst.

### *Beiträge aus dem Jahrgang 1965:*

*R. Wittram*, Bedeutung und Gefahren des Institutionellen in der Kirche / *K. Lohmann*, Von den sogenannten Berufsnöten des Pfarrers / *G. Kretschmar*, Verfall der Volkskirche in der DDR? / *C. Westermann*, Das hermeneutische Problem in der Theologie / *K. Duntze*, Drei Ostergottesdienste mit Oberschülern / *Th. Lorenzmeier*, Über die Theologie Herbert Brauns / *H. Ringeling*, Sozialethische Aspekte zum Problem der alleinstehenden Frau / *G. Schnurr*, Buchbericht über Paul Schütz / *E. Wolf*, Theologie und Naturwissenschaft.

Thema-Heft „Gemeinde aus dem Wort?“.

Mit Beiträgen von *J. Moltmann*, *W. Jetter* und *S. Vierzig*.

### *Beiträge aus den Jahrgängen 1964 und 1963:*

*R. Bohren*, Kirchenreform — aber wie? / *U. Duchrow*, Historisch-kritische Methode und Gebet bei der Schriftauslegung / *E. Hübner*, „Theologie und Politik“ Buchbericht / *F.-W. Marquardt*, Ideologiekritik an Theologie und Kirche / *H. Schröer* u. a., Zur Reform der Praktischen Theologie / *H. Angermeyer*, Neuere religionspädagogische Literatur / *I. C. van Dongen*, Diakonie im Sozialstaat / *P. Ch. Ludz*, Anpassung, Askese, Konsum. Soziologische Bemerkungen zu einer sozialethisch formulierten Frage / *W. D. Marsch*, Glauben und Handeln in der „technisch-organisierten Daseinsverfassung“ / *K. v. Bismarck*, Volkskirche im Prozeß der Industrialisierung / *H. Schultze*, Zur Grundausbildung für kirchliche Mitarbeit / *R. Wittram*, Anfechtung und Auftrag der politischen Predigt.

---

VANDENHOECK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN UND ZÜRICH

---

**Offizieller Bericht der Vierten Vollversammlung  
des Lutherischen Weltbundes.  
Helsinki. 30. Juli bis 11. August 1963**

Herausgegeben vom Lutherischen Weltbund  
608 Seiten, brosch. 42,— DM

Nachdem Ende 1963 und Anfang 1964 die beiden Berichtsbände über die IV. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Helsinki vorgelegt worden waren, ist jetzt der umfangreiche Dokumentarband dieser großen ökumenischen Tagung in deutscher und englischer Sprache lieferbar. Er enthält die Bibelmeditationen und Referate, die in Helsinki gehalten wurden; die Verhandlungen im Plenum wurden in vollem Wortlaut wiedergegeben; Berichte von den Gruppendiskussionen finden sich da, wo sie für das Verständnis der Debatten in Plenum von Bedeutung sind. Das Werk bietet ferner das bekannte Dokument Nr. 75 in beiden Versionen, die der Vollversammlung vorgelegen haben. Es ist außerdem die Rede abgedruckt, die Staatspräsident Kekkonen vor den geladenen Teilnehmern der Vollversammlung in der Messehalle von Helsinki hielt.

*Weiterhin sind lieferbar:*

*Englische Ausgabe des Dokumentarbandes*

**Proceedings of the Fourth Assembly of the Lutheran World Federation. Helsinki.  
July 30 — August 11, 1963**

Published by the Lutheran World Federation  
556 Seiten, brosch. 42,— DM

**Helsinki 1963**

Beiträge zum theologischen Gespräch des Lutherischen Weltbundes.

Im Auftrage des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes hrsg.  
von E. Wilkens

468 Seiten, kart. 9,80 DM

Herbert Reich

**Christus heute — Helsinki 1963**

*Ein Bericht über die IV. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes*

72 Text- und 30 Bildseiten, brosch. 9,— DM

**LUTHERISCHES VERLAGSHAUS BERLIN UND HAMBURG**

ABER ER HILFT UNS AUCH

## Andachten zur sechsten Predigtreihe

Herausgeber Helmut Essinger und Ludwig Schmidt. 408 S., Ln. 16.80 DM. — „... eine gute Hilfe für den einzelnen und für Gruppen. Auch als Meditationshilfen für den Prediger und Gemeindemitarbeiter vorzüglich.“  
*Nachr. d. Ev.-Luth. Kirche in Bayern*

ANNELIESE BUNGEROTH

## Übergang

Gedichte zu Plastiken von Ernst Barlach. Mit Federzeichnungen von Michael und Margarete Gsellmeier. 76 S. mit 30 ganzs. Bildern, geb. 9.80 DM. — „Die Barlach-Gedichte... erregend und verwandelnd... echte Gedichte also. Dabei weiß ich nicht zu sagen, ob mich das Vertrauen, das aus ihnen spricht, mehr angerührt hat oder die merkwürdige Schönheit und Gegründetheit der Verse.“  
*Manfred Hausmann*

ANNELIESE BUNGEROTH

## Das Reich und die Kraft

Gedanken zum Vaterunser. 48 S., celloph. kart. 2.95 DM. Staffelpreise: ab 10 Ex. 2.90, ab 20 Ex. 2.80, ab 50 Ex. 2.70, ab 100 Ex. 2.50 DM. — „In diesem Stil kann manches ausgesprochen werden, was sich in der Form von Anmerkungen ungeschickt oder peinlich ausnehmen müßte. Deshalb kommt am Schluß etwas heraus: ein Fortschritt des Glaubens, der glaubhaft ist.“  
*Adolf Sommerauer*

GEMEINDEVERANSTALTUNGEN Band 9/II

## Abende der Begegnung

Herausgeber Ernst zur Nieden und Gerhard Zühlsdorff. 383 S., Ln. 24.— DM. „Die umfassende Thematik, die diesem Verlagsprogramm zugrundeliegt, und die Vielfalt der Einzelprobleme, die darin von sachkundiger Seite abgehandelt wird, machen diese Arbeitshilfen und Entwürfe zu einem unentbehrlichen Handwerkszeug für die kirchliche Gemeindearbeit in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts.“  
*Unser Auftrag*

LUTHER DEUTSCH Band 8

## Die Predigten

Hrsg. Kurt Aland. 2. Neubearb. Aufl., 476 S., Ln. etwa 25.— DM. (Gemeinsam mit Vandenhoeck & Ruprecht) — Bischof Jacobi, Oldenburg: „Jedenfalls habe ich einen Band Luther aus der Aland'schen Ausgabe ganz durchgearbeitet und kann nur sagen: ich habe so viel erstaunliche und aparte Aussagen in diesem Band gefunden, daß ich nur wünschen kann, alle Amtsbrüder, aber wahrhaftig auch alle sonstigen Christenmenschen möchten einmal einen Band Luther lesen. Überrascht hat mich immer, wie scharf seine Ausführungen in die heutige Zeit hinein treffen.“

E H R E N F R I E D K L O T Z V E R L A G S T U T T G A R T

Adolf Köberle

## Rechtfertigung, Glaube und neues Leben

198 Seiten. Leinen 14,80 DM

Rechtfertigung und Heiligung sind zwei Begriffe, die in der heutigen Zeit kaum noch auf Verständnis stoßen. Der Tübinger Systematiker weiß um diese Problematik, die den Sprachgebrauch und den Sachverhalt gleichermaßen betrifft. Er will die dagegen geltend gemachten modernen Bedenken auflösen, das biblisch-reformatorische Zeugnis von der Rechtfertigung und vom neuen Leben wieder mehr in den Blickpunkt rücken und Rechtfertigung und Heiligung — auf den praktischen Lebensvollzug ausgerichtet — als die Wurzeln eines wahren Menschentums herausstellen.

Otto Wolff

## Christus unter den Hindus

222 Seiten. Leinen 28,— DM

Die Christus-Rezeption unter den Hindus, die der Autor untersucht und kritisch darstellt, ist ein geistiges Bemühen um die Christus-Frage mit durchaus eigenen Linien neben der geschichtlichen und theologischen Entwicklung der Gemeinden Indiens, die bekenntnismäßig Christen sind. Sie ist zugleich die Geschichte der größten inneren Beunruhigung, die je in den Hinduismus hineingetragen wurde, einer Bewegung der Abwehrbemühungen gegen das Evangelium, die auch im unabhängigen Indien weitergeht, und in die Otto Wolff exakte Einsichten vermittelt.

Shizuteru Ueda

## Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit

Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus. (Studien zu Religion, Geschichte und Geisteswissenschaft, Band 3.)

174 Seiten und 2 Bildseiten. Leinen 24,— DM

Das Werk ist die erste historisch-kritische, auf einer philologisch wohlfundierten Kenntnis der lateinischen und deutschen Originalschriften beruhende Darstellung der mystischen Anthropologie Meister Eckharts, die aus der Feder eines japanischen Zen-Buddhisten stammt.

Prof. Dr. Ernst Benz, Marburg

Gütersloher Verlagshaus

Gerd Mohn

# NACH DER VIERTEN SESSION DES ZWEITEN VATIKANISCHEN KONZILS

VON LUKAS VISCHER

## *Einleitende Bemerkungen*

Das Zweite Vatikanische Konzil ist mit der vierten Session zu Ende gegangen. Der Augenblick scheint darum gekommen, nicht nur über den letzten Abschnitt der Verhandlungen, sondern über das Konzil zu berichten. Ein derartiger Versuch wäre aber mit großen Schwierigkeiten verbunden. Denn wenn das Konzil auch feierlich und in der letzten Zeremonie am 8. Dezember 1965 sogar mit einem gewissen Gepränge abgeschlossen wurde, ist das konziliare Geschehen doch noch nicht abgeschlossen. Zahlreiche Themen und Fragen wurden angeschnitten, zahlreiche Antworten und Richtlinien wurden ausgesprochen. Die Texte, die promulgiert wurden, ergeben einen stattlichen Band. Sie gehen in ihrem Umfang weit über das hinaus, was je von einem ökumenischen Konzil der Alten Kirche oder auch einem der größeren römisch-katholischen Konzilien erarbeitet worden ist. Es hängt aber gerade damit zusammen, daß das Konzil noch nicht gänzlich zum Abschluß gekommen ist. Die Themen wurden in manchen Fällen weit mehr angeschnitten als wirklich beantwortet. Die Texte legen die Probleme dar; sie bedürfen der weiteren Interpretation. Die theologischen und praktischen Folgerungen müssen erst noch gezogen werden, und wenn die großen Linien auch festgelegt sind und der Spielraum kleiner geworden ist, steht doch noch keineswegs endgültig fest, auf welche Weise die vom Papst und Konzil erlassenen Texte in das Leben der Kirche eingehen werden. Das Konzil bestand ja nicht nur in der Ausarbeitung von Texten. Es war in erster Linie eine Begegnung der römisch-katholischen Kirche mit sich selbst, eine Begegnung, die in mancher Hinsicht bewegend, überraschend und gelegentlich auch verwirrend war. Die Impulse, die vom Konzil ausgehen, kommen darum in den Texten nur zum Teil zum Ausdruck. Sie sind umfassender, tiefer und auch komplizierter als die promulgierten Worte. Das Ergebnis des Konzils kann sich darum erst im Vollzug erweisen, genauer: in der Wechselwirkung zwischen dem, was das Konzil als Richtlinie herausgestellt hat, und dem Leben der römisch-katholischen Kirche, wie es durch das konziliare Geschehen in Bewegung gesetzt worden ist.

Wir müssen noch einen Schritt weitergehen: Die Absicht des Zweiten Vatikanischen Konzils hat von Anfang an oder jedenfalls von der ersten Session an darin bestanden, eine Bewegung in Gang zu bringen. Die Kirche sollte durch das Konzil

die Gelegenheit erhalten, sich zu erneuern. Alte Formen sollten abgelegt werden. Die Lehre sollte zwar nicht in der Substanz, wohl aber in der Formulierung neu, d. h. in einer der heutigen Welt angemessenen Weise dargelegt werden. Eine neue Ausrichtung des kirchlichen Lebens, neue Strukturen der Organisation sollten gefunden werden. Der Dialog mit den nichtrömischen Kirchen zur Wiederherstellung der Einheit sollte begonnen werden; zugleich sollten auch die Tore geöffnet werden zu einer neuen Auseinandersetzung mit den Problemen der heutigen, in raschem Wandel begriffenen Welt. Ein Programm, das die Kräfte des Konzils von vornherein überstieg und jedenfalls in der verhältnismäßig kurzen Spanne von etwas mehr als drei Jahren nicht bewältigt werden konnte. Ja, man muß sich fragen, ob es überhaupt je wird bewältigt werden können. Bringt es nicht die einmal gestellte Aufgabe mit sich, daß die römisch-katholische Kirche in Bewegung bleiben muß? Ist es nicht von vornherein ausgeschlossen, je wieder zu einem Zustand zurückzukehren, in dem Lehre und Organisation mehr oder weniger endgültig fixiert scheinen? Wenn die römisch-katholische Kirche den im Konzil gemachten Verheißungen treu bleiben will, muß es zu einem ständigen Drängen nach vorwärts kommen. Gewiß, es wird nicht an Kräften fehlen, die das Konzil nur als ein Zwischenspiel ansehen und so rasch wie möglich wieder einen Zustand herbeiführen möchten, in dem das Leben so klar und übersichtlich festgelegt ist, wie es vor dem Konzil der Fall zu sein schien. Restaurative Tendenzen sind unvermeidlich und werden von manchen bewußt, von manchen unbewußt gefördert werden. Das deutlichste und vielleicht auch wichtigste Beispiel dafür ist die Enzyklika „Mysterium fidei“, also über die Eucharistie, die der Papst unmittelbar vor dem Beginn der vierten Session ausgehen ließ. Sie stellt den Versuch dar, eine Bewegung, die durch die Promulgation der Konstitution über die Liturgie unvermeidlich geworden ist, aufzuhalten. Es wäre aber falsch, wenn wir uns lange dabei aufhalten würden. Denn wenn durch restaurative Tendenzen auch manche Schwierigkeiten entstehen mögen, werden sie schließlich das Feld nicht völlig behaupten können. Die Enzyklika „Mysterium fidei“ wird zwar die Entwicklung für einige Zeit zurückhalten, und sie mag unter diesem Gesichtspunkt eine gewisse pastorale Berechtigung haben. Die Bewegung, die einmal ausgelöst worden ist, wird weitergehen müssen.

Dieser Umstand stellt den nichtrömischen Beobachter vor besondere Probleme. Eine rasche, klare und übersichtliche Zusammenfassung der Ergebnisse würde dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht Gerechtigkeit widerfahren lassen; sie würde vor allem der weiteren Entwicklung nicht dienen. Martin Chemnitz hat 1565 bis 1573 eine bewundernswerte Leistung vollbracht, als er sein umfangreiches Examen Concilii Tridentini verfaßte. Es ist aber die Frage, ob ein solches Werk nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil wieder geschrieben werden kann. Die

Ergebnisse sind nicht in genau derselben Weise fixiert. Das zeigt sich allein schon darin, daß im Gegensatz zu früheren Konzilien dieses Konzil weder feierliche Dogmen noch entsprechende Verurteilungen aufgestellt hat. Wenn es auch unausweichlich war, zu bestimmten Formulierungen zu kommen, war das Bemühen doch unverkennbar, den Texten den Charakter einer gewissen Vorläufigkeit zu bewahren. Wenn wir ihnen durch unsere Interpretation diesen Charakter nehmen, tragen wir nur dazu bei, das Werk der Restauration zu fördern. Die Interpretation muß von der Tatsache und der Hoffnung der ökumenischen Bewegung getragen sein.

Damit stehen wir aber vor einem hermeneutischen Problem, das nicht leicht zu lösen ist. Wie müssen die Texte des Konzils erklärt werden? Müssen wir uns genau an das halten, was darin niedergelegt ist? Oder können wir uns von den großen Linien leiten lassen, die im Zusammenhang mit dem Konzil zum Ausdruck gekommen sind, und sie als Kriterium dafür benutzen, was als wichtig oder weniger wichtig zu beurteilen sei? Können wir die verschiedenen Fassungen, die jeder Text gehabt hat, miteinander vergleichen und aus den — manchmal großen, manchmal aber auch recht subtilen — Unterschieden die Bedeutung ablesen? Der Papst hat schließlich einen bestimmten Text promulgiert — *haec omnia et singula promulgari iubemus* —, und das ist ernst zu nehmen. Die Texte dürfen nicht — um einen alten Ausdruck zu brauchen — als „wächserne Nasen“ behandelt werden, die sich nach verschiedenen Seiten drehen lassen. Wir würden aber auch gegen ihr Wesen verstoßen, wenn wir die kritische Auseinandersetzung damit von vornherein ausschließen. Diese Spannung zwischen einer — *sit venia verbo* — fundamentalistischen und einer kritischen Auslegung wird sich gelegentlich zeigen.

\*

Die vierte Session war gekennzeichnet durch die Notwendigkeit, die Arbeit an den einmal in Aussicht genommenen Texten zum Abschluß zu bringen. Es stand von Anfang an fest, daß diese Session die letzte sein müsse, und wenn manche zunächst noch daran gezweifelt hatten, daß es in so kurzer Zeit möglich sein werde, elf Texte für die Abstimmung reif zu machen, wurde doch von Anfang an alles darangesetzt, dieses Ziel zu erreichen. Es wurde denn auch erreicht. Die Befürchtung, daß gewisse Texte aus dem Programm gestrichen werden könnten, entweder weil sie zu gefährliche Folgen haben oder zu komplizierte und spannungsreiche Verhandlungen voraussetzen würden, erfüllte sich nicht. Sowohl die Erklärungen über das jüdische Volk und die religiöse Freiheit als auch die Konstitution über die Kirche in der Welt konnten als konziliare Texte veröffentlicht werden. Die Notwendigkeit, das Programm zu vollenden, schränkt natürlich den Raum für neue weiterführende Gedanken und Anregungen ein. Das heißt nicht, daß die Ergebnisse von vornherein feststanden hätten. Die Ver-

handlungen haben auch an dieser Session große Bedeutung gehabt. Die Meinungen stießen oft hart aufeinander, und sowohl die Erklärung über die religiöse Freiheit als auch das Dekret über die Mission und die Konstitution über die Kirche in der Welt haben erst in diesen Auseinandersetzungen ihre endgültige Gestalt gewonnen. Eine Anzahl von Schritten ist vollzogen worden, die am Anfang der Session noch ganz unsicher waren. Das Gewicht lag aber weit mehr als an früheren Sessionen auf der Ausführung. Die Kommissionen hatten intensiv zu arbeiten, einzelne unter ihnen hatten sogar Anforderungen zu erfüllen, die ihre Kräfte überstiegen. Da die Zeit von vornherein beschränkt war, mußten einzelne Texte — ich denke vor allem an die Konstitution über die Kirche in der Welt — abgeschlossen werden, bevor die Diskussion darüber völlig ausgetragen war. Die Kommissionen trugen eine gewaltige Verantwortung. Die einzelnen Bischöfe hatten sich dieses Mal mit den Texten vor allem dann auseinanderzusetzen, wenn sie ihnen zur Abstimmung vorgelegt wurden. Die Session war darum für zahlreiche Teilnehmer weniger bewegend als die vorhergehenden, vor allem die zweite Hälfte.

Die Arbeit, die geleistet wurde, vollzog sich zudem in so vielen Gebieten zugleich, daß es schwierig war, die Übersicht zu behalten. Kaum jemand war in der Lage, sich an allem, was im Gange war, zu beteiligen. Es kommt hinzu, daß die Bischöfe und Theologen — weit mehr als bei den früheren Sessionen — durch Verpflichtungen in Anspruch genommen waren, die nicht unmittelbar zu den Aufgaben des Konzils selbst gehörten. Die vierte Session bot den Bischöfen die willkommene Gelegenheit, die ersten Vorbereitungen für die Zukunft zu treffen. Es ist oft hervorgehoben worden, daß die Bischöfe sich in Rom kennengelernt hätten. Diese Tatsache hat sich in der vierten Session auch praktisch ausgewirkt. Bischöfe und Theologen — mehr denn je von der Frage bewegt, wie sich das konziliare Geschehen in ihrem Land oder Gebiet fortsetzen werde — fanden sich oft zu besonderen Gesprächen zusammen. Zahlreiche Projekte der verschiedensten Art sind während dieser Session in Gang gebracht oder gefördert worden. In Gesprächen konnte man oft feststellen, daß manche weit mehr als mit dem Konzil selbst mit der darauffolgenden Zeit beschäftigt waren, ein weiterer Beweis dafür, daß der Schluß des Konzils in mancher Hinsicht als Anfang zu verstehen ist.

### *I. Die promulgierten Texte*

Zunächst soll kurz über die elf im Laufe der vierten Session promulgierten Dokumente berichtet werden. Es ist von vornherein ausgeschlossen, ein auch nur einigermaßen vollständiges Bild davon zu geben. Wir müssen uns darauf beschränken, einige Gesichtspunkte herauszugreifen, die für die ökumenische Bewe-

gung von besonderer Bedeutung sind. Selbst die bloße Aufzählung der Texte kann einen Eindruck davon geben, wie weit das Zweite Vatikanische Konzil den Bogen gespannt hat, und wenn wir uns nicht mit einem verengten Bild des Konzils begnügen wollen, ist es wichtig, auch von Texten, die für die ökumenische Bewegung nicht unmittelbar relevant scheinen, wenigstens Kenntnis zu nehmen. Manche Darstellungen lassen sich zu sehr von dem Interesse am ökumenischen Gespräch leiten.

Die Texte lassen sich verschieden gruppieren. Die Konstitution über die göttliche Offenbarung nimmt aber jedenfalls eine besondere Stellung ein. Sie ist ohne Zweifel von den im Laufe der vierten Session promulgierten Texten der bedeutendste, und ihr Gewicht kann einzig mit demjenigen der Konstitution über die Liturgie und die Kirche verglichen werden. Die übrigen Texte hängen alle mehr oder weniger unmittelbar mit der Ekklesiologie zusammen, und wenn man sie liest, wird einem von neuem deutlich, in welchem Maße die Lehre von der Kirche das Herz des gesamten Zweiten Vatikanischen Konzils gewesen ist. Zwei Gruppen können unterschieden werden. Die erste befaßt sich mit einer Reihe von Fragen, die die Erneuerung des kirchlichen Lebens betreffen. Dazu gehören die Dekrete über das Amt der Bischöfe, über das Leben der Priester, über die Ausbildung der Priester, über den Apostolat der Laien, die Erneuerung des monastischen Lebens und die christliche Erziehung. Die zweite Gruppe geht auf Fragen ein, die mit der Stellung und Sendung der Kirche in der Welt zusammenhängen. Hier wären die Erklärung über die religiöse Freiheit, das Dekret über die missionarische Tätigkeit der Kirche, die Erklärung über die nichtchristlichen Religionen und die pastorale Konstitution über die Kirche in der heutigen Welt zu nennen. Die Aufteilung ist nicht in jeder Hinsicht befriedigend. Die Überschneidungen sind offensichtlich. Das Dekret über den Apostolat der Laien z. B. könnte der ersten ebensogut wie der zweiten Gruppe zugerechnet werden. Wir folgen hier aber der angegebenen Reihenfolge.

### *1. Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung*

Diese Konstitution ist das Ergebnis einer langen Geschichte. Zahlreiche z. T. zähe und mühsame Kämpfe sind darüber ausgefochten worden. Die erste Fassung wurde dem Konzil bereits an der ersten Session vorgelegt. Jener Text stieß aber auf großen Widerstand, und wenn er auch mit knappem Mehr als Grundlage für die Diskussion angenommen wurde, ordnete Papst Johannes XXIII. doch an, daß eine gemischte Kommission eine neue Fassung herstelle. Der Text wurde mehrmals überarbeitet und schließlich an der dritten Session ein praktisch neuer Entwurf vorgelegt. Nachdem er vom Konzil diskutiert worden war, wurde er von der Kommission überarbeitet. Die Abstimmung konnte aber erst an der vierten Session

stattfinden. Nachdem die letzten Bereinigungen stattgefunden hatten, konnte das Dokument am 18. November promulgiert werden.

Der Unterschied zwischen der ersten und letzten Fassung ist erheblich, und seine Bedeutung muß hervorgehoben werden. Der erste Entwurf sprach noch von den „Quellen der Offenbarung“. Er wiederholte die Lehre des Tridentinischen Konzils, so wie sie in der Mehrzahl der theologischen Handbücher bisher dargestellt worden war. Schrift und Tradition waren als zwei Quellen der Offenbarung nebeneinandergestellt. Die letzte Fassung geht hingegen von der Offenbarung Gottes aus. Der Titel heißt nicht mehr: Von den Quellen der Offenbarung, sondern: Von der göttlichen Offenbarung. Das offenbarende Handeln Gottes ist an den Anfang gestellt, und wenn jetzt von Tradition die Rede ist, ist in erster Linie die in Christus geschehene Offenbarung gemeint, so wie sie durch die Kraft des Heiligen Geistes in der Kirche überliefert worden war und überliefert wird. Die Aufmerksamkeit wird zuerst auf das zentrale, alles tragende Geschehen gelenkt, und die Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition wird erst in zweiter Linie gestellt. Die Veränderung des Titels ist darum nicht nur eine stilistische Sache. Er deutet eine wichtige Verschiebung an, und es ist vielleicht nicht übertrieben, wenn römisch-katholische Theologen darin „die ganze Geschichte der Konstitution, ja vielleicht des Konzils“ ausgedrückt finden (Congar).

Die Unterscheidung zwischen Schrift und Tradition im Sinne des Konzils von Trient ist durch das Zweite Vatikanische Konzil nicht aufgegeben worden. Sie wird in der Konstitution ausdrücklich wiederholt. Sie ist aber in einen anderen Zusammenhang gestellt worden. Der neugefaßte Begriff der Tradition eröffnet eine neue Möglichkeit der Betrachtung. Die Tradition geht der Schrift voraus und umfaßt sie. Die Schrift ist die Zusammenfassung des apostolischen Zeugnisses, so wie es in der Kirche überliefert worden ist und weiter überliefert wird. Sie hat autoritative Geltung, und die Kirche muß in ihrem Lehren und Leben ständig darauf zurückgreifen. Sie ist aber nicht von der Kirche getrennt. Das offenbarende Handeln wird im Leben der gesamten Kirche überliefert, und da die Schrift von der Kirche selbst als autoritatives Zeugnis herausgestellt worden ist, muß sie auch im Zusammenhang der Kirche und ihres Lebens gelesen und verstanden werden. So sehr ihr bindendes Gewicht zukommt, darf sie nicht als abstrakte Norm mißverstanden werden. Sie ist Ausdruck der Tradition, sie hebt sie nicht auf. Es hängt damit zusammen, daß die Kirche, wie in einem im letzten Augenblick hinzugefügten Satze gesagt wird, ihre Gewißheit über die Wahrheit nicht aus der Schrift allein ziehen kann. Die Schrift ist mit dem Leben der Kirche verbunden und findet darin ihre Bestätigung. Es hängt weiter damit zusammen, daß die Schrift immer in der Kirche und durch die Kirche interpretiert werden muß, und die Konstitution ruft mit Nachdruck in Erinnerung, daß es dem Magisterium, d. h. letztlich in der Regel

dem Papste zukomme, das apostolische Zeugnis in autoritativer Weise zu interpretieren. Sie betont allerdings zugleich, daß das Magisterium dem Worte Gottes niemals etwas hinzufügen könne, sondern ihm immer dienen müsse.

Diese wenigen Andeutungen genügen bereits, um zu zeigen, daß die Konstitution in wichtigen Aussagen übereinstimmt mit dem Bericht der Vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal (1963). Die Konvergenz ist offenkundig. Beide Dokumente gehen in ähnlicher Weise von einem umfassenderen Begriff der Tradition aus. Die Konvergenz kann aber natürlich nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Unterschiede noch nicht überwunden sind. Sie zeigen sich vor allem, wenn wir die Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Leben der Kirche stellen. Kann bei der in der Konstitution vorgetragenen Sicht das in der Schrift zusammengefaßte apostolische Zeugnis wirklich als echtes Gegenüber verstanden werden? Ein Zeugnis, auf das sie gehorsam hört, durch das sie sich überraschen, erschüttern, richten, aber auch auf immer neuen Wegen leiten läßt? Wird nicht dem Leben, ja sogar der Vitalität der Kirche ein Gewicht eingeräumt, die der vollen Entfaltung des apostolischen Zeugnisses im Wege steht? Die Unterschiede werden noch deutlicher, wenn wir die Frage stellen, auf welche Weise das apostolische Zeugnis durch die Kirche interpretiert werden kann und muß. Wenn auch alle Kirchen die Notwendigkeit der Interpretation anerkennen und dabei der Kirche eine wichtige Rolle einräumen, kann doch keine die Funktion des Magisteriums in derselben Weise verstehen. Die seltsame Verbindung zwischen dem Leben der Kirche und dem durch den Nachfolger des Petrus ausgeübten Magisterium bleibt auch in Zukunft eine Quelle von Gegensätzen.

Nachdem dies ausgesprochen ist, muß aber sofort hinzugefügt werden, daß die Konstitution dennoch das ökumenische Gespräch fördern wird. Indem sie, ohne die bisherige Lehre aufzuheben, die Bedeutung der Heiligen Schrift hervorhebt, spricht sie aus, daß die Kirche ihre Aussagen immer und in jedem Fall auf Grund der Schrift verantworten muß, und wenn sie auch „ihre Gewißheit nicht aus der Schrift allein“ zieht, ist es doch — vor allem im ökumenischen Gespräch — wesentlich schwieriger geworden, irgendeine Aussage anders als durch die Schrift zu begründen. Eine verheißungsvolle Entwicklung ist damit eingeleitet.

Dies kann durch zwei weitere Feststellungen unterstrichen werden. Die Konstitution gibt den biblischen Wissenschaften weit größeren Raum, als ihnen bisher gewährt war. Während sich die historisch-kritische Forschung bisher nur in verhältnismäßig engen Grenzen bewegen konnte, sind jetzt, ohne daß die grundlegenden Überzeugungen über die Suffizienz der Schrift und die Historizität ihrer Aussagen verändert worden wären, die Tore ein Stück weit geöffnet worden. Die gemeinsame Forschung hat dadurch einen wichtigen Anstoß erhalten. Noch wichtiger ist aber der Umstand, daß die Konstitution in starken Worten das Lesen und

Studium der Schrift empfiehlt. Sie enthält ein besonderes Kapitel über die Rolle der Schrift im Leben der Kirche. Ein Bischof hatte gefordert, daß im Sinne des Konzils von Trient auch ein Kapitel über die Rolle der Tradition hinzugefügt werden müsse. Diese Forderung wurde nicht erfüllt. Das Konzil begnügt sich damit, von der Schrift zu sprechen. Gewiß, es wird erwähnt, daß sie in dem Sinne gelesen werden müsse, wie sie von der Kirche verstanden werde. Das Wichtige ist aber, daß ihr im Leben der Kirche neue Geltung verschafft wird. Denn so wichtig die theologischen und hermeneutischen Fragen sein mögen, so ist doch in erster Linie entscheidend, ob die Schrift überhaupt gelesen wird und die ihr innewohnende Kraft entfalten kann.

Erwähnen wir zum Schluß, daß die Konstitution die Übersetzung der Schrift in die Landessprachen fordert und dafür die Zusammenarbeit mit den getrennten Brüdern empfiehlt. Die Folgen dieser neuen Bereitschaft sind bereits an zahlreichen Orten spürbar. Gemeinsame Übersetzungen wurden in Angriff genommen. Das vielleicht umfassendste Projekt einer neuen ökumenischen Übersetzung ist für den französischen Sprachraum angekündigt und in Gang gebracht worden. In manchen Fällen ist die römisch-katholische Kirche auch bereit, bereits bestehende Übersetzungen mit leichten oder sogar ohne Änderungen zu übernehmen. Man kann sagen: die Übersetzung der Schrift ist heute zu einer Aufgabe geworden, die von allen Kirchen gemeinsam ausgeführt werden kann. Die Vereinigten Bibelgesellschaften haben damit eine beträchtliche Erweiterung ihres Aufgabenkreises erfahren. Sie sind zu einem wahrhaft ökumenischen Instrument geworden, zu einem Instrument, das allen Kirchen dienen kann, und es ist darum sicher der Augenblick, daß wir uns einmal mehr dessen erinnern, wieviel sie im Laufe der Jahrzehnte für die Kirchen und die ökumenische Bewegung geleistet haben.

## 2. Das Dekret über das pastorale Amt der Bischöfe in der Kirche

Dieses Dekret hängt eng mit der Konstitution über die Kirche zusammen, die bereits am Ende der dritten Session promulgiert wurde. Es setzt die im dritten Kapitel von *De Ecclesia* gemachten Aussagen voraus und befaßt sich mit den pastoralen praktischen Aspekten, die dort nicht behandelt werden konnten. Es ist aber damit zugleich auch eine Interpretation der dogmatischen Konstitution. Ähnliches gilt auch von anderen Dekreten, die im Laufe der vierten Session verabschiedet worden sind. Das Dekret über die Priester setzt den zweiten Teil des dritten Kapitels über die Kirche voraus, dasjenige über den Laienapostolat das vierte Kapitel über die Laien und dasjenige über die Erneuerung des monastischen Lebens das sechste Kapitel über das mönchische Leben. Die Konstitution über die Kirche muß darum ständig in Erinnerung behalten werden.

Das Dekret über das pastorale Amt der Bischöfe verdient besondere Aufmerksamkeit. Denn muß sich nicht hier zeigen, wie sich die ausgedehnte und z. T. so erregende Diskussion über die sog. Kollegialität der Bischöfe in der Praxis auswirken soll? Der Text läßt an Klarheit nicht zu wünschen übrig. Er bestätigt die Lehre vom Primat und der universalen Jurisdiktion des Papstes mit einer Deutlichkeit, die kaum übertroffen werden kann, und wenn jemand am Ende der dritten Session noch im Zweifel gewesen sein sollte, ob durch den neuen Begriff der Kollegialität der Primat des Papstes nicht doch eine grundsätzliche Einschränkung erfahren habe, wird er hier in Klarheit versetzt. Das Dekret erklärt gleich am Anfang: „Der römische Pontifex genießt als Nachfolger Petri, dem Christus seine Schafe und Lämmer zum Weiden übergeben hat, in dieser Kirche Christi kraft göttlicher Einsetzung die höchste, volle, unmittelbare und universale Vollmacht, er hat, da er als der Hirte aller Gläubigen den Auftrag hat, sowohl zum Besten der gesamten als auch der einzelnen Kirchen zu sehen, den Vorrang (principatum) der ordentlichen Vollmacht über alle Kirchen (§ 1).“ Gewiß, das Dekret bleibt nicht bei dieser Aussage stehen. Es sagt im folgenden manches über die Einrichtung einer Synode, über die Vollmacht und den Auftrag der einzelnen Bischöfe und der nationalen und regionalen Konferenzen, und wir werden sehen, daß all dieses seine Bedeutung für die künftige Gestalt der Kirche haben wird. Die Vollmacht des Papstes ist aber dadurch nicht angetastet worden. Die Frage stellt sich im Gegenteil: Ist sie nicht durch das Konzil, wenn nicht grundsätzlich, so doch praktisch umfassender und dynamischer geworden? Ist der Papst nicht in noch höherem Maße der Bischof der gesamten Kirche — *episcopus catholicae ecclesiae* — geworden? Am Anfang war gelegentlich die Hoffnung ausgesprochen worden, daß das Konzil die Rolle des Papstes als Bischof von Rom stärker unterstreichen werde und daß nicht so sehr die Autorität des Papstes über die gesamte Kirche, sondern die Notwendigkeit der Gemeinschaft mit dem römischen Stuhl herausgehoben werde, eine Konzeption, die schon in der Alten Kirche bestand. Diese Erwartung hat sich aber nicht erfüllt. Der Primat und die unmittelbare Vollmacht des Papstes über die gesamte Kirche und alle einzelnen Kirchen ist mit neuer Betonung bestätigt worden.

Diese Tatsache ließe sich durch zahlreiche Beobachtungen illustrieren. Das Konzil hat dem Papst die Gelegenheit gegeben, sein Amt in neuer dynamischer und für viele überzeugenderer Weise darzustellen. Die Anwesenheit des gesamten Episkopates hat seine Vollmacht nicht eingeschränkt, sondern in ihrer Fülle sichtbar gemacht. Gewiß, das Amt und vor allem die Kurie sind in manchen ihrer bisherigen Formen in Frage gestellt worden. Das Konzil hat aber dem Amt — jedenfalls bis jetzt — eher zu mehr Kraft und Gewicht verholfen. Während es bis jetzt in unnahbarer Einsamkeit ausgeübt worden war, hat das Konzil dem Papst die

Gelegenheit gegeben, es wirklich in der Gemeinschaft mit dem Episkopat und von ihm getragen zu vollziehen. Und der Papst ist offensichtlich gewillt, in diese Richtung zu gehen. Die Reisen nach Jerusalem, Bombay, vor allem aber nach New York sind ein Beweis dafür. Auch das Dekret fügt Elemente zu dieser Konzeption hinzu. Denken wir etwa an die bischöfliche Synode, die dem Papst als beratendes Organ beigeordnet wird. Oder auch an die Empfehlung, daß in der Kurie die verschiedenen Länder besser repräsentiert sein müßten. So dringlich diese Maßnahme für das Regiment in der Kirche sein mag, bedeutet sie zugleich auch, daß der Papst noch um einen Schritt weniger Bischof von Rom ist.

Wir stehen damit vor einem schwierigen Sachverhalt. Es kann nicht die Aufgabe dieses Berichtes sein, ein Urteil darüber auszusprechen. Wir können zunächst nur feststellen, daß diese Entwicklung sich abzeichnet und daß die Kirchen damit rechnen müssen. Das Papsttum stellt sich heute unter neuen Gesichtspunkten dar. Neue Möglichkeiten des Zeugnisses und des Dienstes an der Welt tun sich auf. Die Rede vor den Vereinten Nationen ist ein Beispiel dafür. Die Schwierigkeiten, die dadurch für das Verhältnis und gemeinsame Handeln der Kirchen untereinander entstehen, sind aber offensichtlich, und die Frage drängt sich vor allem auf, ob sich die Kirche in dieser Weise zum Symbol der Sehnsüchte machen kann, die die Menschheit heute bewegen. Jedenfalls genügt es nicht mehr, wenn sich die Kirchen darauf beschränken, über das Papsttum mit den bisher üblichen Argumenten zu diskutieren. Die neue Gestalt, in der es heute erscheint, muß mit in Rechnung gestellt werden. Die Frage ist noch dringlicher geworden, wie die Kirche Christi auf universaler Ebene ihre Stimme hörbar machen kann.

Das Dekret über das pastorale Amt der Bischöfe redet nun aber nicht nur und nicht einmal in erster Linie vom Papst, sondern von den Bischöfen. Drei Bemerkungen seien in diesem Zusammenhang gemacht:

a) Das Dekret erwähnt die bischöfliche Synode, eine Institution, die sich in der Zukunft als äußerst wichtig erweisen kann. Sie soll dem Papst als helfendes Organ zur Seite stehen und dadurch zugleich zum Ausdruck bringen, daß alle Bischöfe an der Sorge für die gesamte Kirche teilhaben (§ 5). Das Dekret hätte ursprünglich den Wunsch aussprechen sollen, daß eine solche Synode geschaffen werden solle. Der Papst kam aber dem Konzil zuvor und kündigte die Schaffung der neuen Institution schon zu Beginn der vierten Session in einem *Motu proprio* an. Dieser Entscheid ist von weittragender Bedeutung. Das *Motu proprio* betont zwar die Abhängigkeit vom Papst, und manche Anordnungen lassen daran zweifeln, ob es sich um eine wirkliche Synode und ein wirkliches *signum collegialitatis* handle. Der Papst allein bestimmt, ob und wann sie zusammentritt, über welche Gegenstände sie spricht und ob sie allein berät oder eine Abstimmung vornimmt. Wich-

tiger aber als alle diese Bestimmungen ist schließlich das Faktum selbst. Die Synode ist eine Gelegenheit, die im Konzil gemachten Erfahrungen fortzusetzen und die Kollegialität der Bischöfe in Erscheinung treten zu lassen. Die Synode wird 1967 zum ersten Mal zusammentreten. Eine bis jetzt offene Frage: Wird bei dieser Gelegenheit die Einrichtung der Beobachter eine Fortsetzung finden?

b) Wenn die konziliaren Texte die Autorität des Papstes in starken Worten betonen, muß zugleich gesagt werden, daß die Autorität des einzelnen Bischofs in seiner Diözese mit mindestens ebenso starken Worten betont wird. Sie sind unter der obersten Autorität des Papstes in ihrer Diözese die Hirten und üben dort eine ordentliche und unmittelbare Vollmacht aus. Das Dekret umschreibt ihren Auftrag unter den drei Gesichtspunkten der Lehre, der Heiligung und Regierung. Das Bemühen ist offensichtlich, die geistliche Seite des Amtes hervorzuheben. Der Bischof soll der Vater, nicht der bloße Administrator seiner Diözese sein.

Bei der Aufzählung der Aufgaben wird im Vorbeigehen auch erwähnt, daß es die Pflicht des Bischofs sei, den Ökumenismus, so wie er von der Kirche verstanden wurde, zu fördern. Die Bedeutung der einzelnen Diözese wird unterstrichen. Die Tatsache wird klar gesehen, daß sich immer mehr Aufgaben auf regionaler Ebene stellen. Der innere Zusammenhang jeder Diözese soll darum nach Kräften gefördert werden. Der Bischof hat die Pflicht, die Gemeinschaft der Priester zu vertiefen, und die Empfehlung wird ausgesprochen, daß in jeder Diözese eine Art von Synode gebildet werde. Es mag auch erwähnt werden, daß das Dekret von staatlichen und anderen Bindungen bei der Wahl eines Bischofs loszukommen sucht; der Staat soll künftig keine Rechte bei der Wahl oder Ernennung mehr haben, und Staaten, die heute solche Rechte innehaben, werden ersucht, freiwillig darauf zu verzichten.

c) Das Dekret redet schließlich von den Bischofskonferenzen. Wo sie noch nicht bestehen, sollen sie gebildet werden. Wo sie bestehen, soll ihre Arbeit intensiviert werden. Der Text läßt deutlich erkennen, daß die Bedeutung der Konferenzen zunehmen wird, und es ist klar, daß dadurch der Episkopat der einzelnen Länder in die Lage versetzt wird, in kollegialer Weise in Erscheinung zu treten. Die Aufgaben, die sich in bestimmten Gebieten stellen, können besser in Angriff genommen werden. Es ist dabei nicht ohne Bedeutung, daß erst am Ende des Dekrets von den Konferenzen die Rede ist. Es wird auf diese Weise angedeutet, daß die Autorität des einzelnen Bischofs durch die Konferenzen jedenfalls grundsätzlich nicht angetastet wird. Sie sind nicht eine Instanz, die sich zwischen Papst und Bischöfe schiebt; sie werden vielmehr grundsätzlich als „von unter her“ aufgebaut verstanden, als Zusammenarbeit verschiedener Bischöfe zum Wohle der Kirche.

### 3. Das Dekret über das Amt und Leben der Priester

Da die Frage nach dem Verhältnis von päpstlichem und bischöflichem Amt von Anfang an im Mittelpunkt des Interesses stand, wurde die allgemeine Aufmerksamkeit unwillkürlich auf die Frage nach dem Wesen des Episkopates gelenkt. Die großen Kämpfe wurden über diese Frage ausgefochten. Welche Vollmacht kommt den Bischöfen zu? Inwiefern sind sie Nachfolger der Apostel? Welche Bedeutung hat ihre Ordination? Durch die allgemeinen Tendenzen, die dem Episkopat eigene Würde herauszustellen, drohte aber das Amt des Priesters in den Schatten gestellt zu werden. Die Vollmacht des Bischofs konnte derart betont werden, daß der Priester nur noch in seiner Unterordnung und Abhängigkeit vom Bischof gesehen werden konnte. Bereits die Konstitution über die Kirche hatte dieser Gefahr entgegengewirkt. Der zweite Teil des dritten Kapitels enthält ausführliche Abschnitte über die Presbyter und Diakone. Das Konzil hat aber darüber hinaus noch zwei weitere Texte über das priesterliche Amt verfaßt.

Das Dekret gibt eine schöne und inhaltsreiche Beschreibung des priesterlichen Amtes. Es wird in erster Linie als sazerdotales Amt verstanden. Die ganze Kirche ist ein priesterliches Volk, dazu bestimmt, die herrlichen Taten dessen zu verkünden, der sie aus der Finsternis in sein wunderbares Licht gerufen hat. Die Priester haben die Aufgabe, diesem Volke zu dienen. Sie werden durch die Ordination Christus, dem Priester, zugeordnet (*configuratur*), so daß sie im Namen Christi, des Hauptes, zu handeln vermögen. Sie nehmen damit an der Vollmacht teil, kraft welcher Christus selbst seinen Leib baut, heiligt und regiert. So wie bereits die Aufgaben der Bischöfe, werden auch diejenigen der Priester unter den drei Gesichtspunkten der Verkündigung, Heiligung und Leitung beschrieben. Die Notwendigkeit der Verkündigung wird unterstrichen, die Funktionen des Hirten hervorgehoben. Das eigentliche Wesen des Amtes kommt aber in erster Linie im Vollzug der Eucharistie zum Ausdruck, wenn er das geistliche Opfer der Gläubigen in der Gemeinschaft mit dem Opfer Christi darbringt.

Diese Beschreibung erkennt dem priesterlichen Amt die höchstmögliche Bedeutung zu. Was gäbe es Größeres, als im Namen Christi zu handeln? Das Dekret betont allerdings gleichzeitig, daß die Weihe in ihrer Fülle allein dem Bischof gegeben sei, daß die Priester ihm darum untergeordnet seien und ihm zu dienen hätten. So sinnvoll diese Unterscheidung für große Teile der Christenheit ist, stellt sich hier für manche nicht-römische Christen die Frage: Worin besteht eigentlich der Unterschied zwischen Bischof und Priester? Mit welchem — theologisch zwingenden — Recht kann der Priester dem Bischof untergeordnet werden? Kann es sich dabei wirklich um mehr als eine Zweckmäßigkeit handeln, eine Zweckmäßigkeit, die sich zwar im Laufe der Jahrhunderte bewährt hat, aber doch nicht letztes

lehnmäßiges Gewicht für sich beanspruchen kann? Die Beschreibung, die das Dekret vom Priester gibt, entspricht dem Bild des Bischofs in der Alten Kirche, und wir werden gerade durch diesen Text einmal mehr daran erinnert, daß fast alle Funktionen, die in der Alten Kirche vom Bischof erfüllt wurden, heute vom Priester erfüllt werden. Er steht der Gemeinde vor und führt den Vorsitz bei der Eucharistie. Die heutigen Verhältnisse sind das Ergebnis einer langen Entwicklung. Sie mag berechtigt sein. Der Umstand, daß sie stattgefunden hat, ist aber nicht ohne Bedeutung für die theologischen Aussagen über das Amt, und es scheint mir, daß nicht nur dieses Dekret, sondern auch andere konziliare Texte sich nicht genügend darüber Rechenschaft ablegen. Manche Aussagen über das Amt werden zu rasch als selbstverständlich und längst erwiesen vorausgesetzt: der Papst der Nachfolger Petri, die Bischöfe die Nachfolger der Apostel, die Priester den Bischöfen untergeordnet usw. Der historische Sachverhalt ist aber in Wirklichkeit äußerst kompliziert.

Das Dekret enthält manches, das der Erwähnung wert wäre. Zwei Hinweise seien mehr oder weniger willkürlich herausgegriffen:

a) Das Konzil hat sich mit der Tatsache auseinanderzusetzen gehabt, daß manche Länder nicht über eine ausreichende Zahl von Priestern verfügen, eine Tatsache, mit der andere Kirchen nicht weniger zu kämpfen haben. Das Dekret kommt in dieser Hinsicht zu zwei Ergebnissen. Es empfiehlt, daß die Priester gleichmäßiger verteilt werden sollten. Jeder Priester soll sich für die gesamte Kirche verantwortlich wissen und darum auch bereit sein, in einem anderen Land als dem eigenen zu dienen. Es ruft aber vor allem dazu auf, daß alles getan werden müsse, um die Zahl der Berufungen zu erhöhen. Besondere Institutionen sollen zu diesem Zweck sowohl auf nationaler als diözesaner Ebene geschaffen werden. In anderem Zusammenhang ist davon die Rede, daß eine eigentliche Konspiration nötig sei.

b) Das Dekret geht verhältnismäßig ausführlich auf die Frage des Zölibats der Priester ein. Die bisherige Praxis wird bestätigt, sowohl die Priester als alle Gläubigen werden aufgefordert, die „wertvolle Gabe des Zölibats“ in Ehren zu halten. Manche hatten gehofft, daß das Konzil die bisherige Gesetzgebung modifizieren werde. Sie standen unter dem Eindruck der schwierigen pastoralen Probleme, die sich in diesem Zusammenhang stellen, vertraten aber vor allem auch die Meinung, daß neue Priester gewonnen werden könnten, wenn die Möglichkeit bestünde, bewährte, verheiratete Männer zum Amte zu ordinieren. Das Konzil hat sich damit begnügt, die Ordination Verheirateter zu einem neu verstandenen permanenten Diakonat zu ermöglichen, eine Möglichkeit, die in manchen Ländern wohl schon bald verwirklicht werden wird. Schon während der vierten Session fand in Rom ein internationaler Kongreß über die Neugestaltung des Diakonats statt. Der Zölibat

der Priester wurde aber durch das Konzil überhaupt nicht diskutiert. Als einige Interventionen mit Reformvorschlägen vorbereitet wurden, ließ der Papst wissen, daß diese Frage nicht öffentlich behandelt werden solle. Manche haben diesen Entsch eid bedauert; es muß aber auch gesagt werden, daß die Vorschläge ohnehin — jedenfalls vorläufig — keine Aussicht auf Erfolg gehabt hätten.

#### 4. *Das Dekret über die Ausbildung der Priester*

Dieser Text wiederholt und ergänzt manches, was bereits im Vorhergehenden gesagt ist. Die Aufmerksamkeit ist vor allem dem Wesen und Ziel des theologischen Studiums gewidmet, und es kann kein Zweifel sein, daß die Richtlinien, die hier gegeben werden, die allgemeine Orientierung des Studiums etwas verändern. Zunächst wird Gewicht darauf gelegt, daß das Studium den Gegebenheiten der verschiedenen Länder Rechnung tragen müsse; jede Bischofskonferenz soll darum ihre eigenen Richtlinien aufstellen. Der tragende Begriff in dem ganzen Dekret ist offensichtlich das Geheimnis, das Mysterium Christi. Sowohl die geistliche als die intellektuelle Erziehung muß darauf ausgerichtet sein. Die Bedeutung des philosophischen Studiums wird hoch eingeschätzt. Der Horizont muß erweitert werden. Die Fragen, die sich in unserer Zeit neu stellen, müssen mehr Raum einnehmen. Die Studenten müssen in erster Linie dazu erzogen werden, die Wahrheit zu lieben und sie mit Strenge und intellektueller Ehrlichkeit zu suchen. Das theologische Studium soll mit dem Studium der Schrift als der Seele aller Theologie beginnen, und auch in der Systematik soll die Auseinandersetzung mit der Schrift von den Vätern an erster Stelle stehen, erst danach sollen die Studenten in die eigentliche Systematik, insbesondere die Theologie des Thomas, eingeführt werden. Hinter dieser Reihenfolge stehen Kämpfe. Manche wollten, daß die Theologie des Thomas, die *theologia perennis*, eine bestimmendere Rolle im Studium einnehmen müsse. Sie haben sich nicht durchgesetzt, und das bedeutet ohne Zweifel eine weit stärkere Ausrichtung auf die Schrift. Manche haben gesagt, daß in der Behandlung der thomistischen Theologie das „ganze Drama des Konzils“ sichtbar werde; man könnte auch sagen, daß sich in dieser Hinsicht dieselbe Verschiebung vollzogen hat, die wir bereits bei der Besprechung der Konstitution über die Offenbarung festgestellt hatten.

Es ist wichtig, im Zusammenhang mit diesem Dekret nicht nur auf die vom Konzil erarbeiteten Formulierungen, sondern auch auf die Studenten selber hinzuweisen. Die junge Generation von Theologen, die jetzt heranwächst, wird eine andere Prägung erhalten. Die Ergebnisse des Konzils, die von manchen heute noch als eine unerhörte Neuigkeit empfunden werden, werden von ihr als selbstverständlich vorausgesetzt werden. Ihre Gedanken gehen bereits über das Konzil hinaus, und man kann in manchen Gesprächen eine überraschend weitgehende Kritik

selbst am Konzil finden. Die Spannung zwischen einer älteren und einer jüngeren Generation findet sich auch in der römisch-katholischen Kirche und hat sich in den vergangenen Jahren beträchtlich verstärkt.

##### 5. *Das Dekret über den Apostolat der Laien*

Fast in allen Kirchen hat sich in den letzten Jahrzehnten die Einsicht durchgesetzt, daß die Kirche als Leib verstanden werden muß, in dem jedes Glied seine besondere Aufgabe zu erfüllen hat. Die Aufmerksamkeit darf nicht ausschließlich und nicht einmal in erster Linie auf den Klerus gerichtet werden. Das Volk muß in seiner Gesamtheit gesehen werden. Die Bewegung, den Laien die ihnen auf Grund der Taufe zukommende Stellung zurückzugeben, hat die römisch-katholische Kirche schon lange vor dem Konzil erfaßt. Das Konzil hat ihr zu breiterer Geltung verholfen. Das Dekret hat darum eine doppelte Bedeutung: es nimmt einerseits auf, was in vielen Teilen der Kirche bereits vorbereitet gewesen war, und es gibt andererseits einen mächtigen Anstoß für die weitere Entfaltung der Bewegung.

In der Vergangenheit wurden Wesen und Funktion der Laien zu oft dadurch bestimmt, daß sie mit Wesen und Funktion des Klerus verglichen wurden. Das Dekret kommt von dieser Weise der Betrachtung los. Es geht davon aus, daß die ganze Kirche in die Welt gesandt ist, und sucht die Rolle der Laien in dieser Sendung zu bestimmen. Jedes Glied der Kirche ist durch die Taufe mitberufen und mitgesandt. Sie haben Anteil an dem dreifachen Amte Christi, Prophet, Priester und König, und sind dementsprechend am Leben und Handeln der Kirche beteiligt. Ihr Apostolat vollzieht sich sowohl in der Kirche als auch in der Welt, sowohl im geistlichen als auch im weltlichen Bereich. Sie sind einerseits dazu berufen, am Aufbau der Kirche mitzuhelfen, andererseits aber auch dazu bestimmt, in der Welt als Formen zu wirken und sie mit dem Geist des Evangeliums zu durchdringen.

Das vierte Kapitel des Dekrets spricht über die Formen der Organisation, in denen sich der Apostolat vollziehen kann. Es unterstreicht zunächst, daß der Apostolat sowohl von Einzelnen als auch von Gruppen ausgeübt werden könne. Es erwähnt dann die Vereinigungen im allgemeinen und betont in diesem Zusammenhang, daß die Vereinigungen im internationalen Bereich verstärkt werden müßten. Erst nachdem betont worden ist, daß es das Recht der Laien sei, Vereinigungen zu gründen, kommt die Rede auf die Organisationen, die ihre Arbeit in direkter Abhängigkeit von der Hierarchie tun, insbesondere die *Actio catholica*. Das Dekret gibt damit der freien Bewegung verhältnismäßig viel Raum. Es verweilt allerdings sehr ausführlich bei den Organisationen, und es wird daraus deutlich, wie hoch ihre Bedeutung eingeschätzt wird und auch von nichtrömischen Kirchen einzuschätzen ist.

Das Dekret spricht schließlich auch die Empfehlung aus, daß ein Sekretariat beim Heiligen Stuhl gebildet werde. Es soll der Laienbewegung in aller Welt dienen. Es soll eine gewisse Koordination gewährleisten, den Austausch von Information und Erfahrung ermöglichen und sowohl der Hierarchie als den Laien mit Ratschlägen zur Verfügung stehen.

Das Dekret spricht nur mit wenigen Worten von der Notwendigkeit ökumenischer Kontakte (§ 27). Es ist aber offensichtlich, daß sich in diesem Bereich zahlreiche Möglichkeiten der Zusammenarbeit auftun. Sowohl manche grundsätzliche als auch zahlreiche praktische Probleme stellen sich in ähnlicher Weise und müssen nicht getrennt angefaßt werden. Die Laienbewegung hat von Anfang an befruchtend auf die ökumenische Bewegung eingewirkt und ist umgekehrt auch durch sie befruchtet worden. Erste Begegnungen haben gezeigt, daß dies auch im Verhältnis zwischen der römisch-katholischen Kirche und anderen Kirchen der Fall sein könnte.

Das ökumenische Gespräch wird ohne Zweifel auch auf eine Frage eingehen müssen, die durch die Terminologie des Dekrets aufgeworfen wird, nämlich die Frage, wie das Verhältnis zwischen Apostolat in „Kirche“ und „Welt“ zu verstehen sei. Das Dekret unterscheidet zwischen diesen beiden Bereichen, und wenn auch hinzugefügt wird, daß sie untereinander verbunden seien, weil Gott ja die gesamte Welt in seine neue Kreatur hineinziehen wolle, wird doch nicht wirklich geklärt, inwiefern das Zeugnis im Bereich der Kirche und des *ordo temporalis* überhaupt unterschieden werden kann. Was hat es zu bedeuten, wenn hier von geistlich und weltlich die Rede ist? Wird damit nicht ein zu schmaler und enger Begriff von Kirche vorausgesetzt? Was ist ausgesagt, wenn erklärt wird, daß die Christen den *ordo temporalis* mit dem Geist des Evangeliums durchdringen sollen? Die Frage, inwiefern das Wirken in der Welt auch abgesehen vom Zeugnis Apostolat genannt werden kann, gehört zu den Problemen, die heute alle Kirchen in gleichem Maße umtreibt und über die sie in gleichem Maße unklar sind.

Erwähnen wir zum Schluß eine Eigenart, die nicht nur dieses Dekret, sondern auch andere Texte auszeichnet. Am Ende der Vorrede findet sich ein Abschnitt, in dem die Bedeutung Marias für den Apostolat hervorgehoben wird. Ihre Haltung wird als vorbildlich bezeichnet. Diese Erwähnung entspricht den Aussagen, die in *De Ecclesia* gemacht worden sind. Sie kann darum nicht überraschen. Nachdem die Mariologie in die Konstitution über die Kirche Eingang gefunden hatte, mußte sie konsequenterweise auch in den Dekreten erscheinen, die davon abhängig sind. Keine dieser Erwägungen fügt ein neues Element zu der Mariologie hinzu, wie sie durch das Konzil bereits erweitert worden ist. Sie erinnern aber einmal mehr daran, daß dieses Problem zwischen den Kirchen steht und im ökumenischen Gespräch geklärt werden muß, wenn die Gemeinschaft wirklich vertieft werden soll.

## 6. Das Dekret über die richtige Erneuerung des monastischen Lebens

Wenn dieser Text in den Augen nichtrömischer Christen zunächst weniger wichtig zu sein scheint, ist er für die römisch-katholische Kirche doch von größter praktischer Bedeutung. Die Orden gehören zu den tragenden Kräften in der römisch-katholischen Kirche; sie erfüllen unzählige Funktionen, die für das Leben und das Zeugnis der Kirche entscheidend sind, und eine Erneuerung der Kirche ist nur denkbar, wenn zugleich auch sie den heutigen Verhältnissen angepaßt werden. Die meisten Orden und Gemeinschaften haben bereits eine lange Geschichte hinter sich. Ihre Ziele und Aufgaben sind in einer längst vergangenen Zeit formuliert worden. Manche von ihnen sind dann nicht genügend auf die heutige Situation ausgerichtet, sondern stehen in mancher Hinsicht eher als Zeugen einer Epoche da, die inzwischen der Vergangenheit angehört, gebunden an Traditionen, die heute nicht mehr den Sinn haben, den sie einst hatten. Die Orden und religiösen Gemeinschaften sind aus diesem Grunde auch eine Quelle von Kräften, die bis jetzt nicht voll ausgenutzt war.

Das Dekret verfolgt aufs Ganze gesehen die Tendenz, daß die monastischen Gemeinschaften stärker in die Kirche integriert werden und intensiver an ihrem Leben teilnehmen sollen. Gleich am Anfang wird die Forderung gestellt, daß alle monastischen Institutionen am Leben der Kirche teilnehmen und alle ihre Aufgaben zu ihren eigenen machen sollten, Aufgaben wie die biblische Wissenschaft, die liturgische Bewegung, die ökumenische Aufgabe, die Mission und das soziale Handeln. Diese Forderung wird an mehreren Stellen wiederholt, insbesondere wird betont, daß die monastischen Gemeinschaften ihre Kräfte noch stärker in der Evangelisation einsetzen sollten. Es wird zwar auch darauf hingewiesen, daß auch die reine Kontemplation in der Kirche ihren Platz habe und trotz der drängenden Aufgaben der Evangelisation behalten müsse. Das Dekret legt aber das Gewicht doch in vermehrtem Maße auf das Zeugnis der Kirche.

Die Orden und die religiösen Gemeinschaften werden durch das Dekret vor große Anforderungen gestellt, und die Besinnung darüber hat bereits begonnen, wie sie sich in die durch das Konzil begonnene Erneuerung einfügen können. Das deutlichste Beispiel dafür sind die Jesuiten. Nach der Wahl des neuen Generals hat eine Kongregation stattgefunden, an der die Zukunft des Ordens unter den verschiedensten Gesichtspunkten besprochen wurde. Der Papst hat dem Orden insbesondere die Auseinandersetzung mit dem modernen Atheismus zur Aufgabe gesetzt. Die Verhandlungen im Orden sind nicht abgeschlossen. Eine zweite Kongregation soll in naher Zukunft stattfinden. Es wird interessant sein festzustellen, ob und wie es dem Orden gelingen wird, seine ökumenische Arbeit zu bestimmen. Wenn seine ursprüngliche Intention auch eine missionarische war, ist er doch wie

kein anderer Orden mit der Gegenreformation verbunden und durch sie jedenfalls in den Augen mancher nichtrömisch-katholischer Christen geprägt. Die im Zusammenhang mit dem Konzil immer gemachte Aussage, daß die Gegenreformation zu Ende sei, wird darum nicht ohne Folgen für ihn bleiben.

Das Dekret geht ganz besonders auf die Pflicht des Gehorsams ein. Diese Frage ist im Laufe des Konzils immer wieder und in immer neuen Zusammenhängen aufgeworfen worden. Die Krise, der heute jede Autorität ausgesetzt ist, hat auch die römisch-katholische Kirche erfaßt, und die Forderung des Gehorsams kann nicht mehr mit derselben Selbstverständlichkeit erhoben werden. Das Konzil selbst hat diese Krise gefördert. Die Tatsache, daß nahezu alle Fragen in Freiheit diskutiert werden konnten, hat nicht nur manches in Bewegung gebracht, sondern das Verständnis der Autorität als solcher erschüttert. Das Dekret wendet sich zunächst an die Mitglieder der Orden und religiösen Gemeinschaften und fordert sie auf, den von ihnen verlangten Gehorsam zu leisten, und zwar im Bewußtsein, daß sie damit dem Aufbau des Leibes Christi dienen. Es wendet sich aber auch an die Vorgesetzten und verlangt von ihnen, daß sie Persönlichkeit und den Willen der Untergebenen respektieren müssen.

Das Dekret mag schließlich den Anlaß dazu geben, ein Wort über die freiwillige Armut im Sinne des Evangeliums zu sagen. Die Mönche und Nonnen werden aufgefordert, nicht nur auf den Gebrauch ihres Besitzes zu verzichten, sondern in wirklicher Armut zu leben, und, was vielleicht ebenso wichtig ist, die Orden und Klöster werden aufgefordert, als Kollektive ein Zeugnis der Armut abzulegen. Die Frage ist während des Konzils nicht nur an dieser Stelle aufgetaucht. Bei mehr als einer Gelegenheit wurde deutlich, daß manche Bischöfe und Theologen von der Sorge getrieben sind, wie die Kirche in dieser Hinsicht näher an Christi Willen leben könnte. Mehr als nur einzelne Stimmen verlangten den freiwilligen Verzicht auf überflüssigen Reichtum, nicht nur des einzelnen Christen, sondern der Kirche überhaupt. Das Konzil kam in dieser Hinsicht nicht über allgemeine Sätze hinaus, und es ist auch nicht einfach zu sagen, was freiwillige Armut in einer modernen Gesellschaft bedeutet. Es ist aber keine Übertreibung zu sagen, daß der Wille zu freiwilliger Armut bei zahlreichen römisch-katholischen Christen zu finden ist und daß andere Kirchen an dieser Stelle manches aufnehmen und lernen können.

### *7. Das Dekret über die christliche Erziehung*

Der Titel des ersten Entwurfes für diesen Text lautete noch „von den katholischen Schulen“. In der Diskussion verlangten mehrere Redner, daß der Gegenstand erweitert werde. Das Konzil müsse sich über die Erziehung im allgemeinen und nicht nur über das engere Problem der katholischen Schulen und Universitäten äußern.

Das Dekret beginnt denn auch mit längeren Abschnitten über Wesen und Aufgaben der christlichen Erziehung. Obwohl so manches darin richtig und wegweisend ist, bleibt dieser Teil des Dekrets doch in Allgemeinheiten stecken. Die tieferen Probleme, die sich heute im Zusammenhang mit der Erziehung stellen, sind kaum berührt. Der Text ist seinem ursprünglichen Titel trotz der Erweiterung treu geblieben. Sein eigentliches Interesse gilt offensichtlich den katholischen Schulen. Das Dekret bringt aber auch in dieser Hinsicht kaum etwas Neues. Es unterstreicht zunächst die Rolle, die die Schule in der Erziehung im allgemeinen spielt, und hebt hervor, daß aus diesem Grunde dem Beruf des Lehrers hohe Würde zukomme (§ 5). Es stellt dann die Forderung auf, daß die Eltern die Freiheit haben sollen, für die Erziehung ihrer Kinder diejenigen Schulen zu wählen, die ihnen geeignet erscheinen. Die Staaten sollen diese Freiheit respektieren und sie auch nicht dadurch einschränken, daß sie sie unbilligen finanziellen Leistungen aussetzen (§ 6). Es ruft schließlich in Erinnerung, daß die Kirche von jeher das Recht in Anspruch genommen habe, Schulen zu gründen und zu führen (§ 8). Der Text fügt dann hinzu, daß jede Schule ein Zentrum sein müsse, von dem der Geist des Evangeliums ausstrahlt. Sie muß allen offenstehen, auch denen, die der Kirche nicht angehören. Sie ist von unschätzbarem Wert nicht nur für den Apostolat der Kirche, sondern die menschliche Gesellschaft überhaupt (§ 8). Die Kirche muß ihre Aufmerksamkeit ganz besonders den Schulen in jungen Ländern zuwenden, die auch von nichtkatholischen Schülern besucht werden (§ 9).

Das Dekret gehört zu den wenigen Texten des Konzils, die die Notwendigkeit der Zusammenarbeit mit anderen Kirchen mit keinem Wort erwähnen. Das ist zu bedauern. Denn jedermann weiß, daß die Frage der konfessionellen Schulen das Verhältnis der Kirchen zueinander in vielen Ländern in hohem Maße belastet. Die konfessionellen Gegensätze haben in manchen Gebieten durch die Schulen einen institutionellen Ausdruck gefunden, und die Trennung wird in manchen jungen Kirchen durch die Gründung von Schulen erschwert. Die Frage muß darum gemeinsam angeschnitten werden, wenn es zu einer Vertiefung der Gemeinschaft unter den Kirchen kommen soll. Die Kirchen stehen zudem im Blick auf die Erziehung vor ähnlichen Schwierigkeiten, und an manchen Orten, wo keine konfessionellen Schulen bestehen, könnte eine vertiefte Gemeinschaft unter den Kirchen ein starkes Zeugnis bedeuten. Die Verfasser dieses Textes scheinen diese Möglichkeiten nicht gesehen zu haben. Das Dekret ist im Blick auf die ökumenische Bewegung von allen konziliaren Texten vielleicht der kurzsichtigste.

#### *8. Die Erklärung über die religiöse Freiheit*

Die Abstimmung über diesen Text am 19. November kann als eines der großen Ereignisse des Konzils bezeichnet werden. Es ist nicht notwendig, die lange und

z. T. höchst mühselige Geschichte hier nochmals in Erinnerung zu rufen, die dieses Dokument gehabt hat. Jedermann weiß, auf wieviel Widerstand es gestoßen ist und wie großer Hartnäckigkeit es bedurfte, um es bis zur Promulgation zu führen. Das Sekretariat für die Einheit hatte im Zusammenhang mit diesem Text eine unerhört schwierige Aufgabe zu bewältigen. Es hat sie mit Erfolg bewältigt. Der Umstand, daß sich bis zum Ende eine verhältnismäßig starke Opposition gehalten hat, ist in sich ein Beweis dafür, wie groß der vollzogene Schritt ist.

Die Erklärung ist darum so wichtig, weil sie die Haltung der römisch-katholischen Kirche zur Welt in ihrem tiefsten Grunde verändert. Indem sie sich zu dem Grundsatz der religiösen Freiheit bekennt, betrachtet sie diejenigen, die die Wahrheit nicht bekennen, nicht mehr als Irrende, die zu dulden und gewähren zu lassen sind, sondern anerkennt sie in der ihnen von Gott verliehenen Freiheit. Die Erklärung ist darum die Voraussetzung für den Dialog sowohl in der weiteren als der engeren Bedeutung des Wortes. Denn nur indem der Partner in seiner Freiheit ernst genommen wird, kann es zu einem wirklichen Dialog kommen.

Die Erklärung befaßt sich, wie im Titel ausdrücklich gesagt wird, mit der religiösen Freiheit sowohl der einzelnen Person als auch der Gemeinschaft in der menschlichen und staatlichen Gesellschaft. Sie stellt den Grundsatz auf, daß sowohl der einzelne als auch jede religiöse Gemeinschaft ihre Überzeugung frei leben und bezeugen können müsse, und daß der Staat diese Freiheit nicht nur nicht einschränken, sondern im Gegenteil respektieren und gewährleisten müsse. Die Vorstellung eines konfessionell gebundenen Staates ist, wenn nicht ausdrücklich, so doch indirekt aufgegeben. Gewiß, die Erklärung erwähnt, daß eine bestimmte religiöse Gemeinschaft in einem bestimmten Land aus historischen Gründen eine besondere Anerkennung genießen könne, sie fügt aber sofort hinzu, daß in diesem Falle auch die übrigen Gemeinschaften volle Freiheit genießen müßten.

Die Erklärung stimmt weitgehend, jedenfalls in den praktischen Aussagen, mit den Erklärungen überein, die im Ökumenischen Rat der Kirchen formuliert worden sind. Wenn man eine Synopse in zwei Kolonnen herstellt, kann man sofort feststellen, wie groß die sachliche Übereinstimmung ist. Die Erklärung des Vatikanischen Konzils ist natürlich ein römisch-katholisches Dokument, sie könnte von anderen Kirchen nicht in derselben Weise verfaßt werden. Vor allem die Begründungen, die für die religiöse Freiheit gegeben werden, können von anderen nicht ohne weiteres geteilt werden. Während nach den Erklärungen des Ökumenischen Rates dieselbe Freiheit, die für die Kirche in Anspruch genommen wird, auch den Menschen ohne Glauben zugesprochen wird, wird dies in der vatikanischen Erklärung jedenfalls nicht ausdrücklich gesagt. Die Übereinstimmung ist aber so groß, daß man ohne Übertreibung von einem zum mindesten potentiellen Konsensus der gesamten Christenheit reden kann. Die Frage stellt sich darum, ob

dieser Konsensus nun, nachdem das Konzil abgeschlossen ist, nicht gemeinsam analysiert werden müßte. Zahlreiche Hindernisse müßten zuerst überwunden werden, und es darf in diesem Zusammenhang vor allem nicht vergessen werden, daß die Erklärungen des Ökumenischen Rates in den Mitgliedskirchen nicht genau die Gültigkeit haben, die ein vom Papst promulgiertes Dokument in der römisch-katholischen Kirche beanspruchen kann. Die Zeit scheint aber doch gekommen, diese Aufgabe in Angriff zu nehmen. Eine gemeinsame Erklärung könnte das gemeinsame Zeugnis vertiefen.

Die Erklärung über die Religiöse Freiheit ist aber für die ökumenische Bewegung noch aus anderen Gründen von Bedeutung. Sie ist die unentbehrliche Voraussetzung zur Lösung oder wenigstens Linderung zweier Probleme, die heute das Verhältnis unter den Kirchen noch belasten, die Probleme des Proselytismus und der Mischehen. Die Erklärung über die religiöse Freiheit geht auf die Frage des Proselytismus nicht ein, ja sie spricht überhaupt nicht vom Verhältnis der Christen untereinander. Um die Opposition zu befriedigen, wurde in der letzten Revision des Textes sogar ein Abschnitt hinzugefügt, in dem erklärt wird, daß die in Christus offenbarte wahre Religion in der katholischen Kirche zu finden sei und von ihr verkündigt werde, eine Erklärung, die zwar nicht im Widerspruch zum Dekret über den Ökumenismus steht, der Tatsache aber nicht Rechnung trägt, daß der Heilige Geist auch in anderen Kirchen am Werk sein mag. Und doch ist die Erklärung für die Frage des Proselytismus wichtig, vor allem, wenn von den allgemeinen Aussagen ausgegangen wird und von da die Verbindung mit dem Dekret über den Ökumenismus hergestellt wird. Denn nur wenn von allen Seiten zugleich die Freiheit des anderen voll respektiert und die Gemeinschaft im Namen Christi anerkannt wird, kann es zu einer befriedigenden Lösung der Frage des Proselytismus kommen.

Dieselbe Verbindung müßte auch eine bessere Lösung des Mischehenproblems ermöglichen. Das Konzil ist zu Ende gegangen, ohne daß in dieser Frage ein greifbarer Fortschritt erzielt worden wäre. Das Dekret über die katholischen orientalischen Kirchen enthält zwar einige Neuerungen für die Behandlung von gemischten Ehen mit orthodoxen Christen. Eine erhoffte allgemeine Änderung des kanonischen Rechtes ist aber bis jetzt noch nicht erfolgt. Das Konzil hat am Ende der dritten Session einen Text diskutiert, der einige Richtlinien für eine neue Regelung enthielt. Darin war ausdrücklich erwähnt, daß die neuen Weisungen im Geiste des Dekrets über den Ökumenismus und der Erklärung über die religiöse Freiheit entworfen werden müßten. Dieser Text wurde zusammen mit einer Zusammenfassung der Diskussion an den Papst weitergeleitet, und es wurde allgemein angenommen, daß in einem *Motu proprio* die Entscheidung bald bekanntgegeben werde. Wenn der durch das Konzil diskutierte Text auch nicht alle Schwierig-

keiten behoben hätte, wäre doch ein wesentlicher Fortschritt erzielt worden. Das *Motu proprio* ist bis jetzt noch nicht erschienen. Unerwartete Widerstände haben es offenbar verzögert. Das Konzil hat damit ein Problem unerledigt gelassen, dessen Lösung von vielen sehnlich erwartet worden war, und es ist zu hoffen, daß es sich dabei um nicht mehr als einen Aufschub handelt.

### 9. *Das Dekret über die missionarische Tätigkeit der Kirche.*

Bereits die Konstitution über die Kirche hatte davon gesprochen, daß die Kirche Christi ihrem Wesen nach nicht anders als missionarisch sein könne. Das Dekret über die missionarische Tätigkeit der Kirche baut aber nicht nur einfach darauf auf, sondern geht darüber hinaus. Es befaßt sich nicht nur mit den praktischen Problemen der Mission, sondern gibt eine verhältnismäßig ausführliche theologische Begründung. Der Text, der dem Konzil in der dritten Session vorgelegt worden war, holte nicht so weit aus. Er beschränkte sich auf Hinweise praktischer und organisatorischer Art. Die Bischöfe waren aber der Auffassung, daß die Probleme der Mission umfassender behandelt werden müßten, und die zuständige Kommission erarbeitete darum für die vierte Session einen nahezu vollständig neuen Text. Eine neues Kapitel über die lehrmäßigen Grundlagen der Mission wurde hinzugefügt, und es ist klar, daß damit Aussagen hinzukommen, die bisher noch nicht gemacht waren.

Das Dekret begründet die Mission in der Trinität selbst. Weil die Kirche ihren Ursprung in der Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes nach dem Willen des Vaters hat, muß sie ihrem Wesen nach missionarisch sein. Gott will, daß die Welt gerettet werde. Er will schließlich alles in allem werden, und es gehört zu seinem Plan auf dem Wege zu diesem Ziele, daß er sich ein Volk wählt, das sein erneuerndes Handeln verkündigt. Christus ist als neuer Adam das Haupt der Menschheit, und nichts kann als geheilt gelten, was nicht von ihm angenommen worden ist. Was von Christus verkündigt und getan worden ist, muß bis an die Enden der Erde getragen werden. Der Heilige Geist vollendet dieses Werk. Er treibt sein Wesen im Innern der Kirche, er geht ihr oft auch voraus, jedenfalls ist er es, der die Ausdehnung und neue Pflanzung der Kirche wirkt.

Das Dekret legt großes Gewicht darauf, daß das gesamte Volk Gottes an der missionarischen Aufgabe Anteil hat. Der Befehl Christi ist zwar an die Apostel ergangen, und die Verantwortung für die Mission liegt darum in erster Linie bei den Bischöfen, die ihre Nachfolger sind. Sie haben — unter der obersten Leitung des Papstes — das Werk der Mission voranzutreiben. Das Zeugnis muß aber von dem gesamten Volk Gottes ausgehen. Manche Redner haben in der Diskussion geltend gemacht, daß die missionarische Aufgabe bisher viel zu ausschließlich mit

der Hierarchie verbunden gewesen ist. Die letzte Fassung des Textes hat dieser Kritik weitgehend Rechnung getragen.

Das Dekret ließe sich unter zahlreichen Gesichtspunkten betrachten. Wir greifen hier fünf in unserem Zusammenhang besonders wichtige Themen heraus.

a) Indem das Dekret von der Dreieinigkeit Gottes ausgeht, stellt sich sofort die Frage, in welchem Verhältnis die Verkündigung der Botschaft durch die Kirche und das Handeln Gottes in der von ihm geschaffenen Welt stehen, eine Frage, die heute alle Kirchen in neuer Weise beschäftigt und vielleicht sogar das theologische Thema unserer Generation ist. Das Dekret betont in erster Linie, daß Christus zur Heilung in die Welt gekommen sei. Das Gebrochene wird durch ihn wiederhergestellt, ja sogar zur Vollendung geführt. Die Ansätze des Guten, die sich in der Welt finden, die Wahrheit und die Gnade, müssen ernst genommen werden. Sie sind geheime Gegenwart Gottes. Sie werden durch das Wort von den Banden des Bösen befreit und zu vollem Leuchten gebracht. Die heilende Wirkung des Evangeliums wird so stark betont, daß das Gericht Gottes über die Welt in den Hintergrund zu treten droht. Dieser Mangel ist zwar in der Diskussion kritisiert worden, und die Kommission hat bei der Überarbeitung manche Akzente neu gesetzt. Die Kontinuität zwischen der von Gott geschaffenen und der in Christus geheilten Welt wird aber doch in erster Linie betont. Die kritisch richtende Funktion des Evangeliums wird kaum erwähnt, und es wird nicht deutlich gemacht, inwiefern das Evangelium alle, denen es verkündigt wird, vor die Entscheidung über das Leben stellt. Der Satz „wer glaubt, wird gerettet; wer nicht glaubt, verurteilt“ wird zwar zitiert, aber nicht entfaltet. Ist aber damit das apostolische Zeugnis vollständig wiedergegeben? Sowohl das Dekret über die Mission als auch (wie wir noch sehen werden) die Konstitution über die Kirche in der Welt sind bestrebt, die Liebe Gottes zu seiner Schöpfung herauszustellen und von daher die Solidarität der Kirche mit der Welt zu begründen, eine Tendenz, deren Berechtigung nicht in Frage gestellt werden kann. Die Kirche kann aber nur solidarisch sein, wenn sie die richtende Funktion des Evangeliums mit in Rechnung stellt. Weitere Diskussion ist an dieser Stelle dringend nötig, und wäre es nur darum, daß die Verkündigung im engsten Sinne des Wortes und das soziale Handeln nicht auseinanderzufallen beginnen.

b) Eng verwandt mit diesem Problem ist die Frage nach der Bedeutung der nichtchristlichen Religionen. Diese Frage wird heute in der römisch-katholischen Kirche lebhaft diskutiert. In welchem Verhältnis stehen sie zum Evangelium? Enthalten sie einen Teil der Wahrheit und können darum als Vorstufe und Vorbereitung für das Evangelium betrachtet werden? Ist mit der Offenbarung in Christus ein Gegensatz zwischen den Religionen und dem Glauben an Christus

entstanden? Es ist selbstverständlich, daß Gott auf seinen Wegen auch Menschen retten kann, die nicht der Kirche angehören. Kann aber auch den nichtchristlichen religiösen Systemen als solchen eine rettende Funktion zugeschrieben werden? Das Dekret gibt auf diese Fragen keine ausdrücklichen Antworten. Die Diskussion in St. Peter hat gezeigt, daß vorläufig darüber in der römisch-katholischen Kirche noch kein Konsensus besteht.

c) Das Dekret unterstreicht, wie wir bereits gesehen haben, daß die Kirche ihrem Wesen nach missionarisch sei. Daraus ergibt sich sofort die Frage, was unter Mission eigentlich zu verstehen sei. Soll nur die Verkündigung in Ländern, in denen das Evangelium zum ersten Mal verkündigt wird, als Mission bezeichnet werden? Oder ist jede Verkündigung, die Menschen zum Glauben an Christus führen will, Mission, auch die Verkündigung in den sog. christlichen Ländern? Das Dekret wählt zwischen diesen beiden Möglichkeiten einen mittleren Weg. Es geht von einem allgemeinen Begriff der Mission aus, hält aber zugleich an der üblichen Bedeutung des Wortes fest. Die Mission wird, jedenfalls praktisch, als die Ausdehnung der Kirche in bisher unberührte Gebiete verstanden. Es wird allerdings anerkannt, daß Länder, die christlich waren, wiederum zu Missionsgebieten werden können.

d) Die Einsicht, daß die gesamte Kirche an der missionarischen Aufgabe beteiligt sei, wird nicht nur in allgemeinen Worten ausgesprochen. Das Dekret bemüht sich, praktische Folgerungen daraus zu ziehen und zu zeigen, was es zu bedeuten hat, daß die Kirche in aller Welt eine missionarische Gemeinschaft ist. Die gegenseitige Verantwortung der Kirchen und insbesondere der Bischöfe wird mit Nachdruck hervorgehoben, und auch die jungen Kirchen werden zum missionarischen Wirken aufgerufen. Dadurch, daß die römisch-katholische Kirche eine universale Gemeinschaft ist, kann sie in dieser Hinsicht weit mehr als irgendeine andere Kirche leisten. Der Text bleibt allerdings in mancher Hinsicht westlich. Der Missionar ist nach wie vor der Sendbote, der über die Grenzen hinausgeht, und die Wechselwirkung zwischen alten und jungen Kirchen wird nicht wirklich gefördert. Der Umstand, daß die römisch-katholische Mission zentral von Rom aus geleitet wird, macht die Bindung an das Abendland besonders stark. Das Dekret sucht diesem Hindernis entgegenzuwirken, indem es die Schaffung einer besonderen internationalen Synode von Bischöfen für missionarische Fragen fordert. Die einzelnen Länder sollen dadurch stärker an der Leitung der Mission beteiligt werden.

e) Das Dekret geht verhältnismäßig ausführlich auf die Notwendigkeit der Zusammenarbeit mit anderen Kirchen ein. Während die meisten anderen Texte nur einen kurzen Verweis auf das Dekret *De Oecumenismo* enthalten, nimmt dieses Dokument seinen Inhalt auf und unterstreicht die enge Verbindung zwischen der

missionarischen Aufgabe und der ökumenischen Bewegung. Gleich das erste Kapitel erklärt, daß die Trennung das Zeugnis verdunkle und daß darum alle Getauften gerufen seien, als eine Herde das Evangelium zu verkündigen. Wo dies noch nicht möglich sei, sollten sie wenigstens einander achten und lieben (§ 6). Die Zusammenarbeit sei nicht nur mit Einzelnen, sondern mit Kirchen und ekklesialen Gemeinschaften zu suchen (§ 15), und sowohl De Propaganda Fide als auch das Sekretariat für die Einheit werden aufgefordert, die nötigen Schritte zu unternehmen, damit der Skandal der Trennung aufgehoben werde (§ 29). Alle Zusammenarbeit müsse dabei im Namen Christi unternommen werden: sein Name führe zusammen! (§ 15). Diese Hinweise können für die Zusammenarbeit der Kirche von größter Bedeutung werden. Denn eine ökumenische Gemeinschaft ist erst dann in Wirklichkeit entstanden, wenn die Kirchen in die Lage versetzt werden, ein gemeinsames Zeugnis abzulegen. Wir sind davon noch weit entfernt. Denken wir an die ekklesiologischen Schwierigkeiten, an die Frage des Proselytismus etc. Und selbst wenn die grundsätzlichen Hindernisse beseitigt werden können, bleibt immer noch die Tatsache zu überwinden, daß die Spannungen in manchen Missionsgebieten besonders scharf sind. Das Dekret erweitert aber ohne Zweifel die Grundlage für das gemeinsame Zeugnis, und der Umstand, daß gerade das Dekret über die Mission diese Erweiterung vollzogen hat, ist ein Zeichen dafür, daß sich die gemeinsame Aufgabe der Verkündigung auch in der Beziehung zwischen der römisch-katholischen Kirche und den übrigen Kirchen als Impuls für die ökumenische Bewegung erweisen wird.

#### *10. Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen*

Wie wir bereits gesehen haben, gibt das Dekret über die missionarische Tätigkeit der Kirche keine Antwort auf die Frage, wie die nichtchristlichen Religionen zu beurteilen sind. Die Erklärung über die nichtchristlichen Religionen dringt etwas weiter vor. Auch sie bringt aber keine wirkliche Klärung. Sie verfolgt von vornherein eine andere Absicht. Sie geht nicht auf die tieferen Probleme ein, die einerseits mit dem Begriff der Religion und andererseits mit der Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Glauben an Christus und den verschiedenen Religionen aufgeworfen sind. Sie beschränkt sich darauf, die Haltung der Kirche gegenüber den heute bestehenden Religionen zu umschreiben. Sie geht davon aus, daß die Menschheit ein Volk sei und daß die Kirche den Auftrag habe, die Einheit und die Liebe unter den Menschen zu finden. Die Christen blicken darum vor allem auf diejenigen Elemente, die den Menschen gemeinsam sind und ihre Gemeinschaft vertiefen können. Auch die Religionen werden unter diesem Gesichtspunkt behandelt. Die Erklärung betont, die Kirche sei gegenüber den Religionen offen und zu Kon-

takten bereit; sie hebt in dem Bild, das sie von den einzelnen Religionen entwirft, einzig die Übereinstimmung hervor und anerkennt darin „einen Strahl der Wahrheit“. Die Fülle der Wahrheit sei allerdings einzig in Christus zu finden.

Auch wenn man in Rechnung stellt, daß die Intention der Erklärung sehr beschränkt ist und daß die tieferen Fragen bewußt nicht berührt werden, bleibt beim Leser eine gewisse Enttäuschung zurück. Die Erklärung soll eine Atmosphäre des Dialogs schaffen. Kann das aber geschehen, ohne wenigstens anzudeuten, in welcher Weise die Botschaft von Christus die Kirche bindet und in ihrem Verhältnis zu der Welt bestimmt? Kann es geschehen, ohne daß die einzelnen Religionen in ihrer Eigenart so verstanden werden, wie sie sich selbst verstehen? Die Erklärung verfolgt eine Tendenz, die sicher notwendig ist. Sie erweckt aber das Bild einer Affinität, die einen künstlichen Eindruck macht.

Das eigentliche Interesse der Erklärung gilt nicht den Religionen, sondern dem jüdischen Volk, und es ist nicht zufällig, daß sie immer wieder kurz die „Erklärung über die Juden“ genannt wird. Sie hätte ursprünglich in erster Linie vom Verhältnis zwischen Kirche und Israel handeln sollen und wurde erst erweitert, als sich gegen den Entwurf starke Bedenken zeigten. Es mag unter anderem auch damit zusammenhängen, daß der erste Teil etwas farblos ausgefallen ist. Die Erweiterung ist aber nicht nur in sich problematisch, sondern auch für die Erklärung über die Juden. Das von Gott erwählte Volk wird damit in den Zusammenhang der „Religionen“ gerückt, und es fragt sich, ob die Offenbarung des lebendigen Gottes, des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs in diesem Zusammenhang richtig verstanden werden kann. Die Konstitution über die Kirche wäre in mancher Hinsicht der bessere Ort für eine Erklärung über Israel gewesen.

Diese eine kritische Bemerkung darf aber die Vorzüge nicht schmälern, die den Abschnitt über das jüdische Volk auszeichnen. Indem das Konzil diese Erklärung angenommen hat, hat die römisch-katholische Kirche einen höchst bedeutsamen Schritt vollzogen, und wenn man bedenkt, wie viele Widerstände und Hindernisse zu überwinden waren, kann man sich nur darüber wundern, wie manches in diesem Text ausgesagt werden konnte. Die Bedeutung der Erklärung geht in doppelter Richtung. Sie ist zunächst wichtig für die Ekklesiologie. Wenn erklärt wird, daß die Kirche mit den Nachkommen Abrahams geistlich verbunden sei, daß die Anfänge ihrer Erwählung beim jüdischen Volk lägen und daß ihm „die Annahme an Sohnesstatt, die Herrlichkeit, die Bündnisse, die Gesetzgebung, der Gehorsam und die Verheißung“ gegeben seien, wird die Grundlage gelegt für eine biblische Besinnung über das Verhältnis von Kirche zu Israel, und man kann nur hoffen, daß diese Linien im ökumenischen Gespräch noch weiter ausgezogen werden.

Die Bedeutung der Erklärung liegt aber vor allem darin, daß sie den Antisemitismus ablehnt. Sie macht zunächst darauf aufmerksam, daß die Schuld an Jesu

Tod weder allen Juden von damals noch — a fortiori — den Juden von heute zugeschrieben werden dürfe; sie weist darauf hin, daß die Juden nicht als verworfen oder verflucht bezeichnet werden dürfen, und verlangt, daß in der Verkündigung und Unterweisung auch die unbewußten Quellen des Antisemitismus ausgeschaltet werden. Die Erklärung ist in einzelnen Formulierungen während der vierten Session etwas abgeschwächt worden. Die Tatsache, daß der Ausdruck „Gottesmörder“ (deicida) im endgültigen Text nicht mehr enthalten ist, muß zwar nicht bedauert werden. Der Ausdruck ist nicht glücklich, und was damit hätte ausgesagt werden sollen, ist mit anderen Worten ausgesagt. Schwerer wiegt, daß der Antisemitismus nicht mehr wie in einer früheren Fassung „verurteilt“, sondern nur noch „beklagt“ wird. Diese verbalen Änderungen heben aber nicht auf, daß die römisch-katholische Kirche mit diesem Text eine klare Stellung bezogen hat, und wenn auch die Schuld der Kirche — aller Kirchen — gegenüber dem jüdischen Volk nicht ausdrücklich erwähnt wird, lassen doch die positiven Aussagen sofort erkennen, wie groß das Versagen in der Vergangenheit gewesen ist. Die gemeinsame Erkenntnis dieser Tatsache ist für die getrennten Kirchen wichtig, und die Erklärung des Konzils ist ohne Zweifel ein Beitrag zur Überwindung dieses in mancher Hinsicht noch unbewältigten Problems.

#### 11. Die pastorale Konstitution über die Kirche in der heutigen Welt

Wenn es schon schwierig war, die wichtigsten Punkte der bisherigen Texte zu nennen, wird diese Aufgabe noch schwieriger bei der Konstitution über die Kirche in der heutigen Welt. Eine eingehende Analyse wäre nötig, um dem Dokument auch nur von ferne gerecht zu werden. Es ist umfangreicher als jeder andere Text des Konzils, und die Zahl der berührten Themen ist so groß und jedes einzelne von ihnen so wichtig, daß jede kurze Erwähnung ein verkürztes und vielleicht sogar verzerrtes Bild entstehen lassen müßte.

Die Bedeutung der Konstitution liegt zunächst einfach darin, daß sie geschrieben wurde. Das Konzil hat sich damit auf das Wagnis der Auseinandersetzung mit der modernen Welt eingelassen. Man mag sowohl über das Ganze als über die einzelnen Abschnitte verschieden urteilen, jedenfalls wird man aber die Tatsache anerkennen, daß die römisch-katholische Kirche sich den Problemen der gegenwärtigen Welt gestellt hat. Der Text ist nicht in jeder Hinsicht ausgereift. Einzelne Abschnitte zeigen deutlich, daß in manchen Fragen noch keine Klarheit erreicht ist. Wie hätte es aber anders sein können? Der Text ist nicht das Ergebnis einer langen Vorgeschichte. Der Beschluß, ihn zu verfassen, wurde erst während des Konzils selbst gefaßt. Die Probleme, die sich stellten, waren z. T. neu, und die Kommission konnte nicht auf bewährte Lösungen zurückgreifen, ja die überlieferten Antworten schienen an den Problemen gelegentlich in die Brüche zu gehen.

Manche waren der Meinung, daß die Konstitution aus diesem Grunde fallengelassen werden solle. Ihre Bedenken haben sich glücklicherweise nicht durchgesetzt. Denn wird das Angebot des Dialogs nicht viel wahrhaftiger, wenn die Kirche in der Lage ist, auch Aussagen zu machen, die noch der weiteren Klärung bedürfen? Liegt nicht darin auch eine Hoffnung für die ökumenische Bewegung, weil weitere Gespräche nicht nur der Information, sondern der Vertiefung dienen können? Die Sprache des Textes ist zwar verhältnismäßig feierlich und anspruchsvoll, die Notwendigkeit ökumenischer Kontakte ist weniger betont als im Dekret über die Mission. Wer aber tiefer eindringt, spürt sofort, wie manches hier offensteht.

Die Konstitution besteht aus zwei Teilen, einem ersten, der sich mit der Berufung der Kirche und des Menschen befaßt, also in erster Linie an den ekklesiologischen und anthropologischen Fragen interessiert ist, und einem zweiten, der auf besondere Probleme der heutigen Zeit eingeht (Familie, Kultur, ökonomische und soziale Fragen, das staatliche Leben, Krieg und Frieden, internationale Gemeinschaft). Dem Ganzen ist eine Einleitung vorangestellt, in der der Versuch gemacht wird, die Situation der Menschen in der gegenwärtigen Welt zu beschreiben.

Die Einleitung ist charakteristisch für die Anlage der gesamten Konstitution. Sowohl ihre Grenzen als auch ihre großen Verdienste können daran sichtbar gemacht werden. Die Kirche hat, wie es am Anfang der Einleitung heißt, die Situation zu analysieren und zu erfassen. Sie muß die Zeichen der Zeit erforschen, und es ist ihre Aufgabe, sie im Lichte des Evangeliums zu interpretieren. Die Konstitution geht also von der Situation aus. Sie läßt der theologischen Reflexion eine Analyse der gegenwärtigen Welt vorausgehen. Diese Methode kann manche Gründe für sich in Anspruch nehmen. Besteht nicht immer wieder die Gefahr, daß theologische Aussagen gewissermaßen in den leeren Raum gestellt werden? Die Kirchen haben so oft an den Realitäten vorbeigeredet, daß diese Gefahr kaum hoch genug eingeschätzt werden kann. Diese Methode ist aber zugleich mit der umgekehrten Gefahr verbunden, daß die theologische Antwort entweder zu selbstverständlich vorausgesetzt oder dann zu sehr durch die Analyse bestimmt wird. Die Konstitution ist dieser Gefahr nicht ganz entgangen. Sie zeigt zwar, wie die Kirche nicht anders als mit der Welt solidarisch sein kann. Sie tut es mit guten theologischen Gründen. Die eigentliche Botschaft, die ihr aufgetragen ist, wird aber nicht wirklich entfaltet. Der Text hat nicht so sehr kerygmatischen, sondern weit mehr analysierenden deskriptiven Charakter, und da das Kerygmatische nicht zum Zuge kommt, werden Kirche und Welt in verhältnismäßig harmloser Weise nebeneinandergestellt: die Spannung, die durch die Botschaft vom Reiche Gottes erzeugt wird und durch die die Geschichte vorwärtsgetrieben wird, kommt kaum

zur Geltung. Die Kirche wird in erster Linie in ihrer Solidarität mit der Welt gesehen.

Die kurze Beschreibung ist aber andererseits von großer Bedeutung. Indem die Faktoren aufgezeichnet werden, die die heutige Situation bestimmen, wird der Kirche ins Bewußtsein gehoben, wovor sie sonst so leicht die Augen verschließt. Die Probleme werden gestellt: Was bedeutet der immer größere Fortschritt der Wissenschaften und der Technik? Die immer weitergehende Beherrschung der Natur? Wie muß die steigende Desakralisierung der Welt, insbesondere das Phänomen des Atheismus, verstanden werden? Welche Stellung muß die Kirche in den großen ökonomischen und politischen Umwälzungen einnehmen? Indem die Konstitution diese Fragen aufnimmt und wenigstens in großen Umrissen behandelt, öffnet sie Türen für neue Wege. Eine doppelte Bewegung wird ausgelöst. Einerseits wird das theologische Denken angeregt, den Inhalt des Evangeliums nicht allein historisch zu reproduzieren, sondern in der Auseinandersetzung mit den wirklichen Fragen der Zeit zu formulieren. Die Konstitution trägt dadurch dazu bei, das theologische Denken von konfessionellen Schranken zu befreien. Andererseits wird der Kirche deutlich gemacht, wie die geschichtliche Entwicklung bestimmte praktische Haltungen entweder obsolet machen oder neu auferlegen kann. Das statische Denken in der Moral wird durchbrochen.

Im folgenden seien nun einige Abschnitte der Konstitution genannt, die besonderes Interesse verdienen. Wir werden dabei zugleich sehen, an welchen Stellen sich besondere Schwierigkeiten zeigten.

a) Im ersten Teil ist verhältnismäßig ausführlich von *Atheismus* die Rede. Die Aussagen sind auffallend zurückhaltend. Der Text unterscheidet zunächst zwischen verschiedenen Formen des Atheismus. Er geht dann noch auf den systematischen Atheismus ein. Fast nebenbei wird erklärt, daß die Kirche selbstverständlich alle atheistischen Lehren gänzlich verwerfe. Eine ausdrückliche Verurteilung wird aber nicht ausgesprochen. Im Gegenteil, die Versicherung wird gegeben, daß Glaubende und Nichtglaubende gemeinsam zum Aufbau der Gesellschaft beizutragen hätten, „was gewiß ohne aufrichtiges und umsichtiges Gespräch nicht möglich ist“ (§ 21). Diese Zurückhaltung bedeutet eine Wende; der Atheismus wird nicht einfach verworfen, sondern unter Wahrung aller pastoralen Vorsicht als Gegenüber anerkannt. Die defensive apologetische Haltung wird auch in dieser Hinsicht durch die grundsätzliche Bereitschaft zum Gespräch ersetzt. Manche Bischöfe teilten diese Entscheidung nicht. Eine verhältnismäßig starke Gruppe hatte immer wieder verlangt, daß der Text eine ausdrückliche Verdammung enthalten müsse. Wenn sie sich auch nicht durchgesetzt hat, bleibt natürlich die Frage vorläufig noch offen, was der Text der Konstitution praktisch bedeuten wird. Das Sekretariat für die

Nichtglaubenden unter der Leitung von Kardinal König wird vielleicht einiges zur weiteren Klärung beitragen können.

b) Der zweite Teil beginnt mit einem längeren Kapitel über *Ehe und Familie*. Die Notwendigkeit einer Besinnung über das Wesen von Ehe und Familie ist offensichtlich. Zahlreiche praktische Probleme warten auf eine Antwort. Denken wir an Fragen wie diejenige der Unauflösbarkeit und Scheidung, der Geburtenkontrolle, der Mischehen usw. Das Konzil mußte sich dazu äußern, wenn es nicht manche Erwartungen enttäuschen wollte. Der Text geht allerdings auf die brennenden Probleme nicht direkt ein. Er beschränkt sich auf verhältnismäßig allgemeine Erwägungen. Eine direkte Behandlung der Fragen hätte ungeheure Spannungen mit sich gebracht, zu keiner Lösung geführt und doch eine Menge Aufsehen erregt. Die Frage der Geburtenkontrolle war durch den Papst der Diskussion im Konzil entzogen und einer Kommission anvertraut worden.

Die Diskussion spitzte sich vor allem auf die Frage nach dem Sinne der Ehe zu. Welchen Zweck hat die Ehe? Liegt er in erster Linie in der Fortpflanzung, wie bisher immer gesagt worden ist? Oder ist er zuerst in der Gemeinschaft der Gatten miteinander zu suchen? Ist nicht die Nachkommenschaft, wie einer der Redner formulierte, als das Siegel der gegenseitigen Liebe zu betrachten? Der Text fällt keine Entscheidung; die darin vertretene Tendenz ist aber offenkundig, die überlieferte Reihenfolge umzukehren. Der Abschnitt über die eheliche Liebe geht demjenigen über die Fortpflanzung voraus, und manche einzelnen Formulierungen legen bisher ungewohntes Gewicht auf die Gemeinschaft der Gatten. Diese Ausrichtung war nur möglich gegen zahlreiche Widerstände. Noch in den letzten Tagen wurde ein Versuch gemacht, die bisherige Reihenfolge wiederherzustellen.

Die Frage ist als solche wichtig. Sie ist für das Selbstverständnis der Ehegatten grundlegend. Sie war aber auch umstritten, weil sie eng mit dem Problem der Geburtenkontrolle zusammenhängt. Diese praktische Frage war im Grunde ständig gegenwärtig, und es wird sich nun zeigen müssen, zu welchen Ergebnissen die päpstliche Kommission auf Grund des Textes kommen wird. Die Konstitution erklärt, daß die Glieder der Kirche zu dieser Frage der Stimme des Magisteriums zu folgen hätten. Die in Aussicht gestellte Antwort wird darum nicht allzulange auf sich warten lassen können.

c) Das vierte Kapitel enthält einen kurzen Abschnitt über das Verhältnis von *Kirche und Staat*. Ein Thema ist damit berührt, das für die ökumenische Bewegung sowohl in theologischer als auch praktischer Hinsicht von großer Bedeutung ist. Wenn die Kirchen zusammenarbeiten, werden sie immer wieder auf die Frage stoßen, wie sie sich selbst im Verhältnis zum Staate verstehen. Das ökumenische Gespräch darüber gehört darum zu den dringenden Aufgaben. Der Abschnitt in

der Konstitution hat merkwürdigerweise kaum Diskussion hervorgerufen. Nur wenige Redner hatten sich zu Wort gemeldet. Das mag einerseits damit zusammenhängen, daß der Text bei Allgemeinheiten stehenbleibt, andererseits damit, daß die eigentliche Auseinandersetzung über das Wesen des Staates implizit im Zusammenhang mit der Erklärung über die religiöse Freiheit stattfand.

Die Konstitution spricht zunächst von der Notwendigkeit klarer Unterscheidung. Die Kirche und die politische Gemeinschaft dürfen nicht vermischt werden. Jede hat den ihr eigenen, besonderen Auftrag, und wenn die Kirche durch ihre Verkündigung auch in den restlichen Bereich einwirkt und in mancher Hinsicht mit dem Staate zusammenarbeiten kann, muß doch darauf geachtet werden, daß die Kirche nicht ihren geistlichen Charakter verliert. Sie soll auf äußere Privilegien verzichten, wenn die Aufrichtigkeit ihres Zeugnisses dadurch in Frage gestellt wird.

So wichtig diese Aussagen sind, bleibt hier manches offen. Das ökumenische Gespräch wird insbesondere über kurz oder lang auf die Frage stoßen, welche Bedeutung dem Vatikanischen Staate zukommt. Was hat es zu bedeuten, daß die Kirche hier in der Gestalt eines Staates erscheint? Gewiß, römisch-katholische Theologen heben mit Recht immer wieder hervor, daß der Vatikanische Staat praktisch kein Staat mehr sei, sondern nur noch ein Mittel, damit die Kirche ihre geistliche Funktion besser zu erfüllen vermöge. Die grundsätzliche Frage ist aber damit nicht beantwortet, die Frage nämlich, ob und mit welcher Rechtfertigung die Kirche sich dieses Mittels bedienen kann. Die Erscheinung und das Handeln der römisch-katholischen Kirche sind in mancher Hinsicht wenigstens durch die Tatsache geprägt, daß der Vatikan in der Vergangenheit ein eigentlicher Staat gewesen ist, und in dem Augenblick, wo die Beziehungen auf internationaler Ebene größere Bedeutung erhalten, kann diese Vergangenheit in neuer Weise in Erscheinung treten. Ist dies nicht auch der Augenblick, in dem sich alle Kirchen die Frage stellen müssen, auf welche Weise das Volk Gottes zu der Welt der Nationen sprechen kann?

d) Das fünfte Kapitel über *Krieg und Frieden* bereitete besondere Schwierigkeiten, und die Auseinandersetzungen darüber waren noch wenige Tage vor dem Ende des Konzils nicht ganz abgeschlossen. Übereinstimmung herrschte natürlich darüber, daß der Krieg ein Unheil sei, ja heute noch in höherem Maße als in früheren Zeiten, und daß darum alles getan werden müsse, um ihn zu vermeiden, ja durch Beseitigung seiner Wurzeln unmöglich zu machen. Die Meinungen gingen aber auseinander bei der Beurteilung der Rüstung. Ist es die Pflicht der Kirche, die Rüstung nicht nur im allgemeinen zu verurteilen, sondern von allen Staaten zu fordern, daß sie ihr Einhalt gebieten? Oder muß sie anerkennen, daß der Besitz der Waffen unter Umständen darum gerechtfertigt ist, weil er den Frieden aufrechterhalten

kann? Die Frage stellte sich natürlich für kaum jemanden als reines Entweder-Oder. Es handelt sich vielmehr darum, die Gewichte richtig zu verteilen. Manche übten am ersten Entwurf darum z. T. scharfe Kritik, weil er die Forderung des Friedens nicht absolut genug erhebe, sondern zu sehr in der Beschreibung der gegenwärtigen Situation verharre. Er wurde vor allem nach der Rede des Papstes vor den Vereinten Nationen als farblos empfunden.

Der endgültige Text spricht darum weit emphatischer von der Verantwortung, die die heutige Generation für die Erhaltung des Friedens trägt, und es läßt auch deutlich werden, daß sich nicht nur der Episkopat, sondern die ganze Kirche dieser Aufgabe verpflichtet weiß. Friede darf nicht als Abwesenheit von Krieg verstanden werden, er wird nur als Werk der Gerechtigkeit richtig verstanden. Der Text weist dann darauf hin, welche Gefahren heute bestehen. Er räumt dann ein, daß das Recht der Verteidigung solange nicht in Frage gestellt werden könne, als Kriege nicht überhaupt ausgerottet seien. Er spricht dann aber eine klare Verurteilung des totalen Krieges aus (das einzige feierliche *damnandum est* in allen konziliaren Texten!). Darauf folgt die Feststellung, daß Waffen nicht nur hergestellt werden, um im Krieg gebraucht zu werden, sondern um Angreifer abzuschrecken, und es wird darauf hingewiesen, daß manche das Gleichgewicht der Kräfte für das sicherste Mittel hielten, den Frieden aufrechtzuerhalten. Es wird aber sofort hinzugefügt, daß der Friede auf diese Weise niemals wirklich gesichert werden könne. Im Gegenteil, dadurch daß die Rüstung Mittel verbraucht, die sonst zur Entwicklung verwendet werden könnten, schafft sie neue Ursachen für kriegerische Auseinandersetzungen. Die Konstitution kommt darum zum Ergebnis, daß eine internationale Gemeinschaft entstehen müsse, die Kriege überhaupt unmöglich macht — *quaedam publica autoritas universalis ab omnibus agnita*. Solange sie noch nicht besteht, müssen die heute stattfindenden Bestrebungen auf internationaler Ebene nach Kräften gefördert werden.

Das Problem des Friedens ist damit demjenigen der internationalen Gemeinschaft verbunden, und wenn diese Verbindung auch nicht neu ist, stellt sie doch ein neues Element dar. Die römisch-katholische Kirche hat sich damit ausdrücklich in die Reihe derer gestellt, die die Vereinten Nationen weiter auszubauen wünschen, und es kann kein Zweifel bestehen, daß nicht nur die Reise des Papstes, sondern auch diese Konstitution eine wichtige Unterstützung für die Vereinten Nationen bedeutet.

Eine Einzelheit: Die Konstitution fordert, daß die einzelnen Staaten Gesetze erlassen sollen zum Schutze des Gewissens von Dienstverweigerern. Diese Forderung wird voraussichtlich auf die Gesetzgebung in einzelnen Ländern Einfluß haben (z. B. die Schweiz).

e) Mehrere Abschnitte der Konstitution kommen auf das Problem der sozialen Unterschiede im internationalen Bereich zu sprechen. Die Forderung *internationaler sozialer Gerechtigkeit* wird erhoben. Die Güter der Erde sind für alle Menschen bestimmt (§ 69). Die Tatsache des Hungers in der Welt hat das Konzil immer wieder beschäftigt. Die Notwendigkeit wurde empfunden, nicht nur die Kirche selbst, sondern die öffentliche Meinung überhaupt aufzurütteln. Einer der Laienauditoren erhielt während der dritten Session Gelegenheit, zu den Bischöfen über dieses Thema zu sprechen, und die Reise nach Bombay gab dem Papst die Gelegenheit, in immer neuen Zusammenhängen darauf zurückzukommen. Die Konstitution setzt diese Reihe von Appellen fort. Die reichen Nationen werden aufgefordert, das Ihre zu tun. Es wird aber zugleich gesehen, daß das Problem nicht durch Gaben gelöst werden könne, sondern daß eine tiefgreifende Änderung der Strukturen und Methoden des Handels notwendig sei (§ 85).

Ein besonderes Sekretariat soll sich in Zukunft mit diesen Fragen befassen. Seine Aufgabe wird in erster Linie darin bestehen, die römisch-katholische Kirche an ihre Verantwortung bei der Förderung der internationalen sozialen Gerechtigkeit zu erinnern.

## 12. *Der Ablass — ein Zwischenspiel oder ein opus supererogatorium des Vatikanischen Konzils*

Da die verschiedenen Kommissionen Zeit benötigten, um die Arbeit an den Texten abzuschließen, fanden in der zweiten Hälfte der Sessionen oft keine Generalkongregationen statt. Um die Zeit dennoch auszufüllen, wurden die Bischofskonferenzen ersucht, zu bestimmten, ihnen gestellten Fragen Stellung zu nehmen. Dazu gehörte auch das Ablasswesen. Auf welche Weise soll der Ablass in Zukunft gehandhabt werden? Eine kuriale Kommission hatte einen Text mit einigen Vorschlägen dazu ausgearbeitet. Er hätte ursprünglich ausschließlich in den Bischofskonferenzen besprochen werden sollen. Das Dokument war aber so wenig befriedigend und stieß in einigen Konferenzen auf so starken Widerstand, daß von den Gegnern ein anderes Vorgehen vorgeschlagen wurde: die Stellungnahmen sollten in der Aula vorgetragen werden. Das Thema wurde dadurch mit einem Mal vor die Öffentlichkeit getragen, und es zeigte sich dabei, daß es unmöglich in der vorhergesehenen Weise erledigt werden konnte. Vor allem die Stellungnahme der deutschen und österreichischen Bischöfe übte scharfe Kritik. Nachdem sie verlesen worden war, wurden keine weiteren Texte mehr vorgetragen. Die Diskussion wurde eingestellt, und es ist bis heute noch nicht ganz klar, was in dieser Angelegenheit weiter geschehen soll.

Die Lehre und Praxis der Ablässe hat für die Beziehungen der Kirchen untereinander beinahe symbolischen Charakter. Denn es ist nicht ohne Bedeutung, daß die Reformation mit einer Auseinandersetzung über diesen Punkt ihren Anfang genommen hat, und wenn die Ablässe in manchen Ländern heute in römisch-katholischer Frömmigkeit kaum eine Rolle spielen, ist die Frage doch im Gedächtnis als trennender Faktor lebendig. Auch anderen Themen ist es so ergangen: die Lehre vom Fegefeuer wurde während des ganzen Konzils kaum erwähnt, und man kann gerade dieser Tatsache entnehmen, daß sich das Interesse daran in weiten Kreisen verloren hat. Die Frage der Ablässe wurde aber schließlich vor das Konzil gebracht, und wenn auch kein Entscheid gefaßt wurde, ist doch deutlich geworden, daß die überlieferte Lehre und Praxis auf die Dauer nicht mehr in derselben Weise aufrechterhalten werden kann. Die Aussagen früherer Jahrhunderte stehen zwar nach wie vor in Geltung, und die römisch-katholischen Theologen stehen vor der schwierigen Aufgabe, wie sie sie mit den ekklesiologischen und liturgischen Einsichten vereinbaren können. Auch die Praxis ist nicht aufgegeben. Der Papst hat bei der Ankündigung Jubelzeit den Beweis dafür gegeben. Ein Einbruch hat aber doch stattgefunden, der wenigstens im theologischen Denken nicht ganz ohne Folgen bleiben wird.

## II. Einzelne Probleme

### 1. Anwendung der konziliaren Texte

Manche Vorschläge und Forderungen der konziliaren Dekrete haben, wie wir bereits mehrmals gesehen haben, sehr allgemeinen Charakter. Sie müssen für die Praxis interpretiert und im einzelnen ausgearbeitet werden. Die notwendigen Verordnungen müssen formuliert werden. Papst Paul VI. hat in einem Motu proprio am 3. Januar dieses Jahres bekanntgegeben, auf welche Weise dies geschehen soll. Er hat bestimmt, daß die Aufgabe durch „post-konziliare“ Kommissionen erfüllt werden solle. Eine derartige Kommission — die liturgische Kommission — ist bereits vor längerer Zeit ins Leben gerufen worden und hat einen Teil ihrer Arbeit erfüllt. Das Motu proprio sieht weitere fünf vor: diejenigen über die Bischöfe, über die Mönche, über die Mission, über die christliche Erziehung, über den Apostolat der Laien. Diese Kommissionen sollen denjenigen entsprechen, die während des Konzils gearbeitet haben, dieselben Mitglieder aufweisen und über dasselbe Thema arbeiten. Nach Abschluß der Arbeit sollen sie aufgelöst werden. Eine zentrale Kommission — der Koordinationskommission des Konzils entsprechend — soll das gesamte Unternehmen überwachen und koordinieren und die Vorschläge der Kommissionen dem Papst unterbreiten. Für die weitere Arbeit am Dekret *De Oecumenismo* trägt das Sekretariat für die Einheit die Verantwortung.

## 2. Die Revision des kanonischen Rechtes

Jedermann weiß, welche Rolle heute das kanonische Recht im Leben der römisch-katholischen Kirche spielt. Ihre Gestalt und Ordnung ist weitgehend bestimmt durch das Recht, wie es im *corpus iuris canonici* formuliert und geordnet worden ist. Die Sätze kanonischen Rechts sind nach römisch-katholischem Verständnis nicht von vornherein irreformabel. Gewiß, es gibt Sätze göttlichen Rechtes, an die grundsätzlich nicht mehr gerührt werden kann; es gibt aber auch Sätze, die ihren Ursprung in bestimmten geschichtlichen Situationen haben und darum unter veränderten Umständen im Lichte der Offenbarung in geeigneter Weise verändert werden mögen. Da zudem die Grenze zwischen göttlichem und menschlichem kirchlichen Recht nicht in jeder Hinsicht klar feststeht, sondern bestimmt werden muß, ist der Revision des kanonischen Rechtes verhältnismäßig viel Raum gegeben.

Die konziliaren Texte stellen manche Teile des bisher in Geltung stehenden Rechtes in Frage. Eine Revision ist darum unausweichlich. Die Beschlüsse des Konzils stehen grundsätzlich über dem formulierten Recht, und es ist darum nötig, den konziliaren Aussagen im *corpus iuris* ihren rechtlichen Ausdruck zu geben. Die Revision des *corpus iuris* wird aber voraussichtlich nicht nur in der Berücksichtigung der neuen, vom Konzil erlassenen Texte bestehen. Die Forderung ist im Laufe der letzten Jahre immer wieder erhoben worden, daß die Gesetzgebung überhaupt den Anforderungen der heutigen Zeit angepaßt werde.

Damit ergibt sich aber sofort eine entscheidend wichtige Frage: Wird sich die Kommission, die mit der Revision beauftragt ist, die Frage stellen, welchen Sinn das kanonische Recht im Leben der Kirche überhaupt hat? Oder wird sie sich, ohne an das System als solches zu rühren, damit begnügen, die einzelnen Verordnungen zu verändern? Die Konstitution über die Kirche hebt den geistlichen Charakter der Kirche hervor, sie nennt sie *das* Sakrament. Im Zusammenhang damit wurde immer wieder gesagt, daß die Kirche bisher zu sehr unter juristischen Gesichtspunkten verstanden worden sei. Ist nicht die Revision die Gelegenheit, die Wahrheit dieser Aussage zu bewähren? Ergibt nicht die Konstitution über die Kirche einen neuen — sakramentalen — Ansatzpunkt für das Verständnis des Rechtes in der Kirche? Einen Ansatzpunkt, durch den das Recht gewissermaßen an eine andere Stelle im Leben der Kirche rücken würde? Die Bedeutung dieser Frage für die ökumenische Bewegung kann kaum überschätzt werden; denn es ist klar, daß an dieser Stelle gewichtige Unterschiede bestehen.

Der Papst hat die Kommission — sie besteht aus mehr als 50 Kardinälen — während der vierten Session zu sich gerufen und sie aufgefordert, ihre Arbeit rasch in Angriff zu nehmen. Die Rede, die er bei dieser Gelegenheit hielt, berechtigt nicht zu großen Hoffnungen. Sie wiederholt ein Verständnis des kanonischen Rechts, das keine neuen Perspektiven erlaubt.

### 3. Reform der Kurie

Die Forderung, daß die Kurie neu organisiert werden müsse, war bereits an der ersten Session erhoben worden, und nachdem Papst Paul VI. kurz vor der zweiten Session seine Rede an die Kurie gehalten hatte, war klar, daß er gewillt sei, in dieser Hinsicht konkrete Schritte zu tun. Manches ist im Laufe des Konzils etwas deutlicher geworden. Die konziliaren Texte enthalten manche Hinweise auf Organismen, die neu entstehen sollen, und der Papst hat die ersten Änderungen vorgenommen. Der Vorgang ist aber noch nicht abgeschlossen. Er soll offensichtlich schrittweise durchgeführt werden.

Die wichtigste Neuerung ist die Schaffung der bischöflichen Synode. Sie stellt die gesamte Arbeit der Kurie in einen weiteren Zusammenhang. Der Schaffung der Synode entspricht die Internationalisierung der Kurie, die Forderung, daß die einzelnen Länder in der Kurie gleichmäßiger vertreten sein sollen. Von den einzelnen Dikasterien ist bis jetzt einzig dem Heiligen Offizium eine neue Gestalt gegeben worden. Es soll künftig *congregatio pro doctrina fidei* heißen. Seine Funktion wird nach wie vor darin bestehen, darüber zu wachen, daß die reine Lehre gelehrt werde. Die Funktion soll aber künftig auf andere Weise ausgeübt werden. Die Kongregation soll nicht nur in der Weise eines Gerichtes handeln, sondern auch das theologische Gespräch in der Kirche anregen. Wenn jemand angeklagt wird soll er das Recht haben, sich zu verteidigen. Die anderen Dikasterien sind vorläufig von der Reform noch nicht betroffen worden, einzig daß im Dekret über die missionarische Tätigkeit der Kirche, wie bereits erwähnt, eine Neuordnung der Propaganda Fide vorgeschlagen wird: Schaffung einer bischöflichen Synode für missionarische Fragen und eines permanenten Rates von Konsultoren.

Darüber hinaus sind einige neue Sekretariate entweder bereits ins Leben gerufen oder doch vorgeschlagen worden. Da ist zunächst das Sekretariat für die Einheit der Christen. Ursprünglich nur für die Dauer des Konzils geschaffen, ist es jetzt vom Papst zu einer dauernden Einrichtung gemacht worden und wird seine Tätigkeit auch in Zukunft weiterführen (vgl. *Motu proprio* vom 3. Januar 1966). Dann ist das Sekretariat für die nichtchristlichen Religionen zu erwähnen, das bereits vor zwei Jahren gebildet worden ist, bis jetzt aber nur eine sehr beschränkte Tätigkeit entfaltet hat. Schließlich ist das Sekretariat für die Nichtgläubigen zu nennen. Obwohl es das jüngste in der Reihe ist, hat es seine Arbeit bereits in Gang gebracht. Außerdem ist die Bildung von zwei weiteren Sekretariaten vorgeschlagen: eins für den Laienapostolat und ein anderes für die Förderung internationaler sozialer Gerechtigkeit.

Für denjenigen, der an der Entfaltung der ökumenischen Bewegung interessiert ist, stellt sich insbesondere die Frage, wie die römisch-katholische Kirche die Kon-

takte mit den anderen Kirchen aufnehmen wird. Wird dies einzig und ausschließlich durch das Sekretariat für die Einheit geschehen? Oder wird jeder einzelne Organismus der Kurie den Ökumenismus in dem Gebiet, für das er verantwortlich ist, zu seiner Aufgabe machen? Für die ökumenische Bewegung wird viel davon abhängen, ob und in welchem Maße die Querverbindungen zwischen dem Sekretariat für die Einheit und den übrigen Teilen der Kurie zustande kommen.

### *III. Der Ökumenismus während und nach der vierten Session*

Am Anfang der vierten Session stellte sich die Frage, auf welche Weise die im Dekret über den Ökumenismus gewonnenen Einsichten in den übrigen Texten des Konzils aufgenommen würden. Die Gefahr bestand, daß das Konzil nach der Promulgation des Dekrets die Auseinandersetzung mit der ökumenischen Bewegung als abgeschlossen betrachte und daß der Geist des Dekrets über den Ökumenismus die noch zu behandelnden Texte nicht durchdringen werde. Da die meisten an der vierten Session behandelten Texte das Leben der Kirche zum Gegenstand hatten, wären dadurch die ökumenischen Bestrebungen isoliert worden und das Leben der Kirche wäre nicht wirklich mit in die ökumenische Bewegung hineingenommen worden. Die vierte Session hat dieser Gefahr aufs ganze gesehen widerstanden. Die meisten am Ende promulgierten Texte nehmen wenigstens mit einigen Worten auf die ökumenische Bewegung Bezug, in einigen, insbesondere im Dekret über die missionarische Tätigkeit der Kirche, ist es sogar gelungen, das ökumenische Denken um einen Schritt weiterzuführen. Gewiß, das ökumenische Denken ist noch nicht wirklich integriert worden. Die Voraussetzung ist aber geschaffen, daß es integriert werden kann.

Auch das sog. Direktorium verdient in diesem Zusammenhang Erwähnung. Das Sekretariat für die Einheit arbeitete während der ganzen vierten Session an einem Text, der auf Grund des Dekrets über den Ökumenismus einige Richtlinien für die ökumenische Arbeit geben soll. Er wird einige wichtige Themen wie die Schaffung von ökumenischen Kommissionen, die Taufe, die gemeinsamen Gottesdienste usw. herausgreifen und in mehr Einzelheiten und mit größerer Klarheit als das Dekret selbst behandeln. Das Sekretariat ist bestrebt, möglichst wenige Themen zu behandeln, um die spontane Entfaltung der ökumenischen Bewegung nicht zu hindern, und je erfolgreicher es in dieser Absicht ist, desto mehr wird dieses Dokument der ökumenischen Bewegung auch dienen.

Die ökumenische Bewegung hat aber während der vierten Session auch in anderer Hinsicht Fortschritte gemacht. Eines der bedeutsamsten Ereignisse war vielleicht der Gottesdienst, den der Papst und die Bischöfe zusammen mit den Beobachtern in S. Paolo fuori le mura feierte. Er war ein Gottesdienst, der auf die Initiative des Papstes stattfand und an dem die Beobachter nicht als Vertreter der Kirchen, son-

dern in ihrer Funktion als Beobachter teilnahmen. Er war darum bedeutsam, weil er die Tätigkeit der Beobachter am Konzil in ihrem geistlichen Rahmen sichtbar machte und weil dadurch manche Glieder der römisch-katholischen Kirche zu gemeinsamen Gebeten ermutigt wurden.

Sosehr diese Fortschritte auch anzuerkennen sind, müssen auch die Grenzen genannt werden, die während der vierten Session sichtbar geworden sind. Ich möchte hier drei Bemerkungen machen:

a) Zunächst muß einmal mehr darauf hingewiesen werden, daß die ökumenische Bewegung in der römisch-katholischen Kirche nicht überall dasselbe bedeutet, und es ist nach wie vor nicht klar, in welcher Richtung sich die Entwicklung bewegen wird. Manche legen das Gewicht darauf, daß sich die Kirche in neuer Weise für die Welt zu öffnen hat. Sie sehen in der ökumenischen Bewegung vor allem eine Hinwendung zu den von der Kirche getrennten Brüdern, den Vollzug einer inneren Erneuerung, die es ihnen möglich macht, ohne sich selber zu verleugnen, an der Sendung der einen römisch-katholischen Kirche teilzunehmen. Das Gewicht liegt auf einer neu verstandenen römischen Katholizität, einem umfassenderen Universalismus, der so angelegt ist, daß auch die anderen mit einbezogen werden können. Andere legen den Nachdruck darauf, daß die Kirchen dazu kommen müssen, eine Gemeinschaft zu bilden, die auf der Grundlage des Prinzips *par cum pari* aufgebaut ist, eine Gemeinschaft, in der die Kirchen einander als gleiche Partner begegnen und gemeinsam handeln.

Es ist interessant, die in den verschiedenen konziliaren Texten enthaltenen Hinweise auf die ökumenische Bewegung miteinander zu vergleichen. Sie lassen sich in zwei Gruppen einteilen. Die einen sprechen in allgemeinen Worten von der Zusammenarbeit mit anderen Christen nach den Normen des Dekrets über den Ökumenismus. Sie empfehlen einerseits die Zusammenarbeit mit den von Rom getrennten Kirchen und Gemeinschaften, andererseits mit den Menschen guten Willens überhaupt. Die ökumenische Bewegung ist in diesen Texten von untergeordneter Bedeutung. Sie ist einer der Modi römisch-katholischen Zeugnisses. Die anderen Texte gehen auf die Notwendigkeit eines gemeinsamen Zeugnisses ein und entfalten den ökumenischen Gedanken in dieser Richtung. Sie sind in der Minderzahl, und wenn sie auch nicht geringgeachtet werden dürfen, können sie daraus doch entnehmen, wo eine der hauptsächlichen Schwierigkeiten liegen wird: die römisch-katholische Kirche ist zwar fähig, den anderen Kirchen mit Offenheit gegenüberzutreten, sie hat aber nach wie vor Mühe, sich in *eine* Gemeinschaft mit ihnen einzufügen.

b) Es hängt eng damit zusammen, daß ein Konflikt entstehen kann zwischen der Erneuerung der Kirche in ihrer Universalität und der ökumenischen Verant-

wortung. Wenn es möglich ist, ein Zeugnis im Sinne des römisch-katholischen Universalismus abzulegen, müssen ökumenische Projekte, auch wenn sie grundsätzlich möglich sind, zurücktreten. Während der vierten Session konnte man gerade in den Fragen, die die Sendung der Kirche in der modernen Welt betrafen, eine seltsame Zurückhaltung feststellen. Die Frage war dann einzig, wie die römisch-katholische Kirche ihre Aufgabe am besten erfüllen könne, die Gemeinschaft mit den anderen Kirchen kam erst an zweiter oder dritter Stelle. Die Stimmen, die in der ökumenischen Bewegung ein „realistisches ne nimis“ vertraten, mehrten sich während der vierten Session.

c) Der Ökumenismus ist während der vierten Session schließlich offizieller geworden. Das Dekret bindet die gesamte Kirche auf allen Ebenen und macht aus dem Ökumenismus eine ihrer regulären Pflichten. So wichtig diese Entwicklung ist, bedeutet sie auch eine gewisse Verfestigung. Die Ambivalenz dieser Entwicklung wird besonders deutlich am Direktorium. So notwendig es ist, trägt es auch dazu bei, den spontanen Charakter der Bewegung einzuschränken und die ökumenische Bewegung auf einer bestimmten Stufe festzulegen. Die gesamte Kirche beginnt nun, auf Grund von Dekreten, Richtlinien und Weisungen in Aktion zu treten, und wenn diese ganze Rüstung auch an manchen Orten notwendig sein mag, um die Türen überhaupt zu öffnen, kann sie sich bald als eine Saulsrüstung erweisen, die nicht leicht zu tragen ist.

Das Ende des Konzils läßt uns darum in einer seltsam zwiespältigen Situation. die ökumenische Bewegung hat durch das Vatikanische Konzil einen gewaltigen Anstoß erhalten. Der Horizont aller Kirchen ist erweitert worden, sie sind alle in ihren Positionen in Frage gestellt worden und haben eine größere Vorstellung davon erhalten, was Kirche Christi sein könnte. Sie sind noch weit davon entfernt, diesen Durchbruch verarbeitet zu haben. Das Konzil hat aber nicht die Frage gelöst, wie die Kirchen in einer Gemeinschaft leben sollen. Die römisch-katholische Kirche und der Ökumenische Rat der Kirchen stehen nebeneinander, ohne daß schon klargeworden wäre, wie die ökumenische Bewegung, die eine ist, auch als eine zum Ausdruck kommen kann. Wann und wie wird sie gelöst werden können? Die gemischte Arbeitsgruppe, die vor einem Jahr gegründet worden ist, kann keine endgültige Lösung darstellen, wie auch der Zentralausschuß bereits festgestellt hat. Sie muß vielmehr der Vorbereitung befriedigenderer Lösungen dienen müssen. Die Frage des gegenseitigen Verhältnisses muß uns aber vermutlich noch auf einige Zeit hinaus begleiten, ohne gelöst werden zu können, und wir können darum nur weitergehen, indem wir auf die Türen achten, die Gott auftun mag.

Die ökumenische Bewegung ist immer wieder eine Beschämung gewesen, eine Beschämung, weil unsere Hoffnungen und Erwartungen zu klein gewesen waren und von Gottes Handeln übertroffen wurden. Auch das Geschehen des Vatikani-

schen Konzils hat manche zu kleinen Hoffnungen beschämt. Diese Erfahrung muß uns in der Hoffnung bestärken, daß wir über den gegenwärtigen Stand noch hinausgeführt werden, vielleicht auf Wegen, die niemand von uns jetzt noch zu erkennen vermag. Die Bedingung dafür liegt einzig darin, daß wir den uns vorgezeichneten Weg gehen, ohne den Ruhm unserer eigenen Person, Kirche oder Organisation aufzurichten, sondern einzig den Namen verherrlichen, in dem alle Dinge bereits zusammengefaßt sind.

## BERICHT ÜBER DAS II. VATIKANISCHE KONZIL

(Mit besonderer Berücksichtigung der Dekrete über die „göttliche Offenbarung“, die „Kirche in der modernen Welt“ und der Ökumenizität des Konzils als ganzem)

VON NIKOS A. NISSIOTIS

Es ist ausgesprochen schwierig, ein Bild in großen Zügen und gleichzeitig ein vollständiges Bild von einem Ereignis zu zeichnen, das durch seine Arbeit, seine Beratungen und seine Veröffentlichungen vier Jahre lang Gegenstand eines so tiefen Interesses der ganzen Welt gewesen ist. Ich habe darum die Absicht, mich in diesem kurzen Bericht auf zwei Hauptprobleme und Schemata der vierten Session zu konzentrieren und einige allgemeine Gedanken über die Ökumenizität des Konzils und seinen Beitrag zur Förderung der Beziehungen zwischen den Kirchen zum Ausdruck zu bringen. Diese allgemeinen Bemerkungen sind in Verbindung mit den beiden früheren Berichten zu verstehen, die ich nach der zweiten und dritten Session des Vatikanischen Konzils dem Exekutivausschuß und dem Zentralaussschuß des ÖRK in Odessa (Februar 1964) und in Enugu (Januar 1965) über den Ökumenismus und die ekklesiologischen Hauptprobleme des Zweiten Vaticanums vorgelegt habe. Jeder sieht das Konzil mit den Augen seiner eigenen kirchlichen Tradition, und niemand kann darum behaupten, daß sein Bericht ein ökumenisches Bild des Konzils darstellt. Ich befasse mich darum mit dem Vatikanischen Konzil von dem besonderen Gesichtspunkt meiner besonderen Tradition aus. Ich möchte jedoch hinzufügen, daß einige der Bemerkungen in diesem Bericht auch durch die Erfahrung des Lebens der ökumenischen Bewegung hindurch gesehen sind, so wie es in der und durch die Gemeinschaft innerhalb des ÖRK zum Ausdruck kommt.

### 1. *Die Theologie der Offenbarung des II. Vaticanums*

Eines der bedeutsamsten Ereignisse der vierten und letzten Session war die Verkündigung des Dekrets über die göttliche Offenbarung. Das lag vor allen Dingen an der Tatsache, daß dieses Dokument nach seinem ersten Entwurf in

der ersten Sitzung auf die geschlossene Ablehnung der Bischöfe stieß. Wie in vielen anderen, so kann man auch in diesem Dokument den großen Fortschritt verfolgen, den das Konzil in diesen vier Jahren gemacht hat, vor allem in dem Bemühen, die grundlegenden Lehren des Lebens der Kirche in einer katholischeren und ökumenischeren Weise zu Ausdruck zu bringen. Das gleiche gilt von den Dekreten über die Mission der Kirche, über den Apostolat der Laien und über die Priester, die ebenfalls während der vierten Sitzung promulgiert wurden und ebenso enorme Verbesserungen in ihrer Schlußfassung aufweisen.

Ich habe weder Zeit noch Raum, um mich mit den ausgezeichneten Prinzipien des Denkens und Handelns jedes dieser Dekrete zu befassen; man erkennt jedoch in jedem dieser Dekrete, daß das Konzil an Reife, Weisheit und ökumenischer Vision gewonnen hat. Man erkennt weiter, daß sowohl die innerhalb des Konzils von den Bischöfen als auch die außerhalb des Konzils von Gliedern anderer christlicher Traditionen, die offen und aufrichtig am Konzil interessiert waren, geäußerte Kritik ernsthaft erwogen worden ist. Wir haben es hier vielleicht überhaupt mit einem der positivsten Zeichen des II. Vaticanums zu tun, jedenfalls vom ökumenischen Gesichtspunkt aus. Auf jeden Fall gibt dieses Zeichen vielen von uns, die Beobachter waren, den Mut und das Recht, unsere ernsthafte Kritik fortzusetzen, vorausgesetzt natürlich, daß solche Kritik in Liebe und aus einem echten Verantwortungsgefühl heraus geschieht, und vorausgesetzt auch, daß wir bereit sind, uns selber auch kritisieren zu lassen. Diese Haltung echter gemeinsamer Suche nach der Wahrheit ist notwendig zur Förderung der christlichen Einheit und bringt die bereits bestehende Gemeinschaft des Gebets, des Denkens und des Handelns zum Ausdruck, in der wir alle miteinander und mit der römisch-katholischen Kirche verbunden sind. In diesem Sinne sollten einige der kritischen Bemerkungen, die in dem folgenden Paragraphen auftauchen, verstanden werden, d. h. als ein weiterer bescheidener Kommentar zu dem allgemeinen und aufrichtigen Bemühen des Konzils, die kirchliche Einheit durch gegenseitiges Verstehen und Offenheit füreinander zu fördern.

Das Dekret über die göttliche Offenbarung ist von besonderer Bedeutung, weil es sich mit dem heiklen Thema von Schrift und Tradition befaßt, einem sehr kontroversen Thema, das zur Spaltung der Kirche, besonders im Westen, geführt hat. Daher könnte jeder Fortschritt auf diesem Gebiet neue Wege theologischer Übereinkunft und Zusammenarbeit zwischen allen getrennten kirchlichen Traditionen öffnen. Jedem östlich-orthodoxen Leser wird sofort deutlich, daß dieses Dekret den Gegensatz zwischen zwei großen Sektionen des westlichen Christentums im Auge hat und diesen Gegensatz in dieser Frage zu überwinden sich bemüht. Im Blick auf die radikale „sola scriptura“-Position der Reformation zeigt das Dekret deutlich das Verlangen, die traditionelle Trennung zwischen Bibel und Tradition als zwei

getrennten Quellen der Offenbarung zu überwinden, und zwar bemüht es sich, diese Kluft zu überbrücken, indem es eine Einheit zwischen beiden einführt. In Paragraph 21 lesen wir: „Die Kirche hat immer die Heilige Schrift genauso wie den Leib des Herrn verehrt . . . Sie hat sie immer, und tut das auch weiterhin, zusammen mit der heiligen Tradition als die oberste Richtschnur des Glaubens behauptet.“

Ähnliche Sätze, die besonders den protestantischen Leser befriedigen werden, erscheinen im Schlußtext häufiger. Aber zusammen mit dieser Befriedigung könnte er in einem gewissen Umfange ebenso wie der orthodoxe Leser eine gewisse Enttäuschung verspüren, daß wir an verschiedenen Stellen im Text an die alten Formulierungen erinnert werden, die den Eindruck einer apologetischen Haltung im Blick auf die Position der Reformatoren erwecken könnten. Jedenfalls fragt sich der orthodoxe Leser, ob solche Sätze wirklich notwendig sind. Zusammen mit der Einheit zwischen Schrift und Tradition werden wir an eine dritte Autorität erinnert, nämlich an das Magisterium als „das lebendige Lehramt der Kirche, dessen Autorität im Namen Jesu Christi ausgeübt wird“, das heißt, daß „die heilige Tradition, die Heilige Schrift und die Lehrautorität der Kirche so miteinander verbunden sind, daß eins nicht ohne die anderen bestehen kann . . .“ (Paragraph 10).

Objektiv gesprochen, müssen wir jedoch anerkennen, daß das Lehramt im Text keinen Augenblick als eine Schrift und Tradition übergeordnete Autorität gedacht wird, sondern als in absoluter Einheit und Übereinstimmung mit ihnen befindlich. Andererseits gewinnt man den Eindruck, daß es für die römisch-katholische Position heute immer noch notwendig ist, dieses Element aus offensichtlichen Gründen im Blick auf die Reformation zu erwähnen. Ferner verrät der Text für die römisch-katholische Position — und das scheint mir nun doch ernster zu sein — angesichts dieser Tatsache eine Art Besorgnis, daß weder die (in ausgezeichneter Weise im Text proklamierte) Einheit der beiden Quellen für die Übermittlung der Offenbarung in der Kirche, noch das hohe Lob, das der Heiligen Schrift als Grundlage für ihr Verständnis gezollt wird, ausreichend seien, um der Kirche Sicherheit und Ordnung in Lehre und Praxis zu gewährleisten. Nachdem der Text die Bibel so hoch gelobt hat, geht er hier sogar so weit, folgenden Satz hinzuzufügen, in dem er die Tradition wieder in der altbekannten Weise benutzt: „ . . . nicht nur aus der Heiligen Schrift allein gewinnt die Kirche die Gewißheit über alles, was offenbart worden ist. Darum sind sowohl die heilige Tradition als auch die Heilige Schrift mit der gleichen Treue anzunehmen und zu verehren“ (Paragraph 9).

Obwohl ich die Notwendigkeit der Tradition zusammen mit der Heiligen Schrift als Richtschnur des Glaubens akzeptiere, kann ich doch nicht umhin zu sagen, daß diese Erklärung des Dekrets über die Offenbarung bei mir die Frage aufwirft, ob das Dekret nicht bei seiner Suche nach „Sicherheit“ als einem klaren Kriterium der

biblischen Wahrheit in Gestalt der Tradition oder des Lehramtes sich nicht in Wirklichkeit bemüht, beruhigend zu wirken und alle möglichen Risiken auszuschließen. Obgleich ich die historischen Gründe verstehe, die dazu geführt haben, daß der römische Katholizismus diese Formulierungen ererbt hat, die durch die Arbeit des Konzils neu durchdacht worden sind, muß man doch noch tiefer in die grundlegende Position der Theologie der Offenbarung, wie sie der Text beschreibt, eindringen. Vom östlichen Gesichtspunkt aus entsteht vielleicht gerade hier das Problem und liegen hier einige der Gründe für die Reaktion der radikalen Position der Reformation.

Ich habe hier denselben Eindruck, den ich auch beim Lesen des Dekrets über die Kirche hatte (ich habe diese Befürchtung in meinem Bericht für Enugu zum Ausdruck gebracht), daß nämlich das Hauptproblem der Ekklesiologie des Konzils in seiner schwachen Pneumatologie liegt. In dieser Frage sind auch während der vier Jahre des Konzils allerhand Fortschritte gemacht worden (man beachte, daß in den ersten Entwürfen zu „De Ecclesia“ und zu „De Revelatione“, abgesehen von der trinitarischen Präambel des ersten Dekrets, der Heilige Geist in den folgenden Kapiteln kaum erwähnt wurde); aber ich befürchte, daß man dem Heiligen Geist, obgleich er in den endgültigen Texten verschiedentlich erwähnt wird, dennoch nicht den ihm zukommenden Platz gegeben hat. Die Erwähnung der dritten Person der Trinität im Dekret über die Offenbarung scheint eher bloß nominell zu sein als wahrhaft trinitarisch, und ebenso geschieht diese Erwähnung der dritten Person der Trinität nicht in ekklesiologisch angemessener Weise.

Christologisch wird die Offenbarung scheinbar eher monistisch als volltrinitarisch verstanden. Es ist richtig, die volle Offenbarung Gottes Jesus Christus zuzuschreiben, aber es ist nicht richtig, dem Parakleten nur die Funktion zuzuschreiben, durch die „der Mensch im Heiligen Geist Zugang zum Vater hat . . .“, wie es der Text ausdrücklich in Paragraph 2 sagt. Es ist richtig zu sagen, daß „Christus als das Wort Gottes das Heilswerk vollendet“ (Paragraph 4), obgleich ich hier etwas zögere, sehe ich doch in der Bibel und vom geschichtlichen Gesichtspunkt aus, daß der Heilige Geist dieses Werk durchführt und bewirkt, daß das ein für allemal geschehene Ereignis zu einer historischen Wirklichkeit wird, indem er am Pfingsttag die geschichtliche christliche Gemeinschaft errichtet. Man bezieht darum eine einseitige Position, wenn man mehrmals nur davon spricht, daß Jesus Christus den Heiligen Geist sendet (Paragraph 4), um in uns das Heil zu wirken oder unseren Verstand für ein tieferes Verstehen der Offenbarung zu erleuchten (Paragraph 5 und 8) oder die bereits bestehende Harmonie von Tradition, Bibel und Lehramt sicherzustellen, und wenn man dann diese Idee durch das Wirken des Heiligen Geistes unterstützt: „Die Tradition, die von den Aposteln kommt, entwickelt sich in der Kirche mit Hilfe des Heiligen Geistes“ (Paragraph 8). Dieser Satz scheint

eine leichte Tendenz zur Subordination zum Ausdruck zu bringen, obgleich das gewiß nicht die Absicht der Verfasser ist. Dennoch ist die Art und Weise, in der römisches Denken genötigt ist, den Heiligen Geist zu benutzen, doch sehr unausgeglichen, d. h. entweder benutzt es den Heiligen Geist als Agenten einer persönlichen Errettung oder aber so, daß er die bereits zwischen den Hauptgrundsätzen der Offenbarung in der Kirche bestehende Ordnung und Harmonie bekräftigt. Die Kirche aber mit ihrem Lehramt, das direkt von dem Auftrag Christi an die Apostel abstammt, geht der Funktion des Heiligen Geistes zeitlich und qualitativ voraus. An dieser Stelle vielleicht muß man versuchen, die Besorgnis zu erklären, die der Text verrät, wenn er sich bemüht, ein klares Kriterium der Autorität neben der Schrift und der Tradition zu finden, wenn er erklärt, daß „die Apostel, um das Evangelium für alle Zeit innerhalb der Kirche ganz und lebendig zu erhalten, Bischöfe als ihre Nachfolger zurückließen, indem sie ihnen die Vollmacht übergaben, an ihrer Stelle zu lehren“, und wenn er allein in dieser Sukzession die Grundlage der „heiligen Tradition“ erblickt (Paragraph 7).

Wo liegt der Unterschied? Warum schafft das orthodoxe Verständnis der Tradition nicht ein Problem der Trennung zwischen Bibel und Tradition und, spezieller, warum schafft die Annahme der Einheit von Bibel und Tradition nicht auch die Notwendigkeit, darauf zu bestehen, daß ein Lehramt der Hierarchie vorhanden sein muß, das mit Bibel und Tradition als Traditionssicherung dient?

Ich bin der Meinung, daß dieses Problem für die heutige ökumenische theologische Diskussion von sehr entscheidender Bedeutung ist (denn die westliche Theologie ist als ganze in einem gewissen Umfang innerhalb des Rahmens der lateinischen Theologie geblieben, was das Wirken des Heiligen Geistes betrifft). Der Heilige Geist als Paraklet der Wahrheit harmonisiert oder erhält nicht nur die präexistierende Ordnung der Kirche; er ist auch nicht nur ein Agent des Heils, der in den Einzelnen wirkt, sondern er ist auch der Heilige Geist, der die geschichtliche Kirche errichtet und der damit Kreuz und Auferstehung Jesu Christi zum Angelpunkt der Weltgeschichte macht. Er ist derjenige, der die Kirche als ganze in alle Wahrheit leitet (Joh. 15, 27; 16, 13), indem er die Wahrheit von Christus nimmt und sie der Kirche durch die Apostel gibt (Joh. 16, 15). Ohne Pfingsten bleibt Jesu Berufung der zwölf Apostel ein Ereignis, dem die Vollendung und Erfüllung fehlt, und sein Heil ist ohne Möglichkeit der Kommunikation in der Geschichte. Durch die Gründung dieser universalen und gleichzeitig konkreten örtlichen und geschichtlichen Kirche wird die göttliche Ökonomie zu einer Wirklichkeit in der Zeit. Der Geist der Wahrheit öffnet den geschichtlichen Weg zu der permanenten Gegenwart Jesu Christi in der Geschichte mit Hilfe der Kirchengemeinschaft. Er gibt die Wahrheit, erhält uns und vervollkommnet uns beständig gemeinsam in der Wahrheit in einer Familie. Die Bibel ist die kristallisierte Form seines Handelns,

und die Tradition ist das Leben derjenigen, die in historischer Kontinuität von den Gaben des Parakleten leben. Die eine manifestiert die Wahrhaftigkeit der anderen, sie gehören zusammen, bezeugen das eine Geschehen, nämlich die Gegenwart Christi in und durch den Heiligen Geist in der einen Kirche des trinitarischen Gottes. Alle Einzelnen und das Lehramt müssen sich bewußt dieser gemeinsamen Quelle der Wahrheit, die bei uns bleibt, unterwerfen.

Die Funktion des Heiligen Geistes besteht darin, der Schöpfer aller Quellen, Grundsätze und Elemente der in sichtbarer Form gegebenen göttlichen Offenbarung zu sein. Die Gewißheit für die rechte biblische Exegese kann man nicht in einzelnen Exegeten oder im Lehramt finden als klaren Kriterien eines authentischen Verständnisses der Offenbarung, sondern in der gegenseitigen Durchdringung und gegenseitigen Erklärung der Bibel und des Lebens der Kirche als Echo auf die Fülle, die Ganzheit der in Christus gegründeten und vom Heiligen Geist gesammelten und in die Wahrheit geleiteten Gemeinschaft. Das Bewußtsein dieser ganzen Gemeinschaft als des Gottesvolkes verkündet darum uns allen, Laien und Geistlichen in gleicher Weise, als einem untrennbaren Ganzen die Wahrheit Christi durch den Geist und verurteilt, falls nötig, jeden, vom höchsten Geistlichen und klügsten Theologen bis zum einfachsten Laien, wenn er nicht diese Wahrheit des Parakleten lebt und zum Ausdruck bringt und wenn er Bibel und Tradition trennt oder sie einander entgegensetzt oder nach äußeren Kriterien der Sicherheit sucht. Alle diese Einstellungen bedrohen die Einheit der Kirche und vermenschlichen ihre Autorität, indem sie das authentische Verständnis des Wirkens des Heiligen Geistes als des Parakleten der Wahrheit vernachlässigen. Bibel und Tradition sind zusammen Vehikel seiner Wahrheit. Die Zeit der geschichtlichen Ekklesia zwischen der ersten und der zweiten Parusie Christi gehört ihm genauso wie alle Institutionen der sichtbaren Kirche. Alle Kriterien sind seinem vereinigenden Wirken aller in den einen Leib Christi hinein unterworfen. Bibel und Tradition sind die zeugnisablegende Dynamik der Gegenwart Christi unter uns im Heiligen Geist, die jeden qualitativen Unterschied zwischen Lehramt, seiner Autorität und der objektiven Wahrheit ausschließt und der Autorität der ganzen Gemeinschaft des Volkes Gottes Priorität verleiht.

Ich behaupte gewiß nicht, die ideale Lösung zu geben. Auf den ersten Blick sieht es für Nichtorthodoxe so aus, als biete diese Lösung keine Sicherheit und sichere auch nicht die offizielle Lehre der Kirche. Tatsächlich aber — wengleich wir auch nicht behaupten, daß die Kirche *a priori* irgendeine Ideallösung für diese Frage besitze — wirkt diese Lösung dennoch deutlich als unmittelbarste und bindende Autorität aus dem Leben der Kirche heraus. Die Kirche hat nur ein großes Prinzip der Autorität: ihre Treue gegenüber der Gegenwart des Heiligen Geistes und ihre Überzeugung, daß er sie in alle Wahrheit leiten wird. Von dieser Autorität her

müssen alle Arten sichtbarer und institutioneller Strukturen verstanden, akzeptiert und gewürdigt werden als Teile eines untrennbaren Ganzen, weil „Er (der Paraklet) seine Gaben vervielfacht und Prediger, Apostel, Propheten, Pastoren und Doktoren schafft“ (Gregor v. Nazianz P. G. 36, 159) und weil „der Glaube und die Gnade des Heiligen Geistes alle von irdischen Autoritäten geschaffene Unordnung beseitigen und weil der Heilige Geist alles in einem einzigen Schema vereinigt . . .“ (Chrysostomos P. G. 59, 75), indem „Schafe und Hirten nur gemäß einer auf der menschlichen Ebene und für uns Menschen gemachten Unterscheidung existieren, weil vor Christus wir alle Schafe sind, die zum Teil der Herde gemacht werden, die von dem einen großen Hirten gehütet wird“ (Chrys. P. G. 52, 784).

Kritik an diesem Punkt bedeutet jedoch nicht radikale Opposition gegen den Text über die göttliche Offenbarung, der — ich wiederhole es — in den Augen eines östlich-orthodoxen Lesers große Fortschritte aufweist im Vergleich mit früheren Texten, weil es ihm gelungen ist, die Tatsache der Einheit zwischen Bibel und Tradition zu betonen. Abschließend möchte ich sagen, daß es eine Stelle gibt, an der es mir scheint, daß die Orthodoxie einen Beitrag zu geben hat, und zwar an der Stelle, wo der Text sich bemüht, eine Garantie oder eine „Sicherheit“ in dem Lehramt der Kirche zu finden, dessen Autorität direkt von Christus abgeleitet wird, ohne die Zustimmung des ganzen Leibes der Kirche zu erhalten, dem diese Autorität unterworfen sein muß. Auch die Orthodoxie akzeptiert und verkündet, daß den Bischöfen die höchste Gewalt verliehen ist, um als ein Ganzes die Lehre der Kirche zum Ausdruck zu bringen. Sie verkündet auch, daß diese Autorität von Christus als Hohempriester durch die Apostel verliehen wird in dem Sakrament des Amtes. Diese Position der östlichen Tradition behauptet jedoch gleichzeitig, daß diese Autorität ihre Begrenzung in der Billigung durch und in der Autorität der Kirche als Ganzer findet.

## 2. *Die Schau des Konzils von der modernen Welt*

Eine andere Errungenschaft des Konzils, die ich erwähnen möchte, ist die Promulgierung des pastoralen Dekrets über die Kirche in der modernen Welt, das schließlich nach vielen schwierigen Diskussionen und schwerer Kritik von seiten der Bischöfe verabschiedet wurde. Das Konzil zeigte auf diese Weise seinen Wunsch nicht nur nach einer offenen Diskussion mit anderen Kirchen, sondern auch seinen Wunsch, sich den schwierigen Problemen in der Welt zu stellen. Es ist das erste Mal, daß eine Synode der römisch-katholischen Kirche gewagt hat, sich in ein so heikles und freimütiges Gespräch einzulassen. Die Kirche Roms ist so stark in der Welt engagiert, daß ein solches Dokument, das am Ende des gesamten Vatikanischen Konzils herauskam, als etwas Notwendiges, aber gleichzeitig auch etwas Selbstverständliches angesehen werden muß. Gleichzeitig gibt sie aber anderen

Kirchen und besonders der östlich-orthodoxen Kirche ein gutes Beispiel für ein aufrichtiges Bemühen der Kirche, dem modernen Menschen in seiner Lage zu dienen und zu helfen.

Die kirchliche Theologie und die großen ökumenischen Konzile sind gewöhnlich dem Thema der Beziehung zwischen Gott und Mensch im Lichte der Offenbarung Christi ausgewichen. Die Zeit wird jedoch kommen, in der eine sorgfältige Untersuchung der Beziehung zwischen Christus und der Welt unternommen werden muß. Diese Untersuchung wird uns zu einem klareren Bilde des Ortes der Kirche in der Welt und ihrem Handeln in der Welt führen. In dieser Hinsicht hat das Vatikanische Konzil — ich meine als allgemeine Kirchensynode und in der Geschichte der ökumenischen Konzilien sowohl im Osten als auch im Westen — diese sehr wichtige und notwendige Debatte eingeleitet. Ich brauche diese Bemühung oder den Text des pastoralen Dekrets selber nicht weiter zu loben. Es liegt auf der Hand, daß wir viel davon lernen können, und wir billigen den allgemeinen Trend des ganzen Unternehmens von ganzem Herzen. Gleichzeitig ist es sehr schwierig, irgendeine Kritik an diesem sehr langen Text zu üben, weil er nach den vielen, während der vierten Sitzung zum Ausdruck gebrachten kritischen Äußerungen Hinweise enthält auf viele Formen, in denen die Kirche in der Welt handeln kann. Ich möchte wiederum nur in Form eines Beitrages versuchen, einige Bemerkungen zu besonderen Punkten zu machen, die mir entweder überbetont oder nicht genügend ausgeführt zu sein scheinen.

a) Wenngleich man anerkennen sollte, daß der letzte Entwurf eine große Verbesserung darstellt, was die realistische Schau der Welt anbetrifft, so ist doch eine Neigung zu einem gewissen Optimismus hinsichtlich der führenden Position der Kirche in der Welt vorhanden. Diese beruht auf der Tatsache, „daß es hinter allem Wandel viele Realitäten gibt, die sich nicht ändern und die ihr Fundament in Christus haben“ (Paragraph 10), und darauf, „daß Er durch seine Fleischwerdung in gewisser Weise sich mit jedem Menschen vereinigt hat“ (Paragraph 22). Die Kirche „kann darum nicht nur zu den Gliedern der Kirche, sondern zur ganzen Menschheit sprechen“ (Paragraph 2). Das Ergebnis dieser Basis ist, daß „die Kirche zuallererst weiß, daß ihre Botschaft übereinstimmt mit den allergeheimsten Wünschen des menschlichen Herzens, wenn sie als Vorkämpfer der Würde der menschlichen Berufung handelt“ (Paragraph 21) und voll „diese Probleme versteht, die dem Menschen von heute Not machen“ (Paragraph 12).

b) Parallel zu dieser optimistischen Sicht der in allen weltlichen Situationen selbstevidenten Aufgabe der Kirche gibt es auf derselben christologischen Basis noch eine Tendenz in dem letzten Entwurf zu einer sehr stark betonten positiven Bewertung des technischen Fortschrittes und der Entwicklung der modernen Ge-

sellschaft (Paragraph 55—58) und der Möglichkeit einfacher Beziehungen zwischen Kirche und Gesellschaft auf Grund der traditionellen römischen Annahme der „zwei voneinander unterschiedenen Wissensgebiete, Glauben und Verstand“ (Paragraph 59).

c) Wenngleich der Text es nicht unterläßt, uns auch an die Schwierigkeiten zu erinnern, so neigt doch diese leicht optimistische Schau dazu, die idealistische Seite zu betonen, und schafft oft den Eindruck eines kirchlichen Paternalismus durch eine Art von überbetonter Gewißheit, daß die Kirche alle Lösungen für die Probleme der menschlichen Beziehungen besitzt.

d) Die Einheit der Kirche mit der Welt wird immer wieder unterstrichen; und zwar geschieht das aus der doppelt optimistischen Schau der Kirche und der Welt und in der Überzeugung, daß Seelsorge von seiten der Kirche her in der Lage ist, Lösungen für alle Probleme zu bieten. Natürlich fragt man sich, ob wir es hier nicht mit Überbleibseln der alten natürlichen Theologie zu tun haben, die jetzt durch das „Gewissen als des Heiligtums im Menschen“ (Paragraph 16) als des unzerstörbaren Bandes zwischen dem Heiligen und dem Profanen bekräftigt wird. Man sollte dann hier noch einen neuen verborgenen Begriff einer verallgemeinerten Christologie hinzufügen, hinter dem sich auf der Grundlage der Inkarnation Jesu Christi eine Identität zwischen Christus und Welt verbirgt. Weil diese Einheit jedoch im Text dadurch denkerisch zum Ausdruck gebracht wird, daß sie die führende Rolle der Kirche als derjenigen, die alle Lösungsmöglichkeiten besitzt, betont, könnte diese Betonung den Eindruck erwecken, als sei die alte Trennung zwischen sakral und profan immer noch irgendwie vorhanden und fordere, daß das Profane sich dem Sakralen zu unterwerfen habe.

e) Es wird jetzt deutlich, warum der Text versucht, Lösungen für alle menschlichen Probleme in aller Öffentlichkeit vorzuschlagen, sogar im Falle solcher Probleme, in denen allgemeine Stellungnahmen vermieden werden sollten. (Ich beziehe mich hier auf einige intime Fragen des Familienlebens.) Ich bestreite nicht die vom Text vorgeschlagene Art der Lösung, wenn es wirklich eine Lösung ist, aber ich muß sagen, daß Probleme wie z. B. Geburtenkontrolle, die eine solche Publizität erhalten haben, nicht auf Grund allgemeiner Prinzipien, die dann öffentlich als unabänderliche Gesetze verkündet werden, von der Kirche sachgemäß entschieden werden können.

Wenn die Kirche sich der menschlichen Gegebenheiten dieser verschiedenen Situationen und der großen Auswirkungen der Unordnung auf Menschen und Gesellschaft bewußt ist, dann sollte sie sich auch darüber im klaren sein, daß solche Probleme innerhalb ihres jeweiligen Kontextes in einer persönlichen Art in der Beichte oder einem seelsorgerlichen Gespräch behandelt werden müßten.

Dank der Reaktion der Mehrheit der Bischöfe zeigte uns das Konzil wieder einmal, daß eine Kirche in solchen Fragen als Ganze keine Beschlüsse fassen und allgemeine Entscheidungen verkünden kann. Es ist unglücklich, daß spätere Interventionen „von oben“ her dem Konzil nicht gestattet haben, die Erörterung fortzusetzen, frei zu entscheiden und schließlich über dieses Problem abzustimmen. Wir müssen in diesem Zusammenhang auch bedauern, daß eine andere brennende Frage, die vom ökumenischen Gesichtspunkt aus besonders wichtig ist, nämlich die Frage der Mischehen, aus denselben Gründen nicht weitergekommen ist.

f) Für den östlichen Orthodoxen ist die Grundlage eines andern Typs von verborgener unsichtbarer Solidarität zwischen Kirche und Welt auf Grund von zwei Einstellungen, die ich nur ganz kurz in dieser Abhandlung erwähnen kann, nicht genügend dargelegt worden.

Erstens gibt es die Einheit zwischen Kirche und Welt als Ergebnis einer ekklesiologischen Würdigung der Welt, eine Art ekklesiologischer Kosmologie, die in der Kirche die von innen heraus durch die erneuernde Kraft des Heiligen Geistes verwandelte Welt sieht. Hierunter verstehe ich die Kirche nicht als geistliches Regiment in dieser Welt, das durch erleuchtete Menschen, denen göttliche Autorität verliehen ist, um die Welt geistlich zu regieren, herrscht, sondern ich verstehe darunter die Welt als den Mikrokosmos der ganzen Schöpfung auf dem Wege zu Neuschöpfung und Erneuerung aus dem zentralen Ereignis des in Jesus Christus allen Menschen gegebenen Heils heraus.

Zweitens fehlt in dem Text — und das ist noch wichtiger — eine ausreichende Darlegung einer christlichen Anthropologie, die der persönlichen Ethik in Verbindung mit einer Sozialethik auf der Grundlage des biblischen Begriffes des „Menschen in Christo“ Vorrang einräumt. Ehe das nicht geschehen ist, kann man keine allgemeinen Erklärungen über das soziale, wirtschaftliche und das Familienleben oder die Probleme von Krieg und Frieden und von Kultur und technischer Zivilisation abgeben.

Alle diese Bemerkungen sind jedoch, wie ich bereits gesagt habe, nur gemacht, weil einige Aspekte der Frage der „Kirche in der Welt“ vom Dekret des Vaticanums überbetont worden sind. Außerdem sind alle diese Bemerkungen nur als ein positiver Beitrag vom Standpunkt einer anderen Tradition und von einer gewissen Erfahrung der interkonfessionellen Gemeinschaft aus gemacht worden. Dieses Dekret des Vaticanums ist jedoch von überragender Bedeutung und stärkt die laufende Diskussion über dieses Thema zwischen den Kirchen ganz enorm dadurch, daß es dieses Problem offen und zugleich in seinem weiteren Kontext und in einem neuen, echt christlichen Geiste sieht, der von dem Eifer beseelt ist, der Welt in jeder nur möglichen Weise zu dienen.

### 3. Die Ökumenizität des II. Vaticanums

Das Zweite Vatikanische Konzil wurde als ökumenisches Konzil einberufen. Dabei folgte man der Praxis der römisch-katholischen Kirche, nach der ein Konzil Roms auch ohne die aktive Teilnahme anderer Kirchen, selbst solcher Kirchen, die von Rom als solche anerkannt worden sind, ökumenisch genannt werden kann. Das Konzil ist für uns natürlich kein ökumenisches Konzil im echten Sinn des Wortes, sondern das Konzil einer besonderen Kirche, wenngleich diese Kirche die größte Kirche der Christenheit ist. Wir müssen jedoch anerkennen, daß die Interessen und die Wirkung des Konzils aus folgenden Gründen ökumenisch waren, wenngleich auch in begrenzter Weise:

Erstens sind die Themen beinahe öffentlich diskutiert worden, weil die Presse täglich Einzelheiten der Sessionen veröffentlichte und weil nichtkatholische Beobachter an den Plenarsitzungen teilnahmen. Es stellte sich heraus, daß die Themen für alle Kirchen, die sich ähnlichen Problemen in der Welt gegenübersehen, von großer Wichtigkeit waren. Und in fast allen Fällen wurden sie auch in der Absicht erörtert, ein besseres Verständnis unter allen Christen zu fördern und mit ihnen an der gemeinsamen Aufgabe in der Welt zusammenzuarbeiten.

Zweitens möchte ich die Annahme des ausgezeichneten Dokuments „De Oecumenismo“ erwähnen, durch das die römisch-katholische Kirche offiziell als Kirche und nicht nur durch einzelne ihrer Glieder in die ökumenische Bewegung eintritt.

Drittens war das Konzil eine Schule ökumenischer Erziehung für die 2500 Bischöfe, die nicht nur mit den brennenden Problemen ihrer eigenen Kirche rangen, sondern gleichzeitig über das Leben anderer Kirchen und über deren Probleme informiert wurden und über die Art und Weise, in der sie an diesen Problemen in einem neuen Geiste teilnehmen können. Es ist darum überflüssig, noch mehr über den positiven ökumenischen Charakter der Zielsetzung und Arbeit des Konzils zu sagen, auch wenn wir es aus anderen Gründen nicht als wirklich ökumenisch ansprechen können.

Aber wiederum möchte ich, und zwar dieses Mal direkter und kritischer, einige Bemerkungen machen, um die Situation zu klären und die Ökumenizität um der ganzen ökumenischen Bewegung und der Förderung der christlichen Gemeinschaft willen im richtigen Licht erscheinen zu lassen.

a) Wir müssen nicht nur an das denken, was das Konzil auf ökumenischem Gebiet erreicht hat, sondern noch mehr an das, was es hätte erreichen können, eben weil es seit dem Beginn dieses Jahrhunderts so ein starkes Interesse an der ökumenischen Arbeit gegeben hat. Das Konzil wurde als ökumenisches Konzil angekündigt, bevor irgendeine Kirche informiert oder um ihre Hilfe gebeten worden war. Man muß dazu sagen, daß die römisch-katholische Kirche hier eine große Ge-

legenheit verpaßt hat, um die nichtrömische Welt direkter zu beteiligen und dadurch der Sache der Einheit zu dienen. Ich möchte an dieser Stelle eine persönliche und vielleicht unrealistische Idee für ein allchristliches Konzil vortragen, die hätte verwirklicht werden können. Beobachter zum Konzil einzuladen, war natürlich ein ganz ausgezeichneter Beschluß, aber die römisch-katholische Kirche hätte bei dieser Gelegenheit ein solches allchristliches Treffen mit einer begrenzten Anzahl von Teilnehmern aus allen Kirchen organisieren können, um parallel dazu zu arbeiten und neben anderen Problemen die Basis eines zukünftigen ökumenischen Konzils zu studieren, wobei man die bereits außerhalb Roms bestehende ökumenische Arbeit hätte benutzen können. Die Anwesenheit von Beobachtern war natürlich ein sehr wichtiger neuer Schritt in der Geschichte römischer Konzilien. Als einer dieser Beobachter — und ich sage das mit aller Dankbarkeit gegen Rom — erlaube ich mir jedoch die Freiheit, zu sagen, daß der Status eines Beobachters nicht die ideale Form ist, um Nichtkatholiken an der Arbeit des Konzils zu beteiligen. Eine Kirche, die die Möglichkeit hatte, Glieder aller christlichen Kirchen zu versammeln, hätte in diesem Augenblick um zukünftiger ökumenischer Entwicklungen willen einen revolutionären Schritt tun müssen. Das Konzil war eine Schule des Ökumenismus für seine Bischöfe und die römisch-katholischen Gläubigen. Im Blick auf die Zusammenarbeit Roms mit der bestehenden ökumenischen Bewegung ist das ein guter Schritt vorwärts. Dennoch hat das Konzil die Gelegenheit verpaßt, einen weiteren lebendigen Beitrag zum Fortschritt der ökumenischen Bewegung als solcher, wie sie außerhalb der römisch-katholischen Gemeinschaft besteht, zu leisten.

b) Die Promulgierung von „De Oecumenismo“ ist ein ausgezeichnete Schritt vorwärts. Aber im Lichte der römischen zentralisierten Ekklesiologie, die immer noch um den Primat herum existiert und auch in diesem Text gegenwärtig ist, müssen wir uns daran erinnern, daß der heutige Ökumenismus und seine Grundsätze nicht nur von einer Kirche allein in angemessener Weise formuliert werden können. Wir begrüßen dieses Dokument in aufrichtiger Freude. Wir müssen aber darauf bestehen, daß wir heute dazu gerufen sind, gemeinsam zu einem echten Ökumenismus heranzuwachsen und in lebendiger und existentieller Weise füreinander Lehrer zu sein. Niemand dürfte sich selber gestatten, die Prinzipien eines authentischen Ökumenismus zu formulieren und „Direktiven“ für ihre Anwendung herauszugeben. Wir müssen immer, ganz besonders heute, zwischen dem Begriff der kirchlichen Einheit, wie ihn jede kirchliche Tradition behauptet, und den Prinzipien ökumenischer Zusammenarbeit unterscheiden, die wir voneinander lernen müssen, indem wir uns aktiv an ökumenischer Arbeit beteiligen, ohne dabei in die Versuchung zu geraten, eine Führerrolle zu spielen oder die Initiative zu übernehmen, als müßten wir irgendein Zentrum errichten, das mit einem historischen oder rechtlichen Primat ausgestattet ist. Man sollte hier jedoch nicht den römischen

Ökumenismus kritisieren, denn „De Oecumenismo“ ist promulgiert worden, und das Direktorium wird ausgesandt werden mit der klaren Absicht, den römisch-katholischen Gläubigen in ihrer ökumenischen Erziehung und ihrem ökumenischen Handeln zu helfen. Ich möchte hier nur auf das Risiko hinweisen, das solche Publikationen, und seien sie noch so gut, für diejenigen haben, die noch nicht völlig in die ökumenische Arbeit eingeweiht sind. Es besteht nämlich die Gefahr, zu denken, daß es hier wirklich um den Startpunkt der ökumenischen Bewegung ginge.

c) Es stimmt zweifellos, daß das II. Vatikanische Konzil einen großen Beitrag zu den verstärkten Kontakten zwischen den Kirchen geleistet hat. Ich möchte hier jedoch auf eine Beobachtung, die ich gemacht habe, hinweisen: Diese zunehmenden Kontakte haben sich zwischen der römisch-katholischen Kirche und den westlichen nichtrömischen Kirchen in einer etwas anderen Weise vollzogen als zwischen der römisch-katholischen Kirche und der östlich-orthodoxen Kirche. Einer der Gründe dafür ist vielleicht die Tatsache, daß das Konzil sich angesichts der bekannten Einwände der protestantischen Theologie mit den Problemen vom westlichen Gesichtspunkt aus befaßt hat. Gleichzeitig zog es auch seinen Nutzen aus der Tatsache, daß es sich selbst im römischen Stil reformieren konnte (immer langsam, vorsichtig und diszipliniert!). Das Konzil war jedoch nicht darauf vorbereitet, in gleicher Weise sich mit einigen von der östlichen Kirche gestellten Problemen zu beschäftigen, weil diese direkter sind und nicht nur durch einen Wechsel in der Phraseologie erledigt werden können, sondern eine gründlichere Überprüfung und Wandel in der Einstellung erfordern. Ich habe von dem Konzil den Eindruck gewonnen, daß die Diskussion zwischen römischen Katholiken und Protestanten in vieler Hinsicht leichter ist als diejenige zwischen römischen Katholiken und Orthodoxen, weil beide Seiten dieselbe Sprache benutzen, wenn sie dieselben Probleme erörtern. Die Probleme, die sie erörtern, sind Probleme, die die Kirche im Westen von Anfang der christlichen Ära an beschäftigt haben (wenngleich sie auch über diese Probleme nicht einer Meinung sind). Ein zweites Element liegt vielleicht in der Tatsache, daß Rom eine gewisse Anziehungskraft auf protestantische Kirchen ausübt, weil diese einstmals Teil ihrer Gemeinschaft waren, in einer Weise, wie das auf die östlichen Kirchen niemals zutrifft. Die orthodoxe und die östliche christliche Welt zeigte im ganzen ein weit geringeres Interesse am Konzil als die westliche protestantische, und wir müssen zugeben, daß dadurch nicht ausgewogene Beziehungen der einzelnen Kirchen mit Rom entstanden.

Wir müssen aber auch zugeben, daß dies zu einem großen Umfang auf das mangelnde Interesse am Konzil auf seiten der Orthodoxen zurückzuführen war und auf ihr Zögern, von Anfang an Beobachter, die sie alle als eine Kirche vertreten könnten, zu entsenden. Trotz ihrer Behauptung, daß der Titel eines Beobachters in einem Konzil, das die römisch-katholische Kirche ökumenisch nennt, ekklesiolo-

gisch für sie unannehmbar ist, hätte ihre Anwesenheit in voller Kraft und von Anfang an doch als Zeichen der Solidarität einen großen Beitrag zur Überwindung der Schwierigkeiten im gegenseitigen Verständnis auf beiden Seiten leisten und dem Konzil helfen können, an ökumenischer Schau und ökumenischem Geiste zu wachsen. Das Konzil hat jedoch dazu geholfen, das Verhältnis zwischen Rom und den östlichen orthodoxen Kirchen in mancher Hinsicht zu verbessern. Das wurde deutlich an den vielbesprochenen Ereignissen, die im Rahmen des Konzils stattgefunden haben — wengleich diese Ereignisse an seinem Rande und nicht in enger Beziehung zu seiner Arbeit stattgefunden haben. Im Augenblick ist nur das psychologische Klima verbessert worden, die Zukunft könnte aber zeigen, daß dies ein großer Schritt vorwärts ist, wenn man auf beiden Seiten in richtiger Weise Nacharbeit leistet. Das Treffen zwischen dem ökumenischen Patriarchen und dem Papst in Jerusalem, die Besuche hoher orthodoxer Würdenträger in Rom und von Katholiken in orthodoxen Ländern, besonders in Konstantinopel und Moskau, die Anwesenheit russischer Beobachter in Rom von Anfang an und später die Anwesenheit von Beobachtern von einer großen Anzahl anderer autokephaler orthodoxer Kirchen müßten auch in diesem Zusammenhang als positive Zeichen erwähnt werden. Ebenso können wir auch die Tatsache nicht mit Stillschweigen übergehen, daß durch eine gemeinsame Erklärung des Ökumenischen Patriarchen und des Papstes gegen Ende des Konzils das Anathema von 1054 aufgehoben wurde.

Angesichts dieses letzten Ereignisses jedoch, seines theologischen Rahmens, des Wortlauts der Erklärung selber, haben wir jedoch den Punkt noch nicht erreicht, an dem wir sagen können, daß eine wesentliche Veränderung der Haltung auf beiden Seiten stattgefunden hat, die unter den bestehenden Verhältnissen dazu beitragen wird, daß die wirklichen Ursachen des großen Schismas zwischen Ost und West beseitigt werden können. Leider bestehen die wirklichen Motive immer noch. Das Konzil hielt es sogar für nötig, sie noch einmal zu formulieren. Besonders im dritten Kapitel von „De Ecclesia“ und in dem Dekret über die orientalischen Kirchen. Sie traten auch in vieler Hinsicht ganz offen in der Arbeit des Konzils zutage. Es stimmt, daß Rom seine Einstellung geändert hat und nun voll guten Willens und bereit ist, eine Annäherung zu beschleunigen. Das zeigte sich besonders in der Tatsache, daß der Papst persönlich zusammen mit dem Patriarchen die Erklärung genauso unterschrieben hat wie in der Zeit vor dem Schisma. Das Konzil hat aber auch deutlich gezeigt, daß ein gegenseitiges Verstehen zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche immer noch schwierig ist, und auf diese Schwierigkeiten möchte ich jetzt ganz objektiv zu sprechen kommen.

1. Keins der Dokumente des Konzils erwähnt die östliche Kirche im Singular als eine ungeteilte Kirche. Man muß suchen, um die Erklärung für den Gebrauch des Plurals „orientalische Kirchen“ zu finden. Vielleicht liegt die Erklärung in

folgenden drei Punkten. Erstens interpretiert das Konzil die Autokephalie der orthodoxen Kirchen weiterhin falsch, indem es sie als getrennte Kirchen betrachtet. Zweitens will das Konzil nicht zwischen der großen Kirche im Osten, die mit Rom bis 1054 in Gemeinschaft war, und den nicht-chalcedonensischen Kirchen unterscheiden, die sich sowohl von Rom als auch von der Kirche im Osten bereits im 5. Jahrhundert auf Grund der bekannten Meinungsverschiedenheiten im christologischen Dogma getrennt haben. Und drittens sieht das Konzil alle östlichen Kirchen durch die kleinen orientalischen Unionskirchen hindurch, die den Primat des Papstes anerkannt haben, als getrennt an. Man muß das so verstehen, daß es außerhalb Roms für diejenigen, die den Primat des Papstes nicht akzeptieren (den Primat, der zu dem Dogma geworden ist, das das Recht verleiht, den Singular zu benutzen), keine Möglichkeit gibt, eine Kirche auf gleicher Ebene mit Rom zu sein. Es ist jedoch für die Ökumenizität Roms sehr wichtig, wenigstens eine Kirche außerhalb ihrer eigenen Gemeinschaft als Kirche im vollen Sinne des Wortes anzunehmen, um mit jeder Art von Selbstgenügsamkeit und Zentralismus zu brechen. Das Dekret über die orientalischen Kirchen scheint jedoch Beweis für eine Verwirrung in der Terminologie zu sein, die eine sehr altmodische lateinische Ansicht über die Kirche im Osten verrät, für die *communio in sacris* einseitige Lösungen vorschlägt und einen klaren Beweis dafür liefert, daß die Kirchen, deren Beispiel man folgen sollte, die Unionskirchen sind. Wengleich die Orthodoxen die Hingabe dieser kleinen Unionskirchen und ihre Arbeit als Teil der östlichen Tradition zu würdigen wissen, so ist doch zu fragen, ob es wirklich ökumenisch ist, allgemein über „orientalische Kirchen“ zu sprechen, und zwar so zu sprechen, daß es für die orthodoxe Kirche schwierig ist, zu erkennen, daß in diesen offiziellen Erklärungen des Konzils von ihr die Rede ist.

2. Man gewann im Konzil selber den Eindruck, daß dieselben alten Mißverständnisse weiterhin fortleben. Die große Autorität über und oberhalb des Konzils war der abwesende Papst, auf den sein leerer Thron hinwies. Dieser Thron stand dort, wo in den alten Konzilien das Evangelium aufgestellt zu werden pflegte. Kein Orthodoxer kann verstehen, wie es in einem ökumenischen Konzil möglich ist, Entscheidungen des Konzils zu verhindern, zu ändern oder durch ein *motu proprio* anders zu erklären, das der abwesende Papst dem Konzil schicken kann, indem er immer dann eingreift, wenn er ein solches Eingreifen um der guten Ordnung des Konzils willen für notwendig hält oder wenn er die richtige Linie der Lehre und des Denkens aufzuzeigen wünscht.

Ohne andere kleinere Zeichen für ein Abweichen der römischen Praxis von der Praxis der konziliaren Tradition der alten apostolischen Kirche zu erwähnen und ohne von außerhalb kritisieren zu wollen, möchte ich nur ganz einfach und objektiv diese Tatsache feststellen und erklären, wie und warum noch viel Arbeit für

ein besseres Verstehen in der Zukunft getan werden muß. Angesichts der jüngsten Entwicklungen möchte ich gerne persönlich fragen, ob die Aufhebung des Anathemas ein Zeichen dafür ist, daß Rom in einem gewissen Umfange seine Verantwortung für dieses Schisma anerkennt, da ja beide Seiten immer noch dieselben Haltungen in der Lehrfrage wie vorher aufrechterhalten und das Anathema zuerst von einem Vertreter Roms ausgesprochen worden ist. Mir scheint, daß alle Patriarchen des Ostens jederzeit und auch heute noch alle Versuche, Roms Willen und Primat der östlichen Kirche aufzuzwingen, mit genau derselben allgemeinen Begründung wie Kerullarios im Jahre 1054 zurückweisen würden. Darum ist jeder Versuch, die Gültigkeit des Anathemas nur auf die unmittelbar daran Beteiligten oder nur auf die örtliche Kirche von Konstantinopel beschränken zu wollen, eben nur ein Versuch, die großen Schwierigkeiten zu überwinden. In Wirklichkeit beseitigt dieser Versuch diese Schwierigkeiten zwischen den Kirchen aber nicht. Mir scheint, daß der Patriarch von Konstantinopel so handeln kann, weil das Anathema von orthodoxer Seite aus einfach eine Antwort auf das römische Anathema war, das den Bruch der Gemeinschaft verursachte. Wenn die Aufhebung des Anathemas darum bedeutet, daß Rom anerkennt, daß einer seiner offiziellen Delegierten im Irrtum war, dann kann man hoffen, daß es sich bei der herrlichen Zeremonie im Petersdom am 7. Dezember nicht nur um ein Zeichen guten Willens gehandelt hat, sondern um etwas, was weitere Entwicklungen nach sich ziehen wird. Das aber ist etwas, was sich jeder wünscht und worum jeder in aller Demut betet. Falls das Anathema nicht länger besteht, so dürfen wir weiter daraus schließen, daß Rom anerkennt, daß die Schwierigkeiten, deren Resultat das Anathema war und die für die Orthodoxen immer noch bestehen, auf römischer Seite beseitigt worden sind, weil sie durch Roms Haltung geschaffen und aufrechterhalten wurden. Ökumenisch gesprochen müssen wir hinzufügen, daß, falls die theologisch schwache Basis, die für die Aufhebung des Anathemas von 1054 benutzt wurde, für Rom gültig ist, diese dann auch in ähnlicher Weise von Rom aus für die weitere Aufhebung einer großen Anzahl anderer Anathemata von Personen der historischen Kirchen benutzt werden kann, von Personen, die durch ihr Leben und ihre Sendung bewiesen haben, daß sie innerhalb des Stromes der Tradition der einen apostolischen Kirche standen. Diese Gedanken sind ganz persönlich, und ich trage sie in der Reihe der zahlreichen Interpretationen vor, die man diesem Ereignis geben kann.

Ich möchte damit nur erreichen, daß dieses Ereignis sich wirklich ökumenisch auswirkt und der Wiedervereinigung der Kirche in einem viel umfassenderen Sinne dienen kann.

Das Zweite Vatikanische Konzil war eine gottgegebene Gelegenheit für die ganze Kirche. Am Ende bleibt, abgesehen von all den besonderen Ereignissen und Dokumenten, nur eins: die Tatsache des Konzils. Wir haben in unseren Tagen

Gelegenheit gehabt, den Wert des konziliaren Systems zu sehen. Wir konnten miterleben, welche Wirkung es auf die Kirche als Ganze, für deren Erneuerung und für deren Inspiration zu einem neuen, allen Kirchen gemeinsamen Handeln angesichts eines zunehmenden Säkularismus besitzt. Die Tatsache des Konzils, die Tatsache des einmütigen Zusammenseins an einem Ort ist ekklesiologisch von unermesslicher Bedeutung. Die ökumenische Bewegung wird ihre Arbeit nach dem Vatikanischen Konzil mit größerer Überzeugung und mehr Mut fortsetzen. Ganz unerwartete Gnadengaben können uns in naher Zukunft gegeben werden. Und wir müssen bereit sein, sie zu empfangen. Ohne alle falsche äußere Höflichkeit und unnötigen Emotionalismus müssen wir beieinanderbleiben und einander in Liebe kritisieren. Die Vision der einen Kirche, die in der Welt handelt, sollte unser Ziel bleiben als Antwort auf die Berufung, zu der der Geist uns ruft. Die römisch-katholische Kirche nimmt bereits praktisch, bewußt und offiziell voll an der ökumenischen Arbeit nach dem Konzil teil.

Ich kann diesen Vortrag nicht abschließen, ohne kurz auf den bemerkenswerten Schritt einzugehen, den das Konzil getan hat, indem es die Erklärung über die Religionsfreiheit annahm, die für sich selber spricht und nicht weiter kommentiert zu werden braucht. Das Konzil zeigte einen Eifer, die Hindernisse, die einer wirklichen Zusammenarbeit der gesamten christlichen Welt im Wege stehen, immer mehr zu beseitigen. Das Konzil hat damit ein Erbe hinterlassen, das niemand übersehen kann und übersehen dürfte. Ich habe in meinem Vortrag auf ernste negative Zeichen aufmerksam gemacht, die immer noch innerhalb der römischen Gemeinschaft vorhanden sind. Man kann sie aber als solche bewerten und ihnen die viel zahlreicheren und hoffnungsvollen positiven Zeichen gegenüberstellen, die neue Horizonte für eine zukünftige Zusammenarbeit auf allen Gebieten des kirchlichen Lebens und der Theologie erschließen.

Im Rückblick auf das Konzil möchte ich mit der Bemerkung schließen, daß alle Kritik an bestimmten Stellungnahmen begleitet sein muß von einer ernsthaften Selbstprüfung unserer eigenen einseitigen, konservativen und radikalen Positionen. Die große Mehrheit der Bischöfe im Vatikanischen Konzil zeigte diesen Geist der Selbstkritik in ihren Beratungen. Wenn man darum über das Konzil berichtet, muß man seinen Bericht im Lichte dieser Selbstkritik schließen und hinzufügen, daß jeder von uns in seiner eigenen Tradition zu einer ernststen Selbstprüfung fortschreiten muß, in der er frei und offen diejenigen Positionen kritisiert, die immer noch ein Hindernis für das rasche Zusammenwachsen der Kirchen zu der Gemeinschaft, die der Heilige Geist heute durch sie aufbaut, darstellen.

# DAS ZWEITE VATIKANISCHE KONZIL IN PROTESTANTISCHER SICHT

VON ERNST BENZ \*

## I.

Als mich vor wenigen Wochen Herr Bischof Vellmer bat, an seiner Stelle über das Thema „Das Zweite Vatikanische Konzil in protestantischer Sicht“ zu sprechen, da ahnte ich schon, daß mich diese Aufgabe im Hinblick auf die Masse der Berichte über die einzelnen Verhandlungsphasen und die abschließenden Verlautbarungen des Konzils selbst während der Zeit bis zum Datum der heutigen Festveranstaltung in Anspruch nehmen würde. Ich ahnte aber nicht, daß die Beurteilung des Konzils auf römisch-katholischer wie auf protestantischer Seite sich in einer solchen Mannigfaltigkeit und in einer so großen Zahl von Deutungen vom rosigsten Optimismus bis hin zur pessimistischen Resignation spiegeln würde, und daß es so schwer sein würde, beides, die Ereignisse selbst und ihre Beurteilung, in einer kurzen Schau zusammenzufassen. Das einzige, was mich in dieser mir gelegentlich als aussichtslos erscheinenden Situation ermutigt hat, war die Tatsache, daß ich hier nicht als Bischof, sondern als Kirchenhistoriker zu Ihnen zu sprechen habe, und so muß ich Sie um Ihre Erlaubnis bitten, in meiner Weise mit dem Thema fertig zu werden. Nun kann ich als Kirchenhistoriker die Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils nicht anschaulicher und faßbarer darstellen, als indem ich das Zweite mit dem Ersten Vatikanischen Konzil von 1869/70 vergleiche, dessen Fortsetzung und Abschluß es im Grunde bildet, denn gerade dieser Vergleich läßt wohl am eindrucksvollsten sowohl die große Wandlung als auch die innere Kontinuität erkennen, die die Entwicklung in den letzten hundert Jahren innerhalb der römisch-katholischen Kirche selbst wie vor allem in ihrem Verhältnis zu den christlichen Kirchen außerhalb der römischen Kirche kennzeichnet.

Um die große *Wandlung* zu begreifen, die der römische Katholizismus seit dem ersten Vaticanum durchgemacht hat, müssen wir uns vor Augen halten, daß der Katholizismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts inmitten der politischen Revolutionen und der tiefgreifenden weltanschaulichen Veränderungen eine bewußte Konzentration und Verengung erfahren hat. Der eigentliche Vorkämpfer dieser gegen die Zeitströmungen auf allen Gebieten sich richtenden Verfestigung und Konzentration war Papst *Pius IX.*, der als der eifrigste Verfechter des Anti-

---

\* Vortrag am 15. Januar 1966 vor der Evangelischen Akademikerschaft in Kassel.

liberalismus und Antimodernismus in die Kirchengeschichte eingegangen ist und der auch das Erste Vatikanische Konzil einberufen und dazu benutzt hat, die Deklaration des Dogmas von dem jurisdiktionellen Primat des Papstes und der päpstlichen Unfehlbarkeit durchzusetzen. Es fällt uns heute schwer, uns in die damalige geistige Situation in Europa zurückzusetzen, die der unsrigen heute so unähnlich ist. Papst *Pius IX.* wurde als liberaler Papst und Anhänger des Fortschritts begrüßt, als er am 16. Juni 1846 seine Regierung begann. Was die Römer, als Bürger des Kirchenstaates mit seiner damals reichlich rückständigen Verwaltung, von ihm erwarteten, war nicht ein neues Dogma, sondern vor allem der Bau einer Eisenbahnlinie, die Rom mit der übrigen Welt verbinden sollte, und die Einführung der Gasbeleuchtung. Sie erhielten auch beides, la ferrovia und la illuminazione di gas, denn der liberale Papst war ein begeisterter Anhänger der modernen Technik.

Derselbe Papst wurde aber durch die Revolution des Jahres 1848, die ihn aus Rom vertrieb, veranlaßt, seine Haltung völlig zu ändern. Nachdem ihm fremde, französische Truppen den Weg zur Rückkehr nach Rom gebahnt hatten, übte er seine Leitung der Kirche und seine Regierungsgeschäfte als eifrigster Traditionalist und als Vorkämpfer eines absolutistischen Papsttums aus. Zutiefst überzeugt von der Notwendigkeit, daß man dem Eingreifen der modernen philosophischen und politischen Ideen in das Leben der Völker und in das Leben der Kirche selbst einen Damm entgegensetzen müsse, sah er im Papsttum die einzige Macht, die der Ausbreitung der modernen Ideen entgegenzutreten vermöchte, und aktivierte die römische Kirche zum Widerstand gegen alle Geistesströmungen der modernen Welt. Einer Anregung des damaligen Erzbischofs von Perugia, *Pecci*, des späteren Papstes *Leo XIII.*, folgend, bereitete er eine Zusammenstellung der Zeitirrtümer vor. Die Liste dieser Irrtümer, 61 an der Zahl, genannt *Syllabus*, wurde am 8. Dezember 1864 zugleich mit einer Enzyklika (*Quanta cura*) den Bischöfen übersandt. Der *Syllabus* verurteilte sowohl philosophische Systeme wie den Rationalismus und den Pantheismus als auch gesellschaftliche Auffassungen wie den Sozialismus und Kommunismus, Irrtümer über die christliche Moral, besonders über die Ehe, vor allem aber solche über die Kirche und ihr Verhältnis zum Staat. Er wurde fast allgemein als eine Absage der katholischen Kirche an die moderne Kultur empfunden und rief in Europa, vor allem in Deutschland und Frankreich, den heftigsten Widerstand auch der kirchlichen Kreise hervor; in Frankreich wurde seine Publikation verboten.

Da durch die moderne politische Entwicklung die italienischen Stadtstaaten und Duodezfürstentümer unter der Parole Cavours „*chiesa libera nel stato libero*“ zu einem italienischen Nationalstaat zusammenstrebten, weite Teile des Kirchenstaates der italienischen Einigungsbewegung zufielen und die politische Macht des Papstes als Herr des Kirchenstaates immer mehr zusammenschumpfte, sah

*Pius IX.* die Herrschaft der römischen Kirche nur dadurch garantiert, daß er inmitten der stürzenden Monarchien Europas dem Papst als Stellvertreter Christi und Nachfolger Petri die denkbar höchste monarchische Vollmacht der Kirchenleitung zuwies durch die Dogmatisierung der jahrhundertlang bis dahin heftig umstrittenen Lehre vom jurisdiktionellen Primat des Papstes und von seiner Unfehlbarkeit.

So hängt beides aufs engste miteinander zusammen: der *Syllabus*, die Verdammung der Irrtümer des modernen Zeitgeistes, und das Konzil, das die Unfehlbarkeit durch den Mund des Episkopats der gesamten Welt bestätigen sollte. Die erste Mitteilung des Konzilsplanes an die Kardinäle durch den Papst erfolgte zwei Tage vor der Publikation des *Syllabus*, am 6. Dezember 1864. Der *Syllabus* selbst macht, wenn man ihn heute liest, mehr den Eindruck einer energischen Protestkundgebung als einer durchdachten Prüfung der einzelnen Gesichtspunkte: er ist eine Kampfansage an den Zeitgeist in Bausch und Bogen, wobei die einzelnen Punkte nicht nach ihrem inneren Zusammenhang, sondern nach dem Maßstab und in der Reihenfolge ihrer damaligen Bedrohlichkeit für die römische Kirche und für den Welt Herrschaftsanspruch des Papsttums zusammengestellt werden. So werden z. B. im c. IV im selben Satz Sozialismus, Kommunismus, Freimaurerlogen, Bibelgesellschaften und liberale Klerikervereine als „pestes“ aufgeführt (der Dringlichkeitsgrad hat sich inzwischen etwas verändert).

Die Namen der aufgeführten und verurteilten Irrtümer besagen uns heute nicht mehr viel — Pantheismus, Naturalismus, Rationalismus, Indifferentismus. Was sich dahinter verbirgt, ist der Kampf gegen Strömungen, die wir heute anders nennen: vor allem wendet sich der *Syllabus* auf dem Gebiet der Theologie praktisch gegen die Anwendung des Historismus und der historischen Kritik auf die Quellen der christlichen Offenbarung, auf das Alte und Neue Testament und auf die Kirchen- und Dogmengeschichte. Jeder Versuch einer solchen historischen Kritik erschien von vornherein als eine Leugnung der Unveränderlichkeit und Unwandelbarkeit des katholischen Glaubens und der katholischen Kirchenverfassung. Das Dogma hat keine Geschichte und kann keine haben. Ebenso wendete sich der *Syllabus* gegen den Anfang eines Ausgleiches der konfessionellen Spannungen in konfessionell gemischten Ländern. So wird unter der Überschrift des Indifferentismus als ein besonders schwerwiegender Irrtum der Gedanke namentlich aufgeführt: „Der Protestantismus ist nichts anderes als eine Variante derselben wahren christlichen Religion, in der man Gott in gleicher Weise wie in der katholischen Kirche gefallen kann.“

Nachdem schon Gregor XVI. in der Enzyklika *Mirari vos* vom 15. August 1832 die Gewissensfreiheit als eine *absurda ac erronea sententia seu potius deliramentum* bezeichnet hatte, wird im *Syllabus* unter dem Indifferentismus z. B. die Meinung als besonders verwerflicher Irrtum angeprangert, es stehe einem jeden Men-

schen frei, diejenige Religion zu wählen und zu bekennen, die er, vom Licht der Vernunft geführt, für wahr halte.

Aber auch gegenüber der modernen Naturwissenschaft zog der Syllabus deutliche Grenzen: aufs schärfste wurde eine Kritik der biblischen Schöpfungslehre durch die moderne Naturwissenschaft zurückgewiesen. Wie *Pius IX.* selbst in dieser Frage stand, geht aus seiner persönlichen Stellungnahme zur darwinistischen Evolutionslehre hervor. Als ein römisch-katholischer Arzt, Dr. *Constantin James*, im Jahr 1877 ein Buch über den Darwinismus veröffentlichte, in dem er den Darwinismus verächtlich und lächerlich zu machen suchte und Darwins Werk als einen riesigen Ulk von der Art des „Lobes der Torheit“ des *Erasmus* bezeichnete, sandte er ein Exemplar seines Werkes auch dem Papst. *Pius IX.* bestätigte den Empfang des Buches mit einem Antwortschreiben, in dem er den Verfasser für das Buch lobte, „in dem er so trefflich die Irrtümer Darwins widerlegt“, und bemerkte dann weiter: „Ein System, das gleichermaßen mit der Geschichte, der Tradition aller Völker, der exakten Wissenschaft, den beobachteten Tatsachen und sogar mit der Vernunft selbst im Widerspruch steht, scheint an und für sich keiner Widerlegung zu bedürfen, wenn nicht die Entfremdung von Gott und die Hinneigung zum Materialismus — als Folge der allgemeinen Entartung — eifrig eine Unterstützung in diesem ganzen Fabelgewebe suchen würden . . . Und, in der Tat, nachdem der menschliche Hochmut den Schöpfer aller Dinge verworfen und die Unabhängigkeit des Menschen erklärt hat und ihm suggeriert, sein eigener König, sein eigener Priester und sein eigener Gott zu sein, geht der Hochmut so weit, den Menschen selbst auf die Stufe der vernunftlosen Tiere zu erniedrigen, womöglich sogar auf die Stufe der leblosen Materie.“

Die geistige Einstellung des *Syllabus* wurde nun für die ganze kirchliche Erziehung und Verkündigung zur Richtschnur erhoben, da man ihre Grundsätze in dem sogenannten Antimodernisten-Eid zusammenfaßte, ein Eid, der unter *Pius X.* durch das *Motu proprio Sacrorum Antistitum* vom 1. 9. 1910 für den gesamten, in Seelsorge und Lehre tätigen Klerus vorgeschrieben wurde und zu dessen Ablegung jeder ordinierte Geistliche bis zum heutigen Tag verpflichtet ist.

Das Erste Vatikanische Konzil war von Anfang an von Konflikten umwittert. Die eingeladenen Bischöfe wurden völlig im Dunkeln darüber gehalten, was eigentlich auf dem Konzil verhandelt und beschlossen werden sollte. Daß dort das Dogma des päpstlichen Primates beraten werden sollte, stellte sich erst nachträglich heraus. Charakteristisch ist die Einstellung des Mainzer Bischofs *Ketteler*. Dieser hatte sich schon im Jahr 1867 sehr negativ gegenüber *Dupanloup*, dem Bischof von Orleans, geäußert, daß ihm die gewohnheitsmäßigen Demonstrationen mit Bischofszusammenkünften in Rom „ohne anderen Zweck als irgendeine Festlichkeit pompöser zu machen, im voraus festgestellte Resolutionen, an denen man keinen

tätigen Anteil genommen, förmlich zu sanktionieren“, durchaus mißfielen. Er wollte daher 1867 nicht zur Säkularfeier nach Rom gehen und mißbilligte es ganz entschieden, wenn man bei dieser Gelegenheit, wie man es damals schon vorhatte, „die Infallibilität des Papstes und andere wichtige Lehrpunkte plötzlich und sozusagen nebenher entscheiden sollte“. Er meinte überhaupt, „in unserer Zeit handle es sich nicht um Vermehrung der Dogmen“, und wünschte insbesondere „bloß aus Opportunitätsgründen, keine Definition der persönlichen Unfehlbarkeit des Papstes“. Im Gegenteil sei es viel wichtiger, den Geist der Heiligkeit in *allen* Graden der kirchlichen Hierarchie anzuregen. Er bat daher Dupanloup inständig, sich solchen Bestrebungen bei der Säkularfeier mit aller seiner Macht zu widersetzen.

Als dann die Einladung zum Konzil doch erging, reiste Ketteler nach Rom in der Erwartung, daß andere dringliche Aufgaben der Kirche auf diesem Konzil verhandelt würden. In welcher Richtung er selbst diese Aufgaben erblickte, ist der Tatsache zu entnehmen, daß er als Reiselektüre von Mainz nach Rom ein Buch mitnahm, das man damals sicherlich nicht im Reisegepäck vieler anderer Bischöfe vermuten durfte, nämlich „Das Kapital“ von *Karl Marx*. Aber damals stand der Sozialismus bereits auf der Liste der modernistischen Irrtümer, die der Syllabus unter Ziffer 4 verdammt. Wenn heute katholische und evangelische Theologen mit viel Lärm *Karl Marx* entdecken, kann man ihnen nur sagen: Liebe Leute, ihr kommt hundert Jahre zu spät.

Ich will hier nicht weiter auf die Geschichte des Ersten Vatikanischen Konzils eingehen, sondern nur die Unterschiede zwischen dem ersten und dem zweiten Vaticanum an einzelnen Punkten charakterisieren:

1. Das *I. Vaticanum* wurde von der traditionalistisch eingestellten Kurie aufs lebhafteste begrüßt. Ein Konzil selbst war an und für sich nicht ganz ungefährlich, es sollte auf keinen Fall den Eindruck erwecken, als gäbe es aus eigener Vollmacht etwas dem Papst, was dieser noch nicht besäße. Andererseits brauchte der Papst in der damaligen Weltlage eine Zustimmung des Weltepiskopats zur Bestätigung seines monarchischen Führungsanspruches in der Kirche.

Das *II. Vaticanum* wurde von einem Papst, Johannes XXIII., einberufen, der das Gefühl hatte, von der Maschinerie der Kurie umgeben „in einem Sack zu sitzen“, wie er einmal dem Erzbischof *Cunning* von Boston sagte, und der endlich die zur Erneuerung der Kirche drängenden Kräfte zu Wort kommen lassen wollte. Während das von ihm einberufene Konzil von den Bischöfen und Theologen und nicht zuletzt von den katholischen Laien aufs lebhafteste begrüßt wurde, saßen seine eigentlichen Gegner von Anfang an in der Kurie, der die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit auf dem *I. Vaticanum* genügte, um im Namen des un-

fehlbaren Papstes die Kirche mit der traditionellen Strenge und Diskretion zu leiten, und die ein Konzil für unnötig, ja für gefährlich hielt.

2. Das *I. Vaticanum* war von Anfang bis zum Ende bis in die kleinsten Einzelheiten gelenkt. Nachdem sich herausstellte, daß sich das Dogma von der päpstlichen Unfehlbarkeit nicht ohne Diskussion durchsetzen ließ, und daß es sogar eine große Anzahl von Gegnern gab, die entweder das Dogma selbst für nicht katholisch oder zum mindesten seine Verkündigung im jetzigen Zeitpunkt für inopportun hielten, war der ganze Ablauf des Konzils durch immer neue unvorhergesehene Eingriffe des Papstes und der Kurie dirigiert, die alle darauf hinausliefen, durch die Handhabung der Geschäftsordnung, durch die Besetzung der maßgeblichen Kommissionen mit Anhängern des Unfehlbarkeitsdogmas und durch den Befehl strengster Geheimhaltung unter Androhung schwerster Strafen jedes Wirken der Opposition innerhalb der Gremien unmöglich zu machen. Auch wurde eine Organisation der Opposition durch das Verbot von privaten Versammlungen der Bischöfe außerhalb der Konzilskommissionen stark behindert. Der Papst selbst unterstützte diese Politik nachdrücklich durch Belobigung und Auszeichnung seiner Anhänger und durch schärfsten Tadel und Zurücksetzung seiner Gegner, mit dem Erfolg, daß die Opposition immer mehr zerrieben wurde und daß die letzte standhafte Restgruppe vor der endgültigen Abstimmung abreiste.

Das *II. Vaticanum* war mit dem ersten verglichen ein sehr viel freieres Konzil mit einer sehr viel offeneren Aussprache, mit einer nur beschränkten, durch die Sache bedingten Geheimhaltung und mit einer freieren Diskussion, die zudem in Gegenwart von Beobachtern nichtrömischer Kirchen erfolgte, die sogar die Gelegenheit hatten, Anregungen und Vorschläge wie auch Bedenken vorzubringen.

3. Im *I. Vaticanum* wurde im Grunde nur ein einziger Punkt behandelt, das Dogma von der Unfehlbarkeit und vom Universalepiskopat des Papstes. Alle übrigen Punkte wurden hinter diesen zurückgestellt, obwohl dieser in der Einladung zum Konzil und selbst bei der Eröffnungssitzung überhaupt nicht erwähnt worden war. Vielmehr war der Anschein erweckt worden, als sei die Möglichkeit einer konziliaren Besprechung aller aktuellen kirchlichen Probleme zum mindesten im Bereich des Syllabus gegeben.

Im *II. Vaticanum* war tatsächlich die Möglichkeit gegeben, alle Reformthemen anzumelden, wovon auch reichlich Gebrauch gemacht wurde. Die angemeldeten Themen selbst wurden vom Sekretariat in Gruppen zusammengestellt, ihre Zahl auf die wichtigsten Themen reduziert, die dann auch tatsächlich diskutiert und zur Abstimmung gebracht wurden. Eine autoritative Inhibierung von zur Behandlung vorgeschlagenen Themen erfolgte nur in der Frage des Zölibats, der Mischehe und des Ablasses.

4. Im *I. Vaticanum* wurde die theologische Wissenschaft mit größtem Mißtrauen betrachtet, weil diese sich zum großen Teil gegen das Dogma von der päpstlichen Unfehlbarkeit wandte. Besonders die deutsche und französische Theologie, die hervorragende Gelehrte aufzuweisen hatte, galt als suspekt; der bedeutendste Sachkenner der Frage des päpstlichen Primats und seiner geschichtlichen Entwicklung, *Ignaz Döllinger*, wurde gar nicht eingeladen, *Bischof Hefele*, der durch seine vielbändige Konziliengeschichte als bester Kenner der Materie bekannt war und der als Bischof eingeladen werden mußte, erhielt den ehrenvollen Auftrag, aus den Akten des Tridentinischen Konzils die Abschnitte über die Konzilszeremonien zu exzerpieren. Die Kurie setzte die Rückkehr zu einem konservativen formalistischen Thomismus als Grundlage der theologischen Ausbildung, des kirchlichen Unterrichts und der Predigt fest. Durch eine päpstliche Bibelkommission und ein päpstliches Bibelinstitut hoffte man, sich alle Einbrüche der historisch-kritischen Forschung in die Theologie vom Halse zu halten.

Im *II. Vaticanum* kam die fortschrittliche theologische Wissenschaft sowohl auf dem Gebiet der biblischen wie auch der patristischen und religionsgeschichtlichen Forschung in vollem Maße zum Zuge. Theologen wie *Père Congar*, die noch einige Jahre zuvor wegen ihres Eintretens für eine Reform der Kirche und für eine Laientheologie gemäßregelt worden waren — *Père Congar* war von Paris nach Jerusalem strafversetzt worden —, Theologen wie *Daniélou* und *De Lubac*, die ständig einer Indizierung gewärtig sein mußten, weil sie nicht mehr die thomistische Theologie als einzige Grundlage einer katholischen Christlichkeit verstanden, sondern eine Erneuerung der Katholizität von den Vätern der alten Kirche erwarteten, Theologen wie *Karl Rahner*, die zum Teil bereits mit einem Schreib- und Redeverbot belegt waren, fanden sich plötzlich als Sachverständige in den verschiedenen Konzilskommissionen Stuhl an Stuhl neben denselben kurialen Prälaten, die sie noch vor einigen Jahren oder Monaten gemäßregelt hatten und auf den Index bringen wollten. Ja, die Kurie stellte mit Entsetzen fest, daß sich der Geist der kritischen Bibelforschung bereits in das zur Abwehr dieses Geistes gegründete *Istituto Biblico* eingeschlichen hatte und dort Anhänger der Theorien von *Wellhausen* und *Gunkel*, den Koryphäen der protestantischen Bibelkritik, saßen, ja, daß dort sogar die Entmythologisierung Marburger Herkunft als exegetische Methode betrieben wurde und daß sich die neue Bibelforschung bei der theologischen Begründung der neuformulierten Dekrete in einer auffälligen Weise bemerkbar machte. Die größere Freiheit der theologischen Forschung ist neben der größeren Freiheit der Diskussion gerade an dem rücksichtslosen Dirigismus des *I. Vaticanums* gemessen einer der bedeutsamsten Fortschritte, die das *II. Vaticanum* gebracht hat.

5. Das *I. Vaticanum* ging von der Überzeugung aus, daß die Macht des Papstes und der Kurie ausreichte, um eine geistige Gesamtentwicklung der Menschheit

aufzuhalten und die römische Kirche von einer solchen globalen Entwicklung mit den traditionellen Machtmitteln der Zensur, der Indizierung und der Exkommunikation zu separieren und in Quarantäne zu halten; diese Überzeugung erwies sich als Irrtum.

Das *II. Vaticanum* hat die Theologie wieder in die Gesamtentwicklung des geistigen Lebens hineingestellt und ihr die Möglichkeit eröffnet, sich mit den aktuellen Problemen, ob sie nun in die traditionellen theologischen Schemata hineinpaßten oder nicht, auf eine kritische und verantwortungsvolle Weise auseinanderzusetzen.

6. Das *I. Vaticanum* hatte beinahe zu einer Kirchenspaltung und immerhin zur Entstehung einer schismatischen alt-katholischen Kirche geführt.

Das *II. Vaticanum* hat zwar die Erwartungen der Progressisten nicht ganz erfüllt und einige Traditionalisten zu sorgenvollen Prognosen veranlaßt, aber aufs Ganze gesehen hat es in der katholischen Kirche das allgemeine Bewußtsein des Beginns einer neuen Epoche eröffnet, des Eintritts in eine umfassendere Form katholischer Kirchlichkeit und katholischer Aktion.

7. Im *I. Vaticanum* konnte man den neuen Geist, der sich dem Traditionalismus Pius' IX. und seiner theologischen und kurialen Anhänger widersetzte, dämpfen und von den einzelnen Mitgliedern der bischöflichen Opposition, die vor der Schlußabstimmung abreisten, wie von den einzelnen opponierenden Theologieprofessoren nachträglich eine Unterwerfung fordern und erzwingen.

Im *II. Vaticanum* sind zwar alle in eine neue Richtung weisenden Beschlüsse so sorgsam gefaßt, daß sie im Notfall auch ganz traditionalistisch rückinterpretiert werden können, aber die Konzilsbeschlüsse selbst sind doch in ihrer Grundtendenz der Ausdruck und der partielle Erfolg der neuen geistlichen und theologischen Einstellung, die in das Bewußtsein der Majorität der Konzilsväter eingegangen ist, und deshalb ist es unmöglich, sie etwa durch nachträgliche Verfügungen von seiten traditionalistischer Gremien der Kurie, durch nachträgliche Indizierung oder Rede- und Schreibverbote wieder gänzlich einzufangen. Selbst ein traditionalistischer Papst hätte nicht mehr die Macht, diese Entwicklung zurückzuschrauben.

Ermöglicht wurde der Umschwung innerhalb des Systems der römischen Kirche durch eine von der Kurie nicht vorhergesehene Tatsache: daß nämlich als Nachfolger des Papstes Pius XII., jenes Papstes, der im großen und ganzen die Linie der Kirchenidee und der Kirchenpolitik der Piuspäpste weiterführte, ein alter Papst als Interimpapst gewählt wurde, den man für einen ungefährlichen frommen Vertreter der konservativen traditionalistischen Linie hielt und von dem man keine großen Eigenmächtigkeiten erhoffte und wünschte: Papst *Johannes XXIII.* Gerade

dieser aber besaß ein geistliches Sensorium für diejenigen Aufgaben der Kirche, die in der Zeit ihrer kirchenrechtlichen und theologischen Gängelung durch die Epoche des Antiliberalismus und Antimodernismus hindurch zu kurz gekommen waren, und sah keinen anderen Weg als die Einberufung eines neuen Konzils, die er am 25. Januar 1959 in der *Basilica di S. Paolo fuori le mura* ankündigte.

Sein Anliegen faßte er im Grunde in einem einzigen Begriff zusammen, dem an und für sich prosaischen Begriff des *aggiornamento*, der Anpassung an die Erfordernisse und Aufgaben des Tages: kein Begriff der theologischen Fachsprache, sondern ein Gebrauchswort eines praktischen Seelsorgers, mit dem er sich durch die Anliegen und Pflichten und Sorgen des Tages hindurchhalf. In seiner Ansprache bei der Eröffnung des II. Vatikanischen Konzils am 11. Oktober 1962 sagte Johannes XXIII. die schlichten Worte, die die ganze Tradition des Antimodernismus über den Haufen warfen: „Das Neue ist oft gut, und die Kirche hat die Verantwortung des *aggiornamento*, d. h. sie muß modern werden sowohl in ihren theologischen Formulierungen der keiner Änderung unterworfenen Substanz der Wahrheit als auch in ihren Strukturen, ihrem Leben und in ihren Beziehungen zu den Nichtkatholiken.“

*Aggiornamento* — man konnte ja nicht mehr den Begriff *modernismo* benutzen, denn dieser Begriff war zu einem Femeurteil über viele moderne Geistesrichtungen geworden; man konnte auch nicht von *riforma* sprechen, denn *riforma* bedeutet sowohl Reform wie Reformation, und auch hier enthielt das traditionelle Wort zu viele historisch belastende Assoziationen. *Aggiornamento* war das richtige neue Wort, um einen neuen Kurs einzuleiten, und hierfür brauchte der Papst seiner Meinung nach das Konzil als die Repräsentation der gesamten Kirche in ihrer weltweiten Verbreitung und in ihrer Kenntnis der besonderen Anliegen und Aufgaben in aller Welt. Zum *aggiornamento* gehörte aber für den Papst auch von Anfang an die Einleitung einer neuen Form der Begegnung mit den nichtkatholischen christlichen Kirchen und Gläubigen auf Grund der Tatsache, daß die Christen heutzutage in aller Welt vor dieselben Probleme, vor dieselbe Verantwortung, aber auch vor dieselbe Anfechtung gestellt sind und eine gemeinsame Schuld zu tragen und wiedergutzumachen haben.

Es wäre aber durch und durch falsch, sich die Entwicklung des römischen Katholizismus zwischen dem I. und dem II. Vaticanum nur in der Form des Kontrastes von einst und jetzt vorzustellen, wie ich das bisher getan habe; mindestens ebenso stark gilt es, die innere *Kontinuität* der römischen Kirche hervorzuheben, die inmitten dieser Wandlungen in Erscheinung tritt. Es ist nicht so, als ob nunmehr die letzte absolutistische Monarchie, die das 19. Jahrhundert überlebt hat, sich am Ende des 20. Jahrhunderts in eine konstitutionelle Monarchie verwandelt hätte. Es ist nicht so, als ob der Papst von seiner Macht, wie sie in dem Unfehlbarkeits-

dogma, in der Lehre vom jurisdiktionellen Primat und vom Universalepiskopat des Papstes im I. Vaticanum definiert wurde, etwas an das Kollegium der Bischöfe abgegeben hätte; es ist nicht so, als ob der Papst — um bei der etwas schiefen Analogie zu politischen Verfassungen zu bleiben — einige seiner bisherigen Vollmachten an ein Parlament von Bischöfen delegiert hätte. Auf *Johannes XXIII.* folgte *Paul VI.*, der in der theologischen und kirchenpolitischen Schule Pius' XII. großgeworden ist. Die Primatsrechte sind im II. Vaticanum in vollem Umfang, in dem sie im I. Vaticanum definiert wurden, aufrechterhalten. Ja, das Dekret über die Kirche, das von dem Konzil beraten und angenommen wurde, ist ein Dokument, in dem mehr vom Primat des Papstes die Rede ist als in irgendeinem früheren Dekret der römischen Kirche, insgesamt 26 mal; gerade das dritte Kapitel „Über die hierarchische Struktur der Kirche und den Episkopat insbesondere“ beginnt mit einer ausführlichen Darlegung des Dogmas vom päpstlichen Primat. Nicht um eine Abschwächung oder Ermäßigung des I. Vaticanums, sondern um eine Ergänzung handelt es sich, aber eine Ergänzung, die dem Papst erst die Vollmacht gibt, nunmehr auch nach außen hin als das souveräne Haupt der Kirche aufzutreten, wie dies bei seinen Besuchen im *Heiligen Land* und in *New York* vor den *United Nations* der Fall war, Entschlüsse, die er ganz von sich aus gefaßt hat.

Das Bischofsamt hat wohl eine stärkere Betonung erfahren, aber nicht auf Kosten des päpstlichen Primats, sondern höchstens, wenn man überhaupt eine Unterscheidung machen will, auf Kosten des Priesteramtes, da das Bischofsamt durch die Hervorhebung der Bischofsweihe gegenüber der einfachen Priesterordination stark von dem Priesteramt abgehoben wird und die Bischofsweihe fast als eine Art von höherem Sakrament neben der Priesterweihe erscheint. Das sind also innerhierarchische Verschiebungen, die vom evangelischen Standpunkt aus wenig interessieren, denn nach Luthers Meinung ist jeder, der aus der Taufe gekrochen ist, Priester, Bischof und Papst.

Nun hat Papst Paul VI. selbst bei der Eröffnung der 4. Session des Konzils die Einsetzung einer *Bischofssynode* in Aussicht gestellt und auch schon gewisse Hinweise darauf gegeben, wie er sich diese Synode vorstellt. Es werden drei Arten von Versammlungen der Synode unterschieden: das Plenum, die außerordentliche und die Teil-Synode. Aber gerade die Tatsache, daß der Papst den Plan seinerseits vortrug, und die Art, wie er sogleich die Funktion dieser Bischofssynode umriß, ließ deutlich erkennen, daß er auch hier die Initiative ganz in der Hand behielt und sich seine Primatsgewalt in keiner Weise einschränken zu lassen gewillt war. Die von ihm in Aussicht gestellte Bischofssynode beschneidet keineswegs die päpstlichen Prärogativen, denn sie steht unter der „direkten und unmittelbaren“ Autorität des Papstes. Auch wenn die Bischofskonferenzen ihren Vertreter in die Synode benennen, muß deren Wahl vom Papst genehmigt werden. Der Papst allein

entscheidet über den Zusammentritt der Synode und er ernennt den Sekretär. So wird die Bischofssynode zu einem bloßen Konsultativorgan des Papstes.

Die Konzilsväter hatten nach dieser Rede den Eindruck, als erhielten sie die Möglichkeit, ihrerseits bestimmte Wünsche die Aufgaben und Zusammensetzung der Bischofssynode betreffend vorzutragen. Aber sie kamen gar nicht dazu, mehr als ihre Freude über die Erfüllung ihres Wunsches nach einer Bischofssynode zu äußern, denn bereits tags darauf gab Papst *Paul VI.* in der ersten Generalkongregation dieser Session am 15. September zur Überraschung aller Anwesenden bekannt, wie diese Bischofssynode beschaffen sein sollte. Das *Motu proprio* „*Apostolica sollicitudo*“ verkündet nicht nur die Errichtung der erwarteten Institution der Bischofssynode, sondern umreißt auch in zwölf Artikeln deren Struktur. Wenn man diese Artikel betrachtet, so wird sofort klar, daß hier von einer Mitregierung der Bischöfe keine Rede sein kann. Die Institution wird zwar als Dauerinstitution dargestellt, aber das einzig Dauernde ist das Amt des vom Papst zu ernennenden Generalsekretärs. Die Bischofssynode selbst weist weder eine Kontinuität ihrer Zusammensetzung noch ihrer Aufgaben auf. Sie wird vom Papst einberufen, wann und in welcher Form es ihm gut erscheint, er bestimmt den Ort der Versammlung, er bestätigt die Wahl der Mitglieder, er setzt die zu verhandelnden Themen fest, er führt selbst oder durch andere den Vorsitz. Aufgabe dieser Synode ist es primär, den Papst zu informieren und zu beraten, nicht aber Beschlüsse zu fassen. Eine Beschlußfassung ist nur dann möglich, wenn der Papst sie vorsieht, und falls es je auf jeweils besondere Veranlassung des Papstes zu Beschlüssen kommen sollte, sind diese durch ihn zu ratifizieren. Die Zusammensetzung des Kreises und sämtliche Funktionen seiner Glieder erlöschen nach Abschluß einer jeden Sitzung. Ihr Gremium wird *ad hoc* gebildet, wobei die Sachkenntnis der Mitglieder den Ausschlag geben soll. Das einzige Element der Kontinuität bilden die Vorsitzenden der römischen Kurienkongregationen, die sowohl der Generalversammlung wie der außerordentlichen Versammlung der Bischofssynode angehören müssen.

Mit diesem *Motu proprio* ist der Papst den Bischöfen zuvorgekommen — sie nahmen die Bischofssynode als fertige, keinen weiteren konziliaren Diskussionen überlassene Institution als Geschenk des Papstes aus seinen Händen entgegen. Es wird von der Haltung des Episkopats abhängen, wieweit er dieses Instrument betätigen wird, das ihn der ursprünglich erwünschten Möglichkeit, ein Gegengewicht gegen die Kurie zu bilden, von vornherein beraubt.

## II.

Wohl der auffälligste Wandel der bisherigen Grundeinstellung der römischen Kirche ist in der Einstellung zu den anderen christlichen Kirchen der Welt fest-

zustellen, die das II. Vatikanische Konzil formuliert und praktiziert hat. Gerade hier vermag eine geschichtliche Gegenüberstellung am besten das Ausmaß dieses Wandels zu erhellen.

Ich möchte ausgehen von der Tatsache, daß der heutige Tag in einer besonderen Weise ein Jubiläum der ökumenischen Bewegung darstellt. Heute ist der 100. Geburtstag des Erzbischofs der lutherischen Reichskirche von Schweden, *Nathan Söderblom*, der einer der wichtigsten Anreger und Schöpfer der „ökumenischen Bewegung“ war und der durch die Einberufung der ersten Weltkirchenkonferenz nach *Stockholm* im Jahr 1925 den entscheidenden Anstoß zu einer Entwicklung gegeben hat, die nach dem zweiten Weltkrieg auf der Weltkirchenkonferenz in *Amsterdam* 1948 zur Gründung des *Ökumenischen Rates der Kirchen* als einer festen Institution der Einigungsbemühungen der christlichen Kirchen geführt hat.

Nathan Söderblom selbst konnte bei seinen Bemühungen um eine Zusammenarbeit und Einigung der christlichen Kirchen an Bestrebungen anknüpfen, wie sie auf deutschem Boden bereits Professor *Friedrich Siegmund-Schultze* durch die Gründung des *Weltbundes für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen* unternommen hatte. Es kann hier nicht im einzelnen dargelegt werden, welche geistigen Kräfte nach dem ersten Weltkrieg zum Gelingen des Vorhabens von Nathan Söderblom beigetragen haben. Ein wichtiges Moment war aber ohne Zweifel die Erkenntnis der Mitschuld der christlichen Kirchen an der Katastrophe des ersten Weltkrieges und das Erwachen des Bewußtseins einer gemeinsamen Verantwortung. Nicht minder stark aber war nach dem ersten Weltkrieg die gemeinsame Frontbildung der christlichen Kirchen gegen den russischen Bolschewismus, der sich nach dem Sieg der kommunistischen Revolution in Rußland als kommunistischer Staat auf der Basis eines kämpferischen Atheismus etablierte und eine Politik der Ausrottung der christlichen Kirchen, der bisherigen russisch-orthodoxen Kirche wie auch der evangelischen Kirchen, im Bereich der Sowjetunion betrieb. Die innere Anteilnahme an der Kirchenverfolgung in der Sowjetunion erweckte ein bisher unbekanntes Gefühl und Bewußtsein brüderlicher Verbundenheit aller christlichen Kirchen, das seinen Ausdruck z. B. in dem gemeinsamen Gedächtnisgottesdienst fand, der in Stockholm, am Sonntag, den 23. August 1925, während der dortigen Weltkirchenkonferenz anlässlich des Hinscheidens des Patriarchen der russisch-orthodoxen Kirche, *Tichon*, abgehalten wurde — Tichon war in Moskau am 7. 4. 1925 an den Folgen seines langjährigen Gefängnisaufenthaltes verstorben.

Die Weltkirchenkonferenz in Stockholm war der sichtbarste Ausdruck eines spontan erwachten, von einer höchsten Verantwortung getragenen Einheitsstrebens unter den christlichen Kirchen. Zwar lag der Nachdruck damals mehr auf der Forderung eines Zusammenschlusses der Christen auf dem Gebiet der praktischen Verwirklichung christlicher Ethik, doch war schon damals zu erkennen, daß sich

eine grundsätzliche Aussprache zwischen den einzelnen Kirchen über die Verschiedenheiten in der Interpretation des christlichen Glaubens und der Kirchenverfassungen nicht ausklammern ließ. So hat sich denn auch die weitere Entwicklung der ökumenischen Bewegung in einer Vereinigung der beiden parallel entstandenen und zunächst unabhängig voneinander wirkenden Organisationen „Life and Work“ und „Faith and Order“ vollzogen, die seit der *Weltkirchenkonferenz von Amsterdam* im Jahr 1948 als zwei Sektionen des nunmehr institutionalisierten *Ökumenischen Rates der Kirchen* ihre Arbeit weiterführten.

Nach Stockholm — wie auch zu den späteren Kirchenkonferenzen — waren alle christlichen Kirchen der Welt eingeladen. Die einzige Kirche, die von vornherein eine glatte Absage erteilte, war damals die *römisch-katholische Kirche*, die der Überzeugung Ausdruck gab, daß nur sie die Wesenselemente der *einen* Kirche aufzuweisen habe, daß sie selbst die eine Kirche Jesu Christi repräsentiere und es ihr daher nicht möglich sei, mit anderen Gemeinschaften als gleichberechtigten Partnern über Fragen kirchlicher Einigung zu verhandeln.

Rom hat damals der ökumenischen Bewegung sogar den Charakter der Christlichkeit abgesprochen. In dem abschließenden Bericht, der in der offiziellen Zeitung des Vatikans, dem „*Osservatore Romano*“, erschien, wird das römische Urteil über die Weltkirchenkonferenz von Stockholm in die Worte zusammengefaßt: „In Stockholm fehlte Christus. Auf einer Konferenz des Christentums fehlte der Stifter. So rächt sich die Weltgeschichte: niemand trennt sich von Rom, der sich damit nicht auch von Christus trennt.“

Der Wandel der Einstellung Roms kann nicht deutlicher charakterisiert werden als dadurch, daß wir neben dieses Wort den Satz aus dem Konzilsdekret des *Zweiten Vaticanums* „Über den Ökumenismus“ stellen, das am 21. 11. 1964 eine fast einmütige Zustimmung bei der letzten Abstimmung erhielt und das in der feierlichen Schlußsitzung der dritten Session von Papst *Paul VI.* bestätigt wurde. Dort heißt es von der ökumenischen Bewegung: „Unter dem Wehen der Gnade des Heiligen Geistes gibt es heute in vielen Ländern auf Erden Bestrebungen, durch Gebet, Wort und Werk zu jener Fülle der Einheit zu gelangen, die Jesus Christus will. Daher mahnt dieses heilige Konzil alle katholischen Gläubigen, daß sie, die Zeichen der Zeit erkennend, mit Eifer an dem ökumenischen Werk teilnehmen.“

Noch auffälliger wird die Wandlung in der Haltung der römischen Kirche gegenüber den anderen Kirchen, wenn man die Einstellung des *Zweiten Vaticanums* mit der des *Ersten Vaticanums* vergleicht. In dem apostolischen Sendschreiben „*Aeterni Patris Unigenitus Filius*“ vom 29. Juni 1868, durch das das Erste Vatikanische Konzil (auf den 8. Dezember als den Festtag der Unbefleckten Empfängnis der Jungfrau Maria)

nach Rom einberufen wurde, wurde als eine der Aufgaben des Konzils angegeben, „die unglücklichen Verirrten auf den rechten Weg der Wahrheit zurückzuführen“. Dementsprechend hatte der Papst auch die orientalischen schismatischen Kirchen zur Rückkehr in den Schoß der römisch-katholischen Kirche aufgefordert. Der Ökumenische Patriarch lehnte die ihm überreichte Einladung entschieden ab, da er in der bereits lange vorher verfolgten Veröffentlichung des Einladungsschreibens im „*Giornale di Roma*“, dem damaligen offiziellen Regierungsorgan der Kurie, eine für ihn verletzende Anmaßung des „Patriarchen von Alt-Rom“ erblickte, der sich durch eine derartige öffentliche Ansprache an die Kirchen des Ostens gegen das kanonische Recht zum Oberhaupt der Christenheit aufwerfe, während er doch nach altkirchlichem Gebrauch an jeden Patriarchen und an jede Synode des Orients ein besonderes Schreiben hätte richten sollen. Neue Unionsversuche seien völlig aussichtslos, da weder die römische noch die griechische Kirche gesonnen sei, ihre Prinzipien zu ändern; es sei daher das Beste, ein Aufreißen der alten Wunden zu vermeiden.

Das damals etwas später an die „Protestanten und andere Akatholiken“ gerichtete Sendschreiben des Papstes vom 13. September 1868 schlug andere Töne an; es ist keine Einladung zur Teilnahme am Konzil oder zur Entsendung von Beobachtern, sondern eine Mitteilung von der Einberufung des Konzils, die im übrigen in einer anmaßenden Weise bei den Protestanten bereits als bekannt vorausgesetzt wird, denn der Brief beginnt mit den Worten: „Wie Ihr bereits alle wißt — *iam vos omnes noveritis.*“ Die Protestanten werden dann angeredet als Leute, die, „obwohl sie denselben Herrn Jesus Christus als Erlöser — *veluti redemptorem* — anerkennen und sich des christlichen Namens rühmen, dennoch nicht den wahren Glauben Christi bekennen und nicht die Gemeinschaft der katholischen Kirche befolgen“. Es wird weiter an ihnen gerügt, daß die protestantischen *societates* — Gemeinschaften — der Titel Kirche wird ihnen vorenthalten — „jener lebendigen und von Gott eingesetzten Autorität entbehren, die die Menschen vor allem in Sachen der Disziplin, in Sachen des Glaubens und der Sitten lehrt, sie leitet und zügelt in all den Dingen, die zur ewigen Seligkeit gehören“, und daß diese Gesellschaften selbst in ihren Lehren ständig wechseln. Im Gegensatz zu der *stabilitas* der römischen Kirche, deren Wahrheit niemals irgendeinem Wandel ausgesetzt gewesen sei, wird den protestantischen Gemeinschaften *mobilitas* und *instabilitas* vorgeworfen, und es wird mit dürren Worten ausgesprochen, daß die protestantischen Gesellschaften dadurch wesentlich an den politischen Revolutionen und all den „allerunglücklichsten Bewegungen und Verwirrungen der Verhältnisse und der Zeiten“ schuldig seien, „durch die fast alle Völker auf eine erbarmungswürdige Weise erschüttert und heimgesucht werden“. Hier spricht der Papst des Antimodernismus, der gegenüber dem Wandel der

Zeiten die römische Kirche als Gegenmacht gegen die Entwicklung der Moderne stabilisieren will.

Die so charakterisierten Protestanten werden dann aufgefordert, die Gelegenheit des einberufenen Konzils zu ergreifen und sich anzustrengen, um sich endlich aus einem Zustand zu befreien, in dem sie ihres eigenen Heiles nicht sicher sein könnten. Sie sollen nicht aufhören, die glühendsten Bitten um Erbarmen an Gott zu richten, daß er „die Mauer der Teilung einreißt, die Finsternis des Irrtums vertreibt und sie in den Schoß der heiligen Mutter Kirche zurückführe, in der allein die reine Lehre Jesu Christi bewahrt und überliefert wird und die Mysterien der himmlischen Gnade gespendet werden“. Daher werden die Protestanten ermahnt und beschworen, schleunigst in den einzigen Schafstall Christi zurückzukehren. Der Papst versichert zum Schluß, in seiner Eigenschaft als Stellvertreter Christi auf Erden erwarte er „mit ausgebreiteten Armen“ die Rückkehr der irrenden Söhne in die katholische Kirche.

Diese Haltung kennzeichnete die Einstellung der Konzilsväter während der Dauer des ganzen Ersten Vaticanums mit einer einzigen Ausnahme. In der Diskussion über das Schema „*de Fide*“, das am 18. März in der Generaldebatte behandelt wurde, richtete *Strossmayer*, der Bischof von Bosnien und Syrien, einer der energischsten Gegner des Unfehlbarkeitsdogmas, seinen Angriff gegen jene Stelle im Proömium, wo in den schärfsten Ausdrücken der Protestantismus für all die Ungeheuer — *monstra* — philosophischer Meinungen der Gegenwart verantwortlich gemacht wird, für den Mythismus, Rationalismus, Indifferentismus, Naturalismus sowie für die Irrlehren des Pantheismus, Materialismus, Atheismus: eine gottlose Pest, die ungestraft wütend — *impia vere huiusmodi peste impune grassante* — auch Söhne der katholischen Kirche angesteckt habe. Als der katholische Bischof die Nichtigkeit dieser Anschuldigungen nachzuweisen suchte und darauf hinwies, daß auch der Protestantismus in den Verirrungen der Vernunft einen gemeinsam mit der katholischen Kirche zu bekämpfenden Feind sehe, und auf Männer wie *Leibniz* und ähnliche hinwies, deren es unter den Evangelischen aller Nationen eine große Zahl gebe, und als er betonte, auch die Protestanten hätten einen gewissen Anteil an den Gnadengaben der Erlösung und könnten nur mit Liebe, nicht durch gehässige Verdammung der Kirche wiedergewonnen werden, erhob sich ein lautes Protestgeschrei der Majorität: „*Novus Lutherus!*“ Der Präsident beschwichtigte den Tumult durch Läuten der Glocke und rief Bischof *Strossmayer* zu: „Hier ist nicht der Ort, um Protestanten zu loben! — *hicce non est locus laudandi Protestantess.*“

Im Zweiten Vaticanum hat sich dieselbe Peterskirche anläßlich der dritten Session in einen Ort verwandelt, an dem nicht nur zahlreiche Protestanten als offizielle Beobachter ihrer Kirchen an dem Konzil teilnahmen, sondern an dem die

Protestanten selbst in dem Dekret *de Oecumenismo* ausdrücklich gelobt wurden. Von den von der katholischen Kirche getrennten Christen heißt es dort in c. I, 3: „Die katholische Kirche betrachtet sie als Brüder, in Verehrung und Liebe. Denn wer an Christus glaubt und in der rechten Weise die Taufe empfangen hat, steht dadurch in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche. Da es zwischen ihnen und der katholischen Kirche sowohl in der Lehre und bisweilen auch in der Disziplin wie auch bezüglich der Struktur der Kirche Diskrepanzen verschiedener Art gibt, so stehen sicherlich nicht wenige Hindernisse der vollen kirchlichen Gemeinschaft entgegen, bisweilen recht schwerwiegende, um deren Überwindung die ökumenische Bewegung bemüht ist. Nichtsdestoweniger sind sie durch den Glauben in der Taufe gerechtfertigt und dem Leibe Christi eingegliedert, darum gebührt ihnen der Ehrenname des Christen, und mit Recht werden sie von den Söhnen der katholischen Kirche als Brüder im Herrn anerkannt . . .“ Es wird auch zugegeben, „daß einige, ja sogar viele und bedeutende Elemente und Güter, aus denen insgesamt die Kirche erbaut wird und ihr Leben gewinnt, auch außerhalb der sichtbaren Grenzen der katholischen Kirche existieren können; das geschriebene Wort Gottes, das Leben der Gnade, Glaube, Hoffnung und Liebe und andere innere Gaben des Heiligen Geistes und sichtbare Elemente: all dieses, das von Christus ausgeht und zu ihm hinführt, gehört rechtens zu der einzigen Kirche Christi“.

Später heißt es: „Ebenso sind diese getrennten Kirchen und Gemeinschaften trotz der Mängel, die ihnen nach unserem Glauben anhaften, nicht ohne Bedeutung und Gewicht im Geheimnis des Heiles. Denn der Geist Christi hat sie gewürdigt, sie als Mittel des Heiles zu gebrauchen, deren Wirksamkeit sich von der der katholischen Kirche anvertrauten Fülle der Gnade und Wahrheit herleitet.“ Hier wird zwar festgestellt, daß die Heilsgnaden und die Erkenntnisse der Heilswahrheit, die auch in den getrennten Kirchen vorkommen, ihre Wirksamkeit von der Fülle der Gnade und Wahrheit herleiten, die der katholischen Kirche anvertraut sind, aber es wird immerhin zugegeben, daß auch die getrennten Kirchen und Gemeinschaften vom Geist Christi als Mittel des Heils benutzt werden.

Noch auffälliger ist die Tatsache, daß Papst *Paul VI.* selbst das kanonische Verbot interkonfessioneller Gottesdienste ignorierte und für seine letzte Begegnung mit den Beobachtern der nichtrömischen Christenheit einen gemeinsamen Gebetsgottesdienst in der Kirche St. Paul vor den Mauern (*S. Paolo fuori le mura*) wünschte. Dieser Gottesdienst fand am Samstag, den 4. Dezember 1965, nachmittags, statt. Der Ort war derselbe, an dem Papst *Johannes XXIII.* vor fast sieben Jahren im Januar 1959 dieses Konzil angekündigt hatte. Es ist sicherlich nicht ohne symbolische Bedeutung, daß Papst Johannes das Konzil, das einen Schritt über die Mauern der Kirche hinaus wagen sollte, in *S. Paolo fuori le mura*

ankündigte, wie auch, daß der gemeinsame Gottesdienst jetzt in der uralten Basilika stattfand, die an der Stelle des Martyriums des Apostels Paulus erbaut ist und in der er begraben liegt. Der Gottesdienst demonstrierte das Maß dessen, was heute schon zwischen den im Glauben noch immer tief getrennten Christen möglich ist: gemeinsamer Lobpreis und gemeinsames Gebet, ein gemeinsames Lied („Nun danket alle Gott“ in englischer Sprache), gemeinsame Lesungen aus der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments, wobei der Methodist Professor *Outler* von Dallas, Texas, in englischer Sprache einen alttestamentlichen, der griechisch-orthodoxe Archimandrit *Maximos* in griechischer Sprache einen neutestamentlichen Text, die Seligpreisungen aus Matthäus 5, 1—12 las, gemeinsame liturgische Stücke und das gemeinsam, jeweils in der Muttersprache gesprochene Vaterunser, das der Papst einleitete. Die liturgische Ordnung dieses gemeinsamen Gebetsgottesdienstes für die Einheit der Christen wurde eigens aus diesem Anlaß gestaltet, ist jedoch gleichzeitig als Vorbild für etwaige gemeinsame Gebetsgottesdienste der Zukunft gedacht.

Was ist eingetreten, das Rom veranlaßt hat, seine rein ablehnende Stellung gegenüber der ökumenischen Bewegung aufzugeben und eine positive Haltung ihr gegenüber zu finden? Die Antwort ist in dem zitierten Wort selbst zu finden: Rom hat, wenn auch spät, die Zeichen der Zeit erkannt. Entscheidend ist für die Änderung der römischen Einstellung ein Dreifaches:

Als erstes der unerwartete Erfolg der ökumenischen Bewegung, die sich in kurzer Zeit zu einer die allermeisten Kirchen der Welt umfassenden Institution, dem Ökumenischen Rat der Kirchen mit seinem Sitz in Genf, entwickelt hat.

Das zweite ist die Tatsache, daß vor allem auf Grund der gemeinsamen Erfahrungen des zweiten Weltkrieges und der Kirchenverfolgungen durch den Nationalsozialismus und der neuen Kirchenverfolgung in den vom Kommunismus besetzten Ländern sowie durch den Zusammenbruch der christlichen Mission in China auch innerhalb der katholischen Kirche, vor allem in der katholischen Laienwelt, eine spontane ökumenische Bewegung hervorgerufen wurde.

Entscheidend für Rom war indes, daß sich an der Arbeit des Ökumenischen Rates mit wachsender Anteilnahme die orthodoxen Kirchen des Ostens beteiligten und eine immer stärker hervortretende Rolle gerade auch in den Studienkommissionen des Ökumenischen Rates spielten, die sich mit den dogmatischen Fragen der Kircheneinigung beschäftigten. Dies war für Rom das eigentliche Alarmzeichen, denn hier hatte sich die alte orthodoxe Christenheit, die Rom immer als am nächsten stehend und für eine Vereinigung mit ihm am besten disponiert galt, bereit-erklärt, in eine enge kirchliche Verbindung mit dem aus der Reformation hervorgegangenen Kirchentum einzutreten.

Auch hier ist die eigentliche Öffnung für die ökumenische Bewegung durch Johannes XXIII. vollzogen worden, wie hier nicht im einzelnen ausgeführt werden kann. Papst Johannes XXIII. hat von dem von ihm einberufenen Konzil zum mindesten die Vereinigung mit den orthodoxen Kirchen des Ostens erwartet, denen schon immer die besondere Zuneigung und Liebe des vormaligen Erzbischofs von Venedig gegolten hatte — war doch der Blick Venedigs schon immer auf den nahen orthodoxen Osten gerichtet.

Auch hier wäre es aber wie im Falle der innerkatholischen Entwicklung falsch, die ökumenische Öffnung nur unter dem Gesichtspunkt einer Kontrastierung von einst und jetzt darzustellen. Auch hier handelt es sich nicht um Gegensätze, sondern um Phasen einer Entwicklung, die schon ihre Vorläufer hat, innerhalb deren aber die *Kontinuität* der Grundeinstellung der römischen Kirche durchaus aufrechterhalten, ja verstärkt worden ist, jener Grundeinstellung, die in dem stolzen Bewußtsein der römischen Kirche sich ausdrückt, die eine katholische, apostolische, ökumenische Kirche zu sein. Nicht der Anspruch Roms hat sich verändert, sondern die Form und die Methode der Begegnung mit den nicht-römischen Christen.

Es ist begreiflich, daß die neue Haltung sich gerade auf diesem von jahrhundertelanger Polemik belasteten Gebiet nicht ohne grundsätzlichen Widerspruch durchsetzte, und es ist eine unbestreitbare Tatsache, daß gerade hier die von *Johannes XXIII.* ausgehende Initiative eine deutliche Abschwächung durch seinen Nachfolger, Papst *Paul VI.*, erfuhr.

Der Eindruck, daß sich eine progressistische und eine konservative Gruppe gegenüberstanden und sich auf den Konzilssitzungen, in den Kommissionen und in den vorbereitenden Gremien bekämpften, ist insofern unzulänglich, als es keine Gruppe gab, die in allen Punkten gleichmäßig ein fortschrittliches oder ein konservatives bzw. reaktionäres Programm vertrat. Die verschiedenen Bischöfe standen innerhalb der verschiedenen vom Konzil diskutierten Themen auf ganz verschiedenen Fronten und haben auch gelegentlich auf dem Konzil selbst, nachdem sie sich eines Besseren belehren ließen, die Fronten gewechselt.

Was den protestantischen Beobachtern am meisten auffiel, war die Tatsache, daß die Konzilsväter selbst, nachdem bereits über den Text des Dekrets über den Ökumenismus abgestimmt war und die bei der Abstimmung durch die Väter schriftlich vorgebrachten Änderungsvorschläge — *modi* — zur Kenntnis genommen und bei der definitiven Formulierung berücksichtigt worden waren, nachträglich Veränderungen desselben Textes durch den Papst hinnahmen, ohne daß noch einmal eine Diskussion darüber stattfand, obwohl diese von den Abänderungsvorschlägen, die aus der Konzilsdiskussion hervorgegangen waren, stark abwichen. Vor der Schlußabstimmung über das Schema vom Ökumenismus las der Generalsekretär eine Liste von 19 Textverbesserungen vor, die dem Text noch außer den

bereits auf Grund der von den Konzilsvätern angenommenen Modi eingearbeiteten Verbesserungen eingefügt werden sollten, mit der Bemerkung: „Hierbei nahm das Sekretariat für die Einheit der Christen wohlwollende, autoritativ ausgedrückte Anregungen entgegen.“ Diese Veränderungen gingen auf unmittelbare Initiative des Papstes selbst zurück und brachten in dem Abschnitt über die von Rom getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften gravierende Abschwächungen. Ich will hier nur eine erwähnen. Wo es zuvor hieß: „Durch den Heiligen Geist bewegt, finden sie (die von Rom getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften) in den Heiligen Schriften Gott, der durch Christus spricht“, heißt es jetzt: „Sie rufen den Heiligen Geist an und suchen Gott in den Heiligen Schriften, gleichsam als ob er (oder: in der Annahme, daß er) in ihnen in Christus zu ihnen spreche.“ Diese Änderungen berühren nun gerade den Kernpunkt des reformatorischen Christentums, denn hier wird dreierlei von den getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ausgesagt: 1. Sie sind nicht vom Heiligen Geist bewegt, sondern sie rufen ihn nur an. 2. Sie finden Gott nicht, sondern sie suchen ihn nur. 3. Sie suchen ihn außerdem an der falschen Stelle, nämlich so, als ob er (*quasi*) in der Heiligen Schrift zu finden wäre, während er in Wirklichkeit allein in der Kirche zu finden ist, in der die Heilige Schrift zusammen mit der Tradition und dem Lehramt sich entfaltet und gehört werden muß.

Kardinal Bea versuchte zwar nachträglich den protestantischen Beobachtern klarzumachen, daß diese Abänderungen nicht in diesem abträglichen Sinn zu verstehen seien; immerhin liegt die Tatsache vor, daß diese Abschwächungen auf Initiative des Papstes vorgenommen wurden, nachdem bereits die überwältigende Mehrheit sich für das Schema über den Ökumenismus in seiner zweiten Fassung positiv entschieden hatte und also die Väter des Konzils von sich aus eine derartige Abschwächung nicht als erforderlich empfunden hatten. Es sind also in das Schema über den Ökumenismus nachträglich Sicherungen eingebaut, die es ermöglichen, es gegebenenfalls in einem rückläufigen Sinn zu interpretieren.

Solche Eingriffe waren im Ersten Vaticanum an der Tagesordnung, aber sie fielen damals unter die immer wieder aufs neue eingeschränkte Bestimmung der strengsten Geheimhaltung. Sie blieben auch damals nicht geheim, sondern waren kurz darauf in der „Augsburger Allgemeinen Zeitung“ zu lesen, aber sie fielen heute noch mehr als damals auf, da offizielle Beobachter derselben Kirchen, die nachträglich auf diese Weise abgewertet wurden, in den Verhandlungen selbst anwesend waren und Zeuge davon wurden, daß ihre Abwertung widerspruchlos von den Konzilsvätern zur Kenntnis genommen wurde.

Die Gesamtbeurteilung des Konzils spitzt sich letzthin zu auf die Frage: Ist das Konzil mit seinen für die innere Reform der römischen Kirche ebenso wie für ihre Beziehung zu den übrigen christlichen Kirchen wichtigen Beschlüssen ein *Anfang*

der Verwirklichung der neuen Impulse, die durch Johannes XXIII. und sein Programm des *aggiornamento* in die römische Kirche hineingetragen wurden, oder ist es ein Zurückbiegen dieser neuen Ideen durch seinen Nachfolger in die alte Linie?

Als Kirchenhistoriker bin ich zwar kein Prophet, aber ein Optimist. Die durch die ökumenische Bewegung seit dem Beginn unseres Jahrhunderts in Gang gekommene Entwicklung ist ebensowenig aufzuhalten wie die Veränderung des allgemeinen religiösen Bewußtseins durch die moderne Technik, die moderne Wissenschaft, durch die Entwicklung der modernen Arbeits- und Produktionsbedingungen und durch die Gesamtentwicklung der modernen Welt. Allerdings scheint es mir erforderlich zu sein, an die weitere Entwicklung zwei dringende Erwartungen zu stellen, die als Testfall für den guten Willen der römisch-katholischen Kirche zu betrachten sind und deren Erwähnung mir für die Klärung der allgemeinen Einstellung der kirchlichen Öffentlichkeit im Bereich der evangelischen Kirche und ihrer vielfach übertriebenen Erwartungen erforderlich scheint.

Die erste Erwartung knüpft an die Tatsache an, daß der Papst in einer erfreulichen Weise in der Begegnung der östlich-orthodoxen Kirche und der römisch-katholischen Kirche ein schweres psychologisches Hemmnis der gegenseitigen Annäherung beseitigt hat, indem er im Anschluß an die feierliche Beendigung des Konzils das Anathema widerrief, das seinerzeit Kardinal *Humbert* gegen den damaligen Patriarchen *Michael Caerularius* im Jahr 1054 ausgesprochen hatte.

Papst *Paul VI.* und der Ökumenische Patriarch *Athenagoras* von Konstantinopel gaben in einer gemeinsamen, gleichzeitig in Rom und Konstantinopel stattfindenden Erklärung ihrem Bedauern über „die verletzenden Worte, die unbegründeten Vorwürfe und das verdammungswürdige Vorgehen beider Seiten“ Ausdruck, „das die traurigen Ereignisse jener Epoche geprägt und begleitet hat“. Gemeint sind damit die Ereignisse des Jahres 1054, die zur gegenseitigen Exkommunikation des damaligen Patriarchen *Michael Caerularius* und des päpstlichen Legaten Kardinal *Humbert* und ihrer Berater und damit zum nachfolgenden endgültigen Bruch zwischen Rom und Konstantinopel geführt haben. Von beiden Seiten wird erklärt, es sei heute auf Grund eines ausgewogeneren Urteils nötig, festzustellen, daß die Exkommunikation nur den genannten Personen gegolten habe und nicht die kirchliche Gemeinschaft zwischen Rom und Konstantinopel abbrechen sollte. Dieser Bannfluch der Exkommunikation, der bis heute ein wichtiges kirchenrechtliches und psychologisches Hindernis der gegenseitigen Annäherung darstellte, soll „aus dem Gedächtnis und dem Leben der Kirche gestrichen und dem Vergessen anheimgegeben werden“. Die gemeinsame Erklärung wurde in der Konzilsaula in Rom in Anwesenheit des Papstes und der Delegation des Ökumenischen Patriarchen und gleichzeitig bei einer Feier in Konstantinopel in Anwesenheit des Patriarchen und der päpstlichen Delegation verlesen.

Hier hat sich also der Wille zu einer brüderlichen Begegnung zu dem Vorsatz aufgerafft, ein historisches Verdammungsurteil, das bisher die Begegnung zwischen der römischen und der orthodoxen Kirche aufs schwerste belastet hatte, aufzuheben und das Gespräch, das bisher immer nur eines zwischen dem präntendierten Besitzer der Wahrheit und einem nach dem geltenden Kirchenrecht anathematisierten Schismatiker sein konnte, auf die Ebene eines offenen Dialogs zwischen gleichberechtigten Partnern zu erheben. Der Vorgang zeigt also, daß auch in der römischen Kirche eine nachträgliche Revision grundsätzlicher Entscheidungen und Verurteilungen möglich ist.

Es wäre nun zu begrüßen, und es wäre die notwendige Konsequenz der bereits eingeschlagenen Schritte, allmählich auch die Revision entsprechender Verdammungsurteile, die gegenüber dem reformatorischen Christentum in der Vergangenheit gefällt wurden, ins Auge zu fassen. Dogmatisch und kirchenrechtlich sieht die Situation so aus, daß auf dem Tridentinischen Konzil, auf dem die römisch-katholische Kirche sich zum ersten Mal entschloß, die einzelnen Artikel ihrer Glaubenslehre sorgfältig zu definieren, diese Definitionen in der Form vorgenommen wurden, daß jeweils der positiven Formulierung der einzelnen römischen Glaubensartikel die Anathematisierung der entsprechenden reformatorischen Formulierung des betreffenden Artikels hinzugefügt wurde, so daß also jeder einzelne Punkt der reformatorischen Glaubenslehre bis zum heutigen Tage unter dem ausdrücklichen Anathema der römisch-katholischen Kirche steht. Nach dem heute geltenden Kirchenrecht sind alle Protestanten in allen Punkten ihrer Glaubenslehre verurteilte Ketzer.

Schon *Leibniz* hat bei seinen Unionsversuchen am Ende des 17. und am Anfang des 18. Jahrhunderts immer wieder nachdrücklich darauf hingewiesen, daß eine echte Begegnung, eine Revision der dogmatischen Streitigkeiten des 16. Jahrhunderts und eine Besinnung auf eine echte Verständigung in den einzelnen Glaubenslehren zwischen der römischen Kirche und den Kirchen der Reformation nur möglich ist, wenn zunächst einmal die kirchenrechtlich maßgeblichen Anathemata des Tridentinischen Konzils aufgehoben werden. Solange dies nicht der Fall ist, hat jedes Gespräch zwischen römischen Katholiken und evangelischen Theologen kirchenrechtlich den Charakter nicht eines Gespräches zwischen gleichberechtigten Partnern, sondern eines Gespräches zwischen den legalen Besitzern der katholischen Wahrheit und den Verteidigern einer in allen einzelnen Punkten bereits rechtskräftig verurteilten Häresie.

An dieser Situation hat sich bis zum heutigen Tage nichts geändert, auch nicht im II. Vaticanum gegenüber dem Ersten Vatikanischen Konzil. Damals wurde bereits am 4. Dezember 1869 den Konzilsvätern die am 11. Oktober von *Pius IX.* ausgefertigte Bulle „*Apostolicae Sedis moderationi*“ verteilt, in der ein großer

Teil der gegen die „Häretiker“ und „Schismatiker“, also gegen die Protestanten und gegen die ostkirchlichen Orthodoxen gerichteten Bannformeln des Tridentinums und der Bulle „*In Coena Domini*“ neu aufgestellt wird, „gerade so, als ob sie jetzt zum ersten Mal ausgesprochen wären“. An der Spitze stehen die Verurteilungen der „Ketzer“ und „Schismatiker“ und mit ihnen in einer Reihe aller derer, „welche ohne Erlaubnis des päpstlichen Stuhls wissentlich die Bücher der Apostaten und Häretiker lesen“ oder „solche Bücher bei sich halten, drucken und auf irgendeine Weise verteidigen“.

Aber auch das Zweite Vatikanische Konzil hat auf seiner zweiten Session unter dem neuen Papst *Paul VI.* das Tridentinische Konzil als maßgeblich gepriesen. Am 4. Dezember 1963, am Ende der zweiten Sitzungsperiode, wurde eine besondere Gedächtnisfeier für das vor 400 Jahren am 12. 12. 1663 zu Ende gegangene Konzil von Trient gefeiert. Der Nachfolger *Roncallis* in Venedig, Kardinal *Urbani*, hielt die große lateinische Gedenkrede, die in dem dreifachen hymnischen Aufruf zum Vertrauen auf den Menschen, zum Vertrauen auf die Kirche und zum Vertrauen auf das Konzil endete. Eine solche Feier hätte sehr wohl den Anlaß bilden können, im Hinblick auf die bereits in Gang befindlichen Diskussionen über den Ökumenismus wenigstens eine Andeutung einer zukünftigen Möglichkeit eines Abbaus dieser komplexen Verdammung der reformatorischen Glaubenslehren anzubringen, um so mehr, als die theologische Forschung auf katholischer und evangelischer Seite sich längst darüber klargeworden ist, daß auch sachlich die damaligen kontroversen Formulierungen in vielen Fällen der heutigen theologischen Erkenntnis nicht entsprechen und in dieser Form nicht mehr aufrechterhalten werden können. Statt dessen brachte nun gerade diese Feier des Tridentinischen Konzils einen betont gegenreformatorischen Ton in die gesamte Konzilsatmosphäre hinein.

Man könnte darauf hinweisen, daß das von *Paul VI.* ausgesprochene Bekenntnis der Mitschuld der römischen Kirche an der Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts bereits einen Schritt in dieser Richtung darstellt. Aber dieses Bekenntnis ist kein offenes Bekenntnis einer Schuld, sondern es ist konditioniert. Der Papst hatte in der feierlichen Eröffnungssitzung der zweiten Sessionsperiode im Hinblick auf die Kirchentrennung des 16. Jahrhunderts wörtlich ausgeführt: „Falls irgendeine Schuld für diese Trennung uns zuzuschreiben wäre, so bitten wir demütig Gott um Verzeihung und bitten gleichfalls die Brüder um Vergebung, falls sie sich von uns verletzt fühlen sollten; und was uns angeht, sind wir bereit, die Beleidigungen zu verzeihen, die die katholische Kirche getroffen haben, und den Schmerz zu vergessen, der ihr in der langen Folge der Auseinandersetzungen und Trennungen zugefügt worden ist.“ Das klingt nun allerdings erheblich anders als die Erklärung gegenüber den Orthodoxen. Dort wird von einem „verdammungswürdigen Vor-

gehen beider Seiten“ gesprochen. Sieht man aber den oben zitierten Text genauer an, so wird hier zwar von einer tatsächlichen Schuld der Protestanten gegenüber Rom gesprochen, während von der römischen Kirche nur die eventuelle Möglichkeit einer solchen zugegeben wird.

Trotz dieser feinen Unterscheidung zwischen einer möglichen und einer tatsächlichen Schuld stellt dieses Wort sicherlich im Hinblick auf die frühere Einstellung der römischen Kirche einen beachtenswerten Fortschritt dar. Jedoch trägt eine solche konditionierte Wendung: „Falls uns irgendeine Schuld für diese Trennung zuzuschreiben wäre . . .“ nicht der schwerwiegenden Tatsache Rechnung, daß bis zum heutigen Tage die förmliche und kirchenrechtlich gültige Anathematisierung jeder einzelnen Glaubenslehre der evangelischen Kirche aufrechterhalten wird. Daß diese Verurteilung nicht nur ein Ausstellungsstück aus dem dogmengeschichtlichen Museum darstellt, geht daraus hervor, daß sich gerade die kirchenrechtliche Gesetzgebung in der Handhabung der Mischehe, aber auch die rechtliche Benachteiligung der Protestanten der Gesetzgebung verschiedener katholischer Länder auf die dem Tridentinum zugrunde liegende Beurteilung des reformatorischen Christentums als einer das Seelenheil gefährdenden rechtens verurteilten Häresie gründet.

Damit ist bereits die zweite Erwartung berührt, die die bisherige Praxis der Mischehe betrifft. Man kann theologische und emotionale Demonstrationen einer ökumenischen Gesinnung veranstalten, soviel man will, und mit dem größten hierarchischen Aufwand, den man dazu für nötig hält, aber all das ist und bleibt letztthin unglaubwürdig, solange in der Sphäre des praktischen täglichen Zusammenlebens der Christen verschiedener Konfessionen die in die intimste Sphäre des Familienlebens einschneidende kirchenrechtliche Handhabung der bisherigen römisch-katholischen Mischehengesetzgebung aufrechterhalten wird. Die Aufrechterhaltung dieser Praxis ist heute im Hinblick auf die positiven Äußerungen über die von der römischen Kirche getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften auch vom römischen Standpunkt aus eine Inkonsequenz. Sie ist besonders unverständlich in Deutschland, wo die Mischung der Konfessionen sich seit dem Ende des zweiten Weltkrieges durch den Zustrom der Flüchtlinge in allen vorher konfessionell einheitlichen Ländern und Gebieten ausgebreitet hat und Stadt und Land gleichmäßig umfaßt, und wo sich statistisch nachweisen läßt, daß die Aufrechterhaltung der bisherigen römisch-katholischen Praxis in der Behandlung der Mischehen zu einer großen und ständig wachsenden Zahl von Konversionen von der römisch-katholischen zur evangelischen Kirche Anlaß gibt, eine Zahl, die erheblich größer ist als die Zahl der Konversionen von evangelischen Christen, die sich aus anderen Gründen der römisch-katholischen Kirche zuwenden.

Es läßt sich gar nicht verhindern, daß die Zahl der Mischehen immer weiter zunehmen wird, und es ist auch kein Zweifel, daß in dem allgemeinen Bewußtsein

der katholischen Christen das Dekret über den Ökumenismus mit seiner positiven Anerkennung der christlichen und kirchlichen Züge der nichtrömischen christlichen Kirchen die religiösen Hemmungen gegen eine Mischehe vermindern wird. Um so mehr wäre es zu erwarten, daß die kirchenrechtliche Konsequenz aus dieser neuen Einstellung nun endlich von der römischen Seite gezogen würde, denn dies ist der Punkt, an dem sich diese neue Einstellung bekunden und ihre Glaubwürdigkeit beweisen könnte.

An dieser Stelle dürften auch nicht rein konfessionalistische Erwägungen maßgeblich sein. Es scheint, als ob der Hauptwiderstand gegen eine Milderung der bisherigen Mischehengesetzgebung von dem amerikanischen Episkopat ausgeht, weil sich herausgestellt hat, daß in den Vereinigten Staaten, deren Bürger sehr leicht von einer Konfession zur anderen übertreten, das Bestehen auf der strengen römisch-katholischen Mischehengesetzgebung zu einem starken Zustrom von konvertierenden Ehepartnern und vor allem von katholisch getauften Kindern aus Mischehen zur römisch-katholischen Kirche führt, der prozentual größer ist als der Verlust der Katholiken, die anlässlich einer Mischehe sich einer protestantischen Kirche anschließen.

Die Ehe betrifft die wichtigste Lebensentscheidung und Lebensaufgabe des christlichen Laien. In dem Dekret über das Laienapostolat (*De Apostolatu Laicorum*) vom 18. November 1965 heißt es im Hinblick auf das Verhältnis der römisch-katholischen Laien zu den von Rom getrennten Christen: „Das Evangelium, das uns wie ein gemeinsames Familienerbe miteinander verbindet, und die daraus sich ergebende gemeinsame Pflicht zu christlichem Zeugnis empfehlen, ja fordern oft genug die Zusammenarbeit der Katholiken mit anderen Christen, seitens Einzelner und seitens kirchlicher Gemeinschaften. Durch diese dynamische und kluge Zusammenarbeit . . . legen die Laien Zeugnis für Christus, den Erlöser der Welt, und für die Einheit der menschlichen Familie ab.“ Warum soll dann die Einheit der wirklichen Familie, die wohl die dynamischste Form der Zusammenarbeit von Christen darstellt, durch einseitige kirchenrechtliche Ansprüche weiter zerrissen werden? Ist angesichts solcher Formulierungen wirklich die kirchenrechtlich verankerte Forderung aufrechtzuerhalten, daß der katholische Ehepartner einer Mischehe gehalten ist, den nichtkatholischen Teil zur Konversion zur katholischen Kirche zu veranlassen und eine römisch-katholische Trauung und eine römisch-katholische Taufe und Erziehung der Kinder zu verlangen, und daß jeder anderen Form der Eheschließung die Legitimität abgesprochen wird, mit allen kirchenrechtlichen Folgen einer solchen Beurteilung?

Auf dem Zweiten Vaticanum ist das Thema der Mischehe auf unmittelbare Veranlassung des Papstes *Paul VI.* aus den Verhandlungen ausgeklammert und einer speziellen Regelung vorbehalten worden, was lebhaft Kritik bei vielen Vätern

hervorrief. Die Frage kam trotzdem einmal zur Sprache, als in der Diskussion über das Schema von der Religionsfreiheit aus der Mitte des Konzils selbst die Forderung einer Streichung des Begriffs der Mischehe aus dem kanonischen Recht erhoben wurde, so von dem maronitischen Erzbischof von *Beirut*, der erklärte, es gehöre zum Wesen der Religionsfreiheit, daß man den nichtkatholischen Ehepartner in einer Mischehe nicht zwingen, gegen sein eigenes Gewissen zu handeln, wie z. B. durch das von ihm verlangte Versprechen der katholischen Kindererziehung. Nach den Formulierungen des Dekretes über den Ökumenismus und über das Laienapostolat brauchte man gar nicht auf das Prinzip der Religionsfreiheit zurückzugreifen, sondern auf das Christen viel näherliegende Gebot der christlichen Nächstenliebe.

Die heutige Weltsituation ist nun einmal durch die Tatsache charakterisiert, daß die globale Ausbreitung der christlichen Kirche über den ganzen Erdball nicht zur Ausbreitung einer einzigen Kirche oder einer einzelnen Kirche geführt hat, sondern daß allüberall auf der Welt, und außerhalb Europas noch viel mehr, als dies in den traditionellen Kirchenverhältnissen Europas der Fall ist, in jeder Stadt und in jedem Dorf Christen verschiedener Konfessionen zusammenleben und zusammenarbeiten und in der Bewältigung ihrer politischen, sozialen und privaten Lebensprobleme aufeinander angewiesen sind. Die ökumenische Bewegung ist einerseits ein Ausdruck dieser Tatsache und andererseits ein lebensnotwendiges Erfordernis, ihr gerecht zu werden und ein Zusammenleben von Christen zu ermöglichen und nicht, um dieses Zusammenleben bis in die intimste Sphäre der Ehe und der Kindererziehung durch eine kirchliche Gesetzgebung zu beunruhigen, deren Nichtbeachtung mit dem Verlust der ewigen Seligkeit bedroht ist.

Nun gut, der Dialog ist begonnen und er muß weitergehen. Wie aber soll er weitergehen? In seiner Bestandsaufnahme zum Konzil mit dem Titel „Dialog unterwegs“ sagt der Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, D. Hermann *Dietzfelbinger*, nach einigen etwas sorgenvollen Betrachtungen: „Zur Weiterführung des Dialogs gehört *Geduld*.“ Nun liebe ich das Wort *Dialog* nicht besonders, denn hier handelt es sich ja letztlich nicht nur um ein Zusammenreden, sondern um ein unvermeidliches Zusammenleben in gemeinsamer Verantwortung gegenüber allen Lebensfragen, vor die wir Christen heute gemeinsam gestellt sind. Ich liebe auch das Wort *Geduld* nicht besonders, denn es wurde in den vergangenen Jahrhunderten in solchen Zusammenhängen gerne verwandt, um dringende Sachen auf die lange Bank zu schieben, und vielleicht haben wir gar nicht mehr so lange Zeit. So möchte ich als Kirchenhistoriker lieber sagen: Zur Weiterführung des Zusammenlebens der Christen gehören *Wahrhaftigkeit* und *Liebe*.

## DER ÖKUMENISCHE GEDANKE AUF DEM II. VATICANUM

VON STEPHANUS PFÜRTNER OP

Nach Abschluß des Konzils am 8. Dezember 1965 ging durch die deutsche Presse im ganzen eine hohe Würdigung seiner Bemühungen und Ergebnisse. Sie führte bis zur Äußerung, mit dem Erreichten deute sich geradezu eine kopernikanische Wende in der Geschichte der römisch-katholischen Kirche an.<sup>1</sup> Nicht zuletzt wurde dabei die Bedeutung der Kirchenversammlung für die Begegnung der Konfessionen angesprochen. Aber bekanntlich gab es nicht nur während des Konzilsverlaufes, zumal im Zusammenhang mit dem Eingreifen des Papstes am Ende der 3. Sitzungsperiode 1964, zahlreiche Presseäußerungen entgegengesetzter Art. Einige sprachen bereits davon, daß das Konzil endgültig für die Protestanten eine Enttäuschung sei.<sup>2</sup> Dieser Pessimismus ist inzwischen zwar weitgehend gewichen, aber auch nach dem Konzil werden immer wieder Stimmen laut, die mehr auf eine schlechte als eine positive Abschlußbilanz in Sachen der Ökumene hinweisen.<sup>3</sup> Jedenfalls sind die Eindrücke keineswegs einheitlich, wenn auch die zuversichtlichen Erhebungen überwiegen dürften.

Die verschiedenen Reaktionen rührten zum Teil von den Erwartungen her, mit denen man jeweils an das Konzil herangetreten war. Hauptsächlich aber hatten sie ihren Grund wohl im Konzil selbst. Schon die Ankündigung durch Johannes XXIII. und die Vorbereitung<sup>4</sup> hatten in der Weltöffentlichkeit sehr auseinandergehende Resonanzen hervorgerufen: zuerst Hoffnung auf ein überkonfessionelles Friedentreffen und bald darauf Mißmut über das römische Verständnis eines „ökumenischen Konzils“ als einer katholischen Angelegenheit. Im Verlauf der Kirchenversammlung sind dann bekanntlich sehr verschiedenartige, um nicht zu sagen gegensätzliche Strömungen zum Zuge gekommen. Kein Wunder also, daß bisher über den Erfolg des Konzils die Urteile auseinandergingen.

Läßt sich bei dieser Lage überhaupt eine realistische Bilanz darüber gewinnen, wie der ökumenische Gedanke in der katholischen Kirche Eingang gefunden hat und in Zukunft finden wird? (Übrigens fürchte ich den Begriff „Ökumenismus“. Im Deutschen leistet jeder „-ismus“ erfahrungsgemäß allzu leicht Vorschub zur Schablonisierung oder sogar Ideologisierung. Unter „ökumenischem Gedanken“ mag hier der umfassende geistliche Auftrag der Kirche zur Ökumene verstanden werden.) Bleiben wir mehr oder weniger großen Mutmaßungen ausgesetzt? Hängt unser Urteil schließlich davon ab, ob wir optimistischer oder pessimistischer Natur sind, ökumenisch besonders aufgeschlossen oder besonders kritisch, irenisch oder kämpferisch?

Die Vorgänge kurz vor der endgültigen Approbation des Dekretes „De Oecumenismo“ sind uns weitgehend noch in lebhafter Erinnerung. Am 19. November 1964 verlas Generalsekretär Felici auf „höhere Autorität“ 19 Textänderungen, nachdem die Väter vorher die Vorlagen des Einheits-Sekretariates mit überwältigender Mehrheit (1870 Ja-Stimmen bei 82 Nein- und 11 ungültigen Stimmen) bereits angenommen hatten. Am 20. November sollte die Abschluß-Abstimmung sein.<sup>5</sup> Es geht hier nicht darum, ob die Textänderungen selbst oder die Art des Eingreifens seitens des Papstes — denn er war offenbar mit der „höheren Autorität“ gemeint — der größere Grund für die entstandene Erregung war. Wir wollen vielmehr auf einen anderen Umstand hinweisen: Um diese und ähnliche Vorgänge richtig einzuordnen, ist seitdem von beschwichtigenden Seiten nicht selten die Meinung geäußert, es käme schließlich nicht so sehr auf den Text an; viel bedeutsamer sei die geistige Bewegung, in unserem Zusammenhang die ökumenische Dynamik, die das Konzil ausgelöst habe. Was ist davon zu halten?

Edmund Schlink stellte diese Position in Frage. „Man wird das Dekret (des Konzils über den Ökumenismus) zweifellos auf dem Hintergrund des dramatischen Gesamtgeschehens des Konzils interpretieren müssen. Aber gerade wenn man das tut, wird man erkennen, daß nur eine solche Auslegung, die die Textaussagen ernst nimmt, den Anspruch auf Zuverlässigkeit erheben kann.“<sup>6</sup> Denn, so fährt der langjährige evangelische Beobachter des Konzils fort, es sei angesichts des eben genannten päpstlichen Eingriffes in das konziliare Geschehen noch gar nicht auszumachen, „welcher Raum den über das Ökumenismusekret hinaus weiterdrängenden ökumenischen Kräften in der römischen Kirche in Zukunft gewährt werden wird. Unter diesen Umständen kann allein diejenige Interpretation des Ökumenismusekretes Anspruch auf Zuverlässigkeit erheben, die sich unter Hintanstellung weitgehender optimistischer oder pessimistischer Prognosen exakt an den Text des Dekretes hält . . .“<sup>7</sup> Das hier benannte Deutungsprinzip verdient meines Erachtens volle Zustimmung. Vielleicht muß man zu den verabschiedeten Texten noch die durch das Konzil geschaffenen bzw. ermöglichten Tatsachen im kirchlichen Leben hinzunehmen, um zu einer redlichen Bilanz zu gelangen. Aber selbst dann müssen die Dokumente das Ausschlaggebende bleiben.

Wer nun aber die entsprechenden Dokumente mit jener Genauigkeit liest, wie römische Verlautbarungen dieser Art gelesen werden wollen, der gelangt mitten in den geistigen Spannungsraum der stattgehabten Kirchenversammlung. Er wird herausgefordert, sich in ihre Dynamik hineinzubegeben und in ihrem Sinne deutend wirksam zu werden. So ergibt sich, daß hier — wie auch in anderweitigem hermeneutischem Zusammenhang — nur derjenige die Konzilsäußerungen richtig begreifen und ausschöpfen kann, der ökumenischer Gesinnung und Bewegung ge-

öffnet ist. Denn gerade die Texte fordern, daß der ökumenische Gedanke sich in der Kirche in ständiger Dynamik entfalte. Es wird noch in anderem Zusammenhang davon die Rede sein. Hier nur soviel: Das ganze „Dekret über den Ökumenismus“ will „allen Katholiken die Hilfen, die Wege und Weisen aufzeigen“, wie sie dem ökumenischen Auftrage entsprechen können (Ökum. Dekr. = ÖkD Nr. 1). Aus katholischem Selbstverständnis zuerst für katholische Christen verfaßt, bietet es also Hilfen an, will auf den Weg stellen. Hilfen sind zu weiterem Tun bestimmt, der Weg ist seinerseits nicht schon Ziel. Wer somit glaubt, man dürfte mit seinen Bemühungen und Erwartungen nicht über das hinausgehen, was in den Konzilstexten gesagt ist, entleert eben diese Texte.

Man kann die Stellen kaum zählen, an denen der katholischen Christenheit die Ökumene als ein zu entfaltendes Werk Gottes erst aufgegeben wird. Beständig ist die Rede davon, daß die Kirche und ihre Gläubigen zum „*motus versus unitatem*“ (Bewegung zur Einheit hin) gerufen sind (ÖkD 6), zur eigenen „*renovatio*“ (Erneuerung) und „*reformatio*“, damit das Werk der Ökumene wachse. Die biblische und liturgische Bewegung, die Besinnung auf das Wort Gottes und seine Verkündigung, die Besinnung auf den Auftrag der Laien usf. werden „als Unterpfand und als gute Vorbedeutung“ gesehen, „die den künftigen Fortschritt des Ökumenismus schon verheißungsvoll ankündigen“ (ÖkD 6). Dieser Fortschritt ist aber unmöglich lediglich als praktische Ausführung dessen zu verstehen, was das Konzil theologisch bereits erarbeitet hat. Es geht auch um eine Weiterarbeit auf ekklesiologischem oder anderweitig theologischem Gebiet. Es geht darum, „in gemeinsamer Forschungsarbeit mit den getrennten Brüdern die göttlichen Geheimnisse zu ergründen“ (ÖkD 11). Es geht darum, daß hierbei „alle ihre Treue gegenüber dem Willen Christi die Kirche betreffend prüfen und so, wie es erforderlich ist, das Werk der Erneuerung und der Reform tatkräftig angehen“ (ÖkD 4). Also weitere und gemeinsame Suche, aufrichtige Selbstprüfung und *Reformatio* im Licht des ökumenischen Auftrages! Die Ökumene wird somit nach Auskunft der Texte in ihrer Gesamtheit als Auftrag der Zukunft betrachtet. Das Konzil und seine Dekrete wollen für diese Zukunft Ausgangspunkt und Grundlage bilden. Aber sie wollen zugleich Wege zu weiterer ökumenischer Entfaltung freilegen, also über sich hinausweisen.

Stellt man also die Frage, auf welche Weise man eine ökumenische Bilanz des Konzils ziehen wolle, ob weniger vom Wortlaut der Dekrete als von der ökumenischen Dynamik her, die in der Kirche aufgebrochen ist,<sup>8</sup> so muß im Sinne der Texte geantwortet werden: Der Wortlaut der Konzilsdokumente, zumal des Dekretes über den Ökumenismus, muß Ausgangspunkt jeder redlichen Erhebung bleiben; aber er ist aus der ökumenischen Dynamik heraus zu interpretieren, die in der römischen Kirche durch das Konzil aufgebrochen ist. Alles andere wäre ein Rück-

fall in eine vorkonziliare Mentalität. Der Aufbruch darf auf keinen Fall abgedrosselt werden.

Nichts würde mehr dem Geist und Wortlaut der Konzilsaussagen widersprechen, als wenn man auf katholischer Seite in einen „Konzilstriumph“ fallen würde („was haben wir doch Großartiges erreicht?!“) oder aus Angst vor der begonnenen Bewegung sich auf das Erreichte als auf das A und O alles Möglichen zurückziehen wollte. Gewiß, man kann davon reden, daß nun die Früchte des Konzils eingebracht werden müssen. Im Sinne des Ökumenismus-Dekretes (Nr. 1) spricht man jedoch besser davon, daß man sich nun an die Arbeit und auf den Weg machen könne, wobei die durch das Konzil eröffneten Aufgaben freilich immens sind. Auf nichtkatholischer Seite sollte man keine unbegründete Skepsis verbreiten. Gewiß, es wird sich erst erweisen müssen, wie der ökumenische Gedanke des Konzils im katholischen Raum nun geschichtsmächtig wird. Wo sich Rückfälle in den Konfessionalismus der Vergangenheit zeigen, muß auch brüderliche Kritik in Klarheit wirksam werden. Im ganzen aber sollten sich die ökumenischen Kräfte durch alle Konfessionen hindurch gegenseitig stützen. Jedem ökumenischen Bemühen wird stets eine bestimmte Ängstlichkeit oder gar Abwehr aus dem eigenen Lager begegnen. Die Gründe dafür sind komplex. Oft bringen schon Wertschätzung oder Verständniswillen für den anderen den Ruf ein, man stehe selbst mit einem Fuß bereits „im anderen Lager“. So kann der ökumenische Auftrag eigentlich nur durch bewußten Entschluß übernommen und wirksam werden. Und darin sollten wir jeweils auch die getrennten Brüder festigen.

Das aber dürfte eine erste eindeutige Bilanz des Konzils sein: mit ihm hat die römisch-katholische Kirche als ganze bewußt ein Ja zum Aufbruch in die Ökumene gesagt. Sie hat die Ökumene als Auftrag erkannt und sich vor Gott, den getrennten Brüdern und Gemeinschaften und vor der Weltöffentlichkeit dazu bekannt.

### *Der ökumenische Gedanke im Feld der anderen Konzilsthematik*

Der „Ökumenismus“ ist bekanntlich nicht das einzige, ja auch nicht das bestimmende Thema des II. Vaticanums gewesen. Wohl hat Johannes XXIII. von Anfang an „die Einladung an die getrennten Gemeinschaften zur Wiedergewinnung der Einheit, nach der sich heute so viele Herzen von allen Enden der Erde her sehnen“, ausgesprochen.<sup>9</sup> Aber die Wiedervereinigung der Christenheit wurde nicht zu dem Leitmotiv der Kirchenversammlung, es kam nicht zum Unionskonzil. Der Konzilsablauf selbst hat gezeigt, wieviel an inner- und außerkatholischen Voraussetzungen dafür noch gefehlt hätte. Zu diesen fehlenden Voraussetzungen gehört, daß der katholische Weltepiskopat zum ökumenischen Gedanken bei Beginn des Konzils kaum einen direkten und lebendigen Bezug besaß.

Man muß sich hier wenigstens kurz die Ausgangsposition sowohl in theologischer wie in disziplinärer Hinsicht vergegenwärtigen. Der gesamte Episkopat hatte seine Ausbildung durch eine straffgeprüfte Theologie nachtridentinischer und antimodernistischer Prägung erhalten. Unmöglich, die damit gegebenen Verstehens- und Bewußtseinskategorien hier hinreichend und differenziert wiederzugeben. Jedenfalls waren sie durch apologetische Abwehr und absichernde Abgrenzung gekennzeichnet. Vereinfacht gesagt war die römisch-katholische Kirche gleichsam durch ein monolithisches Bewußtsein geprägt, sah sich als „Monolith Gottes“ in einer gottfeindlichen Welt. Zu dieser gott- und kirchenfeindlichen Welt gehörten mehr oder weniger auch die anderen christlichen Konfessionen. Die bis vor kurzem übliche Sprache kennzeichnet dieses Bewußtsein: man redete von den Protestanten als den „Andersgläubigen“; wer von ihnen zur katholischen Kirche übertrat, „konvertierte“, d. h. machte eine „Conversio“ = „Bekehrung“ durch; wer den umgekehrten Weg einschlug, „fiel vom wahren Glauben ab“ usf. Das Kirchenrecht hat diese Begrifflichkeit bis zur Stunde noch bewahrt. Die konfessionellen Mischehen werden deshalb „severissime“ — „aufs strengste“ verboten, weil für den katholischen Teil darin ein „periculum perversionis“ — „die Gefahr der Verderbnis“ gesehen wird (Codex Juris Canonici 1060). Der Canon 1258 verbietet den Katholiken jede aktive Gemeinsamkeit bei gottesdienstlichen Handlungen der anderen Konfessionen. Wenn gesellschaftliche Verpflichtungen die Teilnahme an Beerdigungen, Hochzeiten usf. unerläßlich machen, wird eine „rein passive und neutrale Anwesenheit“ (praesentia passiva seu mere materialis) unter der Bedingung zugelassen, daß jede „Gefahr der Irreführung und des Skandalums“ (periculum perversionis et scandali) vermieden wird. — Dem entspricht eine ängstliche Abschirmung gegen theologische oder sonstige Einflüsse „von außen“ durch Zensur des Schrifttums für Klerus und Laien (vgl. can. 1384—1404). In der theologischen Diskussion gehörte bereits eine ganze Portion Mut dazu, in einer Kontroversfrage aus sachlichen Gründen die Position etwa eines reformatorischen Autors gegen katholische Lehrmeinungen zu vertreten.

Theologischer Hintergrund dieser kirchenzuchtlichen Ordnungen war eine bestimmte und exklusive Identifizierung der römisch-katholischen Kirche mit der wahren Kirche Christi. Die anderen Konfessionen galten als „abgefallene Gemeinschaften“, Sekten, Häresien oder schismatische Kirchen, in denen Quellen des Irrglaubens und der Verwirrung des wahren christlichen Lebens gesehen wurden. Zwar wurde stets vertreten, daß die einzelnen nichtkatholischen Christen „guten Glaubens“ (bona fide) sein konnten.<sup>10</sup> Aber die anderen Gemeinschaften waren als Gemeinschaften um ihrer Irrlehren willen abzuwehren. Man mußte die Kirche und Gläubigen möglichst vor dem Kontakt mit ihnen schützen. Durch entsprechende Instruktionen hat Rom die Bischöfe noch wenige Jahre vor dem Konzil vor inter-

konfessionellen Kontakten gewarnt. Welche Zurückhaltung der Vatikan gegenüber Genf oder anderen ökumenischen Bemühungen auf Weltebene bis zum Konzil ausübte, ist bekannt.

Dieser Hintergrund ist zu beachten, wenn man das Verhältnis des katholischen Episkopates zu den anderen Konfessionen und zum ökumenischen Gedanken bei Konzilsbeginn richtig einschätzen will. Er verdeutlicht erst, was sich hinter dem von E. Schlink gekennzeichneten Sachverhalt verbirgt, daß nämlich „eine stark vorwärtsdrängende ökumenische Dynamik im Verlauf der drei Sitzungsperioden mehr und mehr Konzilsväter erfaßt hat, in zunehmendem Maße in Konzilsvoten laut wurde und in zahlreichen Verbesserungen des ursprünglichen Textes des Schemas *De Oecumenismo* Frucht brachte“.<sup>11</sup> Das Konzil war selbst ein Ereignis ökumenischen Aufbruchs. Es muß dabei auch hervorgehoben werden, daß die katholische Kirche diese geistliche Öffnung nicht zuletzt der Präsenz der nicht-katholischen Beobachter verdankt. Sie haben, ähnlich wie die katholischen Väter und Theologen, jahrelang Zeit und Kraft in das Ringen um den ökumenischen Gedanken investiert. Das II. Vaticanum war kein Unionskonzil im engeren Sinne. Aber der Durchbruch des ökumenischen Gedankens auf ihm ist bereits eine Frucht der gemeinsamen Christenheit. Der Wunsch Johannes' XXIII. und Pauls VI. sowie der Einfluß des Sekretariates Bea hätten sicher nicht gereicht, um die Konzilsväter in dieser Weise für den Ökumenismus zu gewinnen.

Die von Sitzungsperiode zu Sitzungsperiode vorwärtsdrängende ökumenische Dynamik findet nun in den Konzilstexten ihren deutlichen Niederschlag. Das bedeutet: in dem zuerst verabschiedeten Dekret über die heilige Liturgie tauchen eigentlich nur vereinzelt Elemente auf, die unter ökumenischem Aspekt beachtenswert sind.<sup>12</sup> Dabei dürften nun allerdings gerade diese Elemente entscheidende Anliegen der reformatorischen Kirchen im katholischen Raum endgültig zur Geltung bringen: Dem Wort Gottes und mit ihm der Heiligen Schrift wird eine überragende Bedeutung für unsere Gottesbegegnung, vor allem in der Liturgie zuerkannt (Lit. Const. Nr. 51 und 56); der Muttersprache wird Raum gewährt (ebd. 36 und 54) und mit ihr dem jeweiligen Genius der Völker und Kulturen bei Wahrung der Einheit der Weltkirche (ebd. 37–40); die Kommunion unter beiden Gestalten wird allen Gläubigen grundsätzlich ermöglicht (55); die tätige Teilnahme der Laien im Gottesdienst immer wieder befürwortet (26–31; 48, 50 etc.), um falsche Schranken zwischen Klerus und Volk abzubauen und die Einheit der Gemeinde je neu zu erwecken und zu bezeugen. — Auch mit diesen Weisungen soll bewußt eine Entwicklung in Gang gebracht werden, deren konkreten Ausgang das Konzil durchaus offenläßt.

Ausdrücklich thematisch wird der ökumenische Gedanke jedoch erst in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche (= DKK). Nachdem zuerst die Kirche in

Christus als *Mysterium Gottes* in der Menschheit gedeutet wird, wird sie im 2. Kapitel unter dem Leitgedanken des *Gottesvolkes* behandelt. Dabei gelangt die Verbindung zwischen der römisch-katholischen Kirche und den nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften in den Blick (DKK 14–15). Die Aussagen dazu sind vergleichsweise knapp (2 NNr. von insgesamt 69 NNr.), denn die näheren Ausführungen sollten dem Ökumenismus-Dekret überlassen bleiben.<sup>13</sup> Aber sie sprechen bereits entscheidende Grundsätze aus. Im übrigen ist die Kirchenkonstitution indirekt so sehr mit ökumenischer Thematik befaßt, daß hier unmöglich erschöpfend darauf eingegangen werden kann. Wir müssen auf die ersten Publikationen hierzu verweisen<sup>14</sup> und uns nachher mit einigen Hauptfragen begnügen.

Das Dekret „*De Oecumenismo*“ bringt dann unser Thema nicht nur am umfangreichsten zur Sprache (24 NNr.). Es wird auch zu einem Zeitpunkt des Konzils promulgiert, zu dem der ökumenische Gedanke dem Großteil der Konzilsväter vertraut geworden und in ihnen gleichsam zu einer gewissen Reife gekommen ist. Man muß noch die drei anderen Dokumente, die Deklaration über die Religionsfreiheit, über die Stellung zu den Juden und das Dekret über die katholischen (unierten) orientalischen Kirchen hinzunehmen. Denn sie sind miteinander ihrer Entstehungsgeschichte, ihrem Gegenstand und Geiste nach aufs engste verbunden. Sie zusammen spiegeln jene Gesinnung wider, die das Gros der Bischöfe am Ende des Konzils als ökumenische Haltung der Kirche wünschte. Die Minderheit, die sich den Textaussagen nach wie vor verschloß, war am Ende gering.

Daher hat sich der ökumenische Gedanke auch in den übrigen Verlautbarungen immer wieder ausgewirkt: im Dekret über das Laienapostolat, in der Vorlage über die Missionstätigkeit der Kirche, in der großen Pastoralkonstitution über „*Die Kirche in der Welt von heute*“, in der Deklaration „*Über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen*“, „*Über die christliche Erziehung*“ usw. Als erläuterndes Beispiel spreche ein Textauszug! In der „*Missionstätigkeit der Kirche*“ wird der Aufbau der Gemeinde in einem Missionsland behandelt: „Diese Gemeinde der Gläubigen soll durch ihre Ausstattung mit den kulturellen Reichtümern der eigenen Heimat tief im Volk verwurzelt sein: Die Familien sollen blühen im Geist des Evangeliums, geeignete Schulen sollen ihnen helfen. Durch die Errichtung von Vereinigungen und Gruppen soll das Apostolat der Laien die ganze Gesellschaft mit evangelischem Geist durchdringen; die Liebe zwischen Katholiken verschiedener Riten soll hell leuchten. Unter den Neuchristen soll der ökumenische Geist gepflegt werden. Sie sollen alle, die an Christus glauben, auch wirklich als Christi Jünger anerkennen, die in der Taufe wiedergeboren sind und an sehr vielen Gütern des Gottesvolkes teilhaben. Den religiösen Verhältnissen entsprechend soll man die ökumenische Bewegung so fördern, daß die Katholiken mit den von ihnen

getrennten Brüdern, gemäß den Normen des ökumenischen Dekretes, brüderlich zusammenarbeiten, im gemeinsamen Bekenntnis des Glaubens an Gott und an Jesus Christus vor den Heiden, soweit dieses vorhanden ist, ebenso im Zusammenwirken in sozialen und technischen sowie kulturellen und religiösen Dingen, wobei man jeden Anschein von Indifferentismus und Verwischung sowie ungesunder Rivalität vermeiden muß. Der Grund für diese Zusammenarbeit sei vor allem Christus, ihr gemeinsamer Herr. Sein Name möge sie zueinanderbringen. Diese Zusammenarbeit soll nicht nur zwischen Privatpersonen stattfinden, sondern auch zwischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften und ihren Unternehmungen, nach dem Urteil des Ortsordinarius“.<sup>15</sup>

Aus all dem ist deutlich, daß man eine umfassende Bilanz des ökumenischen Gedankens und seiner Auswirkung auf das Konzil keineswegs nur aus dem Ökumenismus-Dekret gewinnen kann. Man muß dies im Gesamtfeld der erarbeiteten Beschlüsse sehen und von daher mitbewerten.

Doch gerade dieser Gesichtspunkt hat verschiedentlich zu Schwierigkeiten geführt. Man macht folgendes geltend: das Ökumenismus-Dekret atme eine größere Weite als vorangehende Dokumente, vor allem als die Dogmatische Konstitution über die Kirche. Denn die letztere sei noch stark unter dem Einfluß einer konservativen Theologie entstanden. Weil man das Ökumenismus-Dekret nun nicht isoliert interpretieren darf, können seine Aussagen nur behutsam gewertet werden. Ja, die Kirchenkonstitution mit ihrem engeren Kirchenverständnis sei letzten Endes maßgebend. Sie habe als „Dogmatische Konstitution“ einen bedeutenderen Rang als das „ökumenische Dekret“ mit seinem pastoralen Charakter. Zudem berufe sich dieses ausdrücklich auf jene als auf seine maßgebliche Voraussetzung. „Von der Kirchenkonstitution her also ist das Ökumenismus-Dekret zu interpretieren, nicht aber umgekehrt.“<sup>16</sup> Wir kommen damit nicht nur zu einem Interpretationsproblem des Konzils, sondern darüber hinaus zu einer zentralen Frage innerhalb seiner ökumenischen Thematik überhaupt.

### *Erweitert der ökumenische Gedanke das Kirchenverständnis der katholischen Kirche?*

Zunächst zur rechten Deutungsmethode der Konzilstexte! Es wird kaum zu bezweifeln sein, daß nicht alle offiziellen Verlautbarungen des Konzils die gleiche dogmatische Bedeutung haben. Aber ebenso kann nicht bestritten werden, daß ein konkreter „Rangvergleich“ von bestimmten Texten sehr schwierig sein dürfte. Das Konzil ist ja nach verschiedenen Auskünften, zuletzt noch durch die Eröffnungsansprache Pauls VI. zur 2. Sitzungsperiode, nicht zusammengekommen, um „neue Dogmen“ aufzustellen. „Uns scheint nun die Zeit gekommen zu sein, in der die

Wahrheit um die Kirche Christi mehr und mehr erforscht, entfaltet, ausgesagt werden muß, vielleicht nicht durch jene feierlichen Verkündigungen, die man dogmatische Definitionen nennt, sondern vielmehr dadurch, daß Erklärungen verwandt werden, durch die die Kirche in klarer und gewichtigerer Lehrweise ihr Selbstverständnis für sich klärt.<sup>17</sup> Ebenso behutsam ist die Antwort der Theologischen Kommission des Konzils (vom 6. März 1964 und 16. November 1964) auf Anfragen nach dem theologischen Verbindlichkeitsgrad der verschiedenen Texte.<sup>18</sup> Was also vom Konzil selbst offengelassen wurde, sollte um eines Akribie-Bedürfnisses nachträglich nicht fixiert und damit eingeengt werden.

Aus der Einsicht in die gegenseitige Verwiesenheit von Bekenntnis und Leben können Dogma und Pastoralweisung ohnehin nicht auseinandergenommen werden. Das Leben interpretiert das Bekenntnis und das Bekenntnis gibt dem Leben seine Deutung. So bleibt die Notwendigkeit, beides im Miteinander zu verstehen. Die Dogmatische Konstitution über die Kirche ist daher im Licht des Ökumenismus-Dekretes zu verstehen und umgekehrt. Jede andere Festlegung muß zu einer mehr oder weniger willkürlichen Taxierung von Verbindlichkeitsstufen führen. Gesicherter dürfte eine Deutungsweise sein, die dem Rechnung trägt, was tatsächlich geschehen ist: nämlich dem konziliaren Aufbruch und damit dem fortschreitenden Erkenntnisprozeß auf dem Konzil. Man wäre durchaus berechtigt, die Texte im Sinne eben dieser Vorwärtsbewegung zu interpretieren. Wir meinen, die Texte selbst geben diese Deutung durchaus her.

Denn worin liegt die größere Enge der Kirchenkonstitution, und wo erweitert das Ökumenismus-Dekret das katholische Kirchenverständnis? Damit sind wir zu einer Mittelpunktfrage gekommen, die alle zukünftige ökumenische Begegnung, sofern sie die katholische Kirche mitbetrifft, beschäftigen wird.

Die Kirchenkonstitution, so sagt man, wiederhole im wesentlichen den bisherigen Anspruch der römisch-katholischen Kirche, allein die wahre Kirche Jesu Christi zu sein. Sie identifiziere die römische Kirche mit der Kirche Gottes schlechthin. Sie sei auch in der Begründung nicht weit von ihrer früheren Deutung abgerückt, nämlich von der Kirche als dem fortlebenden Christus oder „dem mystischen Leib Christi“ zu sprechen. Daß sich hier von jeher ein grundlegendes Kontroversethema vorfindet, ist bekannt.<sup>19</sup> „Wird der Anspruch Christi auf alle Menschen gelehrt, wird gesagt, daß er alle Mittel zu ihrem Heil bereithält, werden die Menschen aufgefordert, zu ihm zurückzukehren, so kann es bei den anderen Kirchen nur freudige Zustimmung geben. Setzt man aber statt des Subjektes Christus die römisch-katholische Kirche ein, so wird unversehens ein Machtanspruch daraus, der letztlich bei den anderen auf ein Nein stoßen muß.“ Die mangelnde Unterscheidung zwischen Christus und Kirche sei in der Kirchenkonstitution nicht überwunden.<sup>20</sup>

Das Ökumenismus-Dekret, das in vielen Dingen offener für die anderen Kirchen sei, müsse aber in diesen entscheidenden dogmatischen Fragen, wie gesagt, von der Kirchenkonstitution bemessen werden.

Danach scheint sich nichts Grundlegendes seitens der katholischen Kirche in ihrem Verhältnis zu den anderen Konfessionen geändert zu haben. Das Ökumenismus-Dekret und die anderen Erklärungen blieben im ganzen pastorale Weisungen an die Katholiken zu verständnisvollem Eingehen auf die Nichtkatholiken. Es ginge schließlich darum, ein besseres Klima untereinander zu schaffen, eine richtigere Methode der Belehrung für die anderen zu finden, damit ihre — jetzt zugegeben meist schuldlose — Unwissenheit über die wahre Kirche beseitigt und sie zur „Mutterkirche“ frohen Herzens zurückfinden könnten. — Wer glaubt, und zwar auf katholischer wie auf nichtkatholischer Seite, den ökumenischen Gedanken des Konzils hiermit erfaßt zu haben, der dürfte an dem theologischen Ereignis des II. Vaticanums gründlich vorbeigehen. Die Kirche und die Kirchen, die Kirche als „Ecclesia semper reformanda“ (als stets der Erneuerung bedürftige Kirche), die Endgestalt der ökumenischen Einheit als gemeinsamer Auftrag: unter diesen drei Stichworten, als dreifacher Auftrag verstanden, ist der theologische Durchbruch des Konzils zu bezeichnen. — Wir können uns hier nur noch mit dem ersten befassen.

### *Die Kirche und die Kirchen*

Um es sofort akzentuiert herauszustellen: Während sich die römisch-katholische Kirche bis dahin mehr oder weniger exklusiv als die Kirche Gottes verstand, kann sie als solche, nämlich als Kirche Gottes in ihrer vollen Gestalt, in Zukunft nur noch in der Gemeinschaft mit den anderen vor ihrem Herrn bestehen. Hierin ist das ökumenische — und zugleich ekklesiologische — Bekenntnis des Konzils zusammenzufassen. Die Konzilsväter gingen hiermit von einem Grundbestand ihres bisherigen Kirchenverständnisses nicht ab. Sie hielten daran fest, daß die Kirche Christi, „die wir im Glaubensbekenntnis als die eine, heilige, katholische und apostolische bekennen“, „ihre konkrete Existenzform in der katholischen Kirche hat (subsistit in Ecclesia catholica), die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird“.

Es ist bereits verschiedentlich<sup>21</sup> auf die Bedeutung einer Textkorrektur aufmerksam gemacht. Während die ursprüngliche Vorlage einfach sagte, die Kirche Christi ist (est) die katholische, lautet die endgültige Fassung ... subsistit in Ecclesia catholica. Dabei ist das „subsistit in“ nur schwer ins Deutsche zu übertragen, „hat ihre konkrete Existenzform“ engt zugegebenermaßen bereits interpretierend ein.

Mit W. Dietzfelbinger kann man wohl sagen, „daß das ‚subsistit‘ die negative Funktion hat, eine unkontrollierte Identifizierung der Kirche Christi mit der römisch-katholischen Kirche zu vermeiden“.<sup>22</sup> So fährt auch schon an dieser Stelle der Kirchenkonstitution, wo das Verhältnis zu den anderen Konfessionen noch gar nicht thematisch ist, der Text unmittelbar fort: „Das schließt nicht aus, daß außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind.“ Dem wird freilich hinzugefügt: „Diese (Elemente) drängen als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hin“.<sup>23</sup> Eigentlich ist in diesen Sätzen bereits die ganze Spannung oder Dialektik keimhaft enthalten, die zwischen „konservativen“ und vorwärtsdrängenden ökumenischen Kräften auf dem Konzil zum Zuge kam. Aber nicht nur eine Spannung der Kräfte, sondern ohne Zweifel auch der theologischen Deutungsmöglichkeiten auf der Grundlage katholischen Selbstverständnisses. Doch folgen wir den Texten!

Wo die Beziehung zu den nichtkatholischen Gemeinschaften und Christen dann ausdrücklich zum Gegenstand wird, werden diese ersten Sätze weiter entfaltet und ergänzt: Es wird zunächst gesagt, die Kirche wüßte sich mit denen, die nach katholischem Verständnis nicht den vollen Glauben haben oder die Kommunionseinheit unter dem Nachfolger Petri nicht halten, dennoch in einer gewissen Verbundenheit. Diese Verbundenheit in der Trennung wird folgendermaßen begründet und erläutert: „Viele nämlich halten die Schrift als Glaubens- und Lebensnorm in Ehren, zeigen einen aufrichtigen religiösen Eifer, glauben in Liebe an Gott, den allmächtigen Vater, und an Christus, den Sohn Gottes, den Erlöser, werden durch die Taufe gezeichnet, wodurch sie mit Christus verbunden werden. Ja, sie kennen und empfangen auch andere Sakramente in ihren eigenen Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften. Viele unter ihnen sind der Bischofswürde teilhaft, feiern die heilige Eucharistie und pflegen die Verehrung der jungfräulichen Gottesmutter. Dazu kommt die Gemeinschaft im Gebet und in anderen geistlichen Gütern, ja, eine wahre Verbundenheit im Heiligen Geiste, der in Gaben und Gnaden auch in ihnen mit seiner heiligenden Kraft wirksam ist und manche von ihnen bis zur Vergebung des Blutes gestärkt hat“ (DKK 15).

Der Text ist von einer großen Dichte. Fast jeder Satz hat einen Hof von geschichtlichen und theologischen Problemen im Hintergrund. Nehmen wir einige Hauptpunkte heraus: Es wird bereits hier von anderen „Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften“ gesprochen,<sup>24</sup> sie können schon in diesem Zusammenhang nicht mehr als rein soziologische Gebilde verstanden werden, werden ihnen doch deutlich ekklesiale Funktionen zugesprochen.<sup>25</sup> Es werden die „Elemente der Heiligung und Wahrheit“ bei den anderen näher benannt und gewürdigt. Und schließlich wird von der Wirksamkeit des Heiligen Geistes in den anderen Gläubigen gesprochen.

Diese Aussage ist m. E. als dialektische Ergänzung zu der vorangehenden Äußerung (DKK 8) in Betracht zu ziehen. Hier wird von Gnadendarstellungen des Heiligen Geistes außerhalb der römisch-katholischen Kirche gesprochen. Dort werden scheinbar alle „*elementa sanctificationis*“ auf die katholische Kirche zurückbezogen.<sup>26</sup> Das Ökumenismus-Dekret wird diese Dialektik nicht aufheben und die katholische Kirche etwa zu einer Teilkirche erklären. Aber das Dekret entfaltet das bisher Angedeutete. Zunächst stellt es klar fest, daß seine Aussagen vor allem für die katholische Christenheit als theologische Weisung gedacht sind, es also um einen Überzeugungsausdruck, nicht aber um einen Machtanspruch geht. Das Konzil weiß, daß es sein Selbstverständnis den anderen Kirchen oder Gemeinschaften keineswegs aufdrängen kann. Immer wieder kommt das auch sprachlich zum Ausdruck. Und hierin dürfte ein Merkmal im Vergleich zur Vergangenheit liegen, wie immer sie sich dargetan haben mag: Die katholische Kirche weiß, daß sie ihre Auffassung vertreten kann, daß sie aber nicht damit schon erwarten kann, daß die anderen sie übernehmen. Das Ökumenismus-Dekret selbst will ein katholischer Beitrag zum Dialog, nicht aber Order für die Nichtkatholiken sein. Wenn noch nicht durch das Ökumenismus-Dekret, so ist durch die Deklaration zur Religionsfreiheit jeder anderen Deutung ein Ende gesetzt.

Dabei wird der ekklesiale Charakter der anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften im Ökumenismus-Dekret noch weiter herausgearbeitet: Es finden sich nicht nur „viele und hervorragende Elemente oder Güter, aus denen insgesamt die Kirche erbaut wird und ihr Leben gewinnt, auch außerhalb der sichtbaren Grenzen der katholischen Kirche“ (ÖKD 3), sondern von den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften wird nun ausdrücklich gesagt, daß Gott ihren Gliedern durch sie „ohne Zweifel tatsächlich das Leben der Gnade“ vermittelt, daß sie also „als geeignetes Mittel für den Zutritt zur Gemeinschaft des Heils angesehen werden müssen“ (ÖKD 3).

Welche geradezu konträre Mentalität spricht sich hier im Vergleich zu jener aus, die das oben erwähnte Verbot der gottesdienstlichen Gemeinsamkeit im *Codex Juris Canonici* geschaffen hat!<sup>27</sup>

Das Dekret schmälert nicht die grundsätzliche Auskunft der Kirchenkonstitution. Es sieht die volle kirchliche Gemeinschaft nur in einem Glauben, in der Einheit des Sakramentes und in der brüderlichen Eintracht der Familie Gottes unter der Leitung der Bischöfe und des Nachfolgers Petri (ÖKD 2). Es spricht ebenfalls den Glauben aus, daß diese drei Bedingungen zusammen nur in der katholischen Kirche voll vorgefunden werden und somit die Kirche und ihre Einheit nie verlorengegangen seien (ÖKD 4). Und doch äußert es zugleich, „daß alles, was durch die Gnade des Heiligen Geistes in den getrennten Brüdern gewirkt wird, ebenso zu

unserer eigenen Auferbauung beitragen kann“, daß dadurch „das Geheimnis Christi und der Kirche selbst vollkommener ergriffen wird“, ja, daß erst die Gemeinschaft mit den getrennten Brüdern die Katholizität der Kirche voll manifest mache. Jedenfalls wird es durch die Trennung „für die Kirche selber sehr schwierig, die Fülle der Katholizität unter jedem Aspekt in der Wirklichkeit des Lebens auszuprägen“ (ÖkD 4). Man sagt nicht zuviel, wenn man hierin geradezu revolutionäre Prinzipien für die katholische Theologie sieht. Denn in Zukunft kann eine Theologie im katholischen Raum nur noch glaubwürdig sein, die den Gewinn der anderen Traditionen mit einbringt.

Es kann kein Zweifel sein, daß hiermit das Rückkehrmotiv — unter Johannes XXIII. noch tragendes Prinzip der offiziellen katholischen Erwartungen im Hinblick auf die Ökumene<sup>28</sup> — nicht mehr bestimmend, ja überholt ist. Selbst der Begriff der Rückkehr taucht m. W. in den Konzilsdokumenten nicht mehr auf. Zur „Wiederaufnahme einzelner, die die volle katholische Gemeinschaft wünschen“ (man beachte, daß der Begriff „*conversio*“ nicht verwandt wird), heißt es, daß sie „ihrer Natur nach etwas vom ökumenischen Werk Verschiedenes ist“.

Man sollte keine Gegensätze zwischen ihnen sehen, „da beides aus der wunderbaren Fügung Gottes hervorgeht“. Die Hauptbemühung aus ökumenischer Gesinnung muß sich jedoch „in erster Linie . . . ehrlich und eifrig darauf richten, was in der eigenen katholischen Familie zu erneuern und was zu tun ist, damit ihr Leben mit mehr Treue und Klarheit für die Lehre und die Einrichtungen Zeugnis gebe, die ihr von Christus durch die Apostel überkommen sind“ (ÖkD 4). Eine gleiche Bemühung trägt das Konzil als Wunsch den anderen an (ebd.).

Es ist danach nicht zuviel gesagt: Die katholische Christenheit sollte im Sinne des Konzils ihre Sorge auch darauf richten, daß die anderen kirchlichen Traditionen das von ihnen entfaltetete Glaubensgut lebendig erhalten und im Dienst einer künftigen Einheit gläubig vertiefen. Und das auf dem Gebiet von Lehre und Leben!

All das war an Aufbruch nur möglich, weil die Väter des Konzils eben nicht die jetzige Verfaßtheit der Kirche schlechthin als „die Endgestalt der Kirche“ betrachteten. Es war nur deshalb möglich, weil die einfache Identifikation zwischen Christus und Kirche nicht das Denken bestimmte, sondern die Kirche als Volk Gottes und als Pilgernde Kirche ebenso wie als „mystischer Leib Christi“ gesehen wurde. So kam es zur Rede von der „*Ecclesia sancta simul et semper purificanda*“ — der heiligen und zugleich stets der Reinigung bedürftigen Kirche (DKK 8). Sollte es das „*Simul*“ Luthers sein, das letztlich hier wirksam wurde? Und sollte dieses „*Simul*“ den Schlüssel dafür bieten, wie diese Kirche sich als wahre Stiftung Jesu verstehen und sich zugleich doch als Kirche auf dem Weg zur vollen ökumenischen Gestalt in Gemeinschaft mit den von ihr getrennten Kirchen bekennen kann?

## Anmerkungen

- <sup>1</sup> Vgl. FAZ vom 9. 12. 65, S. 1.
- <sup>2</sup> Vgl. Herder-Korrespondenz 19 (1965) 188; ebenso Hillig F. (kath.), Das Ergebnis der Dritten Konzilsperiode im Spiegel der deutschen Presse. In: Stimmen der Zeit 176 (1965) S. 276—286.
- <sup>3</sup> Vgl. etwa die Berichterstattung der Herder-Korrespondenz 19 (1965) 602—605; ebd. 18 (1964) 603—605.
- <sup>4</sup> Vgl. Ziegler M. (ev.), Das römische Verständnis des Ökumenismus zwischen der Ankündigung und dem Beginn des II. Vatikanischen Konzils. In: Kerygma und Dogma 11 (1965) 195—207.
- <sup>5</sup> Vgl. Lorenz Kardinal Jäger, Das Konzilsdekret „Über den Ökumenismus“. Sein Werden, sein Inhalt, seine Bedeutung. Paderborn 1965, S. 13—47; hier: S. 46.
- <sup>6</sup> Schlink E. (ev.), Das Ergebnis des konziliaren Ringens um den Ökumenismus der römisch-katholischen Kirche. In: Kerygma und Dogma 11 (1965) 177—194; hier: S. 179.
- <sup>7</sup> Ebd. S. 180.
- <sup>8</sup> Vgl. Schlink E., ebd. S. 179.
- <sup>9</sup> Osservatore Romano Nr. 21 vom 26./27. 1. 1959.
- <sup>10</sup> Vgl. etwa Hoffmann A. (kath.), Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach einer authentischen Erklärung des Hl. Offiziums. In: Die Neue Ordnung 7 (1953) 95—100.
- <sup>11</sup> Schlink E., ebd. S. 179.
- <sup>12</sup> Vgl. Fries H. (kath.), Das Konzil und die Einheit der Christen. In: Catholica 19 (1965) 83—107; hier: S. 91—94.
- <sup>13</sup> Vgl. Ratzinger J. (kath.), Einleitung in die deutsch-lateinische Ausgabe der „Dogmatischen Konstitution über die Kirche“. Münster 1965, S. 7—19; hier: S. 11—13.
- <sup>14</sup> Fries H., ebd. S. 94—100; Dietzfelbinger W. (ev.), Die Grenzen der Kirche nach der dogmatischen Konstitution ‚De Ecclesia‘. In: Kerygma und Dogma 11 (1965) 165—176; Congar Y. (kath.), Die Kirche als Volk Gottes. In: Concilium 1 (1965) 5—16.
- <sup>15</sup> „Die Missionstätigkeit der Kirche“ Nr. 15. Der Text ist mir zur Zeit nur in der Übersetzung des Konzils-Pressedienstes zugänglich. — Vgl. weiterhin hierzu: Le Guillou M.-J. (kath.), Mission — Hemmschuh oder Motor des Ökumenismus. In: Concilium 1 (1965) 264—271; ders., Sendung und Einheit. Mainz 1964.
- <sup>16</sup> So Schlink E., ebd. S. 178 f.; vgl. auch Dietzfelbinger W., ebd. S. 167; Horst U. (kath.), Konzil und Ökumenismus. In: Die Neue Ordnung 20 (1966) 1—16; hier: S. 4.
- <sup>17</sup> „... fortasse non sollemnibus illis enuntiationibus, quas definitiones dogmaticas vocant, sed potius declarationibus adhibitibus, quibus Ecclesia clariore et graviore magisterio sibi declarat quid de seipsa sentiat“. Paul VI. Eröffnungsansprache vom 29. Sept. 1963. Acta Apost. Sed. (AAS) 55 (1963) 841—859; hier: S. 848.
- <sup>18</sup> Abgedruckt in: Dogmatische Konstitution über die Kirche. Münster 1965, S. 163.
- <sup>19</sup> Vgl. Loewenich W. v. (ev.), Der moderne Katholizismus. Witten 1956, S. 177 ff.

<sup>20</sup> Dietzfelbinger W., ebd. S. 176.

<sup>21</sup> Vgl. Fries H., a. a. O. S. 101 ff.; Schmidt W. (kath.), Orientierung 29 (1965) S. 4 f., usf.

<sup>22</sup> Dietzfelbinger W., a. a. O. S. 169.

<sup>23</sup> Haec Ecclesia, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, subsistit in Ecclesia catholica, a successore Petri et Episcopis in eius communione gubernata, licet extra eius compaginem elementa plura sanctificationis et veritatis inveniuntur, quae ut dona Ecclesiae Christi propria, ad unitatem catholicam impellunt“ (DKK 8).

<sup>24</sup> Schlink verkürzt m. E. die Bedeutung dieser Stelle; vgl. a. a. O. S. 184 ff.

<sup>25</sup> Vgl. Baum G. (kath.), Die ekklesiale Wirklichkeit der anderen Kirchen. In: Concilium 1 (1965) 291—303.

<sup>26</sup> Die Konzilsberichte geben einen vielseitigen Eindruck, wie sehr die nichtkatholischen Beobachter gerade hier um eine ökumenische Erweiterung der ursprünglichen Textentwürfe gerungen haben (vgl. z. B. Herder-Korrespondenz 18 (1964) S. 150 ff., 210 ff.).

<sup>27</sup> Vgl. de Vries W., Communicatio in sacris. In: Concilium 1 (1965) 271—281.

<sup>28</sup> Vgl. Ziegler M., a. a. O. S. 197 ff.

## ANATHEMA 1054—1965

### Die west- und ostkirchlichen Bannflüche und ihre „Beseitigung“

Am 7. Dezember 1965 ist in der Peterskirche zu Rom und in der Patriarchatskirche zu Istanbul eine gleichlautende Erklärung verlesen worden im Namen des Papstes Paul VI. und des Patriarchen Athenagoras I. Die „gemeinsame Erklärung“ besagt, daß der wechselseitige west-östliche Bannfluch — Anathema — von 1054 „aus dem Gedächtnis und aus der Mitte der Kirche beseitigt“ sei. Was bedeutet dieser Beschluß, und welche praktischen Wirkungen sind von dieser „Geste“ des römischen Papstes und des Konstantinopeler Patriarchen zu erwarten? Diese Doppelfrage schließt einige weitere Fragen ein:

#### I. Was ist ein Anathema?

Hebräisch „cherem“, griechisch „anáthema“, deutsch „Bann“: Im Alten Testament z. B. der göttliche Befehl an Saul, die Amalekiter, die dem Volk Israel den Weg aus Ägypten in die Freiheit verstellten hatten, zu „verbannen“, d. h. zu töten — „Männer, Frauen, Kinder und alles Vieh“ (1. Sam. 15). Dazu die allgemeine Bestimmung des mosaischen Gesetzes (3. Mose 27, 28): „Alles Verbannte — Menschen, Vieh oder Erbacker — ist ein Hochheiliges dem Herrn“; es ist der menschlichen Verfügung entzogen, der gebannte Mensch muß getötet werden. Noch im 17. Jh. hat die jüdische Gemeinde in Amsterdam den „großen Bann“ an dem jungen Philosophen Baruch Spinoza vollzogen, indem der Ausgestoßene sich vor der Synagogen tür niederlegen mußte und die Gemeinde über seinen Körper hinwegschritt — zum mindesten mit der Möglichkeit des tödlichen Ausgangs. In allen Fällen besteht bereits im Judentum die Beziehung des Bannes auf Gott und die

Übergabe des Ausgeschiedenen an Gott, an das göttliche Gericht. Nach dem 2. Weltkrieg forderte eine kleine rechtsradikale Gruppe in Israel die Verhängung des „großen Banns“ über diejenigen Juden, die nach Deutschland zurückkehren wollten. Der Vorschlag wurde aber vom israelischen Parlament abgelehnt.

Das griechische Wort *Anathema*, zunächst neutral die Weihegabe für die Gottheit, wird im Neuen Testament von *Paulus* gebraucht als Verdammung derer, die falsch lehren bzw. die „den Herrn nicht lieben“ (Gal. 1, 8 f. u. 1. Kor. 16, 22). Im zweiten Beispiel schließt an den Bannfluch an der Ausruf „Unser Herr kommt/ Maran atha!“ Immer steht bei *Paulus* das „*Anathema*“ in einer unmittelbaren Beziehung zu Christus, auch in seiner unvergleichlichen Selbsthingabe: „Ich habe gewünscht, verbannt zu sein von Christus für meine (jüdischen) Brüder“ (Röm. 9, 3). Das Neue Testament kennt auch bereits die Ausstoßung eines Gliedes aus der Gemeinde aus sittlichen Gründen oder wegen Ketzerei (1. Kor. 5, 1 ff.; Matth. 18, 17; Tit. 3, 10 f.), dabei aber die letzte Zielsetzung: „... auf daß der Geist gerettet werde am Tage des Herrn“ (1. Kor. 5, 4).

Im römischen Kirchenrecht wird seit dem 4. Jh., genauer präzisiert seit dem 12. Jh., unterschieden vom „großen Bann“ der „kleine Bann/excommunicatio minor“, der den Ausschluß vom Sakrament, aber nicht von der übrigen menschlichen Gemeinschaft bedeutet. Dieser „kleine Bann“ muß nicht veröffentlicht werden; der so Exkommunizierte ist ein „Geduldeter/toleratus“ im Unterschied zu dem „excommunicatus vitandus“, den man meiden muß. Die Aufhebung eines Bannes kann erfolgen durch Absolution, auf Grund von Reue/poenitentia und Genugtuung/satisfactio des Gebannten (CIC cc 2257–67).

Auch das orthodoxe Kirchenrecht beruft sich mit Hinweis auf die genannten biblischen Vorgänge auf ein „göttliches Recht“ des *Anathema*; es bedeutet gänzliche Ausschließung des Schuldigen aus der Kirche: von der Eucharistie, vom gemeinsamen Gebet, vom menschlichen Verkehr sowie Strafe für diejenigen, die den Verkehr mit einem Ausgestoßenen fortsetzen. Dem Kirchenbann soll weltliche Bestrafung folgen, wie auch im Westen unter Umständen die Reichsacht dem Bann hinzugefügt wurde (N. Milasch, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, 1905, S. 429 ff.).

## II. Was bedeuteten die Bannflüche von 1054?

Das Paradoxe des Bannes von 1054 besteht darin, daß zwei oberste kirchliche Instanzen einander wechselseitig aus der kirchlichen Gemeinschaft austießen. Dabei ist die heute im Westen aufgestellte These, die Bannflüche hätten sich nur gegen die benannten je drei Personen beider Kirchen gerichtet, nicht uneingeschränkt aufrechtzuerhalten. Der Spezialist vom päpstlichen Ostkirchen-Institut in Rom, Professor *Wilhelm de Vries*, macht soeben in einem wertvollen Informationsbericht über die Verhandlungen zwischen den römischen und Konstantinopeler Experten, die dem 7. Dezember vorausgingen, darauf aufmerksam, daß die Griechen daran festhalten, die Bannflüche seien zugleich gegen die Kirchen selbst gerichtet. Und er fügt hinzu, in der Tat enthalte der Text außer den Namen von je drei Persönlichkeiten den Zusatz „und solche, die ihnen folgen bzw. anhängen“ (statt „andere“ heißt es in dem Zusammenhang vielmehr im Text einmal „alle“; ‚Stimmen der Zeit‘, Freiburg 1966 I). Freilich ist es richtig, daß besonders das römische Exkommunikationsdekret eine spezielle griechische Gruppe um den Patriarchen

*Michael Kerullarios* zu treffen und von der Majorität der kaiserlich Gesinnten und des byzantinischen Kirchenvolkes zu isolieren beabsichtigte. Das ist aber nicht gelungen. Die gesamte orthodoxe Kirche folgt bis heute — von den rhetorischen Übersteigerungen abgesehen — den beiden wichtigsten „Irrmeinungen“, die auch der Patriarch von Konstantinopel 1054 wie alle seine Vorgänger vertrat, der grundsätzlichen Ablehnung des jurisdiktionellen und lehrmäßigen Papstprimats sowie dem Dogma von dem „Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater“, d. h. dem unveränderten gesamtchristlichen Glaubensbekenntnis der beiden ersten Ökumenischen Synoden, dem „Nicaeno-Constantinopolitanum“, und bestreitet die Möglichkeit eines legitimen Zusatzes durch einen Teil der Gesamtkirche, nämlich die römische Formel vom „Ausgang des Heiligen Geistes . . . auch vom Sohne/filioque“.

Die Bulle, die der nächste Mitarbeiter des Papstes *Leo IX.*, Kardinal *Humbert*, einer der unmittelbaren Väter der Ideen des Reform-Klosters von Cluny bezüglich der päpstlichen Autorität (Gregor VII.), am 16. Juli 1054 auf dem Altar der Hagia Sophia in Konstantinopel in Gegenwart des Kaisers während des Gottesdienstes niederlegte — wie er sagte, im Auftrag des Papstes *Leo IX.*, der freilich bald nach seiner Abreise aus Rom gestorben war —, lautet in ihren wichtigsten Sätzen (hg. in „Acta et Scripta quae de controversiis ecclesiae graecae et latinae saeculo undecimo composita extant“ von Dr. Cornelius Will, Leipzig und Marburg, Paris — Rom — St. Petersburg 1861, S. 153 f., lat.):

*Humbert*, von Gottes Gnaden Kardinal, Bischof der heiligen Römischen Kirche; *Petrus*, Erzbischof von Amalfi; *Friedrich*, Diakon und Kanzler/cancellarius, allen Söhnen der Katholischen Kirche.

„Der heilige Römische erste und apostolische Stuhl/sedes, dem als dem Haupte die Sorge für alle Kirchen insbesondere gebührt, hat uns um des kirchlichen Friedens und Nutzens willen zu dieser königlichen Stadt/urbs regia als Abgesandte/apocrisarius ernannt, daß wir, entsprechend dem Schreiben, herabkämen und sähen, ob das Gerücht durch die Tatsachen bestätigt wird, das ohne Unterlaß von dieser großen Stadt zu unseren Ohren kommt, oder ob es nicht so sei. Deshalb sollen vor allem die berühmten Kaiser, der Klerus, Senat und das Volk dieser Stadt Konstantinopel und die ganze Katholische Kirche wissen, daß wir hier große Freude im Herrn lebhaft empfunden haben und auch große, elende Betrübniß. Denn bis zu den Säulen des Reiches und seiner geehrten weisen Bürger besteht der christlichste und orthodoxe/rechtgläubige Staat/civitas. Aber was *Michael*, den mißbräuchlich Patriarch genannten, und die Förderer seiner Torheit betrifft, so werden allzu große Unkräuter der Häresien/zizania haereseon täglich dort ausgesät.“

Folgt eine Gleichsetzung der „Irrtümer des Michael Caerularius“ mit den Ketzereien der vergangenen Jahrhunderte: u. a. Simonisten — Kauf geistlicher Ämter; Arianer — Wiedertaufe der im Namen der Dreieinigkeit Getauften; Donatisten — Bezeichnung der griechischen Kirche ausschließlich als Kirche Christi; Nikolaiten — Erlaubnis der Ehe für Priester; Severianer — Verdammung des Gesetzes Mose; Pneumatomachen oder Theumachen — Abschneidung des „Ausgang des Heiligen Geistes vom Sohn“ von dem Symbol/abscederunt a simbolo Spiritus sancti processionem a filio; Manichäer — Behauptung u. a., daß ein gewisses Ferment/fermentatum beseelt sei; Nazarener — Verbot der Taufe sterbender Kinder vor dem achten Tage nach jüdischem Brauch; schließlich: Verweigerung der Gemeinschaft für rasierte Römer.

„Wegen dieser ihrer Irrtümer und vieles anderen hat Michael es verachtet, auf die Briefe unseres Herrn, des Papstes Leo, und seine Ermahnungen zu antworten. Überdies hat er uns, seinen Boten, die die Ursache so großer Übel vernünftig beiseitigen/reprimere wollten, seine Gegenwart und Gespräch verweigert und die Kirchengebäude (in Konstantinopel) für die Abhaltung der (römisch-katholischen) Messen gesperrt, wie er auch schon vorher die Kirchen der Lateiner geschlossen hatte und sie mit dem Namen der Azymiten/Anhänger der Ungesäuerten (Brote beim Abendmahl) belegt und mit Wort und Tat überall verfolgt hatte; soweit, daß er den apostolischen Stuhl selbst in seinen Söhnen verdammt/anathematizasset, und im Gegensatz zu ihm sich selber schreibt: Ökumenischer Patriarch.

Deshalb haben wir, welche die unerhörte Schmach des heiligen apostolischen Stuhles und das Unrecht nicht ertragen — da wir beobachten, wie der katholische Glaube auf viele Weise untergraben wird —, mit Autorität der Heiligen und Ungeteilten Dreieinigkeit und des Apostolischen Stuhles, dessen Gesandte wir sind, und aller orthodoxen Väter der sieben (!) Synoden/Konzile und der ganzen katholischen Kirche das Anathema, das unser ehrwürdigster Herr, der Papst, jenem Michael und denen, die ihm anhängen/sequacibus — falls sie nicht zur Einsicht kämen/resipiscerent —, verkündet hat/denuntiavit, also unterschrieben:

*Michael*, mißbräuchlich Patriarch, neu aufgenommen/neophytos und nur um menschlicher Ehre willen im Mönchsgewande, jetzt auch durch schlimmste Verbrechen von vielen entehrt/diffamatus, und mit ihm *Leo von Adrida* (Bulgarien), der sogenannte Bischof, sowie der Sacellarius des Michael, *Konstantin*, der das römische Opfer/sacrificium mit seinen weltlichen Füßen niedergetreten hat, und alle, die ihnen folgen in den genannten Irrtümern und Behauptungen/praesumptionibus, seien Anathema Maran atha, mit den Simonisten, Valesiern, Arianern, Donatisten, Nikolaiten, Severianern, Pneumatomachen, Manichäern und Nazarenern und mit allen Ketzern, ja auch mit dem Teufel und seinen Engeln, wenn sie nicht etwa zur Einsicht kommen. Amen, Amen, Amen.“

„Ebenso die andere Exkommunikation, ebendort geschehen in Gegenwart des Kaisers und seiner Optimaten, mit lauter Stimme:

Wer immer dem Glauben des heiligen Römischen Stuhles und dessen Opfer/Messe hartnäckig widerspricht, sei Anathema Maran atha, und werde nicht für einen katholischen Christen gehalten, sondern für einen prozymita haereticus/Anhänger der Gesäuerten Brote (Gegensatz zum azymita, oben). Fiat, fiat, fiat.“

Acht Tage später, am 24. Juli 1054, erfolgte die Antwort, das Edikt/semioma der Konstantinopeler Synode unter dem Vorsitz des Patriarchen Michael Kerularios, der sich zuvor der Auseinandersetzung mit den Römern im unmittelbaren Gespräch entzogen hatte (hg. von C. Will, a. a. O., S. 155 ff.):

„... Menschen sind aus der Finsternis aufgetaucht, sie stammen aus Hesperia/ dem westlichen Lande, sie kamen in diese fromme, von Gott geschützte Stadt, von der wie von einem hohen, emporragenden Orte die Quellen der Orthodoxie entspringen und die reinen Ströme der Frömmigkeit die Grenzen des Erdkreises durchströmen (= Photios, Enzyklika von 867) ... Wie ein Blitz ... wie ein Wildschwein brachen sie ein und wagten, die rechte Rede/ton órthon lógon durch unterschiedliche Dogmen zu beflecken; ja, sie legten Schriften auf dem mystischen Tische der großen Kirche Gottes nieder, durch die sie gegen uns, die Orthodoxe Kirche Gottes, und alle Orthodoxen/Rechtgläubigen, die durch ihre unfrommen Dogmen

nicht mitverführt wurden, eben deshalb, weil wir fromm zu sein und den orthodoxen Glauben auszubreiten wünschen, das Anathema schleudern unter der Anschuldigung, unter vielem anderen, daß wir uns nicht dazu hergeben, den Bart ebenso wie sie zu rasieren, und was der Natur der menschlichen Gestalt entspricht, gegen die Natur zu verändern;" ferner "... wegen der Priesterehe und daß wir das sakrosankte/hieròn kai hágion Symbol, das seine Kraft unerschüttert und unbesiegt hat aus allen Synodal- und Ökumenischen Dekreten, nicht durch leere Erwägungen, falsche Reden und kühne Exzesse schänden/kibdeleuin wollen wie sie — (nämlich:) der Heilige Geist gehe aus vom Vater und Sohn — o Künste des Bösen! —, sondern (daß wir) sagen, er gehe vom Vater aus... Sie versichern unsinnig, der Geist gehe nicht vom Vater, sondern auch vom Sohne/kai ek tû hyî/‘ex filioque quoque’ aus. Das haben sie nicht von den Evangelisten, noch haben sie dies lästerliche Dogma von einer Ökumenischen Synode geschöpft.“ Es folgen Schriftzitate und dogmatische Erläuterungen. Darauf wird das zusammenfassende Zitat des lateinischen Anathema vom 16. Juli im Wortlaut aufgenommen: „Wer dem Glauben und Opfer (Messe) des Römischen und Apostolischen Sitzes/Kathedra widerspricht, sei anáthema und werde nicht für einen Orthodoxen gehalten, sondern sei genannt ‚prozymites/pro-Gesäuertes‘“, mit dem Zusatz im Zitat: „und neuer Antichrist“.

Darauf erfolgt der Beschluß:

„Gemäß der Vorsorge/prónoia/providentia des Kaisers, des Hüters der Frömmigkeit, wurde das unfrome Schreiben und die es aufgesetzt oder zu verfassen veranlaßt haben, oder den Verfassern Hilfe geleistet haben, in Gegenwart der Legaten vom Kaiser in der großen Kanzlei mit dem Anathema belegt. So wurde gerichtet am vierten Tage, dem 1. Wochentage (dem 24. Juli): mit dem Anathema sei zu treffen wiederum dasselbe unfrome Schreiben, die es herausgaben und schrieben und irgendeine Zustimmung oder Rat dazu leisteten.“ Beigefügt ist die Erklärung: das Original/prototypos des „unfrommen Schreibens“ sei nicht verbrannt, sondern in dem heiligen Archiv aufbewahrt, „zu ihrer ständigen Schande und stabileren Verdammnis, derer, die solches gegen unseren Gott lästern“. Folgt Aufzählung der mit dem Patriarchen anwesenden griechischen Metropolitane und Erzbischöfe, als erster Leo von Athen.

### III. Das negative Modell der Wiederherstellung der kirchlichen Gemeinschaft zwischen West- und Ostkirche, Florenz 1439 — woran scheiterte es?

Es ist auf den ersten Blick deutlich, daß das Unionsdekret vom 16. Juli 1439 ein einseitiges römisches Schwergewicht hat (das lat. Original bei J. Gill, S. J., *The Council of Florence*, Cambridge 1959, S. 412 ff.). Die Griechen in Florenz haben sich zu Konzessionen bereit gefunden, denen die Heimat die Zustimmung verweigerte. Der Aussteller ist allein der römische Papst, der sich beruft auf die Zustimmung „seines Sohnes“, des Kaisers von Byzanz, und der anwesenden Stellvertreter der östlichen Patriarchen (der Patriarch von Konstantinopel, *Joseph*, war während des Konzils gestorben und in Florenz beigesetzt). Die Patriarchen bezeichnet Papst *Eugen IV.* freilich als „seine Brüder“. Aber die von den Orthodoxen mit halbem Erfolg beanstandete Sitzordnung während des Konzils in der Kathedrale von Florenz war so getroffen, daß der Papst zwar nicht, wie ursprünglich geplant, in der Mitte oberhalb beider Delegationen präsiidierte; doch saß er

an der Spitze der römischen Reihe ohne ein Gegenüber. Neben dem Papst und gegenüber dem Kaiser von Konstantinopel stand ein leerer Stuhl, symbolisch bestimmt für den kürzlich verstorbenen Kaiser des Westens. Dann folgte auf der griechischen Seite der Patriarch von Konstantinopel; ihm gegenüber saß ein römischer Kardinal. Durch diese Rangordnung war der päpstliche Brudername für die Patriarchen des Ostens wiederum nivelliert; sie waren den Kardinälen gleichgeordnet. Die zögernd angelaufene Diskussion über das Dogma vom „Ausgang des Heiligen Geistes“ ergab eine ziemlich spitzfindige Filioque-Erklärung; sie zeigt ein gewisses Nachgeben von beiden Seiten. Doch triumphiert Rom in der Feststellung, daß der Zusatz zum Glaubenssymbol durch Rom „erlaubt und vernünftig“ erfolgt sei — entgegen dem leidenschaftlichen Protest des freilich in Florenz alleinstehenden griechischen Bischofs *Markos Eugenikos* von Ephesos. Dieser erklärte, der seinerzeit ohne Befragung der Griechen erfolgte Zusatz zum Glaubensbekenntnis sei einem Mord an der östlichen Schwesterkirche gleichzuachten. In den rituellen Fragen, die im 11. Jh. zur Aufpeitschung der Volksleidenschaft in den Vordergrund gestellt wurden, hat man eine echte, beiderseitige Toleranz erzielt. Zum Schluß aber setzte sich die römische Absicht voll durch in der Definition des Papstprimats — für Rechtsprechung und Lehrentscheidung — über den ganzen Erdkreis und für einen jeden Christen. Die Forderung der Orthodoxen, man möge die „Bewahrung aller Privilegien und Rechte“ der östlichen Patriarchen ausdrücklich garantieren, ist — der moderne römische Darsteller, Professor B. *Schultze*, Rom, sagt: „Man weiß nicht recht, wie das kam“ — entschärft durch einen römischen Zwischenatz, der „die überlieferte Ordnung“ der Patriarchate durch das Papsttum erneuert, also die Rechte der Patriarchen vom Primat herleitet.

Man hat in der modernen Forschung die Frage aufgeworfen, wieso eigentlich die beiden in Florenz versammelten Kirchendelegationen des Ostens und des Westens einander das Recht der synodalen Beschlußfassung zuerkannten. Diese Anerkennung wurde zunächst offenbar von beiden Seiten provisorisch, behelfsweise praktiziert und war taktisch gemeint: jede Kirche erwartete, daß die andere sich ihrer Tradition anschließen und damit aus dem Kreise der 1054 gebannten „Anhänger der Irrmeinung“ der anderen Seite wieder ausscheiden würde, indem sie „wieder zur Einsicht“ kam. Für die römische Seite gewann diese Hoffnung kanonische Gültigkeit durch die Zustimmung der Griechen in Florenz zu dem letzten Punkt des Unionsdekrets, dem universalen jurisdiktionellen und lehrmäßigen Primat des Papstes als Haupt der Christenheit — freilich nur für kurze Zeit.

Dem Widerspruch von zwei griechischen Bischöfen in Florenz gegen diese Beschlüsse schloß sich in den orthodoxen Heimatländern an die sofortige Empörung des Volkes von Byzanz sowie zwei Jahre später die Verhaftung des römischen Überbringers des Unionsdekrets durch den Großfürsten von Moskau. Das Modell der Wiederherstellung der kirchlichen Gemeinschaft zwischen West- und Ostrom von 1439 hatte sich nicht bewährt.

#### IV. Die gemeinsame Erklärung vom 7. Dezember 1965 — worin unterscheidet sie sich von dem Florentiner Unionsdekret von 1439?

Die im Petersdom und in der Patriarchatskathedrale in Istanbul gleichzeitig in französischer (sic) bzw. in griechischer Sprache verlesene Erklärung zeigt das deutliche Bemühen, anstelle der einseitig römischen Ausrichtung des Unionsdekretes von 1439, dem die Griechen nur widerwillig und vorübergehend gefolgt waren,

ein möglichst weitgehendes Gleichgewicht — die von den Orthodoxen Rhodos-Konferenzen geforderte „gleiche Ebene“ — nach Möglichkeit herzustellen. Patriarch *Athenagoras* ist von vornherein neben Papst *Paul VI.* placiert. Er hat dafür freilich in diesem Dokument auf den spezifischen Charakter des „Ökumenischen“ Patriarchen verzichtet, der seit gut 1300 Jahren unter römischem Beschuß steht. Die gemeinsame Erklärung bezieht sich in erster Linie auf die Bannflüche von 1054 und deren bedauerliche Begleitumstände. Diese sollen „aus dem Gedächtnis und der Mitte der Kirche beseitigt . . . und der Vergessenheit überliefert“ sein. Es erfolgt — umgekehrt wie im Kirchenrecht vorgesehen — eine „Reue“ und der Ansatz zu einer „Wiedergutmachung“ nicht von seiten der Verurteilten oder ihrer „Anhänger“, sondern mit Bezug auf die ehemaligen Richter durch deren heutige „Anhänger“. Die Rollen sind vertauscht. Die Anathema-Edikte werden nicht durch eine Absolution aufgehoben, noch wie in Florenz durch Nichtbeachtung nur scheinbar erledigt, sondern beiderseits als in ihrem Bestande und ihren Wirkungen „dauerlich“ gekennzeichnet; sie sollen damit für die Zukunft entkräftet, „beseitigt“ sein. Aber — wiederum umgekehrt wie in Florenz — werden die „alten und neueren Differenzen“, d. h. die eigentlichen west-östlichen Kontroversen, ohne nähere Charakteristik, in der „gemeinsamen Erklärung“ vom Dezember 1965 ausdrücklich als noch existent erklärt.

Die Überwindung der alten zwischenkirchlichen Kontroversen wird vom „Wirken des Heiligen Geistes“ erwartet, und zwar auf dem Wege der „Herzensreinigung, Reue für das Vergangene und der Willensausrichtung auf eine zukünftige Verständigung über den apostolischen Glauben und seine Konsequenzen“. Die Erklärung, die ausschließlich im Namen der beiden Kirchenhäupter von Rom und von Konstantinopel ergeht, schließt mit der Hoffnung, sie möge „von der ganzen Christenheit, besonders aber von der Gesamtheit der Katholischen Römischen Kirche und der Orthodoxen Kirche gewürdigt werden“ als Ausdruck des Versöhnungswillens und als Einladung zur Fortsetzung des Dialogs „im Geiste des gegenseitigen Vertrauens, der Achtung und der Liebe“. Sein Ziel: die „volle Gemeinschaft des Glaubens, der brüderlichen Eintracht, des sakramentalen Lebens“, wie sie dem 1. Jahrtausend der Kirche entspricht.

Papst *Paul VI.* und Patriarch *Athenagoras I.*, Gemeinsame Erklärung, Rom und Istanbul, 7. 12. 1965. (Das französische Original in: *Vers l'Unité Chrétienne*, Paris 1965 Nov.-Dez. S. 91 f.; engl. offizielle Übersetzung in *New York Times* 8. 12. 1965 S. 22; vgl. deutsche Zusammenfassung in *Herder-Korrespondenz* 1966 Januar S. 49 f.)

„1. Voll Dankbarkeit zu Gott, der in seiner Gnade die brüderliche Begegnung an jenen heiligen Stätten geschenkt hat, wo durch den Tod und die Auferstehung des Herrn Jesus das Mysterium unseres Heils vollbracht und, durch die Ausgießung des Hl. Geistes, die Kirche geboren wurde, haben Papst *Paul VI.* und Patriarch *Athenagoras I.* den seither von jedem von ihnen an seinem Teil gefaßten Plan nicht aus den Augen verloren, künftig keine der Gesten zu unterlassen, die, von der Liebe inspiriert, die Entwicklung der so entzündeten brüderlichen Beziehungen zwischen der Katholischen Römischen Kirche und der Orthodoxen Kirche von Konstantinopel erleichtern können. Sie sind überzeugt, so dem Appell der göttlichen Gnade zu entsprechen, der heute die Katholische Römische Kirche (sic) und die Orthodoxe Kirche ebenso wie alle Christen bewegt, ihre Differenzen zu über-

winden, um aufs neue eins zu sein, wie der Herr Jesus das für sie bei seinem Vater erbeten hat.

2. Zu den Hindernissen auf dem Wege der Entwicklung dieser brüderlichen Beziehungen des Vertrauens und der Achtung gehört die Erinnerung an die Entscheidungen, Handlungen und schmerzlichen Ereignisse, die 1054 zur Exkommunikations-Erklärung gegen Patriarch *Michael Kerullarios* und zwei andere Personen führten, die von den Legaten des Römischen Stuhles vorgebracht wurden. Diese Legaten, geführt von Kardinal *Humbert*, waren selbst daraufhin Gegenstand einer ähnlichen Erklärung vom Patriarchen und der Synode von Konstantinopel.

3. Man kann diese Ereignisse nicht ungeschehen machen in ihrer Bedeutung in jener besonders wirrenvollen Periode der Geschichte. Aber heute, da ein abgeklärteres und billigeres Urteil über sie Platz gegriffen hat, muß man die damit verknüpften Exzesse erkennen. Diese haben schließlich zu Konsequenzen geführt, die — soweit wir urteilen können — über die Absichten und die Vorausschau ihrer Urheber weit hinausgingen. Ihre Urteilsprüche bezogen sich auf die betreffenden Personen und nicht auf die Kirchen; sie beabsichtigten nicht, die kirchliche Gemeinschaft zwischen den Stühlen von Rom und Konstantinopel zu zerbrechen.

4. Deshalb erklären übereinstimmend Papst *Paul VI.* sowie Patriarch *Athenagoras I.* und seine Synode — in der Gewisheit, den gemeinsamen Wunsch nach Gerechtigkeit und das einmütige Liebesempfinden ihrer Gläubigen zum Ausdruck zu bringen, in Erinnerung an das Gebot des Herrn: ‚Wenn du deine Gabe auf dem Altar opferst und wirst allda eingedenk, daß dein Bruder etwas wider dich habe, so laß allda vor dem Altar deine Gabe und gehe zuvor hin und veröhne dich mit deinem Bruder‘ (Matth. 5, 23 f.):

a) Wir bedauern die beleidigenden Worte, unbegründeten Vorwürfe und verwerflichen Gesten, die von beiden Seiten die traurigen Ereignisse dieser Epoche kennzeichnet oder begleitet haben;

b) wir bedauern gleicherweise und beseitigen aus dem Gedächtnis und aus der Mitte der Kirche die Exkommunikations-Erklärungen, die ihnen damals folgten; denn deren Erinnerung bildet bis in unsere Tage ein Hindernis für die Annäherung in der Liebe. Wir überliefern sie der Vergessenheit;

c) wir beklagen schließlich die ärgerlichen Vorfälle zuvor und danach, die unter dem Einfluß verschiedener Faktoren — darunter wechselseitiges Mißverstehen und Mißtrauen — schließlich zum tatsächlichen Bruch der kirchlichen Gemeinschaft geführt haben.

5. Diese Geste der Gerechtigkeit und gegenseitigen Verzeihung — dessen sind sich Papst *Paul VI.* und Patriarch *Athenagoras I.* mit seiner Synode bewußt — kann nicht genügen, den alten oder neueren Differenzen ein Ende zu setzen, die zwischen der Katholischen Römischen Kirche und der Orthodoxen Kirche bestehen. Sie werden durch das Wirken des Heiligen Geistes überwunden werden: durch Reinigung der Herzen, Bedauern des historischen Unrechts und durch einen wirksamen Willen, zu gemeinsamem Verständnis und Ausdruck des Apostolischen Glaubens und seiner Forderungen zu gelangen.

Beim Vollzug dieser Geste hoffen sie, daß sie Gott angenehm sein wird — der bereit ist, uns zu vergeben, wenn wir einander vergeben — und daß sie von der

ganzen Christenheit, besonders aber von der Gesamtheit der Katholischen Römischen Kirche und der Orthodoxen Kirche gewürdigt wird als Ausdruck eines aufrichtigen gegenseitigen Willens zur Versöhnung und als Einladung, im Geiste des gegenseitigen Vertrauens, der Achtung und der Liebe den Dialog fortzusetzen, der sie mit Gottes Hilfe dahin führen wird, daß sie aufs neue zum höchsten Wohl der Seelen und zum Kommen des Reiches Gottes leben mögen in voller Gemeinschaft des Glaubens, der brüderlichen Eintracht und des sakramentalen Lebens, die zwischen ihnen im ersten Jahrtausend des Lebens der Kirche bestand.

Paul VI., Papst

Athenagoras I., Patriarch.“

Die Ergänzung zur „Gemeinsamen Erklärung“ vom Dezember 1965 bilden ein griechisches und ein lateinisches Anschreiben, in denen einige charakteristische Akzente nachgereicht werden, die in der „Erklärung“ selbst um des größtmöglichen Gleichgewichts willen weggelassen waren; beide Schreiben ebenfalls vom 7. Dezember 1965.

Das griechische Anschreiben, mit aller Kunst einer byzantinischen Urkunde ausgestellt, hat die Form eines Synodalbeschlusses: er enthält die volle historische Titulatur des Ökumenischen Patriarchen, Erzbischofs von Konstantinopel, dem Neuen Rom und den Hinweis auf die neben ihm stehende beschlußberechtigte Synode, das höchste orthodoxe Exekutivorgan. Die zwischen Rom und Konstantinopel in einer vorbereitenden Kommission abgestimmte Formulierung der „Beseitigung des Anathema“, die nicht einer aus kanonischen Gründen unmöglichen Absolution gleichgesetzt werden kann, ist in den beiden Anschreiben fast genau wiederholt.

Das päpstliche Breve, das im Original mit dem griechischen Christusmonogramm an den beiden Seitenleisten und der Peterskuppel am unteren Rande sowie mit dem Siegel des Fischerrings geziert ist, spricht von dem Wandel der Zeiten und Gesinnungen und greift, dem zum Zeugnis, sogar einmal den für den historischen Westen ärgerlichen Namen „Konstantinopel, genannt das Neue Rom“ auf.

Der Sprecher des Patriarchen Athenagoras bei der Verkündigung der „Gemeinsamen Erklärung“ vor den Vätern des Vatikanischen Konzils, Metropolit *Meliton*, wies in seiner Adresse an „Seine Heiligkeit, Papst Paul VI.“ darauf hin, daß der gegenwärtige Akt „der Gesinnung“ der Orthodoxen Kirchenkonferenzen von Rhodos (1961–1964) entspricht, die den orthodoxen Einzelkirchen gegenüber Rom selbständiges Verhalten zuerkannt hatten. Der Metropolit erwähnt die beiden „Apostolischen Stühle des Alten und des Neuen Rom“. Trotz der bleibenden Differenzen in der Lehre, der kanonischen Ordnung und dem Kultus und trotz der nicht verwirklichten Sakramentsgemeinschaft sei „die Bruderliebe nun offiziell und kirchlich etabliert zwischen den zwei Stühlen des Westens und des Ostens; der erste Bischof der Christenheit und Euer Bruder, der Bischof von Konstantinopel, der zweite dem Range nach, können sich in Zukunft ‚mit einem Munde‘ an die Christenheit und an die Menschheit wenden und Frieden nicht nur deklarieren, sondern auch praktizieren“.

*Synodalbeschuß*

(Vers l'Unité Chrétienne, Paris 1965, Nov./Dez. S. 92 ff.)

„*Athenagoras I.*, von Gottes Barmherzigkeit Erzbischof v. Konstantinopel, dem Neuen Rom, und Ökumenischer Patriarch: Im Namen der Heiligen, Wesensgleichen, Lebenspendenden und Unteilbaren Dreieinigkeit.

„Gott ist Liebe“ (1. Joh. 4, 9): Die Liebe ist das von Gott gegebene Kennzeichen der Jünger Christi, die Kraft, die seine Kirche in der Einheit sammelt, und ihr Prinzip des Friedens, der Eintracht und Ordnung, als einer beständigen leuchtenden Manifestation des Hl. Geistes in ihr.

Also müssen diejenigen, denen Gott die Oikonomia seiner Kirchen anvertraut hat, Sorge tragen für dieses „Band der Vollkommenheit“ (Kol. 3, 14) und es in voller Aufmerksamkeit, Sorgfalt und Behutsamkeit brauchen. Und wenn es sich jemals ereignet, daß die Liebe erkaltet und daß die Einheit im Herrn zerbricht, dann muß man in aller Eile sich des Übels annehmen und seine Heilung suchen. Nun ist durch eine geheimnisvolle Fügung Gottes im Jahre 1054 ein schwerer Sturm über die Kirche gekommen. Die Beziehungen zwischen den Kirchen von Rom und von Konstantinopel wurden auf die Probe gestellt, und die Liebe, die sie verknüpft hielt, wurde in einem solchen Grade verwundet, daß das Anathema im Schoße der Kirche Gottes in Erscheinung trat: Die Legaten von Rom, Kardinal *Humbert* und seine Begleiter, haben den Patriarchen *Michael Kerullarios* und seine zwei Gefährten anathematisiert, während Patriarch *Michael Kerullarios* und seine Synode das Schreiben derer anathematisierte, die aus Rom kamen, und diejenigen, die es verfaßt hatten sowie ihre Mitarbeiter. So mußten nun die Kirchen von Rom und Konstantinopel — in Nachahmung der Güte und Liebe Gottes für die Menschen — sich der Sache annehmen und den Frieden wiederherstellen. Aber als in unseren Tagen das Wohlwollen Gottes für uns sich kundtat und den Weg der Versöhnung und des Friedens zeigte, unter anderem durch Mittel, die Gott fügte, zugunsten der gegenseitigen, gesegneten und fruchtbaren Fürsorge/sollicitude des Alten wie auch unseres Neuen Rom für die Entwicklung ihrer brüderlichen Beziehungen, ist es für gut erachtet worden, sich an die Berichtigung der Ereignisse der Vergangenheit zu machen und — in dem einer jeden Kirche möglichen Maße — diejenigen aufgehäuften Hindernisse zu beseitigen, bei denen das möglich ist, und zwar im Dienste des Fortschritts, des Glaubens, der Erbauung und der Erfüllung/consommation der Liebe. Also hat Unsere Demut gemeinsam mit den ehrwürdigen, sehr verehrten Metropolitane, Unseren wohlgeliebten Brüdern und Konzelebranten — da wir im Herrn den Zeitpunkt für geeignet halten, in der Synode vereinigt und nach einer Diskussion, da wir außerdem Kenntnis genommen haben von ähnlichen Maßnahmen des Alten Rom —, beschlossen, aus dem Gedächtnis und der Mitte der Kirche das genannte Anathema zu beseitigen, das von dem Patriarchen *Michael Kerullarios* in seiner Synode ausgesprochen wurde.

Wir verkündigen also durch Schreiben, daß das Anathema, das in der Großen Kanzlei Unserer Großen Kirche im Jahre des Heils 1054, im Monat Juli, in der 7. Indiktion ausgesprochen wurde, von diesem Zeitpunkt an und zur Kenntnis aller beseitigt ist aus dem Gedächtnis und der Mitte der Kirche durch die Barmherzigkeit Gottes: Er wolle durch die Fürbitte unserer Herrscherin, der Gottesmutter und Immer-Jungfrau Maria, der Hochseligen Pamakaristos, der heiligen und ruhmreichen Apostel Petrus, des Obersten/Koryphaios und Andreas, des Erstberufenen, und aller Heiligen der Kirche den Frieden gewähren und sie behüten in alle Ewigkeiten.

Zur Beglaubigung und zum beständigen Zeichen und Zeugnis ist diese vorliegende Urkunde des Patriarchen und der Synode abgefaßt und signiert in dem geheiligten Register unserer Hl. Kirche und — in einer authentischen und gleichförmigen Kopie — der Heiligen Kirche des Alten Rom übersandt, damit sie davon Kenntnis nehme und das Schreiben in ihren Archiven niederlege.

Im Jahre des Heils 1965, am 7. Dez., in der 4. Indiktion.“

*Päpstliches Breve*

(Kopie des lat. Originals in: *Vers l'Unité Chrétienne*, a. a. O. S. 99)

„Papst *Paul VI.*: Zum künftigen Gedächtnis!

„Wandelt in der Liebe, gleich wie Christus uns geliebt hat“, diese Ermahnung des Völker-Apostels (Eph. 5, 1) richtet sich an uns, die wir nach dem Namen des Heilandes Christen heißen; sie bewegt uns tief, besonders in dieser Zeit, die stärker dahin drängt, das Feld der Liebe zu erweitern. Unsere Geister brennen — durch Gottes Walten — von dem Wunsche, alles ins Werk zu setzen, damit diejenigen zur Einheit versöhnt werden, die, in Christus eingeleibt, zu Hütern dieser Einheit berufen sind. Wir selbst, die Wir durch Fügung der göttlichen Vorsehung den Stuhl des Petrus innehaben, Wir haben — in Erinnerung an dies Gebot des Herrn — mehrmals schon Unseren sehr festen Vorsatz bekundet, alle möglichen nützlichen Umstände und Gelegenheiten zu ergreifen, um diesen Willen des Erlösers zu erfüllen. Wir beziehen Uns im Geist auf die wahrhaft beklagenswerten Ereignisse, die nach vielen vorangegangenen Differenzen im Jahre 1054 ein ernstes Zerwürfnis zwischen der Kirche von Rom und der Kirche von Konstantinopel hervorgerufen haben. Mit gutem Recht hat der hl. Papst *Gregor VII.* († 1085), Unser Vorgänger, späterhin geschrieben: „So wohlthätig anfangs die Eintracht war, schädlich war später das Faktum, daß von beiden Seiten die Liebe erkaltete“ (Brief an *Michael*, Kaiser von Konstantinopel, Reg. 1, 18, hg. Caspar S. 30). Mehr noch, es kam dazu, daß die päpstlichen Legaten eine Exkommunikations-Erklärung gegen *Michael Kerullarios*, den Patriarchen von Konstantinopel, und zwei andere Kleriker aussprachen, und daß dieser und seine Synode sich auf gleiche Weise gegen sie wendeten.

Heute, da die Zeiten und die Geister sich gewandelt haben, empfinden Wir große Freude darüber, daß Unser ehrwürdiger Bruder (sic) *Athenagoras I.*, Patriarch von Konstantinopel, und seine Synode Unseren Willen teilen: Wir möchten sehen, daß die Liebe uns vereint, dieses „süße und heilsame Band der Geister“ (vgl. S. Augustin, Sermon 350, 3 P. L. 39, 1534). Deshalb versichern Wir — in dem Wunsche, voranzuschreiten auf dem Wege der Bruderliebe, die zur vollkommenen Einheit führt, und alle Hindernisse zu beseitigen — vor den auf diesem Ökumenischen Konzil, dem Vaticanum II vereinigten Bischöfen: Wir bedauern die tadelnswerten Worte und Handlungen, die damals ausgesprochen oder begangen wurden. Mehr noch, Wir wollen den damaligen Bannspruch aus dem Gedächtnis der Kirche beseitigen und der Vergessenheit überliefern.

Wir freuen Uns, daß es Uns gewährt ist, diese Pflicht der Bruderliebe zu erfüllen hier in Rom, bei dem Grab des Apostels Petrus, am selben Tage, wo sie in gleicher Weise erfüllt wird in Konstantinopel, genannt das Neue Rom, am Tage, da die Kirche des Westens und die Kirche des Ostens das fromme Gedenken des hl. Ambrosius, des Bischofs, ihres gemeinsamen Lehrers, feiern.

Der gnädige Gott, der Urheber des Friedens, schenke diesem beiderseitigen guten Willen glückliches Gelingen; Er mache, daß dieses öffentliche Zeugnis christlicher Brüderlichkeit sich günstig auswirke zu Seinem Ruhme und zum Heil der Seelen.

Gegeben in Rom, bei St. Peter, unter dem Fischerring, am 7. Dezember, zur Feier des hl. Ambrosius, des Bischofs, Bekenners und doctor ecclesiae, im Jahre 1965, dem 3. Jahr Unseres Pontifikats,  
*Paul VI.*, Papst.“

*Ansprache des Metropoliten Meliton aus Konstantinopel*

Rom, den 7. 2. 1965

(Vers l'Unité Chrétienne, Paris 1965, Nov./Dez. S. 94 f.)

„(Eure) Heiligkeit!

„Er, der da ist, der da war und der da kommt“ (Offb. 1, 4), der Herr der Geschichte, der jenseits der Geschichte ist und der sie erlöst, Er, der wiederkommen wird in Herrlichkeit, um sie in Sich zusammenzufassen und sie zu vollenden, hat geruht, uns diesen geweihten Augenblick erleben zu lassen.

Ihm sei Ehre und Dank, wie dem Vater und dem Heiligen Geist. Als Zeugen Ihres guten Wortes und Ihrer Handlung der Liebe melden wir, die demütigen Boten Ihres Bruders, des Bischofs von Konstantinopel — in Ausführung seines und des Befehls seiner Synode —, Ihnen und dem hl. Konzil, das um Sie versammelt ist:

In diesem gleichen Augenblick handelt Ihr Bruder, Patriarch *Athenagoras I.*, in demselben Geiste und beseitigt aus dem Gedächtnis und aus der Mitte der Kirche das Anathema, das Patriarch Michael Kerullarios im Jahre 1054 ausgesprochen hat. Entsprechend dem panorthodoxen Empfinden der Liebe und des Friedens, das auf der 3. Panorthodoxen (Kirchen-) Konferenz von Rhodos (Nov. 1964) zum Ausdruck kam, tut er dies auf der Kathedra des Johannes Chrysostomos (Patriarch von Konstantinopel, † 407), des gemeinsamen Vaters der ungeteilten Kirche, in dem Augenblick, da die Göttliche Liturgie dieses Vaters vollzogen wird sowie sein Opfer/anaphora vor Jesus, unserem gemeinsamen Erlöser und Herrn — die Liturgie, die gefeiert wird zu Ehren und zum Gedächtnis unseres hl. Vaters Ambrosius, Ihres Vorgängers auf dem Bischofsstuhle von Mailand.

Diese zwei apostolischen Stühle des Alten und des Neuen Rom, die durch Urteile, die der Herr kennt, die Vergangenheit gebunden hatten, jetzt lösen sie die Gegenwart und öffnen die Zukunft (vgl. Matth. 18, 18; Sch.): Durch eine gemeinsame Erklärung und einen wechselseitigen kirchlichen Akt zerstören sie das von ihnen ausgegangene Anathema, dieses Symbol des Schismas, und erbauen an seiner Stelle die Liebe, das Symbol ihres Wiederfindens.

Obwohl die Differenzen in der Lehre, der kanonischen Ordnung und des Kultes bleiben und die Sakramentsgemeinschaft noch nicht verwirklicht ist, ist dennoch die Grundvoraussetzung der fortschreitenden Lösung der Differenzen, die Bruderliebe, offiziell und kirchlich heute zwischen den beiden ersten Stühlen des Westens und des Ostens etabliert worden.

Heiligkeit!

In kurzer Zeit werden wir Weihnachten feiern, das eigentliche Fest der Göttlichen Liebe und des Göttlichen Friedens.

Sie, der erste Bischof der Christenheit, und Ihr Bruder, der Bischof von Konstantinopel, der zweite an Rang, Sie können infolge des geheiligten Ereignisses dieses Tages zum ersten Mal nach langen Jahrhunderten sich mit Einem Munde und Einem Herzen wenden an die Menschen, die — in der Kirche und außerhalb der Kirche — mit Angst auf das Wohlwollen und den Frieden warten, und ihnen diesmal nicht nur durch Wünsche und gute Worte, sondern durch Handlungen — mit den Engeln im Preis des Friedefürsten — die himmlische Weihnachtsbotschaft verkünden „Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden, bei den Menschen, die Er liebt.“

## V. Die Auswirkungen des Doppelaktes vom 7. Dezember 1965

Die „Beseitigung“ der Bannbulen von 1054 im Dezember 1965 bedeutet keine Kirchenunion, sie ist ein weder dogmatisch noch kanonisch fixierter Akt. Sie bringt also weder ein theologisches noch ein kirchenrechtliches Novum im engeren Sinne. Allenfalls könnte man das Ereignis, mit den Formeln des römischen Rechts, charakterisieren als eine Verwandlung des „Großen Banns“ in einen „Kleinen Bann“. Dieser wird nicht mehr propagiert; die West- und Ostkirche sind wechselseitig nicht mehr „vitanda“, sondern „tolerata“ — nicht mehr füreinander zu „meiden“, sondern sie werden „ertragen“, ja mehr — auch das entspricht dem Sinn insbesondere des Kleinen Banns —, sie sollen einander mit allen Kräften suchen, um sich in einer künftigen vollen Gemeinschaft wiederzufinden.

Mit anderen Worten: die „Gemeinsame Erklärung“ ist weder das Ergebnis noch überhaupt der Anfang eines „theologischen Dialogs“. Sie ist vielmehr ein — unseres Erachtens höchst bedeutsamer, wärmstens zu begrüßender — Schritt in dem „Dialog der Liebe“. Dieser wurde von *Athenagoras I.* und *Johannes XXIII.* 1958 eingeleitet, wobei die erste Anregung wahrscheinlich von dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras ausging. Und die „Magna Charta“ der ökumenischen Bewegung in orthodoxer Sicht, die Konstantinopeler Enzyklika von 1920, hat dabei nachweislich von vornherein auf beiden Seiten Pate gestanden. Man ist auch mit der „Beseitigung“ der Bannflüche von 1965 nicht über die erste der dort fixierten zwei Etappen ökumenischer Bemühung hinausgekommen: die fortschreitende *brüderliche* zwischenkirchliche Verständigung und Annäherung, als unerläßliche erste Vorbereitung für eine erhoffte volle kirchliche Gemeinschaft. Es ist das nicht immer erkannte weltgeschichtliche Verdienst des Ökumenischen Patriarchen Athenagoras, daß er von vornherein und unbeirrt auf der *brüderlichen Gleichberechtigung/ep'isois hórois* beider Partner als „*conditio sine qua non*“ für eine jede kirchliche Ost-West-Begegnung bestanden hat. Alle orthodoxen Kirchen haben sich in den Rhodos-Konferenzen von 1961—64 auf diese Voraussetzung geeinigt und einmütig die Konstantinopeler Enzyklika von 1920 als Richtlinie ihrer ökumenischen Verständigungsarbeit anerkannt, im übrigen aber die ökumenische Selbständigkeit/Autokephalie der 14 orthodoxen Kirchen auch in Begegnungen mit Rom deklariert. So betrifft der Schritt vom 7. Dezember 1965 zunächst nur die Kirchen von Rom und von Konstantinopel.

Es ist weiterhin ein welthistorisches Verdienst, daß die Päpste *Johannes XXIII.* — grundsätzlich — und *Paul VI.* — praktisch, in vorsichtigen, aber konsequenten Einzelschritten — die *brüderliche Gleichberechtigung* Roms und Konstantinopels, des „Zweiten Rom“, soweit anerkannt haben, wie das, trotz lebhafter Widerstände aus Kreisen der Kurie, im Rahmen der römischen Kirchengesetze nur möglich war. Seit dem „Gipfeltreffen“ des Papstes und des Ökumenischen Patriarchen in Jerusalem, im Januar 1964, hat Paul VI. die Anrede „Bruder“ geduldet und — nicht mit dem entsprechenden Wort, soweit uns bekannt, aber mit symbolischen *brüderlichen* Gesten und Brudergeschenken — beantwortet. In dem päpstlichen Breve vom 7. Dezember 1965 wird der nächste Schritt getan: Paul VI. nennt *Athenagoras I.* ausdrücklich seinen „ehrwürdigen Bruder“. Athenagoras hat von dem gemeinsamen *brüderlichen* Weg der zwei Jünger nach Emmaus gesprochen: dieser Weg hat sichtbar in Jerusalem, Januar 1964, begonnen. Aber, so erklärte im Herbst 1965 der nächste Mitarbeiter des Patriarchen von Konstantinopel, Metropolit *Meliton*, auf einem katholisch-orthodoxen „Symposion“ in Wien: bevor es zu dem gemein-

samen Brotbrechen, zur Kommunion in der Gegenwart des Auferstandenen Herrn kommen kann, sind Fußwaschungen nötig, welche die Kirchen nach dem Beispiele des dienenden Christus leisten. Eine solche kirchliche wechselseitige Fußwaschung vor dem gemeinsamen Mahle — das ist die „Beseitigung“ der Bannbulen von 1054 durch die „Gemeinsame Erklärung“ vom Dezember 1965. Die beiden Kirchenhäupter haben die Hoffnung ausgesprochen, daß die Christen in aller Welt den Sinn dieses Aktes verstehen, gutheißen und sich diesem Beispiel — der christlichen Fußwaschung — anschließen.

Hildegard Schaefer

## AUF DEM ÖKUMENISCHEN WEG

Erklärung des Zentralausschusses des ÖRK  
im Februar 1966 in Genf

Während unserer Tagung des Zentralausschusses haben wir gemeinsam die gegenwärtige Situation der Ökumene und die Aufgabe der Kirchen und des Ökumenischen Rates der Kirchen in dieser Situation diskutiert. Diese Fragen werden ausführlich auf der Vierten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen im Jahre 1968 behandelt werden. Trotzdem legen wir den Kirchen, den nationalen und regionalen Christenräten und den konfessionellen Organisationen die folgende Stellungnahme vor, um sie zur Vorbereitung der Vollversammlung an unseren Überlegungen teilhaben zu lassen. Wir bitten darum, diese Gedanken zu prüfen und als Diskussionsgrundlage in Ortsgemeinden und übergemeindlichen Tagungen zu benutzen.

Wir bitten die Kirchen und Räte, uns ihre Kommentare und ihre Auffassungen bis zur Tagung des Zentralausschusses im Jahre 1967 zu übermitteln.

### I.

1. Unser Herr Jesus Christus hat der ganzen Menschheit den Weg zum Vater und zueinander ermöglicht. Er selbst ist der Weg. Deswegen kann auch der Glaube an ihn einfach „der Weg“ genannt werden (Acta 9, 2). Dieser Weg bleibt für alle Generationen derselbe, aber es gibt viele Möglichkeiten, dem lebendigen Christus nachzufolgen. Der Weg nimmt darum in verschiedenen Gegebenheiten verschiedene Gestalt an, je nach der Führung des Heiligen Geistes. In unserer Zeit führt er uns als Kirchen mehr als je zuvor auf dem Weg engerer Zusammenarbeit auf die volle Einheit zu. Die Verhältnisse in der Welt, in der wir heute leben, machen dies nicht nur möglich — sie fordern es geradezu, und in dieser Forderung spricht Gott zu uns. Indem wir auf diesem ökumenischen Weg weitergehen, bringen wir unseren Glauben an den zum Ausdruck, der der Weg ist, der uns mit Gott und miteinander versöhnt und der die ganze bewohnte Erde, die Ökumene, unter sich als dem Haupt versammelt haben will. So ist der ökumenische Weg ein Ausdruck des innersten Wesens des Evangeliums.

2. Dieser Weg, von dem wir sprechen, wird kein Ende haben, bis Christus die eine Herde unter sich als dem einen Hirten versammelt hat. In der Zwischenzeit müssen wir unsere gemeinsame Wanderung fortsetzen, ohne genau zu wissen, in welche Situation uns das führen wird. Das aber wissen wir: Er wird „unsere Füße

auf den Weg des Friedens richten“, wenn wir weiterhin der Führung dessen vertrauen, der der Weg ist, und ihm in seinem sammelnden und versöhnenden Werk nachfolgen. Wir meinen, daß für unseren Ökumenischen Rat der Kirchen der Zeitpunkt gekommen ist, sich Gedanken über den Weg zu machen, den er geführt worden ist, und für die unmittelbar vor uns liegende Zeit die Richtung eines Weges des gemeinsamen Gehorsams Christi aufzuzeigen.

## II.

3. Ein halbes Jahrhundert lang vor der Bildung des Ökumenischen Rates der Kirchen hat Gott sein Volk auf vielen (und oft überraschenden) Wegen bis zu dem Punkt geführt, an dem die getrennten Kirchen bereit waren, in einer gegenseitig verpflichteten Gemeinschaft zusammenzukommen, indem sie einen gemeinsamen Glauben und eine gemeinsame Berufung zum Ausdruck brachten. Wir freuen uns, daß es viele andere Organisationen gibt, die nicht offiziell Teil unserer kirchlichen Institution sind, die aber viel zur ökumenischen Bewegung beigetragen haben und noch beitragen. Der spezifische Charakter des Ökumenischen Rates der Kirchen besteht darin, daß die Kirchen als solche sich dieser Bewegung verpflichtet haben.

Hinsichtlich des Wachstums und der Veränderungen seit 1948 weisen wir auf einige Aspekte hin:

a) Gleichzeitig mit dem Entstehen einer einzigen Weltgemeinschaft hat eine bemerkenswerte *Erweiterung* der Mitgliedschaft des Ökumenischen Rates stattgefunden, vor allem durch den Beitritt der Mehrheit der orthodoxen Kirchen und von Kirchen in Asien und Afrika; in ähnlicher Weise haben sich regionale Räte und Konferenzen für ökumenische Zusammenarbeit in fast allen Kontinenten der Welt entwickelt.

b) Wesen und Zielsetzung des Rates haben sich geklärt, indem die Bewegung der Mission und der Einheit, die seit Edinburgh 1910 bestanden, durch die Integration des Internationalen Missionsrates und des Ökumenischen Rates der Kirchen miteinander verbunden wurden und indem die Zeichen der Einheit in der Neu-Delhi-Erklärung von denjenigen beschrieben wurden, die in ihrem Verständnis der Kirche erfahren hatten, einander zu geben und voneinander zu empfangen.\*

c) Der Fortschritt im *gemeinsamen Handeln*: indem die Kirchen mehr und mehr gelernt haben, durch zwischenkirchliche Hilfe und Dienst an der Menschheit Christus zu folgen und sich als zusammengehörige Glieder zu verhalten; indem sie sich darum bemühten, eine gemeinsame Haltung in sozialen und internationalen Fragen zu entwickeln; indem sie gemeinsam die Programme für Ausbildung von Theologen und für christliche Literatur durchführten; und indem sie bei der Inangriffnahme neuer Formen ökumenischer Arbeit einander halfen und anregten — in der Laienarbeit, Jugendarbeit und Zusammenarbeit von Mann und Frau in Kirche, Familie und Gesellschaft.

---

\* Wenngleich diese Erklärung bereits in weiten Kreisen zitiert und studiert worden ist, so glauben wir immer noch, daß eine eingehende Behandlung des Sektionsberichtes von Neu-Delhi über die Einheit dazu beitragen wird, die immer noch große Ratlosigkeit im Blick auf die von uns erstrebte Einheit aufzuklären.

4. Es ist deutlich, daß auf dem ökumenischen Weg andere Kirchen außerhalb des Ökumenischen Rates der Kirchen die lebendigmachende Kraft des Heiligen Geistes erfahren und darauf reagiert haben. Mit großer Freude haben wir erst kürzlich die Entscheidung der römisch-katholischen Kirche zur Kenntnis genommen, den Ökumenismus mit eigener Erneuerung zu verbinden und in einen Dialog mit anderen Kirchen einzutreten. Wir glauben, daß in der Vorsehung Gottes die ökumenische Bewegung der anglikanischen, alt-katholischen, orthodoxen und protestantischen Kirchen dazu beigetragen hat, daß die römisch-katholische Kirche sich ihrer Verantwortung innerhalb dieser Bewegung bewußt geworden ist. Jetzt hat nun das Zweite Vatikanische Konzil, in einem gerechten Austausch, dem Ökumenischen Rat der Kirchen neue und drängende Fragen gestellt, durch die unsere theologischen und geistlichen Kräfte herausgefordert werden. Während sich die offiziellen Beziehungen zwischen dem Ökumenischen Rat der Kirchen und der römisch-katholischen Kirche noch im Anfangsstadium der Erkundung befinden, stehen wir doch bereits heute vor unzähligen Möglichkeiten: theologische Forschung, praktische christliche Zusammenarbeit und sogar freimütige Erörterung der Fragen, die immer noch trennend zwischen uns stehen.

Es ist genauso wahr, daß in den evangelikalen Kreisen, denen der Ökumenismus bisher verdächtig war, jetzt in wachsendem Maße Zeichen der Beschäftigung mit der Einheit der Christen sichtbar werden. Die Kritik am Ökumenischen Rat der Kirchen ist oft mit einer ernsten Selbstprüfung im Lichte der Schrift verbunden. Zu dieser Selbstprüfung gehört auch, daß die Evangelikalen nach den Gründen für die Spaltung in ihren eigenen Reihen suchen.

Eine andere Gruppe innerhalb der ökumenischen Bewegung verbindet einen großen Eifer für die christliche Mission mit einem ziemlich scharfen Urteil über die Starrheit einiger kirchlicher und sogar auch einiger ökumenischer Strukturen. Sie betonen die Notwendigkeit einer authentischen — und darum vereinigten — christlichen Gemeinschaft in der Welt. Diese Haltung macht sie zu tatkräftigen und kritischen Teilnehmern an der gesamten Bewegung.

In einer Zeit, in der so viele Christen sich sorgfältig mit den Grundfragen der Einheit beschäftigen, können wir also mit Freude feststellen, daß wir alle voneinander lernen und durch immer neue Entdeckungen des Lebens und des Gottesdienstes der anderen bereichert werden können, die Gott uns machen läßt.

5. Bisher haben wir vor allem vom Wachstum in den Beziehungen christlicher Gemeinschaften zueinander gesprochen. Aber unser ökumenischer Weg verläuft innerhalb der heutigen Welt mit ihren Forderungen. Hierauf zu antworten hat Gott seine Kirche sicherlich berufen. Jene, die dem Menschensohn in den aktiven Dienst an der leidenden Menschheit gefolgt sind, haben eine tiefere Einheit mit Ihm und miteinander entdeckt. Mehr und mehr wird unsere Aufmerksamkeit auf die Verantwortung der weltweiten christlichen Gemeinschaft gegenüber der Allgemeinheit gelenkt. All die Feindschaft zwischen Rassen, Nationen oder Ideologien, die ungeheure Zahl der Hungernden und Flüchtlinge macht uns schnelles Handeln zur Pflicht.

Unser Dienst kann nicht von einer privilegierten Sonderstellung her geleistet werden. Viele Kirchen sind heute in der Situation von Minderheiten, die einem starken Druck der sie umgebenden Gesellschaft ausgesetzt sind.

Das rasche Anwachsen der Weltbevölkerung verschärft in steigendem Maße den Aufruf zur Mission und Evangelisation besonders an die Jugend. Keine Kirche ist gegen die Auswirkungen des Säkularismus oder Synkretismus in ihren verschiedenen Formen gefeit. Inmitten all dieser Prüfungen kann die Schwachheit unserer Kirchen nur zur Stärke werden, wenn sie sich auf die Kraft Christi verläßt. Ein Haus, das in sich selbst uneins ist, kann nicht bestehen.

### III.

6. Auf dem Wege zur Einheit müssen noch manche Zwischenziele erreicht werden. Unionen zwischen Kirchen verschiedener Konfessionsfamilien, volle Abendmahlsgemeinschaft und gegenseitige Anerkennung als Kirchen im wahren und vollen Sinn des Wortes sind noch Ausnahmen und nicht die Regel. Dasselbe muß auch in bezug auf das gemeinsame Handeln in der Mission und ein vereintes Reden im Kampf für Frieden und Gerechtigkeit gesagt werden. Die notwendige sachkundige christliche Meinungsbildung und Einflußnahme auf öffentliche Angelegenheiten sind weitgehend noch nicht verwirklicht. Dies sind einige der Symptome der eigentlichen Krankheit.

7. Die Hindernisse, denen unsere Kirchen auf dem ökumenischen Weg begegnen, sind häufig von ihnen selbst errichtet. Während uns Gottes Handeln in der Welt um uns herum nicht nur drängt zur Erneuerung und Einheit, sondern oft genug sogar zwingt, auf dem Wege weiterzugehen, sind unsere Kirchen nur zu oft vom Widerwillen gegen Änderungen geplagt, von Trägheit, von der Verteidigung des Eigeninteresses und von einem Mangel an Mut und Vorstellungskraft.

Vielleicht ist der gewaltige Unterschied zwischen ökumenischem Reden und ökumenischem Handeln, zwischen dem Mut unserer gemeinsamen Sprache und der Langsamkeit unseres tätigen Gehorsams das ernsteste Hindernis auf dem Weg.

Es besteht ständig die Versuchung, die ökumenische Arbeit auf eine kleine Gruppe von Spezialisten zu beschränken, anstatt sie als eine Dimension des Lebens und der Sendung der gesamten Kirche zu erkennen und zu behandeln.

Es besteht heute die wirkliche Gefahr einer neuen Spaltung innerhalb der ökumenischen Bewegung zwischen denen, die in ihr ein Leben lang gearbeitet haben, und anderen, die der Meinung sind, daß die formalen ökumenischen Entwicklungen mit dem Maß der uns gegebenen Einheit nicht Schritt halten.

8. Solange diese Unterschiede nicht überwunden werden,

a) kann der Ökumenische Rat der Kirchen nicht arbeiten, wie er sollte, d. h. als ein den Kirchen zur Verfügung stehendes Instrument, das sie in die Lage versetzt, die erreichte Einheit auszudrücken, und ihnen den Weg auf die völlige Einheit zu öffnet, die nach dem Neuen Testament Gottes Gabe an die Kirche ist und in die nach seinem Wunsch alle hineinwachsen sollen.

b) können die Kirchen ihren Beitrag zum Ökumenischen Rat der Kirchen nicht auf der Grundlage völliger Freiheit und Gleichheit leisten. Der Ökumenische Rat der Kirchen wird darum nicht in der Lage sein, durch sein Leben zu zeigen, daß alle Grenzen der Rasse, Nation oder Politik überwunden werden können.

c) können wir nicht erwarten, daß der Ökumenische Rat der Kirchen die Entwicklung eines christlichen Konsensus in bezug auf die großen Probleme des Lebens der Menschheit fördern kann.

Die Kirchen können sich nicht mit dem zur Zeit auf dem ökumenischen Weg Erreichten zufriedengeben. Es besteht die ernste Gefahr, daß sie brüderliche Verhältnisse und Zusammenarbeit für ausreichend und das weitere Bestehen von Unterschieden für unausweichlich ansehen. Solch ein Schluß würde uns in die Versuchung führen, uns mit der Konsolidierung des in den letzten Jahrzehnten Erreichten zufriedenzugeben, anstatt unsere Bereitschaft zum Miteinander-Weitergehen zu erneuern. Die ökumenische Bewegung würde dann aufhören, eine Bewegung der Erneuerung zu sein, die auf das Ziel der vollen Einheit in Glauben und Kirchenverfassung, Gottesdienst und Sakrament, Mission und Dienst zugeht.

Die Hindernisse auf dem ökumenischen Weg sind eine Prüfung unseres Gehorsams, nicht aber das Ende unseres Fortschritts.

#### IV.

9. Um die Einheit zu erlangen, von der wir glauben, daß sie Gottes Wille für sein Volk ist, müssen die Ortsgemeinden, Mitgliedskirchen und der Ökumenische Rat selbst andauernde, zielbewußte und erfindungsreiche Bemühungen unternehmen.

10. Fortschritte auf dem ökumenischen Weg verlangen von den *Ortsgemeinden*,

a) daß die Gemeindeglieder für eine umfassendere und tiefere Einheit mit Christen anderer Gemeinschaften vorbereitet werden;

b) daß die Gemeinde und der Einzelne in besonderen Fürbittegebeten anderer Kirchen gedenken und nicht nur allgemeine Gebete für die Einheit benützt werden;

c) daß die kirchliche Unterweisung in Unterricht, Predigt und Praxis eine ökumenische Dimension erhält;

d) daß die Gemeindeglieder an der Lektüre der Heiligen Schrift treu festhalten als der notwendigen Anleitung für den ökumenischen Weg;

e) daß in der Predigt die biblische Schau des einen Volkes Gottes, das unter dem Kreuz Christi vereinigt ist, ständig verkündigt wird;

f) daß die Gemeinden und ihre Glieder es sich etwas kosten lassen, an der Sendung der Kirche teilzuhaben und eine Schau von der Bedeutung des Auftrages der Kirchen als einer „Mission in sechs Kontinenten“ vermittelt bekommen;

g) daß angesichts des Ausmaßes der Not in einer Welt, in der Menschen nach Brot und Bildung hungern, großzügige Hilfsmaßnahmen ergriffen werden;

h) daß sich die Christen als Staatsbürger aktiv dafür einsetzen, Menschenwürde und Menschenrechte für alle Menschen zu sichern, und daß sie überall, wo immer sie auch leben, ihrer Verantwortung als Bürger mit großem Eifer nachgehen.

11. Fortschritte auf dem ökumenischen Weg verlangen von den *Mitgliedskirchen* des Ökumenischen Rates der Kirchen,

a) daß ihre Taten wirksamer den vielen und freundlichen Worten entsprechen, die bei ökumenischen Gelegenheiten über die Dringlichkeit kirchlicher Einheit und über den weiten Bereich des für sie bereits möglichen gemeinsamen Handelns gesprochen werden;

b) daß sie die herausfordernden Fragen, die sich die Kirchen gegenseitig stellen, ernst nehmen und sich offen an Gesprächen beteiligen, die der gegenseitigen Berichtigung und Bereicherung dienen;

c) daß sie sich an gemeinsamen Aktionen der Evangelisation beteiligen und, wo dies möglich ist, Übereinkommen über Altar- und Kanzelgemeinschaft und über die Vermeidung von Proselytismus erzielen;

d) daß sie bereit sind, die sich bietenden Gelegenheiten für eine Beteiligung an Unionsverhandlungen zu ergreifen;

e) daß sie alles das zusammen tun sollten, was sie nicht aus Gewissensgründen getrennt tun müssen, und dabei erkennen, daß an diesem Punkt ein Versagen ihren Gehorsam gegenüber dem Herrn der Kirche in Frage stellt;

f) daß sie die Initiative örtlicher Gruppen von Christen, die sich an ökumenischen Experimenten beteiligen und innerhalb ihrer Gemeinschaften gemeinsam handeln, positiv aufnehmen; solche Versuche, gehorsam zu sein, tragen häufig dazu bei, den Weg nach vorn zu zeigen und der ökumenischen Bewegung neue Impulse zu geben. Wir müssen „die Geister unterscheiden“, nicht aber „den Geist dämpfen“;

g) daß sie an die Einheit in der Wahrheit glauben und für sie arbeiten, eine Einheit, deren Zentrum und Maßstab Jesus Christus ist;

h) daß die Mitgliedskirchen und regionalen und nationalen Christenräte, weil sie nur verhältnismäßig langsam die Ergebnisse des ökumenischen Dialogs innerhalb des Ökumenischen Rates übernommen haben, mit großer Dringlichkeit die Möglichkeiten erwägen sollten, durch die die Verbindungen zwischen dem Ökumenischen Rat und den angeschlossenen kirchlichen Körperschaften verstärkt werden können. Vor allem könnte die im Zusammenhang mit dem Ökumenischen Rat herausgegebene Literatur eine weitere Verbreitung und wirksamere Verwendung finden;

i) daß sie erkennen, daß Gott in der Vielfalt der geistlichen Gaben gepriesen wird, die in der umfassenden Mannigfaltigkeit kirchlicher Traditionen innerhalb des Rates bewahrt werden und an denen, in der Vorsehung Gottes, alle „zum Nutzen der Gemeinde“ (1. Kor. 12, 7) teilhaben sollen.

12. Im Blick auf den *Ökumenischen Rat selbst* muß sichergestellt werden, daß das notwendige institutionelle Element in seinem Leben im Blick auf das Ziel, dem er dient, beweglich genug bleibt, und daß die Form niemals den Geist beherrscht. Genauso wie die Kirchen, die den Ökumenischen Rat der Kirchen geschaffen haben und ihn kontrollieren, hat auch der Ökumenische Rat seine institutionellen Aspekte. Ohne klare konstitutionelle Grundsätze, ohne eine bestimmte Struktur und eine wirksame Administration kann er seine Ziele nicht erreichen. Der Ökumenische Rat muß jedoch sein institutionelles Leben ständig prüfen und für neues

Licht offenbleiben, das aus dem Worte Gottes hervorbricht, damit er nicht ein Hindernis für die vom Heiligen Geist gewirkte Inspiration und Erneuerung wird.

Darüber hinaus muß der Ökumenische Rat, indem er sich der reichen Vielfalt der Traditionen innerhalb seiner Gemeinschaft freut, die häufig erhobenen Vorwürfe, er strebe Uniformität an, ad absurdum führen. Er sollte gleichzeitig im gemeinsamen Gottesdienst, in der Sprache seiner Erklärungen und in der Arbeit seiner Ausschüsse und des Mitarbeiterstabes den schriftgemäßen, trinitarischen Glauben der großen Traditionen und Theologien seiner Mitgliedskirchen nachdrücklich Ausdruck verleihen.

Der Ökumenische Rat muß sich deutlich dessen bewußt sein, daß sein wirksamer Dienst für den ökumenischen Weg nicht vom Kredit vergangener Erfolge abhängen kann. Er kann seinen Grund nur in der Ausweitung seiner Erkenntnisse, der Tiefe seiner Hinwendung zum Evangelium der Versöhnung und der Echtheit seines Gehorsams gegenüber Gott haben.

13. Schließlich sollte sich der Ökumenische Rat zutiefst bewußt sein, daß der ökumenische Weg nicht aus der Welt herausführt, sondern in sie hinein, damit die Kraft der zukünftigen Welt in ihr sichtbar gemacht werde. Der Ökumenische Rat der Kirchen muß daher danach trachten, den Willen Christi für seine Welt deutlicher zu erkennen und niemals das Bewußtsein der Einheit mit ihm in seinem Dienst an allen Menschen zu verlieren.

#### IN MEMORIAM PROFESSOR HENDRIK KRAEMER

Professor Kraemer starb unerwartet am 11. November 1965 an den Folgen eines Herzinfarkts in seinem Wohnort Driebergen. Mit ihm verschied eine der bedeutendsten Gestalten der missionarischen und ökumenischen Welt unseres Jahrhunderts. Groß ist in der ganzen Welt die Zahl derer, denen er eine neue Schau von der Mission der Kirche in der heutigen Zeit vermittelt hat, und die ihn nicht nur als große Persönlichkeit, sondern auch als unvergleichlichen Freund betrauern.

Als Sohn deutscher Eltern im Jahre 1888 in Amsterdam geboren, verlebte Hendrik Kraemer eine schwere Kindheit; von daher mag er sich seine stete Sympathie für die Armen und Geringen bewahrt haben. Mit 12 Jahren wurde Kraemer Vollwaise. Eine Zeitlang nahmen ihn anarchistische Freunde auf, die ihm viel Liebe angedeihen ließen. Schon damals erklärte er: „Ich werde Christ oder Sozialist.“ Tatsächlich sollte er beides werden.

Mit 13 Jahren tauschte er seine große Freiheit gegen die eiserne Disziplin eines Waisenhauses der Niederländischen Reformierten Kirche ein, das 700 Jungen Obdach gewährte. Ein Jahr später unterbreitete er der Leitung des Hauses einen Plan, demzufolge man die Kinder in Pavillons unterbringen sollte, wo sie „in Familien“ wohnen könnten. Dieser Neuerungsvorschlag ließ sich tatsächlich wenig später verwirklichen.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Diese Einzelheiten haben wir der ausgezeichneten Kraemer-Biographie von Dr. A. Th. van Leeuwen, Basileia-Verlag, Basel 1962, entnommen.

Wir nennen diese Einzelheiten deshalb, weil sie die wahre Persönlichkeit Dr. Kraemers offenbaren, wie man sie eines Tages erkennen sollte: Wird er nicht ein unermüdlicher und doch immer aufbauender Kritiker kirchlicher und anderer Institutionen sein, die sich verhärten und festgefahren sind?

In jenem Waisenhaus, dessen Frömmigkeit ihn gleichsam erstickte, entdeckte Hendrik Kraemer jedoch die Bibel; dort wuchs in ihm auch die Berufung zum Missionar. Angesichts seiner Sprachbegabung beschloß er, sich der Übersetzung der Bibel in die verschiedenen indonesischen Sprachen zu widmen. Aber sein Auftrag ging sehr bald über die Rolle des Übersetzers hinaus. Er machte sich mit Eifer an das Studium der islamischen Welt und der Traditionen Javas. Mit äußerster Energie kämpfte er dafür, daß die eingeborenen Kirchen so schnell wie möglich ihre Unabhängigkeit erhielten. Die Berichte, die er an die niederländische Missionsgesellschaft richtete, sind eine erregende Lektüre: er ist den Methoden seiner Zeit um mindestens 20 Jahre voraus.<sup>2</sup>

Im Jahre 1936 beauftragte der Internationale Missionsrat Hendrik Kraemer damit, eine Veröffentlichung vorzubereiten, die als Grundlage für die große Konferenz in Tambaram 1938 dienen sollte. „Die christliche Botschaft in einer nicht-christlichen Welt“ wurde ein epochenmachendes Buch. Es löste heftige Diskussionen aus. Dr. Kraemer wandte sich gegen jeden Synkretismus und Relativismus. Gleichzeitig trat er für einen offenen Dialog mit Andersgläubigen ein, so wie er es selbst in seinen Beziehungen zu den Moslems, Hindus und Buddhisten praktiziert hatte.

Diese große Offenheit gegenüber dem Menschlichen wurde zu einem beherrschenden Zug der missionarischen Methode Prof. Kraemers, die es ihm ermöglichte, mit Geist und Gefühl sogar in Glaubensweisen und Einstellungen einzudringen, die seinen eigenen völlig entgegengesetzt zu sein schienen, und sie auf positive Weise zu deuten, jedoch ohne je an seiner Überzeugung einen Zweifel zu lassen, daß sich Gott in absoluter und endgültiger Weise in Jesus Christus offenbart hat.

Diese Offenheit und dieser Absolutheitsanspruch trugen dazu bei, daß einige Moslems ihn für einen gefährlicheren Gegner hielten als manchen aggressiven Missionar. Aber diese seine Einstellung hat auch tiefe und dauerhafte Freundschaften zwischen ihm und manch einem Moslem oder Hindu entstehen lassen.

Wir müssen schnell über die Kriegsjahre 1940–45 hinweggehen, in denen Dr. Kraemer zu einem der wichtigsten Widerstandskämpfer der holländischen Kirche während der nationalsozialistischen Besetzung wurde. Er war Professor der Universität Leiden, und nachdem diese geschlossen worden war, weil sie es abgelehnt hatte, sich dem Arierparagraphen zu beugen, widmete Kraemer sich ausschließlich der Kirche; er wurde zum Werkzeug einer bemerkenswerten Neubelebung. Dieser unmittelbare Kontakt mit den Gemeinden und ihren Problemen trug vollends dazu bei, ihn auf einen neuen Lebensabschnitt vorzubereiten: seine Aufgabe als Direktor des Ökumenischen Instituts in Bossey.

Obwohl er bereits im Jahre 1946, dem Jahr der Gründung des Instituts, zu dessen Direktor ernannt worden war, konnte Kraemer seine neue Tätigkeit erst im Januar des Jahres 1948 übernehmen. Sein schöpferisches Genie fand hier eine

---

<sup>2</sup> „From Missionfield to Independent Church“, The Hague 1958.

einmalige Gelegenheit, Hunderten von Pastoren, Missionaren und Laien seine Erfahrung zugute kommen zu lassen, die er im Laufe der Jahre sowohl auf dem ökumenischen Sektor als auch auf dem der Gemeinde sowie dem der Mission im eigentlichen Sinne gesammelt hatte.

Es ging darum, all diesen Männern und Frauen eine Schau von der Aufgabe zu vermitteln, die die Kirche in der heutigen Welt zu erfüllen hat, sie für diese Welt aufgeschlossen zu machen, die sie nur zu oft schlecht kannten, und sie auf eine tatkräftige Teilnahme an seinen Kämpfen und Forschungen vorzubereiten. Gleichzeitig mußte er dafür sorgen, daß diese ganze Überlegung eine solide biblische Grundlage bekam. Um diese beiden Pole kreisten alle Studien von Bossey, ganz gleich, ob es sich um ökumenische Anfängerkurse oder um Konsultationen zwischen Fachleuten handelte.

An nichts war Professor Kraemer so leidenschaftlich interessiert wie daran, die Laien ihrer Würde und ihrer Verantwortung als Glieder des „Gottesvolkes“, des „laos theou“, bewußt zu machen. Er wußte, daß die Ausbreitung des Christentums in der Welt heute mehr denn je von dem konkreten und täglichen Zeugnis eines jeden Menschen zu Hause, im Beruf, in der Stadt abhängt. Die Frage ging ihm so nach, daß er ein Buch dem Problem des Laientums und ein anderes dem der „Kommunikation“ widmete. Aber sein größtes Werk sollte das Buch werden, welches er im Jahre 1956 veröffentlichte: „Religion und christlicher Glaube“. Es stellt das Ergebnis von Vorlesungen dar, die er an der Universität Genf gehalten hat. Es ist eine kritische Analyse verschiedener zeitgenössischer Anschauungen, von denen die einen als zu relativistisch, die anderen als zu systematisch und nicht der biblischen Offenbarung entsprechend beurteilt werden. Professor Kraemer hatte Ende 1955 Bossey verlassen. Er verbrachte zwei Jahre in den Vereinigten Staaten, wo sich alle Universitäten um ihn als vielbegehrten Redner bemühten.

Nachdem er sich erneut in Holland niedergelassen hatte, setzte er seine häufigen Reisen fort, die ihn bis in den Fernen Osten führten. Unablässig schrieb und arbeitete er weiter. Eine ernste Krise seines Gesundheitszustandes zwang ihn Ende 1964, sein Arbeitstempo zu verlangsamen. Sein größtes Opfer aber bestand darin, daß er darauf verzichten mußte, ein wichtiges Werk über den Islam, an dem er seit Jahren gearbeitet hatte, zu beenden. Als wir ihn im April 1965 zum letzten Male sahen, konnten wir nur immer wieder seine heitere Gelassenheit bewundern, mit der er seinen Zustand auf sich nahm. Er war eben ganz einfach Christ.

Hendrik Kraemer, Pionier der Ökumene, der schon in seiner Jugend aktives Mitglied des Studentenweltbundes war, hat an allen großen internationalen Zusammenkünften teilgenommen, die zwischen 1928 (Konferenz in Jerusalem) und 1960 (Basel 1935, Oxford 1937, Tambaram 1938, Whitby 1947, Amsterdam 1948, Evanston 1954 u. a.) stattgefunden haben. Dahin brachte er seine geistige Unabhängigkeit mit, seinen Sinn für das reale Gebot der Stunde, seine prophetische Schau von der Sendung der Kirche in einer im Umbruch befindlichen Welt. Er war ein großer Kämpfer, den nichts davon zurückhalten konnte, wenn es darum ging, eine gerechte Sache zu verteidigen, der Wahrheit zum Siege zu verhelfen — dem, was er für die Wahrheit hielt.

In der Gegenwart dieses Mannes, für den die Belange des Reiches Gottes vor allen anderen Erwägungen den Vorrang hatten, atmete man Höhenluft.

Suzanne de Diétrich

## CHRONIK

Der Zentralaussschuß des ÖRK, der vom 8.—17. Februar in Genf zusammentrat, wählte den 59jährigen Generalsekretär der Vereinigten Presbyterianischen Kirche in den USA, Dr. Eugene Carson Blake, zum Nachfolger des am 1. Dezember ds. Js. ausscheidenden Generalsekretärs Dr. W. A. Visser 't Hooft.

Die Leitung des Zentralaussschusses wurde durch die Zuwahl des indischen Theologen Principal Dr. J. Russell Chandran um einen zweiten Stellvertreter des Vorsitzenden erweitert.

Der Zentralaussschuß verabschiedete unter dem Titel „Auf dem ökumenischen Weg“ ein Dokument, das Situation und Aufgaben des ÖRK zu umschreiben sucht und den Mitgliedskirchen, den nationalen und regionalen Christenräten und den konfessionellen Organisationen zur Stellungnahme zugeleitet werden soll (Wortlaut siehe unter „Dokumente und Berichte“).

Die nächste Vollversammlung des ÖRK wird vom 4.—20. Juli 1968 in Uppsala stattfinden.

Im Anschluß an die in diesem Heft abgedruckten Berichte der Konzilsbeobachter des ÖRK, Dr. Lukas Vischer und Prof. N. Nissiotis, über das II. Vaticanum erörterte der Zentralaussschuß eingehend die Fortführung des Dialogs mit der römisch-katholischen Kirche und bestätigte den Auftrag der im vergangenen Jahre eingesetzten Gemeinsamen Arbeitsgruppe. Zusammen mit der römisch-katholischen Kirche will der ÖRK in einem großzügigen Hilfsprojekt der drohenden Hungersnot in Indien und Afrika entgegenreten.

Die mit Vietnam, Rhodesien und der Abrüstung zusammenhängenden Probleme waren Gegenstand einer Resolution des Zentralaussschusses, die sich um konkrete Lösungsvorschläge bemüht und einmütig angenommen wurde.

Als neue Mitgliedskirchen wurden aufgenommen die Orthodoxe Kirche in der Tschechoslowakei, die Vereinigte Kirche von Sambia, die Madagassische Lutherische Kirche und die Bischöfliche Kirche in Brasilien. Die Zahl der Mitgliedskirchen des ÖRK erhöhte sich damit auf 218.

\*

Unter dem Thema „Biblische Offenbarung und afrikanischer Glaube“ stand eine von der Gesamtafrikanischen Kirchenkonferenz einberufene Tagung, die vom 5.—19. Januar in Ibadan (Nigerien) 20 römisch-katholische, orthodoxe, anglikanische und protestantische Theologen Afrikas zusammenführte.

Die bisher dem Patriarchat von Konstantinopel unterstellte Russisch-Orthodoxe Kirche in Westeuropa, die ihre Ausbildungsstätte in dem Pariser St.-Sergius-Institut hat, konstituierte sich als unabhängige und autokephale Kirche unter dem Namen „Erzdiözese der Orthodoxen Kirche Frankreichs und Westeuropas“.

Der Erzbischof von Canterbury, Dr. Michael Ramsey, traf am 23./24. März in Rom mit Papst Paul VI. zusammen und stattete auf der Rückreise dem Ökumenischen Rat der Kirche in Genf, zu dessen sechs Präsidenten er gehört, einen Besuch ab.

Der Ökumenische Rat der Kirchen in Dänemark hat die römisch-katholische Kirche des Landes um die regelmäßige Entsendung von zwei Beobachtern zu seinen Tagungen gebeten.

Der 100. Geburtstag von Erzbischof Nathan Söderblom am 15. Januar wurde unter Beteiligung ökumenischer Gäste im Dom zu Uppsala feierlich begangen.

## VON PERSONEN

Zum Beigeordneten Direktor des Referats für Glauben und Kirchenverfassung wurde Erzpriester Vitali Borovoj berufen.

Rev. Philip A. Potter (Methodistische Kirche von Westindien) wird zu Beginn des nächsten Jahres die Leitung der Abteilung für Weltmission und Evangelisation übernehmen.

Zum neuen Vorsitzenden der „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland“ wurde der württembergische Landesbischof D. Erich Eichele (Stuttgart), zu seinem Stellvertreter der Bischof der Methodistenkirche in Deutschland, Dr. Friedrich Wunderlich, gewählt.

Unser Mitherausgeber, Bischof Dr. Friedrich Wunderlich, beging am 23. Januar seinen 70. Geburtstag.

Der Präsident des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, Dr. Adolphe Kuenzi, ist im Alter von 67 Jahren tödlich verunglückt.

Im Alter von 75 Jahren starb in Columbus (Ohio) Dr. Henry F. Schuh, einer der führenden Lutheraner in den Vereinigten Staaten.

Patriarch Athenagoras I. von Konstantinopel feierte am 25. März seinen 80. Geburtstag.

## ZEITSCHRIFTENSCHAU

Die mit einem \*) versehenen Artikel können in deutscher Übersetzung bei der Ökumenischen Centrale, Frankfurt a. M., Postfach 4025, angefordert werden.

„*Perspektiven und Ergebnisse des Konzils*“, Herder-Korrespondenz, Heft 2, Februar 1966, S. 57–64.

Die Herder-Korrespondenz charakterisiert das Konzil treffend als „ein Ereignis von einzigartigen Ausmaßen und erstaunlicher Resonanz“ mit den Zielen: umfassende innerkirchliche Erneuerung und Beitrag zur „Wiedervereinigung zwischen den getrennten Christen“. Der großen inneren Dynamik, die das Konzil von seiner Eröffnung bis zum Schluß gezeigt hat, wird hier Schritt für Schritt nachgegangen. Dem dreifachen Dialog wird eine neue Komponente vorangestellt, die „Vertiefung des Selbstbewußtseins der Kirche“. Auch die Herder-Korrespondenz sieht die „innere Fortentwicklung des Konzils von einem überfesten Traditionsgefüge zu einem offeneren Verständnis des Wesens der Kirche und ihrer Sendung in der Welt“ als das „wichtigste Moment am Gesamtverlauf der Konzilsarbeiten“ an. — Bewegung (Progressive) und Gegenbewegung (Konservative) werden erkannt und aufgezeigt. Erreichtes und Nichterreichtes wird einander durchaus kritisch gegenübergestellt. Vorsichtig und zögernd, doch deutlich genug wird gesagt, daß das, was Johannes XXIII. wollte, nämlich

„Rückgriff auf eine neue Fundamentalaus-sage der Substanz christlichen Glaubens in der konkreten Situation der Gegenwart“, nicht verwirklicht worden ist, dennoch wird deutlich gemacht, daß das Gesamtergebnis des Konzils positiv ist. Es war ein „Konzil der großen Hoffnungen“.

Valdo Vinay, „Das Ende des Zweiten Vatikanums — Eine vorläufige Bilanz“, Kirche in der Zeit, Heft 1, Januar 1966, S. 15–24.

Nachdem er die letzten Ereignisse der vierten Session beschrieben hat, zieht Vinay, Professor an der Waldenser-Fakultät in Rom, eine vorläufige Bilanz.

Für das bedeutendste Ereignis des Konzils hält Vinay „die neue Atmosphäre der Offenheit und des Gesprächs“. Diese Offenheit berge für die römisch-katholische Kirche aber auch Gefahren in sich, wie etwa die des Synkretismus. Eine deutliche Ablehnung von Irrtümern wäre darum — ohne daß es zu Anathemata hätte kommen müssen — ein nötiges Äquivalent zu dieser Offenheit gewesen. Die Konzilsdokumente seien eigentlich alle „Kompromiß-Dokumente“, die mit der Zeit verschieden ausgelegt werden könnten.

Trotz der gewaltigen Arbeit des Konzils (168 Generalkongregationen, 10 öffentliche Sitzungen und 554 Abstimmungen in 4 Sitzungsperioden, 16 Dokumente, davon vier Konstitutionen, 8 Dekrete und 4 Erklärungen) seien doch brennende Fragen noch ungelöst geblieben, insbesondere: „die Mischehe, die Geburtenregelung, der Zölibat der Geistlichen, der Atomkrieg und selbst das wesentlichste Problem des Konzils: das Verhältnis des Primats zum Episkopat in bezug auf die Kollegialität“.

„*Summing up the Achievement of the Second Vatican Council*“, *Church Times*, Nr. 5, 366 v. 17. 12. 1965, S. 11.

Auch die anglikanische „*Church Times*“ betrachtet das Konzil unter dem Aspekt des „dreifachen Dialogs“ — wie Visser t' Hooft einmal gesagt hat: Dialog der Kirche 1. mit sich selbst, 2. mit den anderen Christen und 3. mit der Welt.

Zum ersten gehören u. a. die Stellung der Schrift, wie sie in der Konstitution über die Offenbarung diskutiert wurde, eine ausführliche Abschätzung des Priesterstandes und die neue Position der Bischöfe aus den jungen Kirchen in der vatikanischen Hierarchie.

Zu zwei wären z. B. als besondere Ereignisse der „Gebetsgottesdienst für die Einheit der Christen“, den Papst Paul VI. mit Konzilsvätern, Beobachtern und Gästen gehalten hat, und die Aufhebung des Bannes von 1054 anzuführen.

Unter drei werden die Verlautbarungen über den Frieden und die Deklaration über die Religionsfreiheit als Mittel gelobt, die eine Ausführung des Ökumenismusdekrets ermöglichten.

Gottfried Maron, „Die römische Kirche nach dem Konzil“, *Weg und Wahrheit*, Nr. 5/6, Dezember 65 / Januar 66, S. 82.

„Jenseits von Reformation und Gegenreformation“ könne man sehr wohl über das ganze Konzil schreiben. Die 400 Jahre lang festgehaltene Position der Gegenreformation sei verlassen, was vor allem an drei Punkten zu sehen sei: im Verhältnis der katholischen Kirche zum Gottesdienst, zur übrigen Christenheit und zur Welt. Ob das aber eine Annäherung an den reformatorischen Standpunkt bedeute, müsse man noch sehr sorgfältig prüfen, besonders da in der

Marienlehre und in der Stellung von Papst und Hierarchie — ebenso wie im Schriftverständnis — eher weitere Entfernung als Annäherung zu beobachten sei. Die katholische Kirche sei zweifellos katholischer geworden. In ihr herrsche der starke Wille, trotz der „inneren Gegensätze die äußere Einheit in der Kirche und unter dem römischen Papst aufrechtzuerhalten und zu verstärken“. Damit stehe sie im Gegensatz zum Protestantismus und zur Ökumene, welche „die Suche nach der inneren Einheit vorantreiben, trotz aller äußeren Gegensätze“.

Oscar Cullmann, „Hat das römische Konzil die Erwartungen erfüllt?“, *Evangelische Welt*, Heft 1, Januar 1966, S. 2 bis 6.

Nach der Eröffnungsrede von Papst Johannes XXIII. am 11. Oktober 1962 habe man legitimerweise etwa folgendes vom Konzil erwarten dürfen: keine Formulierung neuer und keine Wiederholung alter Dogmen; das Aggiornamento; „eine stärkere Orientierung der ganzen katholischen Lehre und des katholischen Lebens an der Bibel“.

Die beiden letzten Erwartungen findet Cullmann besonders im Dekret über die Priesterausbildung, im Ökumenismusdekret und in der Konstitution über die Offenbarung erfüllt. Zu den beiden ersten Erwartungen — keine neuen Dogmen und keine Wiederholung alter — meint Cullmann: Es sei zwar kein neues Dogma deklariert worden, aber die Erhebung Marias zur „Mittlerin“ und die Placierung der Mariologie am Ende der Kirchenkonstitution, als Kulmination des Ganzen gleichsam, enttäuschten doch sehr, wie überhaupt die Steigerung der Mariologie auf dem Konzil enttäuscht habe. Alte Dogmen seien zwar nicht wiederholt, aber doch mit Nachdruck hervorgehoben worden; so sei z. B. im Text über die Kollegialität der Bischöfe das Primatsdogma häufiger erwähnt worden als auf dem I. Vaticanum.

Das interkonfessionelle Gespräch sei zwar leichter geworden, das weiterhin Trennende dürfe jedoch nicht verschwiegen werden.

Wolfgang Dietzfelbinger, „Papsttum und Konziliarismus. Rückblick auf das Zweite Vaticanum“, *Lutherische Monatshefte*, Heft 12, Dezember 1965, S. 570—581.

Wenn man die ausführliche Beschäftigung mit dem „Fremdkörper Abtaß“ am Anfang der Ausführungen Dietzfelbingers gelesen hat, kann man den Unwillen der Herder-Korrespondenz (Februar 1966, S. 98) darüber verstehen, wenn man ihn auch nicht unbedingt teilt. Wer will aber einem Beobachter verwehren, daß ihm — wie beinahe jedem unverbildeten „Andersgläubigen“ auch — negative Dinge zuerst in die Augen springen und daß er sie ausspricht. Diese Dinge wird es eben neben allem Guten, neben den vorwärtsweisenden Leistungen des Konzils auch in Zukunft in der katholischen Kirche geben, und sie werden für das „Kirchenvolk“ sicher eine größere Rolle spielen als die Konstitutionen und Dekrete über Kirche, Offenbarung, Ausbildung und Leben der Priester etc.

Auf die Frage, „was denn beim Konzil herausgekommen sei“, antwortet Dietzfelbinger mit dem lapidaren Satz: „Texte sind herausgekommen“. Aber als fühlte er die Verkürzung, die dem Konzilsgeschehen mit dieser Aussage widerfährt, schildert er den Weg der Dokumente vom „Schema“ bis zur endgültigen Fassung. Dabei geht er ausführlich auf die Konzilsreden und -„debatten“ ein und stellt deren Wirkung exemplarisch an der Diskussion über den Zölibat dar. Ebenso ausführlich behandelt er das Verhältnis von Konzil und Papst, und auch hier ist das Eingehen auf ein Spezifikum, die „Nota explicativa“ zum dritten Kapitel der Kirchenkonstitution, sicher keine Beschäftigung mit peripheren Dingen — wie die Herder-Korrespondenz meint —, sondern ebenfalls Exemplifizierung des sich ihm so darstellenden Sachverhalts. Dietzfelbinger schließt seine Bilanz mit (zugestandenerweise harten, aber auch ungerechten?) Anmerkungen zu „Ecclesia reformanda“ und „Neue Theologie“.

Albert Outler, „Reformation Roman-Style“, *Frontier*, Heft 1, Frühjahr 1966, S. 9—13.)

Der methodistische Konzilsbeobachter Outler betrachtet die Ergebnisse des Konzils bei einer Ansprache in Rom in der ihm eigenen humorvoll-kritischen Weise.

Er urteile vom historischen Standpunkt aus und staune immer wieder über das Erreichte. Auf dem Hintergrund der Geschichte erscheine die Figur Papst Johannes' XXIII.

besonders leuchtend. Dennoch sei in der ersten Session lediglich die Fortsetzung des Konzils bezweckt worden, und es sei erstaunlich, wie Papst Paul VI. und einige Männer mit ihm das Konzil zu seiner Fruchtbarkeit und Geschlossenheit geführt hätten. Vieles liege aber noch angefangen und unvollendet vor der katholischen Kirche, und die kommenden Jahre seien für sie von größter Bedeutung. Das Zweite Vaticanum sei ein echtes Reformkonzil „römischen Stils“ gewesen, doch ohne Schismen. „Vaticanum II war ein Konzil, das die Ultras entmutigt hat, ohne sie zu entfernen, das die Brandstifter gedämpft hat, ohne ihr Feuer zu löschen, das die Progressiven erzürnt und die Phantasielosen gelangweilt hat.“ Mögliche „Fallgruben“ sieht Outler darin, daß z. B. das Begonnene in der Ausführung nicht recht durchgetragen wird („Reformer sind gewöhnlich im Sprint besser als im Marathon“). Eine andere mögliche Gefahr wäre die, daß in der Absicht, mit allen gemeinsam voranzukommen, die Besten und Fähigsten, die das Bestreben haben vorzulaufen, zurückgepfiffen und angepflockt würden. —

Der Weg zur Einheit der Christen sei lang und beschwerlich, und ein Ende sei noch nicht abzusehen, aber wie auf allen Wegen, befinde sich das Volk Gottes auch auf diesem Weg im Glauben und nicht im Schauen.

W. Barry Garrett, „What did the Council mean to Baptists?“, *The Baptist World*, Nr. 2, Februar 1966, S. 4—5.

Seit es Baptisten gibt, kämpfen sie für die Religionsfreiheit. Darum ist es wenig verwunderlich, wenn Garrett sagt, das Zweite Vaticanum habe seinen Höhepunkt in der Erklärung über die Religionsfreiheit gefunden, obwohl diese Erklärung nicht so weit gehe, wie man gehofft habe. Immer noch heiße es, „die eine wahre Religion besteht in der katholischen und apostolischen Kirche“. Auch werde der Widerspruch zwischen der Billigung einer Staatskirche und der Religionsfreiheit für alle nicht erkannt. Nirgends spreche man sich für eine Trennung von Kirche und Staat aus.

Bei seinem Kommentar zur Konstitution über die Offenbarung unterstreicht Garrett die Bewegung der katholischen Kirche zur Schrift, in den Bemerkungen zur Kirchen-

konstitution betont er die Bewegung zum „Laien“ als dem unentdeckten aktiven Element in der Kirche.

Die Zeit der Polemik, die Zeit der Isolierung sei vorüber und die des Dialogs sei angebrochen, auch für die Baptisten.

P. J. Maan, „Das Zweite Vatikanische Konzil in alt-katholischer Sicht“, Internationale Kirchliche Zeitschrift, Heft 4, Oktober—Dezember 1965, S. 216—231.

Für Alt-Katholiken sei besonders die Rolle der mit Rom unierten Orientalen interessant gewesen, die oft genau alt-katholische Überzeugungen ausgesprochen und so die Romkirche zu einem echten Dialog herausgefordert hätten, meint Prof. Maan. Bei der Beurteilung der Texte übt Maan besonders am Dekret über die Orientalischen Kirchen Kritik. Hier würden die Unierten als die Orthodoxie angesehen, was der Wirklichkeit nicht entspreche. — Das Ökumenismuskonkordat wird auch von Maan als „eine der erfreulichsten Früchte des Konzils“ angesehen. Doch wenn es in diesem Text etwas zu beanstanden gäbe, wäre es dies, „daß die Romkirche sich selbst noch zu sehr als die höchste Norm ansieht“. „Daß auch die Kirche Roms den Weg der Umkehr gehen können müßte, wird nicht ins Auge gefaßt. Es wäre verheißungsvoll gewesen, wenn man ausgesprochen hätte, daß die römische Kirche in vieler Hinsicht den getrennten Brüdern viel zu verdanken hat, und es wäre ehrlich gewesen, wenn man den Weltkirchenrat öffentlich genannt hätte.“

Für den wichtigsten Text des Konzils hält Maan die Kirchenkonstitution, besonders wegen der dort unübersehbar ausgesprochenen Kollegialität der Bischöfe. Doch auch hier müsse man feststellen: „Die Kirche Roms bleibt Papstkirche. Die Kirche wird nach Belieben des Papstes regiert, entweder vom Papst allein oder vom Papst und Bischofskollegium.“ Dennoch kann Maan in seinen Schlußbemerkungen sagen, der Heilige Geist selbst habe die römische Kirche in Bewegung gebracht, und das sei schließlich das Wesentlichste.

Wolfgang Beinert, „Grundlagen und Möglichkeiten der Zusammenarbeit zwischen Katholiken und Protestanten“, C a t h o-

lica, Heft 4, Dezember 1965, S. 268 bis 281.

Die katholische Kirche sei nach der Zeit der Ablehnung, der Skepsis und des Abwartens gegenüber der ökumenischen Bewegung nun durch das Zweite Vatikanische Konzil „unwiderruflich in die Struktur des Dialogs getreten“, der Dialog wiederum leite über zur Kooperation; zur Zeit aber befänden wir uns in der notwendigen Form einer Zwischenstufe, der „dialogischen Kooperation“. Wie es von hier aus weiterzugehen habe, zeigt Beinert in einem Dreischritt: 1. „Die Bedingungen der Möglichkeit einer ökumenischen Zusammenarbeit“ (Glaube an den dreieinigen Gott, Annahme der neutestamentlichen Schriften als Glaubensregel — d. h. Annahme der Basis des ÖRK —; der Wille Christi — „daß sie alle eins seien“ —, der Anruf des Geistes und die Realität der Taufe). 2. „Prinzipien ökumenischer Arbeit“ (sie muß sich kausal und final Gott verpflichtet wissen, muß formal und material von der Gesinnung des Herrn getragen und pneumatologisch gegründet sein). 3. „Die praktische Zusammenarbeit“ (gemeinsame Heiligung, gemeinsames Gebet, besseres Einanderkennenlernen, gemeinsame Arbeit in der Welt).

Hermann Dietzfelbinger, „Die Evangelische Kirche in Deutschland nach dem Konzil“, Bericht von der Kirche, Nr. 4/1965 und Nr. 1/1966, S. 2—3.

„Das römisch-katholische Konzil (hat) von seiner Ankündigung an auch bei uns große innere Teilnahme gefunden“, stellt Landesbischof Dietzfelbinger fest, ebenso wie das Konzil sich auf die nicht-römisch-katholische Christenheit hin geöffnet habe. Viele Kräfte des Evangeliums seien in der katholischen Kirche neu geweckt worden, zentrale Themen der Reformation seien aufgetaucht. Sogar über Luther habe man neue Worte gehört. Dennoch könne man nicht übersehen, daß sich in den Texten auch „immer wieder das andersartige fremde Gesicht der römisch-katholischen Kirche“ ausprägt, wie z. B. in der Mariologie, Papstlehre und Betonung der hierarchischen Ordnung.

Neben den Kontakten, Gesprächen, dem gemeinsamen Gebet und Studium der Heiligen Schrift werde man in Zukunft noch stärker wetteifern müssen „im Wahrheits-

zeugnis für Jesus Christus, gewiß in klarer Unterscheidung, aber zugleich in der Liebe, die das Beste des anderen sucht“.

Weitere beachtenswerte Beiträge:

Theodor Dietz, „Der Alt-Katholizismus nach dem Zweiten Vaticanum: Die Kirche braucht ihn!“, *Alt-Katholische Kirchenzeitung*, Nr. 1, Januar 1966, S. 7–8.

Friedrich Wilhelm Kantzenbach, „Das Zweite Vatikanische Konzil. Probleme und Ergebnisse“, *Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern*, Nr. 2, Januar 1966, S. 17 bis 19.

George A. Lindbeck, „A Definitive Look at Vatican II“, *Christianity and*

*Crisis*, Nr. 23, Januar 1966, S. 291 bis 295.

Hansfried Krüger, „Meilensteine der ökumenischen Bewegung. Bericht über die Tagung des Zentralausschusses des ÖRK vom 8.–17. Februar in Genf“. *Kirche in der Zeit*, Heft 3, März 1966, S. 130–135.

A. F. Carrillo de Albornoz, „The Ecumenical and World significance of the Vatican Declaration on Religious Liberty“, *The Ecumenical Review*, Nr. 1, Januar 1966, S. 58–84.\*

Nikos A. Nissiotis, „Types and problems of ecumenical dialogue“, *The Ecumenical Review*, Nr. 1, Januar 1966, S. 39–57.\*

## NEUE BÜCHER

### RÖMISCH-KATHOLISCHE KIRCHE

*Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Authentische Textausgaben, lateinisch-deutsch. Bd. I: Dogmatische Konstitution über die Kirche. Eingeleitet von Wilhelm Breuning. 185 Seiten. Kart. DM 8.80. Bd. II: Dekret über die katholischen Ostkirchen. Über den Ökumenismus. Über die publizistischen Mittel. Eingeleitet von Alfons Maria Mitnacht, Wilhelm Bartz, Ignaz Keßler. Paulinus-Verlag, Trier 1965. 131 Seiten. Kart. DM 6.80.

Konstitution und Dekrete liegen hier im endgültigen Wortlaut, wie in den *Acta Apostolicae Sedis* veröffentlicht, und in der revidierten, von den deutschen Bischöfen genehmigten Übersetzung vor, sicherlich nur Anfang einer umfassenden Studienausgabe der Konzilstexte. Einleitungen, zahlreiche Verweise auf Schriftstellen und Parallelen in päpstlichen Enzykliken, Konzilsbeschlüssen und anderen Dokumenten der schriftlichen Tradition und nicht zuletzt das Druckbild (Text und Übersetzung nebeneinander, mit breitem Schreibrand!) machen die Ausgabe zu einem ausgezeichneten Hilfsmittel für die gründliche Beschäftigung mit dem

Konzil. Ein Vergleich von lateinischem und deutschem Text ist lohnend; er läßt erkennen, wie selbst die sorgfältigste und mehrfach geprüfte Übersetzung zur Interpretation wird. Ein Beispiel: In der Konstitution „*De Ecclesia*“ (Bd. I S. 55), wo die nichtchristlichen Religionen im Sinne konzentrischer Kreise dem Gottesvolk zugeordnet erscheinen, geht der deutsche Text in der Anerkennung des Islam offenkundig weiter als der lateinische. Nach ihm „bekennen sich die Muselmanen zum Glauben Abrahams“ und „beten mit uns den einen Gott an“. Lateinisch heißt es: „*fidem Abrahae se tenere profitentes*“ und „*nobiscum Deum adorant unicum*“, was die folgende Übersetzung nicht nur zuläßt, sondern geradezu nahelegt: „sie bekennen; den Glauben Abrahams festzuhalten“ und „sie beten mit uns einen einzigen Gott an“. Ist nach der Konstitution der Gott der Moslems mit dem der Christen identisch, ist ihr Glaube wirklich der Glaube Abrahams? Das wäre eine gewichtige Aussage, die ihre Bedeutung auch für das in der Ökumene mit den Jungen Kirchen geführte Gespräch über die heilsgeschichtliche Relevanz der nichtchristlichen Religionen hätte. (Vgl. P. Devanandan und M. M. Thomas in Neu-Delhi und die Stel-

lungnahme von W. Niesel in der Festschrift für H. Vogel wie den Beitrag von H. H. Wolf in ÖR 1/66 S. 30 ff!) — Anzumerken wäre noch, daß die so bedeutsame und nicht ohne Ärgernis aufgenommene Nota explicativa *praevia* zur Konstitution hier als *Anhang* erscheint. Chronologisch wohlbe-gründet, erinnert diese Anordnung doch zu-gleich daran, daß sie nachträglich den Kon-zilsvätern in einer Art Überrumpelung auf-ge nötigt wurde. Hans Günther Schweigart

*Fritz Buschmann*, Das zweite Vaticanum. Dritte Konzilsphase. Aktuelle Taschenbücher. Wolf Frhr. v. Tucher Verlag, Dießen (Ammersee) 1964. 176 Seiten. Kart. DM 3.90.

*Joseph Ratzinger*, Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode. Verlag J. P. Bachem, Köln 1965. 90 Seiten. Kart. DM 5.40.

*E. Schillebeeckx*, Die Signatur des Zweiten Vaticanums. Rückblick nach drei Sitzungs-perioden. Verlag Herder, Wien-Freiburg-Basel 1965. 182 Seiten. Kart. DM 12.60.

Die umfassenden rückschauenden Berichte über das Konzil von der Hand der Kon-zilstheologen oder der Beobachter stehen noch aus. Wir werden naturgemäß auch noch einige Zeit auf sie warten müssen. Auf katholischer wie auf evangelischer Seite füllt eine Reihe von Einzeldarstellungen die Lücke vorläufig aus. Die drei hier bespro-chenen Bändchen katholischer Autoren ge-ben einen guten Überblick und bieten wert-volles Material, sei es zur dritten Session, sei es zum gesamten Verlauf des Konzils bis einschließlich dieser Sitzungsperiode.

*Buschmanns* Taschenbuch, offenbar für brei-tere Kreise bestimmt, bietet neben allge-mein orientierenden Aufsätzen und einer übersichtlichen Konzilschronik des Heraus-gebers einige der wichtigsten Texte und Do-kumente zur dritten Session und eine Reihe von kurzen Beiträgen führender Konzils-theologen, auch einiger Väter, über die ver-handelten Probleme an. Als Autoren erschei-nen u. a. Bischof Hengsbach, die Professoren Ratzinger und Semmelroth, Msgr. Oester-reicher. Das Ganze gibt eine gute erste Orientierung. Da der Bericht schon mit dem 23. Oktober abschließt, ist der höchst pro-blematische Ausgang der Session noch nicht

behandelt. Er hätte den „triumphalistischen“ Grundton des Bändchens wohl ein wenig ge-dämpft.

*Ratzinger*, einer der namhaftesten Periti deutscher Zunge, setzt die Reihe seiner Be-richte über das Konzil fort. Einer kurzge-faßten Darstellung des Standes nach der dritten Session, von überlegener Beherr-schung der Fakten und Probleme gepräg-t, folgt eine Betrachtung über die „Ökume-nischen Probleme der Lehre von der Kolle-gialität der Bischöfe“. Die „unerfreulichen Überraschungen“ der letzten Sitzungswoche und der durch sie ausgelöste „Sturm der Entrüstung“ werden keineswegs bagatelli-siert; der Vf. verhehlt seine eigene tiefe Sorge nicht. Die Kollegialität wird als „sa-kramentale Gegebenheit“ interpretiert, zu-gleich sei die starre Verbindung von Sakra-ment und Jurisdiktion aufgelöst und damit ein Weg zur Ostkirche gebahnt. Das Büch-lein ist für den evangelischen Theologen höchst instruktiv, da sein Schwergewicht nicht auf der Berichterstattung, sondern auf den theologischen Reflexionen liegt und also einen interessanten und nachdenkswerten Einblick in die Beurteilung gewährt, die die Konzilsbeschlüsse von „progressiver“ Seite erfahren. Wird die nachkonziliare Inter-pretation und Realisation auf den gleichen Wegen gehen? Es ist kaum abzusehen, was dies für das Verhältnis der Konfessionen zueinander und ihren Dialog bedeuten würde.

*Schillebeeckx* ist wohl einer der bedeutend-sten unter den avantgardistischen Konzils-theologen: als Berater des niederländischen Episkopats hat er alle Phasen von der mehr-jährigen Vorbereitung an in intensiver Mit-arbeit erlebt. (Der berühmte Hirtenbrief der holländischen Bischöfe zu Weihnachten 1960 war von ihm entworfen.) Die Kenntnis des äußeren Verlaufs des Konzils wird vorausge-setzt; es geht darum, die „Signatur“ dieses Geschehens aufzuzeigen, also nach seiner Be-deutung und seinem Sinn in großen ge-schichtlichen und theologischen Zusammen-hängen zu fragen. Mit den päpstlichen In-terventionen bei der Schlußredaktion der Konstitution über die Kirche und des Dekrets über den Ökumenismus setzt sich der Vf. kritisch auseinander, meint aber mit guten Gründen, die Diskussion sei damit keineswegs zu Ende. Als wesentliches Er-gebnis des Konzils sieht Schillebeeckx ein

„neues dogmatisches Empfinden“: „Das Christentum wurde als Ereignis wiederentdeckt.“ — Die Beschäftigung mit diesen Überlegungen, die sich auf höchstem theologischen Niveau bewegen und doch zu ihrem Verständnis keine Spezialkenntnisse voraussetzen, sei jedem evangelischen Theologen angelegentlich empfohlen: sie könnte uns in heilsam überraschender Weise deutlich machen, wie ernst der Gesprächspartner zu nehmen ist, mit dem wir es in Zukunft zu tun haben werden.

Hans Günter Schweigart

Heribert Mühlen, Das Vorverständnis von Person und die evangelisch-katholische Differenz. Verlag Aschendorff, Münster 1965. 51 Seiten. Kart. DM 6.80.

Die kleine Schrift des Paderborner Theologen tritt dafür ein, die Frage nach den theologischen Denkformen der Konfessionen als vordringliches Problem der Kontroverstheologie aufzunehmen. Sie untersucht das theologische Vorverständnis, das zweifellos zunächst formalen Charakter hat. Angewandt auf die katholisch-evangelische Differenz hat dieses Vorverständnis nach Mühlen einen doppelten Aspekt, den des Selbstverständnisses und den des Verständnisses Gottes. Der Verfasser stellt die Frage, ob das reformatorische Geschehen im Grunde nicht der vehemente Durchbruch einer personalen, an der Subjekthaftigkeit Gottes orientierten Denkform sei. Insgesamt sieht Mühlen die *Leibhaftigkeit* der menschlichen Person in der evangelischen Theologie unterbewertet. Seine Lutherinterpretation betont allerdings einseitig Momente, die für diese These günstig sind; ebenso könnte man an seine Auswahl von modernen Theologen — besonders Barth und Bultmann — die Frage stellen, ob sie die Beantwortung des aufgeworfenen Problems nicht doch in eine schon festgelegte Richtung drängt. Aber der Verfasser bejaht grundsätzlich durchaus den personalen Grundzug in der reformatorischen Theologie und prüft die katholische Überlieferung wie die neuen Ansätze katholischer Theologie auf Möglichkeiten einer weitgehenden Verständigung zwischen den nur scheinbar antithetischen Positionen. Damit leistet er einen gewichtigen Beitrag zur Kontroverstheologie.

Friedrich Wilhelm Kantzenbach

## ORTHODOXIE

Jean Meyendorff, *Orthodoxie et Catholicité*. Éditions du Seuil, Paris 1965. 162 Seiten. Frs. 9.90.

In der Wiener Ansprache des Konstantinopeler Metropoliten Meliton hieß es kürzlich: wie die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts charakterisiert sei durch die Kontakte zwischen Orthodoxie und Protestantismus, so die zweite Hälfte des Jhs. durch die Wiederbegegnung von Orthodoxie und Katholizismus. Diesem kirchengeschichtlichen Schema entspricht der Titel und der Hauptakzent der jüngsten Publikation des New Yorker orthodoxen Kirchenhistorikers und Mitarbeiters in der gesamtökumenischen Bewegung Jean Meyendorff. Das eigentliche Generalthema dieser Artikelreihe aus dem letzten Jahrzehnt ist die Einheit der Kirche. Und eine lehrreiche Abhandlung ist der „Bedeutung der Reformation in der Geschichte des Christentums“ gewidmet (vgl. den deutschen Auszug in „Informationen aus der Orthodoxen Kirche“, hrsg. vom Kirchlichen Außenamt der EKD, 1964/2, S. 23–30). Aus der historischen Auseinandersetzung zwischen West- und Ostchristenheit bis in die Gegenwart will Vf. Schlüsse gewinnen für eine zukünftige Einheitsgestalt der Kirche Jesu Christi. Als Modell erscheint die sozusagen autarke Struktur der Lokalgemeinde unter ihrem Bischof um 100 n. Chr. Die Eine Heilige Allgemeine Apostolische Kirche der Zukunft sei — so will M. — wiederum die nur nach geographischen Gesichtspunkten gegliederte Gesamtheit der im Glauben und in der bischöflichen Struktur identischen, einander brüderlich zugeordneten Gemeinden. Als Anmarsch und Aufgabe heute ergibt sich die Sonderung einer „absolut“ gültigen, „heiligen Tradition“ von den sekundären „menschlichen Traditionen“ der verschiedenen Nationen und Kulturkreise.

Die Problematik der „einmütigen“ Beschlußfassung von gleichberechtigten Bischöfen, die bereits vor Kaiser Konstantin zu den Schismen in Nordafrika und in Antiochien führte, berührt Vf. nur am Rande. Die kaiserliche und die spätere päpstliche Synodalgewalt werden von dem bischöflichen Status um 100 abgegrenzt als historische Sonderentwicklungen, die — soweit

nicht schon geschehen — ihrer Selbstaufhebung entgegengehen müssen. Hinter jener autarken Lokalgemeinde mit ihrem Bischof verschwindet für M. andererseits auch die urchristliche Gemeinschaft der „Zwei“ oder „Drei“ bzw. der „Ältesten“ der Gemeinde.

Die Lokalgemeinde unter dem Einen Bischof ist, so postuliert er, in der Feier der Abendmahlsgemeinschaft das sichtbare Corpus Christi in seiner Fülle und nicht etwa nur ein Glied desselben bzw. — nach anglikanischer Auffassung — ein „Zweig“ am Baume der Christenheit, also nach Abgrenzung von allem Relativen selbst das absolut Gültige in sichtbarer zeitlicher Gestalt.

Das altkirchliche Territorialprinzip als einzige Maxime gesamtkirchlicher Gliederung gewinnt tatsächlich heute an Geltung bei der innerorthodoxen „Flurbereinigung“ in der Diaspora. Das zeigen jüngste Vorgänge in USA und in Westeuropa — Paris.

Aber der reformatorische Christ — der diese innerorthodoxe Entwicklung begrüßen mag — fragt, wieso M. nun doch eine historische Struktur absolutsetzen und in exklusiver Weise mit dem Leibe Christi identisch erklären kann. Ferner wird der Kirchenhistoriker bezweifeln, daß z. B. die weitgehende praktische Autarkie der Bistümer im heutigen Hellas, die dem Schema von 100 n. Chr. formal am nächsten entspricht, tatsächlich sich als Verwirklichung eines gültigen Ideals darstellt.

Meyendorffs lehrreicher Studienband hat, wie alle seine Arbeiten, seinen besonderen Wert in der gleichmäßigen Berücksichtigung der griechischen und der slawischen Orthodoxie — was auch innerhalb der orthodoxen Theologie selbst immer noch eine Seltenheit ist. Früheren Nachforschungen entsprechend scheint er auch heute an der Zahl von etwa 100 Millionen orthodoxer Christen in der Sowjetunion festzuhalten, was ich für berechtigt halte. In der knappen Darstellung des Moskauer Patriarchats seit 1945, das er vergleicht mit der „absoluten Autokratie des Hl. Synod“ seit Peter d. Gr., fehlt die Unterscheidung der kirchenrechtlichen Bestimmungen des Kirchenstatuts vom Januar 1945 von der durch äußere Umstände herbeigeführten Struktur, die der Intention des Statuts nicht entspricht. Die bekannte Tendenz nichtchristlicher Regierungen zum auto-

ritativen Zentralismus des kirchlichen Apparats darf dem Patriarchat selbst nicht zugeschrieben werden. Wir folgen dem Vf. gern, wenn er im Hinblick auf die sehr ernste Entwicklung in der Russischen Orthodoxen Kirche seit 1959 feststellt: „Alles dies bedeutet eine Erprobung ‚unseres Theozentrismus‘, an dem wir um so mehr festhalten.“ Aber trifft es — auch im Blick auf die Vorgänge in Rußland — im großen Maßstabe zu, daß die „nichttheologischen Elemente der christlichen Trennung bald der Vergangenheit angehören werden“?

Den Beschluß des Bandes bildet eine lesenswerte Kritik des Vaticanum II und insbesondere des Ökumenismus-Dekrets. Vf. wertet mit Recht die Selbst-Infragestellung der Römischen Kirche hoch. Zugleich fordert er, daß der „Respekt vor den ehrwürdigen orientalischen Liturgien“ vertieft werde über einen „bloßen liturgischen Konservatismus“ hinaus.

Ein zweifelloses Verdienst des Vf. ist es, ein konkretes ökumenisches Programm in orthodoxer Sicht hingestellt zu haben, das im Rahmen der gebotenen vielseitigen biblisch-kirchenhistorischen und immer auf die Gegenwart bezogenen Skizzen dem ökumenischen Leser Material und methodische Hilfe zu einer echten und konkreten Auseinandersetzung gibt. Dabei wird der Protestant insbesondere das von M. grundsätzlich bejahte Prinzip der individuellen Verantwortung und Freiheit des Christen vor Gott begrüßen, auch wenn die Kombination mit einer obligatorischen bischöflichen Struktur der Gemeinde — wie gesagt — ihm nicht evident ist, und er den Glauben an die exklusive institutionelle Gestaltwerdung des Absoluten nicht teilt.

(Druckfehler: Es muß heißen: S. 17, Zeile 3: *investos*; S. 34: Photios, 2. Patriarchat seit 877; S. 37: Konzil von Lyon 1274.)

Hildegard Schaefer

*Wilhelm de Vries*, Orthodoxie und Katholizismus. Gegensatz oder Ergänzung? Herder-Bücherei, Band 232, Verlag Herder, Freiburg 1965. 143 Seiten. DM 2.80.

Eine wahrhaft erfrischende und belehrende Lektüre! Das 2000jährige Werden der „Papstkirche des Westens“ und der „Reichskirche des Ostens“ wird mit der

gleichen kritischen Liebe des echten Historikers gezeichnet, und zwar mit dem Ziel, die Schwesterkirchen aus dem exklusiven Latinismus und Byzantinismus wieder hinauszuführen zur „vollen Rechtgläubigkeit der Orthodoxie“ und zur „wahren Universalität des Katholizismus“, die bestimmt seien, einander in echter Eigenständigkeit zu ergänzen. Die eigentliche Differenz, gegenüber historisch „hochgespielten“ Sekundär-Kontroversen im Dogma und im Ritus, sieht Vf. eben in dem verschiedenen Kirchenverständnis in Ost und West. Wie für den orthodoxen Theologen Jean Meyendorff (s. o.) das selbständige (autokephale) Bistum eine ekklesiologische Struktur von „absoluter“ Gültigkeit ist, so stellt de Vries, Professor am päpstlichen Ostkirchen-Institut in Rom, seine von „selbstverleugnender Objektivität“ geleiteten historischen Analysen der menschlichen, zeitgeschichtlich bedingten Elemente des Papstprimates dennoch unter den Oberbegriff des überzeitlich gültigen und durch die Historie nicht zu entkräftenden „göttlichen Primats“ des Nachfolgers des Petrus (vgl. auch meine Besprechung seines Werks „Rom und die Patriarchate des Ostens“ in ÖR H. 3/1964. S. 297). — Auch die in den letzten Jahrzehnten widerentdeckte geschichtliche und aktuelle Bedeutung der orthodoxen Frührenaissance des 14. Jhs., Gregor Palamas, im Gegensatz zur westlichen Scholastik, hat Vf. kräftig herausgestellt. Aber ein Hinweis auf die innere Kontinuität, die von dem Ansatz der trinitarischen „Energie“ — d. h. dem Wirken Gottes auf Menschheit und Kosmos — bei den griechischen Vätern des 4. Jhs. über Papst Leo d. Gr. im 5. Jh. zur 4. bis 7. Ökumenischen Synode und von Johannes von Damaskus im 8. Jh. bis eben zu Gregor Palamas im 14. Jh. führt, wäre zum klareren Verständnis hinzuzufügen. (Vgl. meinen Artikel über die Christianisierung der aristotelischen Logik bei Johannes von Damaskus und Gregor Palamas in „Theologia“ Athen und in „Kerygma und Dogma“ Stuttgart, beide 1962.) Gegenüber dieser großen Generalinie der „Rechtgläubigkeit“ wird man die Neigung zum „Monophysitismus“ — zur Isolierung des Göttlichen Prinzips — mehr im vorderorientalischen als im byzantinischen Christentum ansetzen (so auch Ostrogorski).

Die im besten Sinne schlichte und durchsichtige Darstellung — welche die slawische Orthodoxie nur am Rande berücksichtigt — schließt mit der Wende zum 20. Jh. und einem kurzen Ausblick auf das Vaticanum II. Aber Gegenwart und Zukunft der einander nun wieder voll zugewandten Christenheit sind auf jedem Schritt dieser Wanderung durch die Jahrhunderte „in actu“ gegenwärtig.

Eine willkommene Ergänzung bietet der soeben erschienene Aufsatz des Vf. „Das ökumenische Ereignis vom 7. Dezember 1965“ (die sogenannte Aufhebung der Bannbulle von 1054) in: Stimmen der Zeit, Freiburg 1966 I, 65—69.

Hildegard Schaefer

Renate Riemack, Moskau und der Vatikan, I: Der kirchliche West-Ost-Gegensatz und das alte Rußland, II: Das Zarenreich, die Sowjetunion und die päpstliche Diplomatie, in: „Antworten“, eine Paperback-Buchreihe im Stimme-Verlag, Heft 7 und 10. Frankfurt/M. 1965, 126 bzw. 182 Seiten. Zeittafeln, Literaturhinweise und Personenregister. Je Band DM 6.80.

Mit synthetischer Kraft und in gleichmäßiger Berücksichtigung politischer und religiöser Gesichtspunkte schlägt die parteipolitisch hervorgetretene Verfasserin einen historischen Bogen über elf Jahrhunderte römischer und osteuropäischer Kirchenpolitik mit dem Ziel, „ein Um- und Neudenken anzuregen, das wir nötig haben, wenn wir den europäischen West-Ost-Gegensatz nicht nur als geschichtliches Phänomen verstehen, sondern auch überbrücken möchten“. Eine gewisse Parteinahme gegen den „kalten Rationalismus“ und Institutionalismus des römischen Westens für die „warme Gemüthhaftigkeit“ der Ostkirche und insbesondere der östlichen Slawen stellt die Verfasserin in eine gesinnungsmäßige Nähe zu dem ihrer Arbeit zugrunde liegenden zweibändigen Werk des Ostberliner Slawisten E. Winter, Rußland und das Papsttum, Bd. I bis II, Berlin 1960 und 1963. Aber sie hat vor diesem voraus, daß ihre Arbeit von vornherein unter dem bestimmenden Eindruck der russischen positiven Reaktion auf die kirchenpolitische Wende steht, die durch die Päpste Johannes XXIII. und Paul VI.

herbeigeführt worden ist. Auch unterscheidet sie sich von ihm durch ein tieferes Verständnis für religiöse Kräfte und Entwicklungen, z. B. in der guten Darstellung der eigenständigen ostkirchlichen Lehre vom Heiligen Geist im Unterschied zu dem kirchentrendenden westlichen „Filioque“ (Ausgang des Hl. Geistes auch vom Sohne).

Ein knapper, gut lesbarer Plakatstil läßt freilich manche nötigen Differenzierungen vermissen (z. B. zur Entwicklung, Anerkennung und Ablehnung des Papstprimats, durchgehend I–II; zur Persönlichkeit des Patriarchen Photios von Konstantinopel, der — nach den auch von R. genannten neueren Forschungen von F. Dvornik-USA (siehe auch das zuwenig beachtete Resümee von Dvornik in der Zeitschrift „Una Sancta“, Niederaltaich 1958) — keineswegs ein absoluter Gegner des abendländischen Papsttums gewesen ist, I 10 und II 74, 77; zum „byzantinischen System des Cäsaropapismus“, I 84; zur angeblich allgemein unorthodoxen „Synodalverfassung“ und im Zusammenhang damit zum modernen Begriff der — nicht „des“ — Sobornost/Konziliarität oder Synodalprinzip, II 35 und 73. Die West-Ost-Spaltung ist nicht durch die Kirchenspaltung des 9. — besser: 11. — Jhs. hervorgerufen; vielmehr hat die kirchliche Einheit die West-Ost-Teilung des römischen Imperiums 395 n. Chr. um annähernd 700 Jahre überdauert, I 12. Verzeichnet ist das Bild des Patriarchen Tichon von Moskau II 138 ff. — vgl. dazu die wertvolle wissenschaftliche Monographie von Pater Johannes Chrysostomos, Kirchengeschichte Rußlands der neuesten Zeit, I: Patriarch Tichon 1917 bis 1925, A. Pustet-Verlag München/Salzburg 1965, 420 Seiten — und ebenfalls sehr unterschätzt ist die ökumenische Koordinierungsfunktion des Patriarchen Athanasios von Konstantinopel, II 165. Der Ökumenische Patriarch war noch niemals, auch nicht 1945, in Moskau, II 141; der Besuch von Martin Niemöller im Patriarchat Moskau fand im Dezember/Januar 1951/52 statt, II 143).

Die gesamte Darstellung und insbesondere auch die verständnisvoll gezeichnete jüngste Entwicklung der sechziger Jahre sind belegt durch eine Reihe wertvoller Zitate. Als umfassende Orientierung und Ausgangspunkt für eingehendere Studien haben die

beiden gehaltvollen Bändchen einen aktuellen Wert.

Hildegard Schaefer

*Demetrios Tsakonias*, Geist und Gesellschaft in Griechenland. Verlag H. Bouvier u. Co., Bonn 1965. 190 Seiten. Broschiert DM 12.80.

Das Büchlein des in Bonn lebenden griechischen Soziologen zeichnet den Weg der griechischen Gesellschaft durch die vier Jahrhunderte der Türkenherrschaft bis in die Gegenwart in raschen, manchmal schematischen, auch gelegentlich einander in Frage stellenden Skizzen. Dem Griechenlandreisenden oder dem mit den Gastarbeiterproblemen befaßten Sozialarbeiter mag es einen Faden bieten durch das unerschlossene Labyrinth des neugriechischen Geisteslebens zwischen den beiden Kulturzentren Konstantinopel/Istanbul und Venedig. Auch auf kirchliche Fragen fällt Licht und Schatten. Ein gutes Viertel des sorgfältig ausgestatteten Bandes füllen Bibliographien.

Hildegard Schaefer

*P. Chrysostomos Dahm*, Die Kirche im Osten. Macht und Pracht der Patriarchen. Burda-Verlag, Offenburg 1964. 220 Seiten, 52 Farbtafeln, 44 Schwarzweißtafeln. Leinen DM 48.50.

Der Verfasser, Mönch der Benediktinerabtei Maria Laach, gibt in dem vorliegenden Band unter Mitarbeit namhafter orthodoxer Theologen eine Darstellung der vier alten Patriarchate — Konstantinopel, Alexandria, Antiochien und Jerusalem —, die in dieser Art nicht ihresgleichen haben dürfte. In der Tat — man weiß bestenfalls noch einiges vom Patriarchat Konstantinopel, das in jüngster Zeit durch politische Verwicklungen in den Blickpunkt der Weltöffentlichkeit gerückt ist. Die anderen Patriarchate sind meist nur den Theologen aus der Kirchengeschichte bekannt. Darum leistet P. Chrysostomos Dahm im Zeitalter der ökumenischen Begegnungen einen wichtigen Dienst, wenn er die Aufmerksamkeit auf diese alten Zentren kirchlichen Lebens und ihre Bedeutung in Vergangenheit und Gegenwart lenkt. Das geschieht — unterstützt durch Zeittafeln und Landkarten — in wissenschaftlich exakter und zugleich gut lesbarer Form. Was aber dem Band Reiz,

Anschaulichkeit und Einzigartigkeit verleihen, sind die fast 100 Bildtafeln (davon 52 farbige), die mit großer Eindrucksstärke vor Augen stellen und erleben lassen, was auch die bestbeschriebene Schilderung nicht zu vermitteln vermag. Man spürt es den Bildern an, daß sie vom Verfasser auf mehreren Orientreisen und in jahrelanger Arbeit liebevoll und sachkundig für diesen Zweck aufgenommen und zusammengestellt sind.

Daß das II. Vaticanum und insbesondere das Treffen zwischen Papst Paul VI. und Patriarch Athenagoras Anfang 1964, dem die letzten beiden Kapitel gewidmet sind, maßgeblicher Anstoß für die Entstehung dieses Bildwerkes waren, läßt die Ernsthaftigkeit erkennen, mit der sich die römisch-katholische Kirche heute erneut um die Orthodoxie bemüht (weitere Bände über die slawischen und orientalischen Kirchen sollen folgen). Aber der Band wendet sich keineswegs nur an Katholiken, sondern will in einem umfassenderen Sinne Wege des Verstehens und der Verständigung zwischen den getrennten Kirchen bahnen. So bleibt denn das Fazit, daß wir es hier in Aufmachung und Inhalt mit einer ungewöhnlichen Kostbarkeit auf dem ökumenischen Büchermarkt zu tun haben, die der Empfehlung für Geschenk- und Studienzwecke wert ist. Kg.

## MISSIONARISCHE VERKÜNDIGUNG

Ludwig Wiedemann SJ, *Mission und Eschatologie*. Eine Analyse der neueren deutschen evangelischen Missionstheologie. Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Band XV. Herausgegeben vom Johann-Adam-Möhler-Institut. Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1965. 209 Seiten. Leinen DM 12.50.

Das Buch hält, was der Untertitel verspricht. Der Verfasser versucht in sachlicher und umfassender Weise, den Zentralaspekt der gegenwärtigen evangelischen Missions-theologie darzustellen und die Entwicklung des eschatologischen Denkens seit dem Tod Gustav Warnecks zu beschreiben. Er unternimmt es, in die vielfältige Benutzung des Begriffes „Eschatologie“ klassifizierend Klar-

heit zu bringen, geht dann auf die theologischen Schulen ein, die die Voraussetzung für das gegenwärtige eschatologische Denken sind, um dann nach Erwähnung der exegetischen Vorarbeiten zur Darstellung der Missionstheologie selbst zu kommen. Dabei kommen die behandelten Theologen immer selbst zu Wort. Auf Grund der Klassifizierung ergibt sich folgende Zuordnung: Dialektische Eschatologie: Karl Barth, Karl Hartenstein, Hendrik Kraemer; Existentielle Eschatologie: Walter Holsten; Aktuelle Eschatologie: Otto Michel, Ernst Lohmeyer, Joachim Jeremias, Paul Althaus, Gerhard Rosenkranz; Futuristisch-heilsgeschichtliche Eschatologie: Oscar Cullmann, Heinrich Schlier, Gustav Stählin, David Bosch, Karl Hartenstein, Walter Freytag. Als Versuche einer Synthese werden Wilhelm Andersen, Hans Jochen Margull und Georg Vicedom erwähnt. Das Buch ist ein ausgezeichnetes Repertorium für den evangelischen Theologen. Es kann eine große Hilfe sein, die evangelische Mission in ihren theologischen Grundlagen zu verstehen. Für die katholische Missionswissenschaft ist es eine Art Ergänzung, weil in ihr der eschatologische Aspekt nahezu fehlte. In einer kritischen Würdigung wird vor allem das einseitige reformatorische sola-Denken, wie es mit dem Begriff *Missio Dei* gegeben ist, hervorgehoben, damit verbunden das mangelnde Verständnis für die Mitarbeit des Menschen, für das inkarnatorische Handeln Gottes in der Geschichte und für die Bedeutung der Kirche, die in dieser Theologie weder Subjekt noch Ziel der Sendung sein kann. Als Lösung wird eine heilsgeschichtliche Eschatologie empfohlen. Wir müssen eine solche von katholischer Seite abwarten, um sagen zu können, wie weit die geltend gemachten Bedenken theologisch unterbaut ihre Berechtigung haben. Eine solche Arbeit könnte eine gute Ergänzung des evangelischen Missionsdenken werden.

Georg F. Vicedom

*Das Problem einer „einheimischen“ Theologie*. Hrsg. v. Hans-Werner Gensichen. Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika, Bd. 1. Chr. Kaiser Verlag, München 1965. 148 Seiten. Kart. DM 9.50.

Mit dem vorliegenden ersten Band der von H.-W. Gensichen, G. Rosenkranz und

G. F. Vicedom herausgegebenen Reihe „Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika“ stellt sich ein Unternehmen vor, das geeignet sein könnte, dem ökumenischen Gespräch eine bisher wenig beachtete Dimension zu erschließen. Es weist der Theologie ihre Aufgabe in jener „Partnerschaft im Gehorsam“ (Whitby 1947), die die Kirchen „in sechs Kontinenten“ (Mexiko 1963) zum Dienst aneinander und zu gemeinsamem Zeugnis vor der Welt verbindet.

Wenn der erste Band in grundsätzlichen Artikeln ausschließlich mit der Problematik einer „einheimischen“ (indigenous) Theologie befaßt ist (andere Bände mit Beiträgen aus allen theologischen Hauptdisziplinen sollen folgen), dann erörtert er nicht ein Spezialthema, das allenfalls den Missionswissenschaftler angeht. Die Frage nach einer fruchtbareren Zuordnung von Umweltbezogenheit und Ökumenizität der Theologie in den Kirchen Asiens und Afrikas entdeckt sich vielmehr als Frage nach dem Verhältnis von Sendung und Einheit in der Auftragsrichtung christlicher Theologie überhaupt.

Der Band enthält folgende Beiträge: J. M. Kitagawa, Überlegungen zur Theologie in Japan; Choan-Seng Song, Die zeitgenössische chinesische Kultur und ihre Bedeutung für die Aufgabe der Theologie; J. R. Chandran, Das Problem der „Heimischmachung“ christlicher Theologie in Asien; A. J. Appasamy, Erwägungen zu einer indischen Theologie; P. M. Mpumwana, Einheimische Kirche und Theologie in Südafrika; H. Sawyerr, Grundlagen einer Theologie für Afrika; Ch. H. Malik, Die geistige Situation der nahöstlichen Christenheit. Die Verfasser werden durch kurze biographische und bibliographische Notizen vorgestellt. Ihren Beiträgen ist vom Herausgeber eine ausgesprochen gut informierende Einleitung vorausgeschickt, die ihnen nichts vorwegnimmt, sondern den Raum aufzeigt, in dem diese „theologischen Stimmen“ zu Gehör und für unsere eigene theologische Besinnung zum Tragen kommen wollen. Der Hinweis des japanischen Theologen T. Ariga im *South East Asia Journal of Theology* 1965, H. 3, die Christenheit in einem gegebenen geographischen oder nationalen Bereich könne wahrhaft einheimisch und umweltbezogen „nur in dem ökumenischen Kontext, in der Gemeinschaft mit Christen anderer Länder“ sein, ist eine Herausforderung

auch an unsere Theologie, die Verantwortung des Glaubens mit den Theologen anderer Kontinente zu teilen, denen die Minderheitssituation ihrer Kirchen deutlicher als uns die gemeinsame hermeneutische Aufgabe vor Augen führt, die anvertraute Botschaft auf neue Mitteilung hin zu verstehen.  
Paul-Gerhardt Buttler

*Elisabeth Gössmann*, Religiöse Herkunft — profane Zukunft? Das Christentum in Japan. Max Hueber Verlag, München 1965. 296 Seiten. Leinen DM 19.80.

Ein solches Buch in deutscher Sprache tat not. Die Verfasserin, die zweimal nach dem 2. Weltkrieg jahrelange Lehraufträge an christlichen Hochschulen in Japan hatte, kennt die Missionsfragen dort gut. Endlich einmal wieder wurde in einem einer breiteren Leserschicht zugeordneten Buche jener erste missionarische Ansatz vor 400 Jahren geschildert, der Japan in eine christliche Geschichte hineinzuführen schien und dessen furchtbare Märtyrerzeit bis 1637 mit jenem jähen Abbruch aller Möglichkeiten endete, an dem menschlicher und konfessioneller Streit wesentlich beteiligt war. Japan wurde damals das Land des wohl zahlenmäßig bisher größten direkten Martyriums seit Golgatha. Wer weiß das noch?

Kurz bevor 1873 die Verbotsschilder an jedem Ortsein- und -ausgang betreffend das Christentum fortgenommen wurden wie auch die Tretkreuze, über die jedes Jahr die gesamte Bevölkerung zur Aufspürung der Christen gejagt werden sollte, meldeten sich 20 000 „Geheimchristen“, deren Familien ihren Glauben durch 230 Jahre unter der Gefahr der Todesstrafe gewahrt hatten. Solche und viele andere höchst erregende Tatsachen schildert die Verfasserin aus ihrer reichen Kenntnis. Genau die Hälfte des Buches ist jener alten, unser ganzes brüderliches Mitempfinden erfordernden Christenheit gewidmet.

Aber ebenso sachlich und mitreißend werden die neuen Missionsverhältnisse geboten. Sie werden ausgezeichnet aus der religiösen und psychologischen Umwelt und aus der politischen Sonderentwicklung Japans gedeutet. Der Leser erfährt Namen prominenter japanischer Christen ebenso wie eine Fülle hochinteressanter welthistorischer und kirchengeschichtlicher Ereignisse, die hem-

mend oder fördernd auf die Missionsarbeit in Japan gewirkt haben.

Wem „Mission“ bisher ein Wort ohne anschaulichen Inhalt war, der greife zu diesem Buche! Ebenso aber der, der „Mission“ für ein unsachgemäßes Tun der Kirchen hält!

Auch die deutschen Missionsbemühungen in Japan werden genannt. Daß die Verfasserin die Arbeit ihrer katholischen Konfession besonders ausführlich schildert, wird man verstehen.

Der Apparat der Anmerkungen umfaßt allein ein Zehntel des Buches und ist ebenso lebendig geschrieben, als hätte nämlich der Leser unhörbar Fragen gestellt und deren Antworten gleich in dem Buche mitbekommen. Wir haben zu danken für dieses Werk.

Harald Oehler

*Raimundo Panikkar*, Religionen und die Religion. Max Hueber Verlag, München 1965. 170 Seiten. Leinen DM 12.80.

Der Verf., ein Jesuit indisch-spanischer Herkunft, tritt seit einigen Jahren als Sprecher der neuen Öffnung des Katholizismus auf die nichtchristlichen Religionen hin immer mehr in den Vordergrund. Was K. Rahner, H. R. Schlette u. a. mit theologischen Mitteln betreiben, erscheint hier in der Gestalt eines weitgespannten religionsphilosophischen Entwurfs, der auf einer doppelten *petitio principii* beruht: 1. Jede „echte“ Religion führt ihre aufrichtigen Anhänger zu Gott. 2. Was „echte“ Religion ist, läßt sich an der Summe der phänomenologisch aufweisbaren Merkmale religiösen Verhaltens ablesen. Alles Weitere ergibt sich beinahe von selbst. Zwei Drittel des Buches sind einer in neun Hauptaspekte aufgliederten, mit beträchtlichem Aufwand an teilweise recht eigenwilligen Distinktionen arbeitenden Analyse der Religion im allgemeinen gewidmet. Sie ist es, auf die alle Religionen konvergieren — ein Postulat, dessen Verifizierung an der Wirklichkeit der Religionen ebenso beiläufig behandelt wird wie die Auseinandersetzung mit abweichenden Meinungen. Der zweite Teil will diese dynamische Konvergenz der Religionen nicht nur als zwangsläufiges Attribut unserer Gegenwart, sondern auch als philosophisch-theologischen Imperativ erweisen. Nicht

Konkurrenz, auch nicht Relativierung oder Synkretismus sollen das Verhältnis der Religionen bestimmen, sondern die gemeinsame Bemühung um die Fülle der Religion schlechthin, in der Weise, daß z. B. der Christ dem Hindu hilft, ein besserer Hindu zu werden, und umgekehrt. Die noble Gesinnung, die aus diesem Programm eines interreligiösen „Ökumenismus“ spricht (einen anderen Gebrauch des Begriffs „ökumenisch“ erkennt der Verf. offenbar nicht an), ist ebenso eindrucksvoll wie die Selbstverständlichkeit, mit der unterstellt wird, daß alle Religionen faktisch zu der „einen, heiligen, katholischen und apostolischen Religion“ unterwegs sind, die mit keiner von ihnen identisch ist und in der sich doch jede einmal wiedererkennen soll. Noch erstaunlicher bleibt freilich für den evangelischen Leser, daß und wie hier mit den Mitteln der katholischen Religionsphilosophie nicht nur einer christlichen Mission im Sinne eines Rufs zum Christusglauben jegliche Legitimation a limine entzogen wird, sondern christlicher Glaube überhaupt (nicht nur das christliche „Religionstum“!) auf eine geschichtlich-kontingente religiöse Möglichkeit unter anderen reduziert wird, die ihren Sinn wesentlich darin hat, daß sie über sich hinausweist. Das alles wird vom Verf. nicht so offen ausgesprochen, sondern erscheint eher unter vielen Wenn und Aber verschlüsselt. Die Konsequenz ist gleichwohl unausweichlich. Man wird gut daran tun, die weitere Entwicklung dieses neuen katholischen Universalismus, der ja auch auf dem Konzil in Ansätzen in Erscheinung trat, im Auge zu behalten.

Hans-Werner Gensichen

## BIBLISCHE FORSCHUNG

*Ernst Käsemann*, Exegetische Versuche und Besinnungen. Erster und zweiter Band. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1964. 316 bzw. 304 Seiten. Leinen DM 34.—.

Daß Prof. Ernst Käsemann als Sachverständiger an der 4. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal (1963) teilnahm, hat in den sog. „evangelikalen“ Kreisen erhebliche Unruhe und z. T. heftige Reaktionen ausgelöst. Sollte jetzt die vielumstrittene historisch-kritische Theo-

logie auch in der Ökumene bestimmenden Einfluß ausüben dürfen? Von ökumenischer Seite wurde demgegenüber mit Recht darauf hingewiesen, daß man in Dialog der Kirchen in Geduld aufeinander hören müsse und nicht von vornherein über bestimmte Forschungszweige oder Lehrmeinungen ein Verdikt verhängen dürfe. Schon der universale Charakter dieses Gesprächs erfordere es, sich auch mit denjenigen Fragestellungen auseinanderzusetzen, die nicht auf der herkömmlichen Linie theologischer Denkschemata liegen. Der Verfasser gibt einer breiten Öffentlichkeit die Möglichkeit dazu, indem er auf über 600 Seiten aus seiner Arbeit erwachsene und in diese einführende „Exegetische Versuche und Besinnungen“ vorlegt, die — meist schon anderweitig veröffentlicht — hier nun in einem zweiteiligen Band vereint sind (der erste Teil, der 1960 gesondert erschien, erlebt damit bereits seine dritte Auflage). Durch die dem ersten Teil angefügten fünfzehn Meditationen will er unterstreichen — wie es im Vorwort heißt —, „daß ich dem aufgegebenen Pfarramt innerlich nicht untreu geworden bin, Anfang und Ziel aller theologischen Arbeit in der Predigt erblicke und deshalb mit meiner Kraft und in meinen Grenzen zur rechten Predigt in unserer Zeit beizutragen gewünscht habe“. Es scheint uns wichtig zu sein, daß bei aller Kritik dieses Grundmotiv der Theologie Ernst Käsemanns nicht übersehen wird.

Wir müssen es uns versagen, an dieser Stelle in ein Sachgespräch mit dem Verfasser einzutreten. Was aber in einer Zeitschrift wie der unseren hervorgehoben zu werden verdient, ist die ökumenische Relevanz vieler der von Käsemann behandelten Themenkreise. Wir denken hierbei — neben der interessanten Studie „Zur Johannes-Interpretation in England“ (II 131 ff.) — an die grundlegende Abhandlung über „Amt und Gemeinde im Neuen Testament“ (I 109 ff.) und die aufsehenerregende Untersuchung „Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?“ (I 214 ff.), die zu dem Ergebnis kommt: „Der nt.liche Kanon begründet als solcher nicht die Einheit der Kirche. Er begründet als solcher, d. h. in seiner dem Historiker zugänglichen Verbindlichkeit dagegen die Vielzahl der Konfessionen“ (I 221).

Auf diesem Hintergrund muß auch das vom Verfasser auf der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal gehaltene Referat „Einheit und Vielfalt in der neutestamentlichen Lehre von der Kirche“ gesehen werden (II 262 ff.; zuerst abgedruckt in ÖR 1/1964 S. 58 ff.), wo wiederum festgestellt wird, „daß der Historiker nicht von einer ungebrochenen Einheit neutestamentlicher Ekklesiologie sprechen kann. Er gewahrt dort das Modell unserer eigenen Situation mit ihren Differenzen, Verlegenheiten und Gegensätzen, bestenfalls eine antik-ökumenische Konföderation ohne Ökumenischen Rat“ (II 265 f.).

Sehr offen und eingestandenermaßen: aggressiv (II 268) geht Käsemann am Schluß des zweiten Teils in zwei „kirchlichen Reden“ auf „die uns aufgedrungene Auseinandersetzung mit dem Pietismus“ (II 8) ein: „Zum gegenwärtigen Streit um die Schriftauslegung“ (II 268 ff.) und „Theologen und Laien“ (II 290 ff.). Hier wird der Leser unausweichlich mit den Kernfragen der Hermeneutik wie auch des Gemeindelebens konfrontiert und damit an zentrale Probleme gegenwärtiger ökumenischer Diskussion herangeführt.

So bietet dieser reichhaltige Band weit mehr als neutestamentliche Facherörterungen — hier sind Stoff und Anregung für das ökumenische Gespräch in seiner Gesamtheit die Fülle! Kg.

## GESCHICHTE DER ÖKUMENE

*Nathan Söderblom*. Briefe und Botschaften an einen deutschen Mitarbeiter. Gedächtnisschrift zum hundertsten Geburtstag des schwedischen Erzbischofs, herausgegeben von Prof. D. F. Siegmund-Schultze. (Schriften des Ökumenischen Archivs in Soest II). Oekumenischer Verlag Dr. R. F. Edel, Marburg/Lahn 1966. 180 Seiten. Brosch. DM 16.80, Ln. DM 19.80.

Zum 100. Geburtstag von Erzbischof Nathan Söderblom am 15. Januar 1966 hat Prof. Siegmund-Schultze die etwa einhundert Briefe und Botschaften herausgegeben, die dieser in den Jahren 1914–1931 an ihn gerichtet hat. Verbindende Texte sorgen für die innere Verknüpfung, um die zugrundeliegenden Vorgänge und Zusammenhänge

zu erläutern. So ist dieser Band weit mehr als eine Dokumentensammlung, die lediglich die Stellung und Mitarbeit der beiden Gesprächspartner in der damaligen ökumenischen Bewegung beträfe. Hier wird ein Stück ökumenischer Quellengeschichte erschlossen, wodurch längst Vergessenes wieder zum Leben erwacht, bisher Unbekanntes ans Licht kommt und schon Bekanntes sich neu der Beurteilung stellt.

Man wird es dem Ökumenischen Archiv danken müssen, daß es durch diese Veröffentlichung der ökumenischen Bewegung unserer Tage dazu verhilft, die Ereignisse und Erfahrungen der Vergangenheit nicht nur historisch festzuhalten, sondern für die Gegenwart Frucht tragen zu lassen. Kg.

*Begegnungen mit Dietrich Bonhoeffer.* Ein Almanach. Herausgegeben von Wolf-Dieter Zimmermann. 3., erweiterte Auflage. Chr. Kaiser Verlag, München 1965. 204 Seiten. Kart. DM 5.—.

Die 36 Mitarbeiter dieses Almanachs — fünf mehr als in den vorangegangenen Auflagen — schildern ihre Begegnungen, die sie zu verschiedenen Zeiten und Anlässen mit Dietrich Bonhoeffer gehabt haben. Man erfährt interessante, oft bisher unbekannt Einzelheiten seiner Zeit- und Lebensgeschichte, wichtiger aber noch: man gewinnt — gerade aus der Vielfalt der Aspekte — einen Eindruck davon, „wie er war und wie er gewirkt hat“ (Vorwort). So dient die lesenswerte Sammlung zugleich einem tieferen Verstehen des Denkens und Wollens dieses erst heute in seiner Bedeutung voll erkannten und gewürdigten Theologen.

Kg.

*Harold Loukes, Die Quäker.* Aus dem Englischen übersetzt von Brigitte Weitbrecht. Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1965. 186 Seiten. Leinen DM 17.50.

Der Ernst Klett Verlag beginnt mit dieser Veröffentlichung eine Buchreihe, die zu einer neuen Erfassung und Begriffsbestimmung des Phänomens der Gesellschaften führen will. In diesem Rahmen sollen später auch die Benediktiner, die Jesuiten, das preußische Offizierskorps, die Hanse und die israelischen Kibbuzim zur Darstellung kommen. Der vorliegende Band über die Quä-

ker bietet die Übersetzung des 1960 erschienenen Buches „The Discovery of Quakerism“, dessen Verfasser Dozent für Pädagogik an der Universität Oxford und selbst Mitglied der „Gesellschaft der Freunde“ ist. Der Leser erhält einen bewegenden Eindruck von Geschichte, Grundsätzen und Leben der Quäker und damit zugleich von ihrem vielseitigen sozialen, karitativen und politischen Wirken, das dieser kleinen Gemeinschaft in der ganzen Welt Namen und Ansehen eingebracht hat. Eine ausführliche Zeittafel zeichnet den Weg der Quäker in die Weltgeschichte ein, doch leider fehlen Literaturangaben und Sachregister.

Kg.

## VOM DIENST DES LAIEN

*Yves Congar, Priester und Laien im Dienst am Evangelium.* Herder Verlag, Freiburg/Br. 1965. 432 Seiten. Ln. DM 42.—.

Yves Congar ist kein Unbekannter im ökumenischen Gespräch. Als Konzilstheologe hat er maßgeblich am „Aggiornamento“ der katholischen Kirche mitgearbeitet. Mit Spannung nimmt man daher den zweiten Band seiner gesammelten Aufsätze zur Hand, der unter dem Titel „Priester und Laien im Dienst am Evangelium“ erschienen ist.

Schon die Themaformulierung stößt in die Mitte vor, um die die denkerischen Bemühungen von Yves Congar kreisen: die Ekklesiologie, die Theologie von der Kirche. Es liegt auf der Hand, daß das Verhältnis zwischen Priesterschaft und Laientum den Kern dieses Problems darstellt, und es erscheint nur folgerichtig, daß die Aufsätze und Artikel, die der vorliegende Band enthält, um die beiden Stichworte „Priester des Evangeliums“ und „Tun und Haltung aktiver Christen in der Welt“ gruppiert sind.

In dieser Anordnung zeigt sich allerdings bereits, daß Yves Congar trotz seiner positiven Würdigung des Laienelementes — eine Linie, die sich bereits in seiner Monographie „Der Laie“ zeigt und sich ebenso in den vorliegenden Aufsätzen findet — im Grunde der katholischen Konzeption treu bleibt. „Die Kirche könnte als bloßer Organismus des Heils, des Sakramentalen, des Prophetismus und des Reiches einzig aus Priestertum und Episkopat bestehen“ (S. 289).

Trotzdem gilt: „Der Laie ist ein Glied des Volkes Gottes“ (S. 288). Er muß nur seinen Ort im Gefüge der Kirche richtig erkennen. Sein Dienst ist nötig um der Sendung der Kirche willen: „Die Laien bauen die Kirche nicht als sakralen Organismus auf, durch sie soll die Kirche vielmehr ihre Sendung vollenden . . .“ (S. 289). Diese prinzipielle Trennung zwischen den Funktionen von Priester und Laien („Die Sakramente, vor allem die Eucharistie, das ist ausschließlich Sache des Priestertums“, S. 289) macht es Yves Congar unmöglich, einen Begriff von der Kirche zu gewinnen, wie er nach evangelischer Auffassung im Neuen Testament bezeugt ist.

Aber müssen wir auch sehr tiefgreifende Kritik an der theologischen Grundkonzeption anmelden, so findet sich in dem vorliegenden Band doch eine Fülle von Gedanken, Analysen und Hinweisen, die man nur mit Dankbarkeit und Zustimmung entgegennehmen kann. Das gilt ebenso von der Untersuchung gewisser theologischer Grundbegriffe (Apostolat, Bekehrung, Evangelisation, Proselytismus u. a.) wie von der differenzierten Schilderung der kirchlichen Situation (Christus in Frankreich, Glaube und Gesellschaft) und den konstruktiven Beiträgen zur Frage der missionarischen Aktion (Die Sendung der Pfarrer, Soziale Gruppenbildung und kirchliche Laienbewegung, Wirken in der Welt und evangelische Botschaft usw.). Besonders beachtlich ist, was Yves Congar zum „Anderssein der Kirche“, zur Frage der missionarischen Anpassung (Solidarität) und zum Problem der Toleranz in einer pluralistischen Gesellschaft sagt. Interessant und aufschlußreich ist seine Definition von Proselytismus und Evangelisation: „Wir schlagen vor, Proselytismus die Tätigkeit zu nennen, die auf den Triumph des Bekenntnisses ausgeht, dessen Diener wir sind, und Evangelisation die Tätigkeit, die das geistige Wohl der Menschen, ihr Leben und ihren Fortschritt in Christus erstrebt“ (S. 46). Wer über den missionarischen Auftrag der Christenheit aller Konfessionen in einer säkularen Welt heute nachdenkt — und welche Aufgabe liegt näher?! —, der muß sich auch mit den überaus fruchtbaren Ideen und Anstößen auseinandersetzen, die Yves Congar zu diesem Thema beizutragen hat.

Heinrich-Hermann Ulrich

Rudolf Alexander Schröder, Predigten zum Kirchenjahr. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1965. 758 Seiten. Band VIII. Leinen DM 38.—.

Der Predigtband von Rudolf Alexander Schröder unterscheidet sich in mancherlei Hinsicht von anderen Predigtsammlungen. Er enthält Predigten eines ganzen Jahrgangs, zusammengestellt aus hinterlassenen Manuskripten aus verschiedenen Jahren. Die Predigten berücksichtigen jeweils den Evangelien- und Episteltext. Sie verzichten auf rhetorische Kunst und beschränken sich weithin auf biblische Beispiele und Parallelen, ohne deswegen auch nur irgendwie antiquiert zu wirken. Das Besondere ist aber, daß es sich um Predigten eines Laien handelt, der sich im Dritten Reich verpflichtet fühlte, sich der Kirche als Lektor zur Verfügung zu stellen. Er hielt die meisten Predigten vor einem Gemeindekreis, der sich in seinem Haus „Sonnleiten“ bei Bergen/Oberbayern sammelte, aber auch um Predigten vor Studenten, im Rundfunk und bei anderen Gelegenheiten.

Wie versteht ein Laie das Predigtamt? Die Antwort auf diese Frage kann man einem Vortrag von Schröder, der als Vortrag vorangestellt wurde, entnehmen. Wie predigt ein Laie? Diese Frage wird durch die Lektüre der sehr lesenswerten Predigten beantwortet. Insofern sind diese Predigten auch ein eindrückliches Beispiel von ökumenischer Tragweite für den Dienst des Laien an und in der Gemeinde.

Adolf Wischmann

## ÖKUMENISCHES BETEN

Maurice Villain, Das Gebet Jesu für die Einheit der Christen. Ökumenische Meditation über Johannes 17. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1962. 122 Seiten. Kart. DM 5.80.

Das hohepriesterliche Gebet Jesu (Joh. 17) war und ist eine Haupttriebkraft der ökumenischen Bewegung. „Daß sie alle eins seien“ gab den Grundton an seit Edinburgh 1910 und zuletzt auch auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Und wo immer die Christen nach vergleichender Symbolik und

Ekklesiologie die scheinbar unüberwindlichen Mauern auf dem Wege zueinander entdecken, treibt sie der Gedanke an Jesu Gebet „Daß sie alle eins seien“ selbst ins Gebet. Dazu möchte und kann auch das Büchlein von Maurice Villain mit seinen Meditationen über einzelne Verse und Begriffe aus Joh. 17 dienen, die als Vorlesungen im Ökumenischen Institut Bossey gehalten sind und die jeweils in einem Gebet enden, das der Verfasser mit den Studenten gesprochen hat.

Dieses Buch mag manchem Pfarrer als Hilfe zur eigenen Meditation, aber auch zur Gestaltung von Andachten während der „Gebetswoche für die Einheit der Christen“, die vom 23. bis 29. Mai stattfinden wird, willkommen sein. Otmar Schulz

*Ich singe dein Lob durch den Tag.* Gebete junger Christen in Afrika, gesammelt und aufgezeichnet von Fritz Pawelzik. Aussaat Verlag, Wuppertal 1965. 72 Seiten, mit 20 Fotos aus Afrika von Willis E. Bell in Accra, Ghana. Geb. DM 6.80.

Dies ist nun bereits die zweite Gebetsammlung, die Fritz Pawelzik, Bruderschaftssekretär des CVJM in Ghana, zusammengestellt hat, und man kann ihr nur aufrichtig den Erfolg wünschen, den die erste Sammlung „Ich liege auf meiner Matte und bete“ gehabt hat. Mit einer uns oft verlorengegangenen Ursprünglichkeit bringen diese Christen einer jungen Kirche alle Anlässe zur Freude, zum Leid, anscheinend jeden ihrer Gedanken, vor Gott, der ihnen wahrhaft „unser Vater“ ist. Hier wird gelebt, hier kommt zum Ausdruck, was uns theologisch und theoretisch selbstverständlich geläufig ist: daß Gebet mehr ist als zeitweiliges „Gespräch“ mit Gott, daß es eine „Haltung“ ist, ein „Zustand“, in dem man als Christ ganz natürlich allezeit zu leben vermag.

Diese Gebete können uns sehr wohl helfen, Gott nicht mehr in der Ferne zu sehen, in die wir ihn so oft „entfernt“ haben, sondern wieder in unmittelbarer Nähe zu allen Bezügen unseres Lebens. — Bei der Auswahl der 20 Fotos ist man sehr sorgfältig vorgegangen. Die Aufmachung des Bandes verdient ungeteiltes Lob. Otmar Schulz

## DAS WÄCHTERAMT DER KIRCHE

*Deutschland und die östlichen Nachbarn.* Beiträge zu einer evangelischen Denkschrift. Herausgegeben von Reinhard Henkys. Kreuz-Verlag, Stuttgart 1966. 240 Seiten. Brosch. DM 4.80.

Schon zwei Monate nach dem Erscheinen der sog. „Vertiebenen-Denkschrift“ hat Reinhard Henkys es unternommen, zusammen mit maßgeblichen Vertretern der verschiedenen Sachgebiete und Standpunkte sowie durch Vorlage der einschlägigen Dokumente — darunter nochmals der Denkschrift selbst und des Briefwechsels der katholischen Bischöfe — ein erstes Fazit aus der Diskussion zu ziehen, um über die Gesprächslage zu orientieren und einer objektiven Urteilsbildung den Weg zu bereiten. Auf der Genfer Sitzung des Zentralaussschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen im Februar dieses Jahres wurde die Denkschrift mehrfach als Beispiel eines recht verstandenen Wächteramtes der Kirche hervorgehoben. Darum sollte jetzt auch dieser instruktive Sammelband nicht nur in Deutschland, sondern ebenso in der Ökumene Beachtung finden. K.G.

## FÜR DIE STUDIENARBEIT

*Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG). Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage in Gemeinschaft mit Hans Frhr. v. Campenhausen, Erich Dinkler, Gerhard Gloege und Knud E. Løgstrup herausgegeben von Kurt Galling. Registerband, bearbeitet von Wilfried Werbeck. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1965. VII, 1112 Spalten. Leinwand DM 66.—, Halbleder DM 74.—.

Der Anfang dieses Jahres erschienene Registerband schließt die 3. Auflage der RGG ab. Im ersten Teil werden die biographischen Angaben, die wichtigsten Veröffentlichungen und die Artikel der 1608 Mitarbeiter aufgeführt. Der Hauptteil bringt ein überaus sorgfältig aufgegliedertes Stichwortverzeichnis, das die Benutzung der in den sechs Bänden dargebotenen Stofffülle erleichtert und damit den Wert dieses international anerkannten Nachschlagewerkes für

die wissenschaftliche Arbeit noch steigert. Die verhältnismäßig geringfügigen Berichtigungen, die auf den letzten Seiten enthalten sind, bestätigen an ihrem Teile, mit welcher Gründlichkeit das ganze Unternehmen durchgeführt worden ist und welcher Grad von Verlässlichkeit ihm zukommt. Kg.

J. F. Lescauwact, M.S.C., *Critical Bibliography of Ecumenical Literature*. (Bibliographia ad usum seminariorum, Vol. 7). Bestel Centrale V.S.K.B., Nijmegen 1965. 103 Seiten. Kart. DM 16.20.

Die vorliegende, auf katholischer Seite „ad usum seminariorum (catholicorum)“ entstandene Bibliographie hat sich von vornherein auf zwei Gebiete beschränkt: sie will im ersten Teil mit den Gesprächspart-

nern im ökumenischen Dialog bekanntmachen, also die Literatur über die wichtigsten Konfessionstypen bringen; der zweite Teil ist der Geschichte und den Problemen der heutigen ökumenischen Bewegung unter besonderer Berücksichtigung des Gesprächs mit der römisch-katholischen Kirche gewidmet. Jedem der 351 Titel, die in den verschiedenen Sprachen aufgeführt sind, in denen sie erschienen, ist eine kurze Charakteristik beigegeben. Die Auswahl, über die man in solchen Fällen freilich immer streiten kann, hält jedoch einer kritischen Prüfung weithin nicht stand. Wichtige Werke fehlen, weniger wichtige oder sogar sachlich anfechtbare werden genannt, und manche stehen an Stellen, wo sie nicht hingehören. Trotzdem wird man für ökumenische Studienzwecke manchen Nutzen aus dieser Zusammenstellung ziehen können. Kg.

## Mitteilungen der Schriftleitung

Im Mittelpunkt dieser Nummer steht das II. Vaticanum. An erster Stelle bringen wir die Berichte der beiden Konzilsbeobachter des Ökumenischen Rates, Pfarrer Dr. Lukas Vischer und Prof. N. A. Nissiotis, die diese vor dem Zentralausschuß in Genf im Februar ds. Js. gegeben haben und um deren weiteste Verbreitung die Mitgliedskirchen gebeten wurden. Von den beiden Berichten haben wir daher für die Arbeit in den Studienkreisen, Pfarrkonferenzen usw. auch Sonderdrucke herstellen lassen, die beim Verlag angefordert werden können (br. Stck. DM 2,50, ab 20 Stck. DM 2,20, ab 100 Stck. DM 2,—).

Der Beitrag von Prof. Ernst Benz (Marburg) zieht aufschlußreiche Vergleiche zwischen dem I. und dem II. Vatikanischen Konzil, während P. Stephanus Pfürtner OP aus römisch-katholischer Sicht die Ökumenizität des II. Vaticanums untersucht. Frau Prof. Hildegard Schaefer geht den geschichtlichen Zusammenhängen der Bannflüche von 1054 und der Bedeutung ihrer Aufhebung am Ende des II. Vaticanums nach.

Mit Bewegung und Dankbarkeit wird man die Gedenkworte von Suzanne de Diétrich für Hendrik Kraemer lesen, dessen langjährige Mitarbeiterin sie war.

Schließlich sei noch auf das vom Zentralausschuß des ÖRK verabschiedete Dokument „Auf dem ökumenischen Weg“ hingewiesen, das den Mitgliedskirchen zur Stellungnahme vorgelegt ist und ein wichtiger Verhandlungsgegenstand auf der Vierten Vollversammlung 1968 in Uppsala sein wird. Auch diese Erklärung ist als Sonderdruck vom Verlag zu beziehen (Stck. DM —,40, ab 100 Stck. DM —,35). Kg.

*Anschriften der Mitarbeiter*

Prof. D. Dr. Ernst Benz, Marburg, Lahntor 3 / Pfarrer Paul-Gerhardt Buttler, Tübingen, Hauserstraße 43 / Dr. Suzanne de Diétrich, Paris 14<sup>e</sup>, 53 Avenue du Maine / Prof. D. Hans-Werner Gensichen, Heidelberg, Eckenerstr. 1 / Prof. Dr. Friedrich-Wilhelm Kantzenbach, Strassbourg, 8 Rue Gustave-Klotz / Prof. Dr. N. A. Nissiotis, Château de Bossey b. Céligny, Ökumenisches Institut / Pfarrer Harald Oehler, Wiesbaden, Emser Str. 3 / Pater Dr. Stephanus Pfürtner OP, Walberberg, Albertus-Magnus-Akademie / Prof. Dr. Hildegard Schaefer, Frankfurt a. M., Bockenheimer Landstr. 109 / Pastor Otmar Schulz, Frankfurt a. M., Bockenheimer Landstr. 109 / Pfarrer Hans Günther Schweigart, Wiesbaden, Aarstr. 37 a / Pfarrer Dr. Heinrich-Hermann Ulrich, Stuttgart, Alexanderstr. 23 / Prof. D. Dr. Georg F. Vicedom, Neuendettelsau, Meisenweg 6 / Pfarrer Dr. Lukas Vischer, Genf, 150 Route de Ferney / Präsident D. Adolf Wischmann, Frankfurt a. M., Bockenheimer Landstr. 109.

---

Schriften des Ökumenischen Archivs in Soest (Westf.) II

**NATHAN SÖDERBLOM Briefe und Botschaften an einen deutschen Mitarbeiter**  
*Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag des schwedischen Erzbischofs*

Herausgegeben von Prof. Dr. F. Siegmund-Schultze

Nr. 37 der Reihe: Ökumenische Texte und Studien. 180 Seiten; brosch.  
DM 16,80; Ln. DM 19,80

Prof. Dr. F. Siegmund-Schultze legt hier einen Quellenband von seltener Aktualität vor. Durch die zahlreichen abgedruckten Dokumente wird der Leser unmittelbar dem Leben und Wirken Söderbloms gegenübergerstellt und erhält einen tiefen Eindruck von dem Kampf dieses Wegbereiters der Ökumene.

Der 30seitige Anhang mit ökumenischen Dokumenten und die Literaturverzeichnisse machen das Werk für jeden an dem geschichtlichen Werden der Ökumene Interessierten zu einer unentbehrlichen Fundgrube.

Erschienen in **Oekumenischer Verlag Dr. R. F. Edel, Marburg**  
(Auslieferung: 636 Friedberg, Postfach 192)

# Zur Vorbereitung auf die Genfer Weltkonferenz „Kirche und Gesellschaft“ im Juli 1966

erscheint Ende April:

## **Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft**

Herausgegeben vom Ökumenischen Rat der Kirchen  
ca. 500 Seiten, DM 24.—

32 prominente Autoren aus allen Kontinenten legen zur Genfer Weltkonferenz Sachbeiträge zu aktuellen Problemen der Theologie und Kirche, der Politik, Ökonomie und Kultur vor.

*Günther Howe / Heinz Eduard Tödt*

## **Frieden im wissenschaftlich-technischen Zeitalter**

Ökumenische Theologie und Zivilisation  
ca. 80 Seiten, kt. DM 6.80

Professor Tödt und Dr. Howe geben in konzentrierter Form mit ihrem Beitrag zur Weltkonferenz einen Überblick über die bisherige Gedankenführung der ökumenischen Theologie von der „verantwortlichen Gesellschaft“ bis hin zu futuristischen Orientierungen der Eschatologie, sie untersuchen den theologischen Begriff des Friedens sowie die Bedingungen des „Zivilisationsfriedens“ und fragen nach einer künftigen Ethik der Wissenschaft.

## **Glaube und Gesellschaft**

Beiträge zur Sozialethik heute

Beiheft zu Heft 2, 1966, der LUTHERISCHEN RUNDSCHAU  
ca. 73 Seiten, kt. DM 4.80

Die Autoren befassen sich mit der Problematik des Verhältnisses zwischen Theologie und Gesellschaft und der Rolle der Kirche in unserer Zeit, mit Fragen der Säkularisierung, der menschlichen Freiheit angesichts mannigfacher Manipulationsmöglichkeiten, der Institutionen, und schließlich wird der Beitrag des Luthertums zur heutigen Sozialethik untersucht.

Ein ausführlicher Prospekt über diese drei Titel kann angefordert werden.

**KREUZ-VERLAG · STUTTGART · BERLIN**

NEUERSCHEINUNG

Zeugnis für alle Völker

# Predigten aus der Ökumene

Herausgegeben von **Hanfried Krüger**  
und **Claus Kemper**

270 Seiten, laminierte Kartonage DM 18.50  
Oberkirchenrat Hanfried Krüger und Oberkirchenrat Claus Kemper von der Ökumenischen Centrale in Frankfurt/Main legen eine Sammlung von über 50 Predigten aus europäischen, asiatischen, afrikanischen, nord- und südamerikanischen Gliedkirchen des Ökumenischen Rates vor. Sie soll in die Vielfalt einführen, in der die eine frohe Botschaft in anderen Ländern und Erdteilen und unter den verschiedenartigsten Lebensumständen verkündigt wird. Dem Theologen bieten sich viele Möglichkeiten zur Analyse und zum Vergleich mit seiner eigenen Predigtweise und derjenigen seiner Kirche. Gemeindeglieder können einen Einblick in Leben und Zeugnis der Weltchristenheit gewinnen, wie er ihnen in solcher Fülle sonst kaum zugänglich ist. Denn das Wesen einer Kirche läßt sich nicht allein an ihren Bekenntnissen und Traditionen ablesen, sondern offenbart sich mindestens ebenso in ihrer allsonntäglichen Wortverkündigung.

**Ehrensried Klotz Verlag Stuttgart**

GERHARD ROSENKRANZ

# Religionswissenschaft und Theologie

Aufsätze zur evangelischen Religionskunde

(Veröffentlichungen zu Mission und Ökumene)

364 Seiten. Geheftet DM 20.— Leinen DM 23.—

Mit präziser wissenschaftlicher Gründlichkeit werden die Fragen der außerchristlichen Religionen untersucht. Da gibt es bei allem Verständnis für die Verschiedenartigkeit des religiösen Geistes keine Relativierung der Botschaft, aber auch keine dogmatische Sicherung christlicher Orthodoxie. Da gibt es nur Zeugnis und Gehorsam, sie schenken, was keine menschlich bedingte Religion dem Christen wie dem Nichtchristen schenkt: Die neue Wirklichkeit im Dienst zur Ehre Gottes.

*Freundesbrief der Evangelischen Akademie Rheinland-Westfalen*

Der Verfasser kennt die asiatische Geisteswelt wie nur wenige, er ist mit den fernöstlichen Religionen auf das innigste vertraut. Immer fühlt man sich hineingenommen in die Atmosphäre strenger Wissenschaftlichkeit, die den Dingen auf den Grund geht. Zugleich aber denkt und argumentiert Rosenkranz von der Mitte des christlichen Glaubens her, der sich zum Zeugnis berufen weiß. Das gibt seinen thematisch vielfältig aufgegliederten Abhandlungen die lebendige und zentrale Bezogenheit auf den christlichen Auftrag im heutigen Asien.

*Ökumenische Rundschau*

**CHR. KAISER VERLAG MÜNCHEN**

# PLURALISMUS — VERSUCHUNG ODER CHANCE

VON W. A. VISSER 'T HOOFT

Ich möchte versuchen, die Frage des Pluralismus in ihrem weltweiten Rahmen und vom Gesichtspunkt der ökumenischen Bewegung aus zu erörtern.

Es gibt viele Definitionen des Pluralismus. Wir können uns hier mit der Feststellung begnügen, daß das Wort eine Situation beschreibt, in der verschiedene religiöse, philosophische oder ideologische Auffassungen nebeneinander existieren, ohne daß eine von ihnen eine bevorzugte Stellung einnimmt.

In gewisser Weise war unsere Welt immer pluralistisch; denn es gab immer eine Vielzahl von Religionen, Philosophien und Weltanschauungen. Dennoch war religiöse Pluralität bis zur Reformationszeit und in vielen Ländern bis in unsere Tage hinein keine Erfahrungstatsache. Die Kirchen lebten in abgeschlossenen Gemeinschaften für sich. „*Cuius regio, eius religio*“ blieb lange Zeit das beherrschende Prinzip. Und selbst, als es sich als notwendig herausstellte, zu einer Absprache zwischen verschiedenen christlichen Konfessionen zu gelangen, blieb der Pluralismus nur ein Pluralismus innerhalb einer gemeinsamen christlichen Tradition. So messen auch die USA, also das Land, das aus naheliegenden Gründen bei der Ausarbeitung des pluralistischen Prinzips Pionierarbeit geleistet hat, weiterhin ihrer entschieden christlichen Tradition große Bedeutung bei. Erst in unseren Tagen haben sich die Kirchen mit der Frage des Pluralismus in seiner schärferen Form auseinanderzusetzen begonnen, d. h. sie stehen vor dem Problem, daß vor ihrer eigenen Tür eine Vielzahl anderer Weltanschauungen, religiöser Auffassungen und Ideologien auftaucht, die dieselben Rechte wie die Kirchen beanspruchen. Man kann von fünf Hauptfaktoren für die Entstehung des modernen Pluralismus sprechen:

Der *erste Faktor* ist der fortlaufende Prozeß der Säkularisierung. Ursprünglich bedeutete dieser Ausdruck, daß Kirchengüter oder kirchliche Institutionen in die Hände des Staates oder ganz allgemein nichtkirchlicher Körperschaften übergehen. Später wandelte sich der Begriff und bedeutete nun, daß die Monopolstellung der Kirche auf dem Gebiet der Erziehung und der Kultur aufhört und verschiedene soziale und gesellschaftliche Kräfte als unabhängige Partner in einer schöpferischen Beteiligung am Leben der Gesellschaft auf den Plan treten. In jüngster Zeit benutzt man den Begriff, um einen Prozeß der Emanzipation des Lebens von jeder religiösen Autorität oder Norm zu bezeichnen.

Wir müssen zwischen dem Prozeß der Säkularisierung und der Philosophie des Säkularismus unterscheiden. Säkularisierung führt nicht notwendigerweise zum Säkularismus, sehr oft aber zum Pluralismus. Mit dem Schwinden der kirchlichen Kontrolle beginnen eine große Anzahl verschiedener Energiezentren zu arbeiten, von denen einige religiös, andere nichtreligiös sind. Gleichzeitig bestehen die traditionellen Kirchen weiter und zeigen oft eine überraschende Zähigkeit und Anpassungsfähigkeit. Die Prophezeiungen des späten 19. Jahrhunderts, daß die römisch-katholische Kirche eine sterbende Kirche sei, die marxistischen Prophezeiungen über das unvermeidliche Verschwinden der Religion in kommunistischen Gesellschaften und die nationalsozialistischen Hoffnungen, daß die Kirchen beseitigt werden könnten, haben sich alle als falsch erwiesen. Tatsächlich hat der Säkularisierungsprozeß oft bedeutet, daß die Kirche neue Freiheit und neue Kraft gefunden hat. Mit anderen Worten, Säkularisierung bedeutet, daß eine Welt-situation mit einer bestürzenden Fülle neuer Möglichkeiten entsteht, in der sich grundlegende Überzeugungen neu gruppieren.

Der zweite eng mit dem ersten zusammenhängende Faktor ist die weltweite Bewegung für die Anerkennung und Förderung der Menschenrechte, insbesondere der Rechte der Gewissensfreiheit, Versammlungsfreiheit und der Freiheit, seine religiösen und philosophischen Überzeugungen zu vertreten. Einerseits ist die Religionsfreiheit ein Produkt des Pluralismus; denn sie läßt sich nicht länger umgehen, wenn Volkszugehörigkeit und Kircheng Zugehörigkeit sich nicht mehr restlos decken und abweichende und nonkonformistische Überzeugungen stark genug werden. So war es auch unvermeidlich, daß die aus einer großen Vielfalt religiöser, ideologischer und gesellschaftlicher Situationen stammenden Kirchen, die die ökumenische Bewegung bildeten, sofort die Frage der Religionsfreiheit anpackten. Das geschah in Amsterdam, Evanston und Neu-Delhi. In ähnlicher Weise erkannte die Erklärung des Vatikanischen Konzils an: „Denn es ist eine offenbare Tatsache, daß alle Völker von Tag zu Tag mehr eine Einheit werden, daß Menschen verschiedener Kultur und Religion durch andere Beziehungen miteinander verbunden werden und daß das Bewußtsein der eigenen Verantwortlichkeit unter ihnen allen im Wachsen begriffen ist. Damit nun friedliche Beziehungen und Eintracht im Menschengeschlecht entstehen und befestigt werden, ist es erforderlich, daß überall auf Erden die Religionsfreiheit einen wirksamen Rechtsschutz genießt und die höchsten Pflichten und die Rechte der Menschen, ihr religiöses Leben in der Gesellschaft in Freiheit zu gestalten, wohl beachtet werden.“

Andererseits verleiht die Religionsfreiheit dem Pluralismus neue Impulse, weil sie das Zum-Ausdruck-Bringen der Ansichten einer Minderheit weniger gefährlich werden läßt und damit zu deren Manifestation ermuntert. In unseren Tagen ist die Gewissensfreiheit und das Vertreten religiöser, philosophischer oder ideologischer Überzeugungen zu einer fast allgemein akzeptierten Norm der Gesellschaft geworden. Das heißt nicht, daß diese Freiheit allgemein praktiziert wird. In weiten

Gebieten der Welt werden diese grundlegenden menschlichen Rechte tatsächlich vernachlässigt oder sogar geleugnet. Dennoch ist es wichtig, daß das Prinzip durch die allgemeine Erklärung der Menschenrechte und entsprechende Erklärungen in vielen nationalen Verfassungen verankert worden ist, denn das bedeutet, daß nun ein festes Fundament für Bemühungen, der Religionsfreiheit Geltung zu verschaffen, vorhanden ist. Die Tatsache, daß die römisch-katholische Kirche, die der Annahme dieses Menschenrechtes widerstrebt hat, es jetzt auch anerkannt hat, ist nicht nur deswegen wichtig, weil dadurch die Situation für nichtkatholische Minderheiten in einigen überwiegend römisch-katholischen Ländern erheblich erleichtert wird, sondern auch vor allem deswegen, weil die römisch-katholische Kirche sich damit denen angeschlossen hat, die dieses grundlegendste aller menschlichen Rechte unterstützen.

Aber noch in einem anderen Sinne führt Religionsfreiheit zu größerem Pluralismus. Wird Religionsfreiheit gewährt, dann erhebt sich früher oder später die Frage, ob nicht diejenigen Einzelpersonen oder Gruppen, die eine nichtreligiöse oder antireligiöse Position vertreten, dieselben Rechte haben sollten wie diejenigen, die für eine religiöse Gestaltung des Lebens eintreten. In vielen traditionell christlichen Ländern ist das im Augenblick eine heftig umstrittene Frage. Soll man Humanisten und Atheisten in Rundfunk, Erziehungswesen und Militärseelsorge dieselben Rechte einräumen wie den Kirchen? Muß religiöser Pluralismus zu einem umfassenderen Pluralismus führen, in dem jede Lebensanschauung oder Lebensphilosophie die gleichen Möglichkeiten hat?

Der *dritte Faktor* ist die Wiederbelebung nationaler Kulturen, die sich gleichzeitig mit dem Eintritt vieler einst abhängiger Nationen als aktive Teilnehmer in die Völkergemeinschaft vollzogen hat. Daß diese Kulturen ihr spezifisches Erbe betonen, ist natürlich. Jedes Erbe aber hat seine religiösen Wurzeln, und so führt der nationale Aufbruch zu einer Wiederentdeckung alter religiöser Traditionen, wobei diese Traditionen neu bewertet und interpretiert werden, um sie in der neuen Situation zur Geltung zu bringen. Man kann unmöglich das Ergebnis dieses Prozesses voraussagen. Wird er zu einer echten Wiedergeburt des Hinduismus, Buddhismus oder Islam führen, oder wird die nationalistische Komponente so kräftig sein, daß die religiöse Komponente darunter leiden und langsam aber sicher durch verschiedene Formen des Säkularismus überwunden wird? Soviel ist jedoch klar, daß in Zukunft die geschichtlichen Weltreligionen noch lange mächtige Faktoren auf der Weltbühne darstellen und alle in zunehmendem Maße ein Bewußtsein ihrer weltweiten missionarischen Verantwortung entwickeln werden. Und genauso, wie das Christentum in ihr Gebiet eingedrungen ist, werden auch sie in traditionell christliche Gebiete eindringen.

Der *vierte Faktor* ist die äußere Vereinheitlichung der Welt. Kann Vereinheitlichung Pluralismus hervorbringen? Jawohl, wenn sich eine solche Vereinheitlichung

auf dem Gebiet der Verkehrs- und Nachrichtenverbindungen vollzieht und weniger im Blick auf den Inhalt grundlegender Überzeugungen. Gerade das aber ist der Fall. Durch die Bevölkerungsbewegung, den Reiseverkehr und den intensiven gegenseitigen Ideenaustausch spielen religiöse und ideologische Einflüsse, die bisher auf bestimmte geographische Gebiete begrenzt waren, nun ihre weltweite Rolle. Die alten Landkarten, die die Welt so sauber in Gebiete mit verschiedenen Farben für jede Religion aufteilten, sind heute überholt. Diese Weltkarten mit schwarzer Farbe für die „Heiden“, gelb für die Muslime, rot für die römischen Katholiken und grün (als Farbe der Hoffnung) für die Protestanten müßten jetzt eher wie ein abstraktes Gemälde aussehen, das sich bemüht, möglichst viele Farben auf engstem Raum anzubringen. Es stimmt, daß noch heute mehr oder weniger offizielle Statistiken veröffentlicht werden, nach denen ungefähr 90 Prozent der Einwohner Frankreichs römisch-katholisch oder mehr als 90 Prozent der Einwohner Schwedens protestantisch sind. Aber niemand, der die Ergebnisse der Religionssoziologie zur Kenntnis genommen hat, kann solche Zahlen ernst nehmen. In einem gewissen Sinne unterstreichen solche Statistiken nur den pluralistischen Charakter unserer modernen Gesellschaft, denn wenn die römisch-katholische Kirche in Italien behauptet, daß mehr als 50 von 51 Millionen Italienern ihr angehören, die kommunistische Partei in demselben Lande aber die größte kommunistische Partei außerhalb der kommunistisch kontrollierten Welt darstellt, so kann das nur bedeuten, daß der Pluralismus für eine große Anzahl Italiener nicht nur ein Problem der Beziehungen zu anderen ist, sondern ein Konflikt innerhalb ihres eigenen Lebens.

Schließlich gibt es noch, „last not least“, einen *fünften Faktor*. Pluralismus ist nicht nur das Ergebnis von Entwicklungen im Leben der Welt, er ist den Kirchen auch nicht nur aufgenötigt worden, sondern die Kirchen selber haben kräftig zu seiner Entstehung beigetragen.

Die alten monolithischen Gesellschaften, die „Corpora Christiana“, in denen Kirche, Volk und Staat untrennbar miteinander verbunden waren, hielten tatsächlich die Kirche in einer festen Umklammerung, in der sie nicht atmen und sich nicht frei bewegen konnte. So neigten alle Erneuerungsbewegungen in der Kirche — ob nun mehr pietistischen oder ekklesiozentrischen Ursprungs — dazu, der Kirche den ihr eigenen Auftrag und Platz zurückzugeben. Freikirchen entstanden und kämpften für Gleichberechtigung mit den Staatskirchen. Sobald man aber dieses Recht einmal gewährt hatte, war der Weg zu einem umfassenderen Pluralismus frei.

Damit stehen die Kirchen heute vor einer neuen Situation. Keine Kirche kann mehr behaupten, sie allein repräsentiere die Überzeugungen und Wünsche eines ganzen Volkes. Ja, sogar der Anspruch, die christlichen Kirchen zusammen spiegelten in angemessener Weise die tieferen Überzeugungen der Gemeinschaft als

ganzer wider, ist in den meisten sogenannten christlichen Ländern unhaltbar geworden.

Die Weltsituation stellt sich den Kirchen heute anders dar als den Augen unserer Väter zu Beginn des Jahrhunderts. Sie sehen heute keine Welt, die auf dem Wege ist, christlich zu werden, sondern eine Welt, in der die nichtchristlichen, religiösen und ideologischen Kräfte schnellere Fortschritte machen als das Christentum.

Heute bietet sich uns das Bild, daß nur ein kleiner Teil der Welt unter dem Einfluß christlicher Regierungen lebt (und man muß hinzufügen, von Regierungen, die oft mehr darauf bedacht sind, ihre völlige religiöse Neutralität als irgendein Interesse an der christlichen Sache zu zeigen), da ein erheblicher Teil der Welt zum marxistischen Einflußbereich gehört und in vielen anderen Ländern christliche Missionen praktisch nicht in der Lage sind zu arbeiten.

Erkennen die Kirchen die volle Bedeutung des neuen Pluralismus? Ich bezweifle es. Ihre Reaktion auf den Pluralismus zeugt oft von Verwirrung, manchmal sogar von Panik. Der Hauptgrund, warum die Kirchen sich der Tatsache des Pluralismus nur widerstrebend stellen, ist, daß es ihnen schwerfällt, das Ideal einer integrierten christlichen Gesellschaft, die von einer bestimmten Kirche oder von allen Kirchen zusammen geistig geführt wird, aufzugeben. Sofern diese Haltung bedeutet, daß sie sich weigern, den Anspruch aufzugeben, daß das Evangelium in seiner Ausrichtung grundsätzlich universal ist, sich an alle Menschen wendet und alle Bereiche der Gesellschaft durchdringen will, spricht das nur für die Kirchen. Aber für die unbegrenzte Herrschaft Jesu Christi einzutreten, ist eine Sache, etwas anderes ist es, so zu sprechen und zu handeln, als ob man damit rechnen könnte, daß die allgemeine Anerkennung und Annahme dieser Herrschaft Jesu Christi in nächster Zukunft stattfinden werde.

In diesem Zusammenhang ist die Feststellung interessant, daß das Ideal der christlichen Gesellschaft in den Anfangszeiten der ökumenischen Bewegung noch eine große Rolle gespielt hat. Die Tagung der Konferenz für christliche Politik, Wirtschaft und Staatsbürgertum (COPEC) der britischen Kirchen im Jahre 1924 erklärte, daß die authentische Botschaft des Christentums, wenigstens potentiell, in dem Gedanken des Mittelalters von der *Res publica Christiana* — einer einzigen, universalen, von Gott selber gegründeten und regierten Gemeinschaft — zu erblicken sei.<sup>1</sup> Und der Bericht der britischen Sektion an die Stockholm-Konferenz für Praktisches Christentum im Jahre 1925 bezeichnete den Völkerbund als einen Anfang, von dem aus ein weltweites christliches Commonwealth schrittweise aufgebaut werden könnte, und zwar eine Völkergemeinschaft, die auf einem gemeinsamen Glauben beruht, der eine gemeinsame Kultur hervorbringen würde. Ähnliche

---

<sup>1</sup> COPEC Report on International Relations, S. 119—120.

Ideen wurden in jenen Jahren von den Theologen des „social gospel“ in den USA und Frankreich geäußert.

Als die Oxford-Konferenz für Kirche, Volk und Staat im Jahre 1937 stattfand, hatte sich das Klima geändert. Anstatt sich auf dem Wege zu einer neuen christlichen Integration zu befinden, schien die Welt heidnischen, ideologischen Kräften zu verfallen. Im Blick auf den alten Begriff der christlichen Welt sprach die Konferenz ein nüchternes und realistisches Wort: „Die bewußten Christen befinden sich heute überall in einer überwiegend unchristlichen Welt in der Minderheit . . . Die Kirche hat der neuen Lage noch nicht mit hinreichender Offenheit ins Auge geschaut. Mit dem konservativen Instinkt aller Institutionen von langer Dauer und weitgehendem Einfluß hat sie in der Defensive gekämpft und aufs Ganze gesehen einen verlorenen Kampf geführt, um soviel wie möglich von dem alten Ideal des Corpus Christianum aufrechtzuerhalten und ebenso von den Vorrechten und der Autorität, die damit für sie verbunden sind. Solch ein Vorgehen birgt jedoch einen doppelten Fehler in sich. Erstens entspricht es in gar keiner Weise der Wirklichkeit. Die jüngeren Kirchen haben niemals eine solche Autorität ausgeübt, und für die älteren Kirchen ist sie unwiderruflich dahin — jedenfalls in der gegenwärtigen Epoche. Zweitens beruhte das Ideal selbst, so großartig es auch aussah, auf einer verfehlten und voreiligen Auffassung. In Wirklichkeit brachte es mehr Anpassung der Kirche an die Welt als Umwandlung der Welt durch die Kirche mit sich.“<sup>2</sup>

Wenn diese Worte von allen Kirchen ernstgenommen worden wären, so wären sie heute in einer besseren Lage, um der gegenwärtigen Welt zu begegnen. Sie hätten weniger Zeit und Energie damit verloren, „Privilegien und Autorität“ zu verteidigen, die keineswegs für die Erfüllung ihrer zentralen Aufgabe wesentlich sind. Sie hätten ihre neuen Aufgaben in einer pluralistischen Welt mit mehr Zutrauen in Angriff genommen.

Worin besteht aber nun die Aufgabe der Kirche in der pluralistischen Weltgesellschaft?

Lassen Sie uns zuerst von den Versuchungen sprechen, denen die Kirche widerstehen muß, und dann die darin enthaltene Chance erörtern.

### *Die Versuchung der Rückkehr zur christlichen Welt*

Die erste Versuchung besteht sicherlich darin zu glauben, man könne allem Augenschein zum Trotz in die Situation der Vergangenheit zurückkehren.

Gleichen denn alle Verteidiger der Idee einer integrierten christlichen Gesellschaft jenem dänischen König, der nach der Sage den Wellen gebot zurückzu-

---

<sup>2</sup> „Kirche und Welt in ökumenischer Sicht“, Bericht der Weltkirchenkonferenz von Oxford über Kirche, Volk und Staat, Genf 1938, S. 65–66.

weichen? Einige gewiß, sie träumen von einer Restauration der alten monolithischen Welt der Christenheit, in der die Kirche leicht mit allen auftretenden Konkurrenten fertigwerden konnte und der Pluralismus kein Problem war, weil nach den Worten eines bekannten Historikers diejenigen, die das offizielle Bekenntnis nicht akzeptierten, damit beschäftigt waren, verbrannt zu werden.

In der großen Debatte über die Religionsfreiheit vor und während des Zweiten Vatikanischen Konzils lautete das Hauptargument der Opposition, die Gewährung der Religionsfreiheit bedeute, daß man das so hartnäckig von vielen Päpsten verteidigte Ideal einer völlig integrierten christlichen Gesellschaft aufgeben würde, in der von allen erwartet wird, daß sie ihr Leben in Übereinstimmung mit den Lehren der einen Kirche führen, und in der diejenigen, die eine abweichende Meinung vertreten, am besten unter der Bedingung geduldet werden können, daß sie den Mund halten. So führte Bischof Del Campo aus, daß mit der vorliegenden neuen Erklärung ein jahrhundertealtes religiöses Erbe in Gefahr sei und daß die soziologische Tatsache des Pluralismus nicht die dogmatischen Grundsätze der Kirche ändern und korrigieren könne. Kardinal De Arriba y Castro von Spanien warnte das Konzil im September 1965 davor, ein Dekret anzunehmen, das den Ruin des Katholizismus in den Nationen bedeuten würde, in denen dieser tatsächlich die einzige Religion sei. Seiner Meinung nach sollten nichtkatholische Körperschaften nur das Recht haben, privat zusammenzukommen.

Die Abstimmung über die Erklärung zur Religionsfreiheit hat gezeigt, daß die Verteidiger der traditionellen Corpus-Christianum-Vorstellung in der römisch-katholischen Kirche heute eine Minderheit sind. Es ist einer der bemerkenswertesten Aspekte des großen Wandels in der Haltung der römischen Katholiken der Welt gegenüber, daß das Heimweh nach der mittelalterlichen Einheitsgesellschaft, das bis vor kurzem im römisch-katholischen Denken noch einen so hervorragenden Platz einnahm, aufgehört hat, eine beherrschende Rolle zu spielen. Bis zu den Tagen Papst Johannes' XXII. präsentierten die Päpste, wenn sie über internationale Beziehungen sprachen, immer wieder die Struktur der „christlichen Welt“ des Mittelalters als die ideale Form des internationalen Zusammenlebens. Bemerkenswert ist, daß Papst Paul VI. in seiner Ansprache vor den Vereinten Nationen das nicht getan hat.

Es gibt jedoch Stimmen, die den Gedanken einer christlichen Gesellschaft neuer Form vertreten und die man nicht einfach als Stimmen der Reaktion abtun kann. Sie stehen so stark unter dem Eindruck des anhaltenden Prozesses der Auflösung des geistigen, moralischen und kulturellen Gerüsts der modernen Gesellschaft und sind so überzeugt davon, daß keine Gesellschaft ohne religiöse Basis leben kann, daß sie verzweifelt nach neuen Wegen der Christianisierung des öffentlichen Lebens suchen.

In jüngster Zeit hat Père Jean Daniélou in seinem Werk „L'Oraison problème politique“ (Die Predigt als politisches Problem) die Idee einer christlichen Welt lebhaft verteidigt. Er behauptet, Kaiser Konstantin sei nicht, wie viele denken, das schwarze Schaf. Im Gegenteil, wir verdanken ihm, daß das Christentum zur Religion des Volkes und nicht nur zur Religion einer geistigen Elite wurde. Die einfachen Menschen können kein christliches Leben führen, wenn nicht eine christianisierte Gesellschaft ihnen dabei zur Hilfe kommt. „Il n'y a pas de christianisme de masse sans chrétienté.“<sup>3</sup> (Es gibt kein Christentum der Masse ohne Christenheit.)

Die Kirche darf andere Religionen oder die verschiedenen Formen der natürlichen Religion nicht als ihre Feinde betrachten. Bonhoeffer und seine Anhänger haben nach Père Jean Daniélou unrecht, wenn sie meinen, daß die Offenbarung ohne Religion leben könne. Wir brauchen eine neue christliche Zivilisation, und es ist durchaus möglich, von einem traditionellen Typ der christlichen Gesellschaft zu einer erneuerten christlichen Gesellschaft überzugehen, ohne durch das Stadium der Entchristlichung hindurchzugehen.

Ich hege beträchtliche Sympathie für das Anliegen, das hinter diesen Versuchen steht, das Ideal einer geeinten und zusammenhängenden Gesellschaft in neuer Form zu präsentieren. Wenn man die Geschwindigkeit und das Ausmaß der Auflösung nationaler Kulturen sieht, die Schwierigkeit, Völker zu regieren, die kein gemeinsames Ethos mehr haben, die Sterilität, die das künstlerische Schaffen bedroht, wenn es nicht mehr in einer in sich zusammenhängenden Gesellschaft verwurzelt ist, so muß man nach neuen Kräften der Integration Ausschau halten. Und dies scheint mir bei Männern wie T. S. Eliot und Père Daniélou der Fall zu sein. Ihre Konstruktion hat drei schwache Punkte.

*Erstens* die Diagnose. Sie scheinen nicht wirklich die Tatsache ernst zu nehmen, daß ein sehr großer Teil der Bevölkerung in den meisten Teilen der Welt jeden echten Kontakt mit dem Christentum verloren hat. Das wird besonders deutlich an Père Daniélous Bemerkungen über den modernen Atheismus. Er behauptet verschiedentlich<sup>4</sup>, daß „der Atheismus nur ein Unfall ist“ oder „ein Augenblick der Krisis“, so daß es falsch sei anzunehmen, er stelle das Problem von morgen dar.

Nun würde ich auch meinen, daß einige unserer modernen Propheten in ihrer Diagnose der Zeitströmungen zu ausschließlich mit dem Phänomen der nicht-religiösen Menschen beschäftigt sind, die das Gefühl haben, Gott sei tot, und denen das auch gleichgültig ist. Gleichzeitig entstehen aber viele neue Formen von Religiosität und Synkretismus. So zu sprechen und zu handeln, als ob der Atheismus uns in unserem Denken über die Zukunft der Kirche nicht zu kümmern

---

<sup>3</sup> Seite 15.

<sup>4</sup> Seite 70, 99 und 128.

brauche, ist eine außerordentliche Vereinfachung. Jede Beschäftigung mit den Ergebnissen der Religionssoziologie sollte uns davon überzeugen, daß wir uns in den meisten Ländern in einer Lage befinden, in der wir im Augenblick und auf absehbare Zeit keine christliche Gesellschaft werden bauen können, weil ganz einfach nicht genug Christen übriggeblieben sind, die solch eine Gesellschaft bilden könnten.

Und damit komme ich zum zweiten schwachen Punkt.

Die einzige wirklich „christliche Welt“, die jemals existiert hat, beruhte auf Zwang. Falls wir wirklich „die Religion als die zentrale, integrierende Kraft in der Gesellschaft wiedereinsetzen wollen“, sprechen wir in Wirklichkeit von „etwas, das niemals auf der großen Ebene der modernen Gesellschaft durchgeführt worden ist, und von der Notwendigkeit, es unter den Bedingungen der intellektuellen und politischen Freiheit durchführen zu müssen“.<sup>5</sup> Darum sollten die Verteidiger der Idee einer christlichen Gesellschaft uns sagen, ob sie wirklich möchten, daß der Staat als „defensor fidei“ handelt, das heißt aber, ob sie gerade die Idee wollen, die praktisch alle Kirchen, einschließlich der römisch-katholischen Kirche, jetzt aufgegeben haben — oder ob sie eine andere Methode gefunden haben, um innerhalb der voraussehbaren Zukunft eine pluralistische Gesellschaft in ein integriertes „Corpus Christianum“ umzuwandeln.

Der dritte schwache Punkt ihrer Position besteht darin, daß sie nicht fragen, ob eine Restauration der christlichen Gesellschaft sich mit der Einsicht verträgt, die unserer Generation über das wahre Wesen der Kirche geschenkt worden ist. In der Situation der christlichen Welt, so sagt Sir Ernest Barker, „hörte die Kirche auf, ein reiner Leib zu sein, dem das Wort anvertraut und der organisch mit seinem Haupte verbunden ist. Sie wurde zum zweiten Ich eines anderen Leibes und damit auch dessen Schicksal und den historischen Wechselfällen seines Lebens unterworfen.“<sup>6</sup> Die harten Lektionen aber, die die Kirchen in unserer Zeit zu lernen hatten, weisen alle in dieselbe Richtung: „Laßt die Kirche Kirche sein“, laßt sie an ihren Herrn gebunden und frei von fremder Kontrolle sein, laßt sie in der Welt, aber nicht von der Welt sein. Und eine Kirche, die diese Erkenntnis über ihr eigenes Leben und ihre Sendung ernst nimmt, kann sich nicht wieder auf jenes verstrickendste aller Bündnisse einlassen, auf dem jede konkrete Ausarbeitung einer spezifisch christlichen Gesellschaft beruht.

### *Die Versuchung der Introvertiertheit*

Inmitten einer pluralistischen Welt zu leben, seine geistliche Integrität in dieser Welt zu wahren und dennoch an ihren ideologischen Konflikten, ihrem

<sup>5</sup> H. Paul Douglass in „Church and Community“, Oxford Conference Volume, Seite 251.

<sup>6</sup> Sir Ernest Barker in „Church and Community“, Oxford Conference Volume, Seite 46.

moralischen Dilemma, ihrer Suche nach einer besseren Welt voll und ganz teilzunehmen, ist eine schwere Aufgabe. Man kann darum wohl verstehen, daß viele Christen sich von dieser Welt abwenden. Ist der neue Pluralismus nicht ein weiterer Beweis dafür, daß diese Welt dem Fürsten dieser Welt, dem Diabolo gehört, d. h. dem, der Verwirrung und Chaos stiftet? Und ist nicht das Reich Gottes der kleinen Herde verheißen, die nicht von dieser Welt ist? Da sie sehen, wie die traditionellen Strukturen der christlichen Gesellschaft zusammenbrechen und die alten moralischen Wertmaßstäbe ihre Autorität verlieren, ziehen sie sich in ihre kleine Gruppe zurück und entwickeln die Mentalität einer belagerten Festung. Viele, die entdecken, daß wir nicht mehr in der Zeit der Erfolgsberichte der Äußeren Mission leben, fangen an, ihr Interesse an der missionarischen Aufgabe der Kirche zu verlieren. Viele, die sehen, daß die alte, internationale Vorherrschaft der christlichen Mächte verschwunden ist und es utopisch ist zu erwarten, daß in nächster Zukunft die internationale Ordnung christianisiert sein wird, geben jede Bemühung auf, christlichen Einfluß auf dem Gebiet der internationalen Angelegenheiten auszuüben. Damit geben sie aber gleichzeitig zwei Überzeugungen auf, die unerläßliche Bestandteile des christlichen Glaubens sind.

Die *erste* Überzeugung lautet, daß die frohe Botschaft von Gottes Eingreifen in das Leben der Menschheit durch Jesus Christus allen Menschen zu verkündigen ist. Diese Wahrheit gilt nicht nur in Zeiten, in denen überall offene Türen vorhanden sind, sondern genauso, wenn das Christentum sich der scheinbar vorherrschenden Zeitströmung entgegenzustellen hat. Christen, die ihren Eifer für die missionarische Verkündigung von greifbaren, sichtbaren und unmittelbaren Resultaten abhängig machen, haben das Gefühl für die spezifische Eigenschaft der göttlichen im Gegensatz zu unserer menschlichen Geschichte verloren. Die Mission ist heute wieder zu einer Prüfung für die Wirklichkeit unseres Glaubens an die universale Dimension des Evangeliums und an die damit verbundene göttliche Verheißung geworden.

*Zweitens* aber verleugnet ein in sich zurückgezogenes Christentum das prophetische Amt, zu dem die Kirche und ihre Glieder berufen sind. Lange Zeit hatten die Kirchen diesen Teil ihres Auftrages vergessen, und auch heute üben sie dieses Amt nur zögernd und gelegentlich aus. Wir wissen aber wenigstens, daß es zum wirklichen christlichen Gehorsam gehört, und wir wissen auch, daß der Prophet kein Opportunist im gewöhnlichen Sinne dieses Wortes sein kann, weil ihm eine von Gott geschaffene Möglichkeit gezeigt worden ist, die alle Berechnungen der Menschen über den Haufen wirft. Auch hier gilt, daß weder Erfolg oder Mißerfolg die entscheidenden Kategorien sind, noch daß eine Kirche einflußreich und mächtig sein muß, um den Menschen das befreiende Wort zu sagen.

Sich damit abzufinden, daß die Kirche nur ihr in sich zurückgezogenes Leben innerhalb ihrer vier Wände führt, heißt, jene falsche Auffassung von der Kirche anzunehmen und zu bestätigen, die von denen vertreten wird, seien sie nun kom-

munistischer oder kapitalistischer Anschauung, die ihre wirtschaftlichen und sozialen Philosophien verabsolutiert haben und der Meinung sind, die Kirche dürfe sich niemals irgendein Urteil über soziale oder politische Fragen erlauben, es sei denn, sie verleihe der offiziellen Position ihre geistliche Unterstützung. Diese Einstellung ist überraschend weit verbreitet. Denken wir nur an die Beispiele der jüngsten Monate, so sehen wir, wie die deutschen Kirchenführer scharf wegen ihrer Denkschrift zur Vertriebenenfrage kritisiert werden; die britischen Kirchen erleben eine ähnliche Kritik wegen ihrer Stellungnahme zu Südafrika und Rhodesien, und südafrikanische Christen, die die Doktrin der Apartheid in Frage stellen, werden als Landesverräter behandelt. In den USA ist die Kritik an den Kirchen für ihr Eintreten für die Bürgerrechtsgesetzgebung immer noch weitverbreitet.

### *Die Versuchung des Relativismus*

Daß für viele Leute die aus dem pluralistischen Zustand unserer Gesellschaft sich ergebende logische Schlußfolgerung lautet, daß der Begriff der einzigen Wahrheit selber aufgegeben werden muß, ist nicht verwunderlich. Für sie führt vom Pluralismus als Beschreibung einer tatsächlichen Situation eine gerade Linie zum Pluralismus als Lebensphilosophie. Es ist darum wahrscheinlich kein Zufall, daß gerade in den USA, dem beinahe einzigen Lande, das den Pluralismus mit der Muttermilch eingesogen hat, Pluralismus zuerst als Bezeichnung eines philosophischen Systems verwandt wurde. Das geschah durch William James in seinem Buch „The Pluralistic Universe“ (Das pluralistische Universum). James stellte alle Formen des Monismus in Frage. „Ihm ging es nicht um den Einen, sondern um die Vielen.“ Zur Beschreibung der Philosophie William James' zitiert Professor Patrick<sup>7</sup> Robert Louis Stevenson:

„The world is so full of a number of things  
I am sure we should all be as happy as kings.“  
(„In der Welt lebt so vieles, groß und klein,  
Wie Könige froh könnten alle wir sein.“)

Dieser Vers wurde niedergeschrieben in einer Zeit, als der Pluralismus einen Ausweg aus den monistischen Philosophien und aus einer sehr uniformen Gesellschaftsgestalt zu bieten schien.

In der Zwischenzeit haben wir gelernt, nüchterner vom Pluralismus zu denken. Wir sehen seine Notwendigkeit, wir erkennen aber auch, daß er seine besonderen Gefahren hat, und vor allem erkennen wir, daß ideologische Verschiedenheit zu einem kalten oder sogar totalen Krieg führen kann. Darum neigen wir mehr dazu, vom Pluralismus als einer unvermeidlichen Tatsache des modernen Lebens zu sprechen als von einem Heilmittel für alle Krankheiten.

<sup>7</sup> The World and its Meaning, Seite 257.

Der Relativist behauptet, der Pluralismus sei das natürliche Ergebnis der Religionsfreiheit und Religionsfreiheit setze voraus, daß man anerkennt, daß niemand die ganze Wahrheit hat, sondern daß es in jeder religiösen oder philosophischen Tradition etwas Wahrheit gibt.

Wenn der Pluralismus wirklich bedeuten würde, daß in Fragen der Religion oder der Weltanschauung jedermann mehr oder weniger recht hat, mit Ausnahme derjenigen, die glauben, daß sie eine Wahrheit gefunden haben, die ihre eigene objektive Gültigkeit besitzt, unabhängig davon, ob sie von den Menschen anerkannt wird oder nicht, und wenn darum niemand versuchen sollte, seine Mitmenschen zu überzeugen, eine andere Überzeugung als die bereits von ihnen vertretene anzunehmen, dann müßten alle Christen den Pluralismus als eine Erfindung des Teufels bekämpfen. Der Pluralismus würde dann nämlich eine Rasse von geistig rückgratlosen menschlichen Wesen hervorbringen, die in einer Nacht leben würden, in der alle Katzen grau sind. Niemand würde sich dann mehr den letzten Fragen des Lebens zu stellen haben. Man müßte die Fragen Jesu: „Wer saget denn ihr, daß ich sei?“ und „Willst du mir nachfolgen?“ nicht mehr beantworten. Das wäre eine schrecklich langweilige Welt, in der man wieder anfangen würde, sich nach einer ernsthaften geistigen Auseinandersetzung zu sehnen. Glücklicherweise leben wir nicht in einer solchen Welt, sondern in einer Welt, in der der Mensch, der verantwortlich leben will, wählen muß, ob er will oder nicht.

In diesem Zusammenhang ist die Feststellung interessant, daß der endgültige Text der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit einerseits klare Aussagen über das Recht jedes Menschen auf Religionsfreiheit enthält, aber andererseits auch eine sehr emphatische Bekräftigung, daß die einzig wahre Religion in der katholischen und apostolischen Kirche zu finden ist. Es gab viel Stirnrünzeln, als diese letzte Aussage in den Schlußentwurf eingebracht wurde. Tatsächlich hat sie die Haltung der Opposition nicht sehr beeinflußt, denn die Zahl der Nein-Stimmen blieb unverändert. Ich selber bin der Meinung, daß, wengleich die Fassung dieser Überzeugung unglücklich ist, insofern als sie nicht die im Dekret über den Ökumenismus gemachten Aussagen einbezieht, die Feststellung selber nichtsdestoweniger nützlich ist. Denn sie zeigt, daß es möglich ist, den Pluralismus als Form der modernen Gesellschaft zu akzeptieren, ohne in einen religiösen oder dogmatischen Relativismus zu verfallen. Wir können einfach nicht anders als einander zu überzeugen versuchen. Sogar unsere Relativisten bemühen sich, uns alle zu bekehren. Darum laßt uns darin übereinstimmen, daß Pluralismus eine wahrhaft offene Situation bedeutet, in der alle das Recht haben, alle zu überzeugen, und in der wir aneinander die Ernsthaftigkeit und Aufrichtigkeit respektieren, mit der Überzeugungen vertreten und zum Ausdruck gebracht werden. Ein marxistischer Professor aus Prag sagte kürzlich in einer Diskussion in Deutschland: „Ich nehme nur solche Christen ernst, die mich zu

bekehren versuchen.“<sup>8</sup> Dieser Marxist hat das Wesen der Wahrheit besser verstanden als viele Christen, für die ihr Glaube nur eine der vielen möglichen Wege ist, um im Leben einen Sinn zu finden.

Es ist merkwürdig und gleichzeitig aufschlußreich, daß in einer Zeit, in der im Bereich der Religion das Gefühl für das Absolute schwächer wird, der Absolutismus im politischen Leben wächst. Heißt das nicht, daß der Mensch in einer Welt, in der es kein Zentrum und kein Leitbild gibt, nicht leben kann und daß, wenn ihm am rechten Ort keine vertrauenerweckende Wahrheit geboten wird, er am falschen Platz nach ihr Ausschau halten wird?

### *Die Versuchung des Synkretismus*

Das Heimweh nach der Vergangenheit, der Rückzug aus dem geistigen und ideologischen Kampf, die Umwandlung pluralistischer Tatsachen in pluralistische Normen — keine dieser Einstellungen ist dem Ernst und der Größe des Problems wirklich gewachsen. Sie geben weiterhin verschiedene und einander widersprechende Antworten auf die Grundfragen nach dem Sinn des Lebens und den wirklichen Maßstäben menschlichen Verhaltens. Die brennenden Fragen aber bleiben, wie die Menschen in der klein gewordenen Welt unserer Zeit miteinander leben, gemeinsame Lösungen auf ihre gemeinsamen Probleme finden können, um zu verhindern, daß sie einander in ihren ideologischen Konflikten vernichten. Haben wir irgendeine Chance, Ordnung und Gerechtigkeit auf weltweiter Ebene zu errichten, wenn wir nicht die ganze Menschheit dazu bewegen können, einen Kodex von Gesetzen und Rechten anzunehmen und sicherzustellen, daß diese Gesetze gehalten und diese Rechte respektiert werden? Kann es aber ein System von Gesetzen geben ohne irgendein gemeinsames Ethos, irgendeine allgemeine Anerkennung eines Systems moralischer Werte? Und wiederum, kann es ein gemeinsames Ethos geben ohne eine grundlegende Übereinstimmung über die letzten Fragen nach der Wahrheit? Müssen wir darum nicht fordern, daß die gegenwärtigen pluralistischen Formen so bald wie möglich überwunden werden und eine Weltreligion errichtet wird? Und müssen wir nicht, da unter den gegenwärtigen Umständen nicht die geringste Aussicht besteht, daß eine der bestehenden Religionen oder Philosophien von allen als die eine normative Weltreligion der Weltgemeinschaft angenommen wird, zu dem Schluß kommen, daß wir die bestehenden Religionen und Ideologien zu einer Synthese führen und so eine genuine Weltreligion schaffen müssen? Oder um das Problem noch kürzer zu fassen: Müßten echte Weltbürger heutzutage nicht Synkretisten werden?

Diese Fragen verdienen es, ernstgenommen zu werden. Die Tatsache, daß viele der Versuche zur Entwicklung einer universalen Synthese oberflächlich und naiv

---

<sup>8</sup> Evang. Pressedienst, Bethel, 12. Oktober 1965.

sind, bedeutet nicht notwendigerweise, daß der Begriff einer Weltreligion abzulehnen ist. Und wir Christen haben in unserem Eintreten für das Christentum so oft das Argument benutzt, daß eine Weltreligion für das Leben der Menschheit absolut unerlässlich ist, daß wir kein Recht haben, über Menschen zu lachen, die ähnliche Argumente benutzen und im Lichte der gegenwärtigen Situation zu dem Schluß kommen, eine Weltreligion müsse eine Mischung aus Christentum und anderen Religionen sein. Warum spreche ich nun aber vom Synkretismus als Versuchung und einer irreführenden Antwort auf das Problem des Pluralismus? Aus drei Gründen.

*Erstens* wird jede Religion, die ein starkes transzendentes und prophetisches Element enthält, ihre geistliche Integrität gegen den Versuch verteidigen, sie für menschliche Zwecke zu benutzen, wie gut solche Zwecke auch immer sein mögen.

Es gehört gerade zum Wesen einer prophetischen Religion, die Menschen aus jenem schläfrigen und statischen Zustand zu wecken, in dem sie sich solange befinden, als ihre Religion nur ein traditioneller Kultus ist, der um des Zusammenhalts der Gesellschaft willen aufrechterhalten wird. Die Religion zu benutzen, um die Welt zu einigen, heißt in Wirklichkeit, zur Religionspolitik einiger römischer Kaiser zurückzukehren, für welche die Religion ein Instrument ihrer Reichspolitik war.

Schon in den Tagen des Völkerbundes konnte man oft Stimmen wie diejenige Alfred Loisy's hören, der sagte: „Der Völkerbund fordert eine Menschheitsreligion“.<sup>9</sup> In unseren Tagen, in denen eine Katastrophe unmittelbar bevorzusehen scheint und die Vereinten Nationen durch die ideologische Auseinandersetzung gelähmt sind, wird dieselbe Forderung dringender denn je erhoben. Aber echte Religion ist keine Ware, die man bestellen kann. Will Herberg hat das in dem feinen Schlußkapitel seines Buches „Protestant, Catholic and Jew“ sehr deutlich aufgezeigt. Was er über die „alles zugrunde liegende Kulturreligion Amerikas — die am besten als der religiöse Aspekt des ‚American way of life‘ verstanden wird“ — zu sagen hat, und die in Wirklichkeit eine für materielle Zwecke benützte Religion ist und „eine Art Selbstschutz gegenüber der radikalen Forderung des Glaubens“, gilt nicht nur für die USA und die heutige Zeit. Vielmehr handelt es sich hier um eine sehr alte, hartnäckige und weitverbreitete Versuchung. Eine heute geschaffene Weltreligion mit dem Ziel, der Weltgemeinschaft den notwendigen Zusammenhalt zu geben, würde dieselben grundsätzlich götzendienerischen Züge aufweisen zusammen mit dem Glanze ihres universalen Anspruchs. Soloviev hat das klar erkannt, als er in seiner berühmten apokalyptischen Vision den Antichristen als den Vorkämpfer einer Religion darstellt, in der die Menschheit sich selbst anbetet.

*Zweitens* kann eine synthetische Weltreligion nicht fabriziert werden. Dieser

---

<sup>9</sup> Zitiert in: The Universal Church and the World of Nations, Seite 41.

Versuch ist mehr als einmal gemacht worden. In jeder Generation treten neue Hersteller einer Weltreligion auf. So ist Professor Northrop von Yale in seinem Buch „The Meeting of East and West“, genau wie Akbar in Fatehpur Sikri, Indien, vor vier Jahrhunderten, der Meinung, daß die sozialen Richtlinien, moralischen Ideale und religiösen Vorstellungen der Menschen wegen ihrer Unvereinbarkeit miteinander weiterhin Mißverständnisse und Krieg hervorbringen werden, „wenn man sich nicht den ideologischen Konflikten stellt und sie, wenn möglich, löst“.<sup>10</sup> Er macht sich dann an die Untersuchung der Frage, ob eine Synthese herausgearbeitet werden kann. Er nimmt die Stücke eines gigantischen Puzzlespiels und versucht, sie zusammensetzen. Gelingt es ihm? Er glaubt, daß sehr viele wichtige Stücke, wie z. B. westliche Wissenschaft, östliche Religion, gewisse Formen des Katholizismus (besonders der Madonnenkult in Mexiko) und sogar Demokratie und Kommunismus nach gewissen Anpassungen zu einem großen Ganzen zusammengesetzt werden können. Unglücklicherweise passen andere Stücke dieses Puzzlespiels, besonders die grundlegenden Elemente der jüdisch-christlichen Tradition, irgendwie nicht in den neuen Rahmen hinein. Und so ist die Synthese schließlich doch nicht universal.

Ich will nicht boshaft sein. Aber diese künstlichen Konstruktionen erinnern mich an eins der gräßlichsten Essen, das ich jemals verspeisen mußte. Veranstalter war ein fanatischer Internationalist. Er hatte ungefähr zehn Ehepaare von zehn verschiedenen Nationen eingeladen. Jeder mußte ein typisches Nationalgericht mitbringen. Das Ergebnis können Sie sich vorstellen!

*Drittens* ist es aber irreführend zu sagen, wir müßten zwischen einem ständigen, zur Katastrophe führenden Konflikt auf der einen Seite und der Schaffung einer gemeinsamen Weltreligion auf der anderen Seite wählen. Diese Behauptung ist tausendmal aufgestellt worden, von Christen, wenn sie ihre missionarischen Bemühungen zu rechtfertigen suchten, und von Synkretisten, wenn sie ihr Rezept für eine neue Synthese anboten. Dadurch, daß man sie wiederholt, wird sie aber nicht richtiger. Tertium datur. Menschen verschiedener Religionen und ideologischer Überzeugungen können so zusammenleben, daß sie einander das Leben nicht unmöglich machen. Wir werden gleich mehr über die Anforderungen eines solchen Zusammenlebens in einer pluralistischen Welt sagen müssen. Hier stellen wir nur fest, daß der recht verstandene Pluralismus nicht notwendigerweise zum Bruch führen muß. Wir dürfen nicht vergessen, daß die große Versuchung einer allmächtigen Religion darin besteht, religiöse Minderheiten zu unterdrücken, und daß zahllose Konflikte zwischen den Religionen gerade durch den Versuch verursacht worden sind, eine Religion zur Weltreligion ohne Konkurrenz zu machen. Die Pluralität der Religionen und Ideologien bringt eine unbegrenzte Anzahl von Möglichkeiten des Mißverständnisses und der Konflikte mit sich, aber Versuche,

---

<sup>10</sup> Seite IX.

die Situation gewaltsam durch die Einsetzung einer Religion oder Ideologie zu ändern, machen die Lage nur noch schlimmer.

\*

Ich habe zu zeigen versucht, wie wir auf die neue pluralistische Situation nicht reagieren sollen. Das war der leichtere Teil meiner Aufgabe, denn es ist viel schwieriger, eine ausreichende, positive Formulierung der christlichen Haltung in dieser Frage zu geben. Die Schwierigkeit liegt darin, daß die christliche Kirche unmöglich den Pluralismus als Ideal vertreten kann. Ihre „raison d'être“ besteht darin, alle Menschen zu Christus zu bringen, und ihr Universalismus schließt die Hoffnung ein, daß der Pluralismus nicht das letzte Wort hat. Andererseits möchten wir in unserer Annahme des Pluralismus nicht halbherzig erscheinen. Die Theorie vom Pluralismus als einem notwendigen Übel, das nur so lange zu dulden sei, als überzeugte und einsatzwillige Christen sich in der Minderheit befinden, daß diese aber, sobald sie wieder die Situation beherrschen können, versuchen müßten, ihre Maßstäbe und Richtlinien aufzuzwingen, sieht zu sehr aus wie die von traditionalistischen, römisch-katholischen Theologen vertretene Theorie von These und Hypothese, die von den Vertretern einer echten Religionsfreiheit abgelehnt wird und glücklicherweise in der neuen Erklärung über die Religionsfreiheit vom Zweiten Vatikanischen Konzil verlassen worden ist.

Es stimmt natürlich, daß viele Kirchen sich der Entwicklung einer pluralistischen Gesellschaft widersetzt haben, bis sie anfangen zu erkennen, daß der monolithische Gesellschaftsbegriff gegen sie verwandt werden konnte. Die vielleicht eindrucksvollste Verteidigungsrede auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil für die Religionsfreiheit hielt Kardinal Beran aus der Tschechoslowakei, der aus bitterster eigener Erfahrung wußte, was der Kirche in einem ideologisch kontrollierten Staat geschehen kann. Innerhalb der ökumenischen Bewegung hat das Anliegen der Religionsfreiheit seinen Ursprung in Missionskreisen, in denen man erkannte, daß in vielen von anderen Religionen beherrschten Ländern die Türen für das missionarische Zeugnis verschlossen waren. Nehmen wir nur darum den Pluralismus an, weil das im Augenblick für uns günstiger ist und wir als Christen nicht mehr unseren Kopf durchsetzen können?

Ich glaube, es gibt einen besseren Grund. Der recht verstandene Pluralismus schafft nämlich für die Kirche eine Situation, in der sie weniger in Gefahr ist, ihr Wesen zu verfälschen und in der sie ihre wahre Sendung besser sichtbar machen kann. Der Pluralismus verschafft der Kirche eine gottgegebene Gelegenheit, nach dem ihr eigenen geistlichen Gesetz zu leben.

Die pluralistische Gesellschaft gibt der Kirche die Möglichkeit, Kirche zu sein, und nicht nach den Worten von Sir Ernest Barker „das zweite Ich eines anderen Leibes“.<sup>11</sup> Sie schafft Privilegien ab, die sich oft eher als geistliches Hindernis

<sup>11</sup> Church, Community and State, Seite 46.

denn als Hilfe für die Arbeit der Kirche herausgestellt haben. Sie läßt nach den Worten der Oxford-Konferenz „Kirchengliedschaft zu einer Sache, die Opfer fordert, und bloße Zugehörigkeit weniger verlockend werden“.<sup>12</sup> Am wichtigsten aber ist, daß sie die Kirche dazu zwingt, ihr Zeugnis in einer Weise abzulegen, die mit dem Inhalt ihres Zeugnisses übereinstimmt.

Es gibt zu diesem Thema eine bemerkenswerte Stelle in der frühchristlichen Schrift, dem Brief an Diognet (Kapitel 7). Dort heißt es: „Diesen (Jesus) hat er (Gott) zu ihnen gesandt. Etwa, wie ein Mensch denken könnte, zur Gewaltherrschaft, um Furcht und Schrecken zu verbreiten? Keineswegs, sondern in Milde und Sanftmut (hier wird dasselbe Wort wie in den Seligpreisungen benutzt) schickte er ihn, so wie ein König seinen Königssohn sendet, als einen Gott sandte er ihn, wie einen Mensch zu Menschen sandte er ihn, zur Erlösung schickte er ihn, zur Überzeugung, nicht zum Zwang; denn Zwang liegt Gott ferne.“<sup>13</sup>

Wenn aber, wie das gesamte Neue Testament uns berichtet, Jesus als der „Sanftmütige“, Demütige und Freundliche kam, der ganz einfach sich selbst und sein Evangelium darreichte ohne irgendeinen Versuch, es den Menschen aufzuzwingen oder durch etwas anderes als das Evangelium selber zu stützen, so befindet sich seine Kirche in der richtigen und normalen Position, wenn sie nach den Worten Pascals sich nur von Gott tragen läßt. In diese Situation aber stellt die pluralistische Gesellschaft die Kirche. Darum haben wir keinen Grund, uns vor ihr zu fürchten, sondern können uns sogar über sie freuen.

Bis unsere Kirchen das gelernt und begriffen haben, wie sie die neuen ihnen gegebenen Möglichkeiten nutzen können, ist noch ein weiter Weg zurückzulegen. Wir müssen für unser Handeln in der pluralistischen Welt eine neue Strategie ausarbeiten. Dazu gehört zuallererst, daß wir eine aktive Rolle bei der Ausarbeitung von so etwas wie geistigen Verkehrsregeln für eine pluralistische Gesellschaft spielen, und zweitens, daß wir selber lernen, diese Regeln zu beachten.

Welches sind einige dieser Regeln? Ich möchte dazu — ohne Anspruch auf Vollständigkeit — folgende Vorschläge machen.

Zuallererst müssen alle Menschen die Freiheit haben, ihre Überzeugungen zum Ausdruck zu bringen. Das scheint selbstverständlich zu sein. Tatsächlich aber herrscht in weiten Kreisen noch die Meinung vor, Freiheit gelte für alle religiösen Positionen, nicht aber für nichtreligiöse oder antireligiöse Weltanschauungen. Als Dr. Nolde anläßlich der Tagung des Exekutivsausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen in Odessa diesen Grundsatz der Freiheit für alle feststellte, waren viele schockiert, daß eine christliche Organisation Freiheit sowohl für Atheisten

<sup>12</sup> „Kirche und Welt in ökumenischer Sicht“, Genf 1938, Seite 66.

<sup>13</sup> Bibliothek der Kirchenväter, Frühchristl. Apologeten und Märtyrerakten, Bd. I, 1913, Seite 167.

als auch für Gläubige fordern könne. Die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit ist an diesem Punkte nicht klar. Oder könnte man eine derartige Meinung vielleicht aus den Worten „*Libertas in re religiosa*“ ableiten? Auf jeden Fall ist in diesem Sinne ausdrücklich nichts gesagt. Ist es nicht klar, daß unsere eigene Forderung nach echter geistiger Freiheit nicht überzeugend wirkt, wenn wir selber nicht bereit sind, diese Freiheit allen zu gewähren? Auf der Basis des allgemeinen Prinzips sind wir aber in der Lage, gegen jeden Eingriff in die geistige Freiheit zu protestieren. Antireligiöse Propaganda ist für die Kirche nicht wirklich gefährlich. Sie führt oft zu einer Klärung des echten Wesens christlichen Glaubens. Viel gefährlicher sind administrative Maßnahmen, die viele kommunistische und einige andere Regierungen gegen die Kirche ergreifen; und gegen diese Maßnahmen können wir nur sprechen (ich sage das auf Grund kürzlich gemachter Erfahrungen), wenn wir an die Beachtung der Spielregeln appellieren, wie sie zwischen fair eingestellten Menschen befolgt werden sollten.

*Zweitens* darf keine Gruppe Privilegien fordern, die sie nicht auch bereit ist ändern zu gewähren. Es ist wichtig, daß die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit feststellt, daß, wenn eine religiöse Gemeinschaft unter besonderen Umständen eine besondere Anerkennung durch den Staat genießt, es notwendig ist, daß gleichzeitig allen Bürgern und allen religiösen Gemeinschaften dieses Staates Religionsfreiheit gewährt wird. Die Frage aber stellt sich, ob die solch einer Gemeinschaft gewährte besondere Anerkennung nicht tatsächlich bedeutet, daß andere Körperschaften von Anfang an benachteiligt sind. Je eher wir zu einer echten Chancengleichheit für alle geistlichen und philosophischen Gruppen gelangen, um so besser wird das für ein gesundes gegenseitiges Verhältnis sein.

*Drittens* verlangt echter Pluralismus, daß wir Maßnahmen widerstehen, die dazu bestimmt sind, ausgeprägte bestimmte Überzeugungen zu neutralisieren und einen uniformen, kleinsten gemeinsamen Nenner für alle Philosophien und Glaubensbekenntnisse zu schaffen. Es gibt heutzutage viele nationale und internationale Institutionen und Stiftungen, die sich vor einem Konfessionalismus, wie sie es nennen, so fürchten, daß sie es vermeiden, mit Kirchen oder Bewegungen, die eine klar definierte Überzeugungsbasis haben, zu verhandeln oder sie zu fördern. Sie bemühen sich darum, eine sogenannte nichtsektenhafte Einstellung zu allen sozialen, nationalen oder internationalen Problemen zu fördern. Aber gerade damit fördern sie bewußt oder unbewußt einen säkularistischen Typ von Uniformität, der alle positiven Glaubensüberzeugungen diskriminierend behandelt und damit auf dem besten Wege ist, eine rückgratlose Gleichgültigkeit zu schaffen.

*Viertens* müssen alle bereit sein, in das Gespräch mit allen einzutreten, und in diesem Dialog Rechenschaft von ihren Überzeugungen abzulegen, und zu gestat-

ten, daß ihre Überzeugungen durch die Überzeugungen anderer in Frage gestellt werden. Ein Dialog ist nur sinnvoll, wenn alle Karten offen auf den Tisch gelegt werden und man keine Frage für zu heikel oder schwierig hält, um sie zu erörtern. Natürlich verlangt der Dialog auch eine gewisse Offenheit, aber Offenheit ist noch nicht alles. Ein Dialog zwischen zwei Geistern, die jederzeit und in jeder Hinsicht offen sind, kann kaum zu einem wirklichen Aufeinanderprall der Meinungen führen, der die Wahrheit ans Licht bringt. Ich vermute, daß der Totenschein jenes klassischen Esels, der sich nicht entscheiden konnte, ob er das Heu zur Linken oder das Heu zur Rechten fressen sollte, etwa so gelautes hat: „Todesursache: Unterernährung, verursacht durch akute und hartnäckige Offenheit.“ Der Dialog ist ein geistiger Kampf um die Wahrheit, d. h. nicht die Partner kämpfen gegeneinander, denn keiner von ihnen kann behaupten, seine Position sei mit der Wahrheit einfach zu identifizieren, sondern ein Kampf, in dem beide in das Ringen zwischen Wahrheit und Irrtum einbezogen werden und beide die Wahrheit siegen sehen möchten. Vor allem aber ist es ein geistiger Kampf, und nur geistige Waffen sind zugelassen. Es gibt Platz für die Überredung, aber nicht für die Gewalt. Christen können aus ihrem Neuen Testament lernen, daß Demut nicht Festigkeit und Gewißheit des Glaubens ausschließt und daß der geistliche Krieg, wie er in Epheser 6 beschrieben wird, nicht destruktiv, sondern konstruktiv ist. In einer modernen deutschen Bibelübersetzung lautet Epheser 6, 17: „Das Gotteswort sei euer Geistesschwert.“ (Das Neue Testament in der Sprache von heute, übersetzt von Friedrich Pfäfflin)

*Fünftens* müssen wir beständig nach gemeinsamen Zielen mit allen anderen Gruppen in der Gesellschaft suchen, sogar mit denjenigen, deren grundlegende Einstellung am weitesten von unserer eigenen entfernt ist. Christen sollten die Ersten und nicht die Letzten sein, die sich aus ihrer Isolierung herausgeben, und herauszufinden versuchen, wieweit sie mit anderen in der Arbeit für solche spezifischen positiven Ziele zusammenarbeiten können, z. B. in der Beachtung der Menschenrechte, Beseitigung der Ungerechtigkeit, wie sie in der Diskrepanz zwischen verschiedenen Lebensstandards liegt, und in der Unterstützung der Entwicklungsländer. Dies zu unterlassen, heißt, unsere Überzeugung von der Solidarität aller Menschen, die auf der Tatsache beruht, daß einer für alle gestorben ist, zu verleugnen. Menschen, die in ihren grundlegenden Überzeugungen tief voneinander geschieden sind, können doch in spezifischen konstruktiven Aufgaben, die um des Wohles aller willen getan werden müssen, übereinstimmen. Das geschieht jedenfalls ständig zwischen Staaten und politischen Parteien, und es gibt keinen stichhaltigen Grund, warum das nicht auch zwischen religiösen und ideologischen Gruppen geschehen sollte. Schließt das aber nicht eine Art von Synkretismus ein? Gewiß nicht, wenn die ganze Betonung auf den praktischen Zielen liegt und nicht auf der zugrunde liegenden Philosophie. Der Christ, der es für seine Pflicht hält, die Rassendiskriminierung vom Evangelium her zu bekämpfen, kann mit dem Hu-

manisten, Muslim, Buddhisten und sogar auch mit dem Kommunisten, der dasselbe Ziel, jedoch aus anderen Gründen verfolgt, zusammenarbeiten.

Wir können in unseren Lebensanschauungen eins oder uneins sein und dennoch gemeinsam an praktischen Aufgaben uns beteiligen, von denen wir alle möchten, daß sie durchgeführt werden. Die Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten des Ökumenischen Rates der Kirchen hat mit kommunistischen Politikern über Abrüstungsfragen Gespräche geführt. Das Schema 13 des Zweiten Vatikanischen Konzils sagt ausdrücklich, daß Gläubige und Nichtgläubige gleicherweise dazu berufen sind, für den menschlichen Fortschritt zu arbeiten, und daß dies nicht ohne einen aufrichtigen, jedoch mit aller Vorsicht geführten Dialog geschehen kann. Keine gemeinsame Lehrgrundlage ist erforderlich, kein synkretistischer Kompromiß damit verbunden, wenn Menschen verschiedener Überzeugungen in einer ad-hoc-Weise an spezifischen, gemeinsamen Aufgaben auf dem Gebiet der sozialen Gerechtigkeit und internationalen Verständigung zusammenarbeiten. Ich möchte dabei unterstreichen, daß solche Zusammenarbeit in gemeinsamen Aufgaben allen offenstehen muß und nicht die Form einer gemeinsamen Front einiger gegen andere annehmen darf. Es scheint mir vor allem nicht wünschenswert zu sein, eine gemeinsame Front aller Religiösen gegenüber den Nichtreligiösen und Antireligiösen zu schaffen; denn das würde voraussetzen, daß all die verschiedenen Religionen schließlich doch eine gemeinsame Wahrheit zu verteidigen haben. Damit wären wir aber wieder bei der Theorie vom gemeinsamen Nenner und am Anfang des Synkretismus angelangt. Sicherlich gibt es wichtige Ziele auf dem Gebiet des menschlichen Fortschrittes, für die wir arbeiten möchten und die dem Anliegen der säkularen Welt näherstehen als dem Anliegen der traditionellen religiösen Welt.

Welches ist nun unsere Schlußfolgerung? Wir dürfen nicht von etwas träumen, was sein könnte, sondern müssen den Realitäten des Lebens ins Auge schauen. Wir müssen uns an den Gedanken gewöhnen, daß in absehbarer Zukunft kein religiöses, philosophisches oder ideologisches Glaubensbekenntnis die Situation allein beherrschen wird. Wir müssen darum irgendwie lernen, was es heißt, in geistiger Koexistenz zu leben. Keine unserer Kirchen und keiner von uns als einzelner ist geistlich für diese Situation vorbereitet. Wir haben unter dem Schutz unserer traditionellen, behaglichen Formen der „christlichen Welt“ gelebt. Wie wollen wir uns verhalten, wenn wir auf der stürmischen See der offenen Weltgesellschaft navigieren müssen? Eins ist sicher, die christliche Kirche wird wieder einmal eine Feuerprobe bestehen müssen. Sie wird zeigen müssen, ob sie wirklich auf dem ein für allemal gelegten Fundament gegründet ist.

\*

Besteht aber überhaupt Hoffnung, daß wir zu irgendeiner Form von Weltgemeinschaft gelangen werden? Wohl kaum im Sinne eines weltweiten geistig-

ideologischen Konsensus. Friedliche Koexistenz ohne einen solchen Konsensus ist aber möglich, wenn die Menschen reif genug werden, um einander als menschliche Wesen zu respektieren, ein Gefühl der Solidarität zu entwickeln und zwischen dem zerstörerischen Krieg der Gewalt und dem geistigen Ringen um die Herzen und Seelen der Menschen zu unterscheiden. Das ist ein großes „Wenn“, denn wir begegnen überall der naiven Vorstellung, man könne ein geistiges Ringen durch Gewaltanwendung gewinnen. Unsere Aufgabe besteht darin, diesen unreifen Geisteszustand zu bekämpfen, den an Besessenheit grenzenden Glauben an die Überlegenheit physischer Waffen zu durchbrechen und die Menschen zu dem wirklich bedeutenden, gewaltlosen menschlichen Ringen um Wahrheit zurückzurufen, das für alle Menschen durchgefochten wird und sie nicht vernichtet.

Bitte, denken Sie nicht, daß das Nachwort, das ich noch gerne hinzufügen möchte, einfach ein Werbeslogan ist. Indem ich ein Schlagwort aus der Anfangszeit der ökumenischen Bewegung leicht abwandle, möchte ich sagen: „Für eine geteilte Kirche ist die pluralistische Weltgesellschaft zu stark!“ Das ist nicht in dem Sinne von „Einigkeit macht stark“ oder einer gemeinsamen Front zur Verteidigung unserer christlichen Positionen gemeint. Vielmehr hat ein Christentum, das so viel von seiner Zeit mit internen Konflikten verbringt, kein Gefühl für die richtigen Größenordnungen und ist daher unfähig, in der bevorstehenden großen Auseinandersetzung der Religionen und Kulturen seine Rolle zu spielen. Andererseits werden die Realitäten der pluralistischen Welt die Kirchen näher zusammenbringen. Man achte nur auf die Übereinstimmung in einer Reihe grundlegender Positionen zwischen der römisch-katholischen Kirche und den Kirchen des Ökumenischen Rates. Die pluralistische Welt wirft uns alle auf die Anfangsgründe unseres Glaubens zurück und zwingt uns, die Welt um uns herum neu in den Blick zu bekommen. Damit kann der Pluralismus eine Gelegenheit bieten für ein neues, geeintes Zeugnis der ganzen Kirche Jesu Christi in der Welt und an die Welt.

## DIE AUSWIRKUNGEN DES KONZILS AUF DIE PROTESTANTISCHE MISSIONSARBEIT

VON GEORG F. VICEDOM

Das Vaticanum II ist vorüber. Wir haben es z. T. mit Staunen und Bewunderung, oft aber auch mit innerer Sorge und Anteilnahme begleitet. Nun befinden wir uns bereits in der nachkonziliaren Periode, in der die Auswertung erfolgt und in der die Folgerungen aus den Ergebnissen gezogen werden müssen. Sie werden nicht immer den auch heute noch hochgesteckten Erwartungen entsprechen. Wie und in welchem Ausmaß die Beschlüsse in die Tat umgesetzt werden, läßt sich kaum schon sagen. Auf jeden Fall werden aber die Auswirkungen des Konzils andere sein als die einer Vollversammlung des Ökumenischen Rates. In letzterem hat jede Gliedkirche die Freiheit zu entscheiden, wieweit sie Anregungen aufnehmen und Aussagen anerkennen will. Auf dem Vaticanum II wurden aber bindende Lehren festgelegt und verpflichtende Beschlüsse gefaßt, die von der ganzen römisch-katholischen Kirche eingehalten werden sollen. Schon dieser Unterschied würde für uns bedeutsam genug sein, um einmal darüber Überlegungen anzustellen, wie wir in der Zersplitterung einer solchen einheitlichen Haltung standhalten und begegnen können.

In Rom ist aber noch mehr geschehen. Das Konzil hat keinen Zweifel darüber gelassen, daß sich die römisch-katholische Kirche als die einzige legitime Kirche versteht und daß es demnach die Gesamtkirche zu vertreten hatte. Es forderte uns auf, großzügiger und ernster an der katholischen Einheit der Christenheit mitzuwirken. Dabei wird uns im Ökumenismus-Dekret das Christsein nicht abgesprochen. Wir werden auf Grund der Taufe als Glieder am Leibe Christi anerkannt; wir gehören aber nicht der einen Kirche an, die hier auch für uns sprechen wollte. Die durch den Ökumenischen Rat vertretene ökumenische Bewegung ist der Ausdruck dafür, daß auch wir uns nach der wahren Einheit der Kirche sehnen. Zur Erfüllung dieser Sehnsucht möchte uns die römisch-katholische Kirche verhelfen. Darum ist es ihr ein ernstes Anliegen, echte Beziehungen zu den anderen kirchlichen Gemeinschaften herzustellen, ohne daß diese als Kirchen anerkannt werden müssen. Da die römisch-katholische Kirche sich hier in der Stellvertretung versteht, weiß sie, daß sie theologisch gesehen ihre Katholizität nicht verwirklichen kann, solange es neben ihr andere kirchliche Gemeinschaften gibt. Von diesen

Grundlinien her werden sich in Zukunft schwerwiegende Folgen für die protestantische Missionsarbeit ergeben, die ich im folgenden anzudeuten versuche.

*1. Die katholische Missionsarbeit wird sich in Zukunft noch mehr als bisher in dem Bewußtsein vollziehen, die einzige legitime Mission zu sein.*

Neu ist, daß mit diesem Auftrag die Aufgabe der Kircheneinigung verbunden wurde. Es ist also nicht das Ziel der Mission, sondern nur die Art und Weise der Durchführung geändert. Da Kircheneinigung nicht erreicht werden kann, wenn man protestantischerseits nicht darauf eingeht, wird katholischerseits vorausgesetzt und erwartet, daß die jungen Kirchen und die protestantischen Missionen damit übereinstimmen und Zusammenarbeit mit den Katholiken sowie Einigung der Kirche nach den auf dem Konzil festgelegten Richtlinien suchen. Damit stehen die Protestanten zunächst vor einer vollständig neuen Situation, die sich mit der Zeit noch verstärken wird. Während bisher auf den Missionsgebieten oft im Gegensatz zu der heimatlichen Koexistenz der Kirchen das Verhältnis der beiden Konfessionen meist ein sehr gespanntes war, das durch scharfe Auseinandersetzungen, durch unschöne Missionsmethoden und durch Proselytenmacherei laufend gestört wurde, soll es nun in geordnete, von der christlichen Liebe bestimmte Bahnen gelenkt und die Zusammenarbeit erstrebt werden. Diese neue Lage wird für viele Pfarrer der jungen Kirchen und für viele Missionare so überraschend sein, daß sie zunächst kaum wissen, wie sie sich verhalten sollen. Nehmen sie die Anregungen auf, wird ihnen das Gesetz des Handelns durch die Konzilsbestimmungen vorgeschrieben. Versagen sie sich der Zusammenarbeit, wird ihnen der Schwarze Peter zugeschoben werden. Sind sie überhaupt auf den Dialog und auf die Zusammenarbeit gerüstet? Es war leicht, aus der protestantischen Haltung heraus mit einer veralteten Kontroverstheologie der katholischen Mission zu begegnen und die jungen Kirchen gegen die katholische Gefahr zu rüsten, wie es katholischerseits auch den Protestanten gegenüber geschah. Es ist aber viel schwerer, in einem echten Dialog das Gemeinsame zu erarbeiten und Zusammenarbeit zu suchen, ohne sich selbst aufzugeben. Können Pfarrer und Missionare, die bisher in der Auseinandersetzung alles unter dem Gesichtspunkt der Verteidigung sahen, sich überhaupt unbefangen und ohne innere Scheu dem Gesprächspartner nähern? So werden die Anstöße zu dem neuen Verhältnis zunächst kaum von protestantischer Seite ausgehen. Wenn nun aber von der anderen Seite ein brüderliches Verhältnis gesucht wird, welchen Beitrag leisten wir dazu?

Eine viel bedeutsamere Frage ist die der Autorisierung. Hinter den Vertretern der katholischen Mission steht das Konzil mit seinem ganzen Gewicht. Die protestantischen Missionsarbeiter und ihre kirchlichen Vertreter waren bisher an ihre denominationelle oder missionsgesellschaftliche Struktur gebunden. Sie vertraten ihr geschichtliches Erbe. Sie haben trotz ökumenischer Zusammenarbeit keine ihrer Zuständigkeiten an eine übergeordnete Instanz delegiert. Sie haben sich bisher,

auch wenn sie um die Einheit der Kirche in Jesus Christus wußten, kaum als Vertreter der einen Kirche verstanden und ihre Arbeit an ihr ausgerichtet. Mit welcher Vollmacht können sie Verhandlungen mit den Katholiken führen? Werden bilaterale Gespräche fruchtbar werden, wenn nicht über die Nationalen Christenräte eine einheitliche Ausrichtung erfolgt? Beobachtungen auf meiner Asienreise 1965 zeigten mir, daß in den meisten Ländern bereits viele sporadische Anfänge zu gemeinsamen Gesprächen und zur Zusammenarbeit auf sozialem Gebiet da sind. Die Anstöße dazu gehen aber meist von den Katholiken aus. Das Arbeitsklima ist bereits ein anderes geworden, obwohl sich an der Abwerbung kaum etwas geändert hat. Vieles wäre für die Protestanten leichter, wenn sie nicht den Eindruck haben müßten, daß doch letztlich alles der Stärkung der römisch-katholischen Kirche dienen soll.

## 2. Das Vaticanum II hat keine Anerkennung der protestantischen Kirchen gebracht.

Sie werden als Glaubensgemeinschaften oder als kirchliche Gemeinschaften bezeichnet, die auf dem Weg sind, Christus zu suchen. Wer Christus nur sucht, kann ihn nicht bevollmächtigt verkündigen und lehren. Das Ökumenismus- und das Missions-Dekret lassen keinen Zweifel darüber, daß es nur e i n e wahre Kirche „als Sakrament des Heils“ gibt, in der seine Fülle zu finden ist, und daß sich darum die Einheit der Kirche auch nur in ihr, durch sie und mit ihr verwirklichen läßt. Die römisch-katholische Kirche versteht sich also als die einigende Mitte, in der die Einheit bereits vorgegeben ist. Von ihr müssen dementsprechend auch die großen Impulse zur Einheit ausgehen. Das Konzil hatte darum das Anliegen, so zu reden, daß die getrennten Brüder es verstehen können; so zu handeln, daß sie nicht abgestoßen werden; die Kirche so zu reformieren, daß sie freudiger werden, in den Schoß der einen Kirche zurückzukehren. Im Blick auf die Mission heißt das: „Unter den Neuchristen soll der ökumenische Geist gepflegt werden. Sie sollen alle, die an Christus glauben, auch wirklich als Christi Jünger anerkennen, die in der Taufe wiedergeboren sind und an sehr vielen Gütern des Gottesvolkes teilhaben. Den religiösen Verhältnissen entsprechend soll man die ökumenische Bewegung so fördern, daß die Katholiken mit den von ihnen getrennten Brüdern, gemäß den Normen des ökumenischen Dekretes, brüderlich zusammenarbeiten, im gemeinsamen Bekenntnis des Glaubens an Gott und an Jesus Christus vor den Heiden, soweit dieses vorhanden ist, ebenso im Zusammenwirken in sozialen und technischen sowie kulturellen und religiösen Dingen, wobei man jeden Anschein von Indifferentismus und Verwischung sowie ungesunder Rivalität vermeiden muß. Der Grund für diese Zusammenarbeit sei vor allem Christus, ihr gemeinsamer Herr. Sein Name möge sie zueinander bringen. Diese Zusammenarbeit soll nicht nur zwischen Privatpersonen stattfinden, sondern auch zwischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften und ihren Unternehmungen, nach dem Urteil des Ortsordinarius“ (Katholische Missionen 1966/2/S. 66).

In diesen Ausführungen ist das Ziel der Einheit nicht näher beschrieben. Im Gesamtkontext des Konzils heißt das aber, daß die Einheit auf dem Weg der Kirche der Einheit gesucht werden muß. Dieser Weg wird bereits seit Beginn des Konzils, das der katholischen Missionsarbeit eine neue Vision vermittelt hat, begangen. Anstelle der unschönen Abwerbemethoden sind verlockendere getreten, wie ich bei meiner Reise überall hören konnte. Sie basieren auf folgenden Sätzen: „Ihr seht doch, wir vertreten die eine Kirche. Die Protestanten sind in Rom dabei. Sie einigen sich nun mit uns. Warum schließt ihr euch nicht gleich uns an? Warum wollt ihr erst den Umweg über die protestantischen Kirchen machen?“ Katholische Missionare legten die Tatsache des Konzils zunächst einmal auf ihre Weise aus. Um so mehr werden sie heute versuchen, die Anweisung, die missionarische Tätigkeit mit der ökumenischen in Einklang zu bringen, zu verwirklichen.

Während für die im Ökumenischen Rat zusammengeschlossenen Gliedkirchen die Einheit in Christus das Entscheidende ist, ist hier die Gliedschaft in der einen sichtbaren Kirche wichtig. Auch wenn ersteres als Kennzeichen des Christseins anerkannt ist, so ist es letztlich doch nicht für das Wesen der Kirche entscheidend. Können die Katholiken eine echte Bruderschaft, die ein partnerschaftliches Verhältnis erstrebt, wirklich wünschen? Können sie die Minimalregel von Lund anerkennen, nur die Dinge getrennt zu tun, die nicht gemeinsam getan werden können? Die auf Grund des Konzils sich ergebende Zusammenarbeit muß notwendigerweise auf lange Sicht das Ziel haben, die Protestanten in die katholische Kirche zurückzuführen. Das belastet den Dialog in einer doppelten Weise. Der protestantische Vertreter kann Gespräche nicht unter diesen Vorzeichen führen. Welchen Anspruch wird er aber dem römischen Partner entgegenstellen? Welches ökumenische Ziel könnte tragender sein? Zum ändern muß jedes Gespräch unter solchen Voraussetzungen für die Protestanten demütigend sein. Es liegt in der Konsequenz der Konzilsaussagen, daß sich die protestantischen Kirchen nur als Vorstadien der römisch-katholischen Kirche verstehen können. Damit wird auch die protestantische Missionsarbeit nur eine Art Vorarbeit für die römisch-katholische Mission. Darf es unter diesem Aspekt protestantischerseits zu einem fruchtbaren Gespräch kommen, ohne daß man sich aufs neue gründlich auf die Lehrgrundlagen besinnt, so daß es u. U. zu einer Verhärtung der Fronten kommen kann? Müssen die Protestanten um ihres Wächteramtes willen die jungen Kirchen nicht besser von den reformatorischen Grundlagen her schulen? Die antirömische Haltung, wie sie heute noch in den jungen Kirchen vorhanden ist, wird abgesehen davon, daß von hier aus kein Gespräch zu führen ist, unter der gegenwärtigen Konstellation kaum lange tragend bleiben. Wohl mag durch bestimmte katholische Methoden aufs neue das Mißtrauen geweckt und der Gegensatz vertieft werden; andererseits fühlt sich aber keine protestantische Kirche — am allerwenigsten eine junge Kirche — in der Zersplitterung und Isolierung wohl, so daß die stärkere

Einheit immer anziehend wirkt. Die Selbstverständlichkeit und die Siegesgewißheit, mit der die Katholiken für die Einheit eintreten, wird nicht ohne Eindruck bleiben. Darum gehört die Zurüstung der jungen Kirchen und ihrer Gemeinden für das Gespräch zu den dringenden Notwendigkeiten der Gegenwart.

### *3. Die katholische Mission tritt heute daheim und draußen mit einem erstaunlichen Sendungsbewußtsein auf.*

Sie stellt sich bei manchen Unternehmungen als die christliche Mission dar und unterläßt es bei Verteilung von Handzetteln oder bei Sammlungen, wie sie im Rahmen der Actio Missio in den Städten durchgeführt werden, darauf hinzuweisen, daß es sich um die katholische Mission handelt. Auch das ist eine Auswirkung des Konzils. Sie stellt sich als die Mission der einen Kirche dar.

Dennoch hat es die katholische Mission ebensowenig wie die protestantische leicht, die Missionsarbeit in den Gemeinden so zu verankern, daß diese sich als Träger der Mission verstehen. Sie war bisher zu sehr Sache der Orden, des Priesters, der Hierarchie, ohne daß sie überall in den Gemeinden einen Wurzelboden gefunden hätte. Auch hier hat sich durch das Konzil eine Änderung angebahnt. Die Tatsache, daß auf dem Konzil Bischöfe aller Rassen aus der ganzen Welt als Nachfolger der Apostel anwesend waren und oft entscheidend als Missionsbischöfe eingegriffen haben, hat jedem denkenden Katholiken die Augen dafür geöffnet, welche Bedeutung die Mission für die Ausbreitung der Kirche hat. Sie ist durch die Mission eine echt katholische, d. h. eine Universalkirche geworden. Das noch vorhandene Unverständnis für die Mission und die Missionsträgheit sollen durch die im Missions-Dekret niedergelegte Begründung der Mission als Sache der ganzen Kirche überwunden werden. Es ist dabei bedeutsam, daß sich die Strömungen in der katholischen Theologie, die die Mission von der Inkarnation oder von der Mariologie her zu begründen suchen, nicht durchsetzen konnten. Das Missions-Dekret bringt Aussagen, die der protestantischen Begründung der Missionen ähnlich sind, bis hin zur eschatologischen Ausrichtung, wie sie vor allem im deutschen Raum herrschend geworden ist. Es wird eine trinitarische Begründung der Mission geboten, die in der Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes als Sache Gottes verstanden wird. Während aber in der protestantischen Missionstheologie durch ihre eschatologische oder existentielle Bestimmtheit der Kirche kaum eine Stellung im Heilsplan zugewiesen wird, wird hier auf Grund der apostolischen Sendung die Heilsnotwendigkeit der Kirche, ihre Stellung als Verkündigerin und Mittlerin des Heils betont. Dabei wird verhütet, die Kirche nur als Institution zu verstehen. Mission ist vielmehr Sache der ganzen Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen, also auch des Kirchenvolkes, das durch Wort und Tat das Heil zu bezeugen und durch Opfer und Einsatz die Ausbreitung der Kirche zu fördern hat. Mission ist demnach „die Verkündigung und Einpflanzung der Kirche bei den Völkern, in denen sie

noch nicht Wurzeln gefaßt hat.“ Sie dient aber nicht der Kirche als solcher, sondern der Verherrlichung Gottes. Diese Aussagen gelten von der ganzen Kirche, darum werden sie auch auf die sogenannten Lokalkirchen (junge Kirchen) angewendet. Während diese bisher weithin Versorgungsdiozesen waren, sollen sie jetzt selbst an der Ausbreitung beteiligt werden und vor allem den Priesternachwuchs stellen. Bischöfe und Bischofskonferenzen sollen für eine gemeinsame Planung und für eine bessere Koordinierung der Mission sorgen; Nachdruck wird auf die gemeinsame Basis und auf das gemeinsame Ziel gelegt.

Es müssen also ähnliche Fragen und Probleme behandelt werden wie in der protestantischen Mission. Auch in der katholischen Mission zeichnet sich die Gefahr ab, daß sie in soziale Arbeit absinkt. Junge Missionare glauben, die Menschen vor allem sozial heben zu müssen, anstatt ihnen das Evangelium zu predigen. Es geht um echte Missionsarbeit, und darum muß bei der Erneuerung der Nachdruck auf die innere Wandlung gelegt werden. Das soll sich auch der protestantischen Mission gegenüber auswirken. Die Spaltung der Christenheit verdunkle, so sagt man, die christliche Botschaft. So sind alle dazu aufgerufen, die Einheit der Christenheit zu fördern. Wir wollen diesen Ruf gerne hören. Wir können es um so leichter, weil gerade bei der Mission, wo die Unterschiede am stärksten hervortreten, auch durch ihre offizielle Begründung eine gemeinsame Basis gegeben ist. Ist diese aber so stark, daß es zu gegenseitiger Rücksichtnahme, zu Absprachen, zu einer internen gegenseitigen Anerkennung und damit dann auch zu einer bestimmten Zusammenarbeit kommen kann? Die Anerkennung scheint mir die Grundlage für ein neues Verhältnis zu sein.

*4. Die katholische Mission hat mit der protestantischen in der Gegenwart das gemein, daß sie sich darum müht, die großen Nöte der Völker zu beheben.*

Diese Nöte hängen zusammen mit der Bevölkerungsexpansion, mit der Weltwirtschaft und sind mitbegründet in der mangelnden Industrialisierung und Technisierung. Es geht darum, den Menschen Arbeit und Brot zu schaffen. Während nun die protestantische Mission weithin des Glaubens lebt, das Heil der Völker liege darin, daß sie sich alle der westlichen Kultur angleichen, so daß mit der Verkündigung des Evangeliums die Vermittlung der westlichen Zivilisation Hand in Hand gehen müsse, finden wir bei der katholischen Mission das Doppelman, einerseits den sozialen Standard mit allen Mitteln zu heben, *andererseits sich aber so weit wie möglich der vorhandenen Kultur anzugleichen*. Dafür ist bezeichnend, daß in neuerer Zeit die von ihr schon immer gepflegte Akkommodation wieder zum Programm erhoben wird, so daß man denken könnte, es hätte in der katholischen Kirche keinen Ritenstreit gegeben. Das wurde auf dem Konzil bei der Behandlung der nichtchristlichen Religionen sichtbar. Es konnte sich wohl nicht die Richtung durchsetzen, die annimmt, daß die Religionen den ordentlichen Heilsweg darstellen,

während die Kirche den außerordentlichen darbiete. Im Missions-Dekret ist die Einzigartigkeit des Heils in Jesus Christus festgehalten und die Heilsnotwendigkeit der Taufe betont. Dennoch ist die Annahme weit verbreitet, daß auf Grund der Inkarnation die Anhänger der nichtchristlichen Religionen selig werden können. Die Kirche bringe nur die Heilsfülle. Darum finden wir auf dem Konzil eine große Offenheit den Religionen gegenüber. Die Kirche möchte im Missions-Dekret den Religionen entgegenkommen. Es wird darum nichts verworfen, was in den Religionen wahr und heilig ist. Es wird den Ungetauften das Heil nicht abgesprochen. Die Kirche versteht sich als die Erfüllung des Vorhandenen. Diese große Offenheit bringt auch manchem katholischen Missionar Anfechtung. Er muß seinen theologischen Standort den Religionen gegenüber bestimmen und muß sich laufend fragen, was er Besonderes zu verkündigen hat. Die Akkommodation wird auch die protestantischen Missionare, besonders die fundamentalistischen Gruppen, in große Schwierigkeiten bringen. Auch wenn sie ihre theologische Abgrenzung soweit ändern würden, daß sie die Religionen als Heilswege bezeichnen könnten, so könnten sie doch nicht Vorgefundenes in den christlichen Gottesdienst und in die Gemeindefradition aufnehmen, wie es katholischerseits erstrebt wird. Sie verstehen die christliche Kirche nicht in der Kulturfülle, sondern in der Reinheit der Gottesgemeinde, wie sie im Alten Testament vorgezeichnet ist und wie sie sich auf Grund der Bekehrung durch das neue Leben im Neuen Testament darstellt. In der katholischen Mission wird die Verwurzelung der Gemeinde in der Kultur betont: den Neuchristen soll nichts fremd sein. Heidnisches kann durch die reinigende Kraft der Kirche im Laufe der Zeit abgestoßen werden.

Es ist für Protestanten interessant, daß das Konzil in diesem Zusammenhang mit dem Problem „Junge Kirche“ bekannt wurde. Die Lokalkirchen wollen nicht volksfremde Kirchen sein. Die Missionsbischöfe sprachen von den Spannungen, die zwischen einheimischer Christenheit und der römisch-bestimmten Tradition gegeben sind. Die Vertreter der Missionsdiözesen verwahrten sich auch dagegen, daß die sogenannten Lokalkirchen noch unentwickelte Kirchen seien. So wird jetzt die wahre Kollegialität, die Gleichberechtigung und die Gleichwertigkeit der Ordinierten stärker betont. Hier findet eine gewisse Angleichung an die protestantischen Kirchen statt, die zu begrüßen ist, weil damit viel Ärger aus dem Weg geräumt wird. Da die Protestanten versuchten, die jungen Kirchen zu selbständigen Kirchen zu machen, die für den Aufbau und den Dienst ihrer Gemeinden verantwortlich sind, mußte die katholische Methode, den Gemeinden mit fremden Mitteln ihre Einrichtungen zu schaffen, wie eine große Versuchung für protestantische Gemeinden sein. Wahrscheinlich kommt es zu einem besseren Verstehen der Gemeinden draußen, wenn beide Kirchen zu gemeinsamen Methoden kommen, die den Gemeinden nicht nur Lasten auflegt, sondern sie auch zur Freude des eigenen Dienstes führt.

5. *In diesem Zusammenhang bekommt die Betonung der Mitarbeit der Laien eine große Bedeutung.*

Die Laien wurden vom Konzil nicht nur als Mitarbeiter der Priester, sondern in ihrer eigenen Würde, die sie durch die Taufe empfangen haben, im Rahmen des allgemeinen Priestertums verstanden. Damit ist es gegeben, daß in Zukunft in der katholischen Kirche die Gemeinden eine größere Bedeutung bekommen werden als bisher. Das wird sich vor allem in der Gewinnung von Arbeitskräften und auf deren innere Einstellung auswirken. Die innere Bindung an die Kirche wird auch für ihre Arbeit entscheidend sein. Sie gibt heute schon dem Dienst der katholischen Facharbeiter draußen einen inneren Sinn. Während in der protestantischen Mission die Facharbeiter wohl einen ausgezeichneten Dienst tun, aber kaum ein inneres Verhältnis zu den jungen Kirchen finden, ist es für die katholische eine Selbstverständlichkeit, daß ihr Dienst letztlich auch der Mehrung der Kirche zu dienen hat. Da die Gottesdienstformen in der katholischen Kirche einheitlich sind, haben es auch die katholischen Facharbeiter leichter, einen Zugang zu den örtlichen Gemeinden zu finden als die protestantischen, die nur als stumme Teilnehmer dabeisein könnten. Diese innere Zuordnung gibt der katholischen Arbeit eine größere Geschlossenheit als der protestantischen, wo oft ganze Gruppen von Missionsarbeitern sich in eigenen Gottesdiensten neben der Ortsgemeinde sammeln, weil ihnen deren Gottesdienst aus Mangel an Sprachkenntnis nichts bieten kann.

6. *Weil es dem Konzil gelungen ist, die tragende Basis aller kirchlichen Arbeit und damit auch der Mission festzuhalten, darum konnte es auch der Kirche ein neues Sendungsbewußtsein vermitteln, das man an manchen Orten geradezu mit Siegesgewißheit beschreiben könnte.*

Ohne Zweifel teilt die katholische Mission mit der evangelischen die großen Schwierigkeiten, wie sie mit der Weltsituation gegeben sind. Dennoch spürt man wenig von Verzagtheit. Sie hat eine andere innere Einstellung zum Dienst. Während bei der protestantischen beim Auftreten von Schwierigkeiten oft der Rückzug angetreten wird und die Arbeit von der Frage bestimmt wird: Wo können wir noch arbeiten und was können wir noch tun? ist hier die Frage entscheidend, wie müssen wir arbeiten, damit trotzdem das Ziel erreicht wird, auch wenn es durch Entsagung und Not gehen sollte? So wird sichtbar, daß in der Kirchengebundenheit ein stärkerer Glaube an die Erfüllung der eschatologischen Verheißungen leben kann als in einem existentiellen Christentum. Die katholische Kirche weiß auch noch etwas davon, daß manchen Situationen nur in der Leidenswilligkeit und in der Heiligkeit des Lebens begegnet werden kann. Daß bei aller Weltoffenheit dieser Geist wieder angeregt und gestärkt wurde, ist auch ein Verdienst des Konzils.

So werden die Konzilsentscheidungen eine große Anfrage an uns. Es wird dabei

nicht darauf ankommen, wie wir der katholischen Mission in ihren letzten Zielen begegnen, sondern aus welcher inneren Vollmacht heraus wir auf die Einheit der Kirche durch die Ausbreitung des Evangeliums hinarbeiten. In dem Zusammenwirken der Kräfte wird letztlich entscheidend sein, wer am klarsten die biblische Wahrheit vertritt, wer am stärksten dem Ziele Gottes dient und sich dabei zum Gefäß des Heiligen Geistes machen läßt. Nur unter seiner Führung und Vollmacht kann das gelingen, was uns bis jetzt unmöglich erscheint: daß zwei getrennte Konfessionen zu der Einheit des Glaubens kommen und darin entdecken, daß die Einheit in Christus mehr ist, größer und tiefer ist, als die Einheit in einer Institution. Können wir in der Mission mit Freudigkeit und Freimut von dem Zeugnis geben, was uns durch die Reformation heilig und unaufgebbar geworden ist? Daß Missionare und junge Kirchen für die kommenden Gespräche gerade von der deutschen evangelischen Christenheit einen besonderen Dienst erwarten, sollte man nicht besonders betonen müssen. Ein japanischer Pfarrer wies mich bei einer Begrüßung darauf hin, daß wir evangelischen Christen Deutschlands, die der Reformation am nächsten stehen, vor allem die Verpflichtung hätten, die jungen Kirchen an unseren Erfahrungen mit der katholischen Kirche teilnehmen zu lassen, weil wir seit der Reformation die Nähe zur katholischen Kirche haben. Haben wir diese ökumenische Verantwortung schon verspürt?

# KIRCHE UND JUDENTUM IN ÖKUMENISCHER SICHT

VON GÜNTHER HARDER

Am 28. Oktober 1965 wurde in der öffentlichen Sitzung des Zweiten Vatikanischen Konzils die „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ promulgiert.<sup>1</sup> Es kann hier nicht von der Vorgeschichte dieser Erklärung die Rede sein. Man wird es zweifellos bedauern, daß das Judentum als „jüdische Religion“ in die übrigen Weltreligionen eingegliedert ist. Man würde viel lieber sehen, wenn die Frage der Beziehung der christlichen Kirche zum Judentum unter der Rubrik der ökumenischen Bewegung, also in dem Decretum de Oecumenismo eingeordnet wäre. Man wird von christlicher Sicht aus dem Judentum nicht gerecht, wenn man es als eine der Weltreligionen neben dem Buddhismus und dem Islam sieht. Dazu sind die Beziehungen von Judentum und Christentum viel zu eng.

In der Erklärung selbst wird in durchaus sachgemäßer Weise auf diese enge Beziehung Bezug genommen, wenn auch zunächst einmal wesentlich nur unter historischem Aspekt. Da wird ausgeführt, daß das Volk des Neuen Bundes geistlich mit dem Stamme Abrahams verbunden ist. Die Kirche weiß, daß sie durch jenes Volk die Offenbarung des Alten Bundes empfing und „von der Wurzel des guten Ölbaums, in den die Heiden als Wildlinge eingepropft sind, ernährt wird“. Es wird ausdrücklich erklärt, daß die Kirche die Ausführung des Apostels Paulus, Röm. 9, 4-5, vor Augen hat. Dort redet Paulus von seinen Stammverwandten nach dem Fleisch, „denen die Annahme an Sohnes statt und die Glorie und der Bund und das Gesetz, der Gottesdienst und die Verheißungen gehören, wie auch die Väter, und daß aus ihnen Christus dem Fleische nach stammt“.

Es geht aber über die historische Feststellung hinaus, wenn in einer fast bekenntnishaften Weise, natürlich unter Bezugnahme auf Röm. 11, ausdrücklich anerkannt wird, daß die Juden, obwohl sie das Evangelium nicht angenommen haben, immer noch Gottes Lieblinge um der Väter willen sind. Dies ist keine historische Feststellung. Es ist eine Erklärung, die sich auf die Gegenwart des Judentums bezieht. Auf die Zukunft aber bezieht sich der Satz, daß die Kirche den Tag erwartet, an dem alle Völker, d. h. dann auch das Volk der Juden, mit einer Stimme den Herrn anrufen und ihm Schulter an Schulter dienen (Zeph. 3, 9).

Das Vatikanische Konzil hat hier also einen Schritt gewagt, zu dem sich der Ökumenische Rat der Kirchen bis heute nicht hat entschließen können. Auch die katholische Erklärung wird dem Mißverständnis im arabischen Lager begegnen, als handle es sich um eine Erklärung für den Staat Israel. Hier nun zeigt sich der gewisse Vorteil der Einordnung der Frage Kirche und Judentum in den Gedankenkreis der Beziehungen der christlichen Kirche zu den Weltreligionen. Vor der

jüdischen Religion wird die Religion des Islam abgehandelt, und hier werden eine Reihe von positiven Zügen aufgezählt, und es wird deutlich gemacht, daß man sich um das Verständnis auch des Islams bemüht. Offenbar ist man der Meinung gewesen, durch diese gleichzeitige verständnisvolle Behandlung des Islams gewissen Ressentiments im arabischen, islamischen Lager zu begegnen.

Auch dem aus der Behandlung der Leidensgeschichte im Unterricht erwachsenen Antijudaismus versucht die Erklärung zu begegnen. Wohl hat, so heißt es dort, die jüdische Obrigkeit auf Jesu Tod gedrungen. Aber nicht alle Juden damaliger Zeit und noch weniger die Judenschaft heute ist für diese Haltung der jüdischen Obrigkeit verantwortlich zu machen. Es geht nicht an, daß die Juden um der Kreuzigung Jesu willen als von Gott verflucht und verworfen angesehen und dargestellt werden. Die Kirche erklärt ferner, daß sie allen Verfolgungen von Menschen überhaupt, insonderheit auch von Juden, und allen Manifestationen des Antisemitismus begegnen will. Vielmehr ist es auf der anderen Seite die Aufgabe der Kirche, das Kreuz Christi als Zeichen der universalen Liebe Gottes zu verkündigen.

Man sieht, daß hier vieles nicht oder, besser gesagt, noch nicht gesagt ist. Es ist nicht ausdrücklich der Vorwurf des Gottesmordes zurückgenommen. Es ist über die historischen Feststellungen hinaus sehr wenig gesagt. Wieweit die Hoffnung der Kirche mit der Hoffnung Israels verbunden und geradezu auf sie angewiesen ist, davon ist nichts gesagt. Es ist auch nichts vom Sinn und der Bedeutung des gegenwärtigen Judentums gesagt, auch nichts von der Solidarität von Christen und Juden, die sich aus gemeinsamen Leiden und gemeinsamer Hoffnung ergibt oder ergeben könnte.

Immerhin bedeutet diese Erklärung einen nicht unbeachtlichen Vorstoß, und zwar einen Vorstoß über die Grenze hinaus, die der Ökumenische Rat der Kirchen bisher nicht hat überschreiten können. Hierbei sei zu Anfang schon bemerkt, daß es nicht eben glücklich ist, daß in den Erklärungen des Ökumenischen Rates bzw. der Vollversammlung immer wieder vom jüdischen Volk die Rede ist. Es wäre ratsamer, nur von dem Judentum oder der Judenschaft oder der Judenheit zu reden. Gerade der Ausdruck „jüdisches Volk“ hat das Mißverständnis bei den arabischen Christen zur Folge, daß sie jede Erklärung, die sich mit der Judenschaft befaßt, ohne weiteres als eine Erklärung zugunsten des Staates Israel ansehen. Hier liegen zweifellos besondere Schwierigkeiten. Man wagt offenbar nicht, den ganzen Fragenkomplex anzupacken, weil man Konflikte von seiten der christlichen Araber fürchtet. Dabei wäre es gerade eine Aufgabe besonderer Art, die arabischen Mitchristen zu einem neuen und ganz andersartigen Verständnis der Judenschaft und damit vielleicht auch des Staates Israel zu bringen. Vielleicht wäre dies gerade ein besonderer Beitrag zum Frieden, viel wirksamer als alle Ermahnungen zu vernünftigem und friedlichem Verhalten innerhalb der vorderorientalischen Völkergruppen. Es ist auch schwer, von einem jüdischen Volk zu

reden, wenn, wie in Amsterdam, erklärt wird, daß wir „uns“ mit den Juden verbunden wissen, „uns“, d. h. doch uns Christen. Es werden zwei inkommensurable Größen nebeneinandergestellt, einmal die Christenheit, die christliche Kirche in ihrer übernationalen Form, und das jüdische Volk. Man kann das Judentum soziologisch z. B. verstehen als einen religiösen Familienverband. Solch ein Familienverband ist noch lange kein Volk. Wohl aber ist das Judentum virtuell ein Volk. Es zeigt sich im Staat Israel, daß es jeden Augenblick die Gestalt eines Volkes annehmen könnte. Die Judenschaft in der übrigen Welt ist bekanntlich gar nicht willens, ohne weiteres ein Volk mit dem jüdischen Volk in Israel zu bilden. Ihre Glieder wollen vielmehr Staatsbürger und Volksglieder je in dem Staat sein, in dem sie leben. Diese Frage gehört zweifellos zu denen, die innerhalb der Ökumene noch ganz besonders der Durchdenkung bedürfen.

Sieht man nun auf die ökumenischen Erklärungen, die sich mit der Frage der Beziehung der christlichen Kirche zu Israel bzw. zum Judentum befassen, so sieht man zunächst, daß die Erklärung von Amsterdam (September 1948)<sup>2</sup>, nämlich der „Bericht des Ausschusses für das christliche Verhalten gegenüber den Juden“, von der Solidarität ausgeht, in der Gott Christen und Juden miteinander in seinem Heilsplan in ihrer beider Bestimmung miteinander verknüpft hat. Daraus wird gefolgert, daß in die Aufgabe der Evangelisation der Völker unter dem Missionsbefehl von Matth. 28 gerade auch das jüdische Volk einzuschließen ist.

Hier findet sich dann ein besonderer Abschnitt über die einzigartige Stellung Israels. Durch die Berufung Abrahams hat Gott mit ihm einen besonderen Bund geschlossen, ihm das Gesetz gegeben und die Propheten gesandt, die Botschaft von der Gerechtigkeit und Gnade Gottes auszurichten. Es war Israel, dem er das Kommen des Messias verhiess. „Durch die Geschichte Israels bereitete Gott die Krippe, in die er den Erlöser der Menschheit, Jesus Christus, bettete, als die Zeit erfüllt war.“ So empfing die Kirche von Israel ein geistliches Erbe und steht deshalb unter der Verpflichtung, dieses Erbe im Licht des Kreuzes an Israel zurückzugeben. Es hat diese Botschaft in demütiger Überzeugung auszurichten, eben die Botschaft, daß der Messias gekommen ist.

Es wird dann die Feststellung gemacht, daß für viele der Fortbestand des jüdischen Volkes ein Geheimnis ist, und zwar unter Verweis auf Röm. 11, 25-29.

Auch nimmt der Bericht deutlich Bezug auf die richtige und falsche Art der Judenmission. Die Kirche hat eine Verantwortung für die Mission unter den Juden. Aber die normale Arbeit auf diesem Gebiet geschieht in der Pfarrgemeinde, besonders da, wo Juden zum Volksganzen gehören. Wo es allerdings keine bodenständige Kirche in der Nähe von jüdischen Bevölkerungsgruppen gibt oder wo eine dort bestehende Kirche der Aufgabe der Judenmission nicht gewachsen ist, bedarf es nach wie vor bestimmter Missionen. Vor allem gilt es, dafür ausgerüstete Geistliche heranzubilden.

Innerhalb der Pfarrgemeinde ist das eigentlich werbende Element das Verhalten, und zwar das überzeugende Verhalten der Christen „in der Kraft sieghaften Lebens“. Innerhalb der Gemeinde sollte kein Unterschied zwischen bekehrten Juden und anderen Christen gemacht werden. Der Bericht zeigt die Möglichkeiten christlichen Verhaltens in rechter Nächstenliebe auf, das geeignet ist, die Beziehung zwischen Christen und Juden zu verbessern. Es gilt, den Willen zu sozialer Gerechtigkeit zu mobilisieren, gegen den Antisemitismus zu kämpfen, das falsche Bild der Juden als Feinde Christi aus den Herzen der Menschen zu entfernen. Nur so wird es möglich sein, mit den Juden das Beste zu teilen, das Gott in Christus seiner Gemeinde gegeben hat.

Auch an dieser Erklärung fehlt noch vieles. Wohl ist, was über den Antisemitismus und seine Beseitigung und Bekämpfung gesagt ist, richtig. Aber noch zu wenig ist das Augenmerk darauf gerichtet, daß in der christlichen Kirche selbst Anlagen zum Antijudaismus vorhanden sind. Worin diese bestehen und wie sie zu beseitigen oder einzudämmen sind, dies ist noch weiterhin Aufgabe besonderen Nachdenkens. Der Betonung der Arbeit in der Pfarrgemeinde, soweit es sich um Mission an Juden handelt, begegnen die Judenmissionsgesellschaften mit dem Einwand, daß es gerade dem Judentum gegenüber einer besonderen Sachkunde bedürfe, die nicht jedes Gemeindeglied, ja nicht einmal jeder Pfarrer, habe. Deshalb bedürfe es besonderer Organisationen, die diese Arbeit betreiben.

Das allerschwierigste Problem aber bei dieser Verlagerung der ganzen Frage auf die Judenmission und überhaupt jegliche missionarische Beziehung zum Judentum ist dies, daß das Judentum gerade die Mission und Missionsarbeit scharf ablehnt und als einen besonderen Angriff auf seinen Bestand ansieht. Diese Beurteilung ist auch grundsätzlich richtig, da ja das Judentum seinen Bestand dem verdankt, daß es der christlichen Mission widerstanden hat und bei seinem Nein zu Christus Jahrtausende hindurch verblieben ist. Es gibt Juden, die die Judenmission und ihre Tätigkeit als ein geistiges Auschwitz bezeichnen. Würde man der Judenmission ein universales Ziel geben, so könnte dies in der Tat auch nur darin bestehen, alle Juden zu bekehren, was dann soviel wie das Verschwinden der Judentum bedeutet. Es fragt sich sehr — davon wird unten noch die Rede sein —, ob eine Judenmission, die eine solche Tendenz in sich hat, überhaupt Möglichkeit und Daseinsberechtigung hat. Das Judentum empfindet auch ganz richtig, daß eine missionarische Tätigkeit wie gegenüber den Völkern in der Welt dem Judentum gegenüber nicht angebracht ist. Judenmission ist aus diesem Grunde geradezu als eine Beleidigung empfunden worden. Im 19. Jahrhundert hat z. B. der Oberrabbiner Dr. Frankel einen Ruf an eine Synagoge in Berlin abgelehnt mit der Begründung, daß er nicht in einen Ort ziehen wolle, an dem sich eine Judenmission als Organisation befände.<sup>3</sup>

Der Bericht von Amsterdam beschäftigt sich auch mit dem Staat Israel. Dieser stellt für das christliche Ringen mit dem jüdischen Problem eine erhebliche Komplizierung dar. Es wird von den Nationen erwartet, daß sie nicht nur nach politischen, wirtschaftlichen und strategischen Zweckmäßigkeiten urteilen, sondern diese Frage als eine geistige und sittliche Frage, die die des religiösen Lebens der Welt berührt, behandeln. Die Kirche muß beten und arbeiten für eine so gerechte Ordnung in Palästina wie nur möglich. Für die Opfer des Krieges ist unterschiedslos Hilfe zu gewähren. Alle Nationen müssen Zuflucht für Displaced Persons gewähren.

So gut gemeint diese Aufforderungen sind, muß man doch die Frage erheben, ob eine wirkliche Hilfe in einem derartigen Konflikt zu gewähren ist, ohne daß die politische Seite der Angelegenheit geprüft und beurteilt wird. Eingangs aber will der Bericht gerade die politische Ausweitung des Problems Israel soweit wie möglich ausschalten. Wahrscheinlich liegt auch hier wieder die gleiche schon erwähnte Besorgnis vor, daß die zur Ökumene gehörenden christlichen Araber Schwierigkeiten bereiten.

Mit der Frage der Judenmission ganz im besonderen hat sich eine von der „Abteilung Weltmission des lutherischen Weltbundes“ in Løgumkloster (Dänemark) vom 26. 4. bis 2. 5. 1964 gehaltene Konsultation „Die Kirche und das jüdische Volk“ befaßt. Hier wird in einleitenden Bemerkungen darauf hingewiesen, daß das Verhältnis der christlichen Kirche zum jüdischen Volk schon immer ein brennendes Problem war und es auch bleiben wird, einmal, weil das jüdische Volk und die christliche Kirche die Anfänge des Heilswerkes Gottes in der Geschichte miteinander teilen, auch beide an den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs glauben, dennoch aber im Glauben an Jesus von Nazareth, den Messias, im direkten Gegensatz zueinander stehen, und ferner, weil das jüdische Volk sich auch weiterhin als eine Nation betrachtet.

Noch immer bestehen die Probleme des Antisemitismus, während auf der anderen Seite die christliche Kirche sich in einem Prozeß der Überprüfung und Neudeutung ihrer Mission ganz im allgemeinen, damit aber auch der Judenmission befindet. Vierzig Theologen aus dem gesamten Gebiet des Lutherischen Weltbundes, aus 14 Ländern kommend, nahmen an der Konsultation teil, ferner Rabbiner Arthur Gilbert und der Verf., der bekanntlich nicht aus einem Kirchengebiet des Lutherischen Weltbundes kommt, der aber ausdrücklich aufgefordert war, einen Vortrag über „Das christlich-jüdische Gespräch“ zu halten. Man hatte diese Gegenstimme hören wollen, obwohl keine völlige Übereinstimmung mit seiner Auffassung bestand und man dies von vornherein wußte. Acht weitere Referate wurden auf dieser Tagung gehalten.<sup>4</sup> Vier der fünf Arbeitsgruppen kamen auf dem Wege ihrer Beratungen zu zusammenfassenden Erklärungen, die an dem genannten Ort abgedruckt sind, und zwar unter den Themen:

I Die Kirche und Israel, II Mission und Gespräch, III Die Kirche und der Antisemitismus, IV Das Leben der lutherischen Kirche in Israel.

In unserem Zusammenhang interessieren die Äußerungen unter I und II. „Die Kirche“, so heißt es unter I, „kann das Wort Israel theologisch nur in dem Sinne gebrauchen, wie es in den Schriften Alten und Neuen Testaments erscheint, als Ausdruck der göttlichen souveränen Gnade gegenüber dem alten Bundesvolk . . . , dann aber als Ausdruck für das Volk des Neuen Bundes aus Juden und Heiden . . . Damit bekundet die Kirche, daß durch die Erfüllung der Verheißungen in dem Messias Jesus in seiner Anerkennung nur durch einen Teil der Juden ein Riß entstanden ist, der das ‚alte‘ Israel außerhalb des ‚neuen‘ gesetzt hat. Dieser Riß wird geschlossen, wenn ‚ganz Israel‘ (Röm. 11, 26) Jesus von Nazareth als seinen Messias anerkennt. Dann erst wird das Geheimnis der Treue Gottes gegenüber seinem Volk offenbar.“ Unter II wird betont, daß die Kirche die Verantwortung für die Botschaft an alle Menschen trägt, eine Verantwortung, an der jeder einzelne Christ Anteil hat, der mit seinem ganzen Leben in der Bezeugung seines Glaubens, im Hören auf den anderen, im Versuch ihn zu verstehen und im Mittragen seiner Lasten verkündet. Darum besteht die Pflicht zur Mission auch gegenüber dem jüdischen Volk, sei es im Rahmen des normalen Gemeindelebens, sei es durch Missionsorganisationen, „wo jüdische Bevölkerungsgruppen in der Welt normalerweise von christlichen Gemeinden nicht erreicht werden können“. Die Äußerung unter II bewegt sich also in der Linie von Amsterdam. Auf der anderen Seite wird betont, daß „christliche Verantwortung besteht, das jüdische Volk und seinen Glauben achtungsvoll zu verstehen. Deshalb sind verantwortliche Gespräche zwischen Christen und Juden erwünscht und willkommen . . . Die Gespräche beanspruchen nicht eine Gleichsetzung der Religion, noch verlangen sie, daß Christen davon Abstand nehmen, ihr Zeugnis zu geben, wo immer es sich aus dem Gespräch ergibt.“ Die Art, wie hier die Gespräche in den gesamten Duktus des Abschnittes eingebaut sind, läßt vermuten, daß das Gespräch nur als eine Vorform der Mission angesehen wird.

Anders liegt es in dem Vortrag des Verf., der ernsthaft die Frage aufgeworfen hat, ob Mission überhaupt gegenüber dem Judentum die dem besonderen Verhältnis von Kirche und Judentum entsprechende Form der Begegnung ist oder sein kann. Er hat dazu 12 Thesen aufgestellt, unter denen nur die 8. und 9. als für seine Gedankenführung charakteristisch wiedergegeben werden sollen<sup>5</sup>:

- „8. Wie in urchristlicher Zeit, so kann auch heute die christliche Gemeinde nicht aufhören, den rettenden Namen Christi zu preisen und durch die Hl. Taufe jeden, also auch einen Juden, der es aufrichtig begehrt, mit diesem Namen zu versiegeln.
9. Dagegen respektiert sie die Entscheidung der Judenschaft, die Jesus nicht als ihren Messias anerkennt, als besonderen Weg göttlicher Entscheidung

und versucht nicht, durch besondere missionarische Unternehmungen und Einrichtungen herbeizuführen, was Gott sich für seine Zukunft vorbehalten hat.“

Ganz eigenartig ist es nun auf der Weltkirchenkonferenz in Evanston gegangen.<sup>6</sup> Eine eingebrachte Entschließung über die Hoffnung für Israel fand keine Mehrheit der Vollversammlung. Ausdrücklich hat die Vollversammlung beschlossen, in die Erklärung zum Hauptthema keine Bezugnahme auf die Hoffnung für Israel aufzunehmen.

Ein kundiger Beobachter der Versammlung hat damals dem Verf. erzählt, daß man geradezu den Finger Hitlers hätte bei dieser Abstimmung sehen können. Er meinte damit, daß die Abgrenzung zwischen den Ja- und Neinstimmen durch Hitler, d. h. durch den nationalsozialistischen Staat und seine Auswirkungen auf seine europäischen Nachbarstaaten, wesentlich beeinflußt wurde. Die Glieder der Vollversammlung, die aus Staaten kamen, die vom nationalsozialistischen Deutschland besetzt wurden und die Judenverfolgungen direkt erlebt haben, stimmten für eine solche Erklärung. Auf der anderen Seite stimmten Mitglieder aus Staaten, die von der Besatzung und unmittelbaren kriegerischen Einwirkungen verschont geblieben waren, für eine Nichtaufnahme einer solchen Erklärung über die Hoffnung für Israel. Konfessionelle Gegebenheiten spielten z. B. gar keine Rolle dabei. Die Norweger stimmten für die Erklärung, die ebenso lutherischen Schweden stimmten gegen die Erklärung, jedenfalls aufs Ganze gesehen. Bei denen, die gegen die Erklärung stimmten, lagen verschiedene Bedenken vor. Vor allem meinte man, durch Aufnahme einer solchen Erklärung mehr öffentliche Aufmerksamkeit als nötig auf die Judenschaft zu lenken. Man ist weithin der Meinung, daß die Judenfrage am besten dadurch gelöst wird, daß man überhaupt nicht von ihr spricht, daß man Juden einfach als Mitbürger wie andere behandelt. Man übersieht dabei aber, daß gerade für die Christenheit als solche, wenn sie sich ihrer bewußt ist, in ihrem Glauben und in ihrer Lehre Elemente vorhanden sind, die notwendigerweise zu Spannungen gegenüber der Judenschaft führen. Zu einer reibungslosen Einigung — abgesehen von einer selbstverständlich zu übenden Toleranz — kann es nur dann kommen, wenn man beiderseitig, sowohl auf der jüdischen wie auf der christlichen Seite, nichts mehr hat, worin man Differenzen spürt. Das jüdische Problem zu ignorieren, bedeutet für Christen einfach, in dieser Sache zu kurz zu schießen.

Vierundzwanzig Mitglieder der Vollversammlung sahen sich daraufhin genötigt, eine Erklärung über die Hoffnung für Israel am 27. 8. 1954 einzureichen, die in den Bericht der Vollversammlung von Evanston aufgenommen worden ist, wenn sie auch nicht zum Beschluß der Vollversammlung erhoben wurde.

Ausdrücklich wird in dieser Erklärung gesagt, daß es sich nicht um eine politische Stellungnahme zum Staate Israel handelt. Damit soll die auch hier

wieder im Hintergrund stehende Besorgnis, in Konflikte mit den arabischen Mitchristen zu geraten, von vornherein behoben werden. Wiewohl, so wird nun in der Erklärung ausgeführt, Christus der Heiland der ganzen Menschheit ist, hat doch Gott Israel im besonderen erwählt. Jesus selbst und alle Apostel und Propheten waren Juden. Glied der christlichen Kirche sein bedeutet, mit den Juden zusammengeschlossen sein in einer unteilbaren Hoffnung auf Jesus Christus. Jesus Christus ist von den Heiden angenommen, von seinem eigenen Volk aber verworfen. Gott aber hat gnädig durch die Kreuzigung seines Sohnes die Rettung der Heiden bewirkt, Röm. 11, 11. Als Christen sind wir eingepropft in den alten Baum Israel, so daß das Volk des Alten und des Neuen Bundes nicht voneinander loskommen. „Das Neue Testament spricht aber auch von der ‚Fülle Israels‘, wenn Gott seine Herrlichkeit offenbaren und seinen ‚ältesten Sohn‘ in die eine Hürde seiner Gnade zurückbringen wird (Röm. 11, 12-36; Matth. 23, 29).“ Die christliche Hoffnung auf Jesus Christus schließt die Hoffnung für Israel ein. Jesus Christus erwarten, heißt soviel wie die Bekehrung des jüdischen Volkes erwarten. Ihn lieben, heißt das Volk der Verheißung Gottes lieben. Es wird ausdrücklich auf ein Zitat aus den Beschlüssen der Vor-Evanston-Konferenz, 8. bis 11. August 1954, Bezug genommen: „Die Kirche kann nicht ruhig sein, bis das Königtum Christi auch von Seinem Volke nach dem Fleisch anerkannt ist.“ Hier wird also energisch der Versuch gemacht, den gegenwärtigen und zukünftigen Ort Israels heilsgeschichtlich festzulegen.

Diese wenigen Sätze bedürfen selbstverständlich der Begründung und weiteren Ausführung. Sie sind leider nicht Gegenstand der Beschlußfassung der Vollversammlung geworden. Sie bedeuten zunächst nur einen Vorstoß einer kleineren Gruppe von Mitgliedern der Vollversammlung. Aber sie zeigen die Aufgabe und weisen den Weg für künftige ökumenische Beratungen und Beschlußfassungen.

Die zwischendurch gepflogenen Beratungen und Bedenken des Problems Kirche und Israel haben offenbar nicht so weit geführt, daß neue Beschlußfassungen aus ihnen in Neu-Delhi 1961 hätten hervorgehen können.<sup>7</sup> Die „Entschliebung zum Antisemitismus“ (Neu-Delhi 1961, S. 48, 165-168) geht über den entsprechenden Beschluß von Amsterdam kaum hinaus. Sie nimmt auch ausdrücklich auf diese Entschliebung Bezug und ruft alle von der Vollversammlung vertretenen Kirchen auf, den Antisemitismus zu verwerfen, der als eine Sünde gegen Gott und die Menschen bezeichnet wird. Auch hier wieder wird angedeutet, daß die Verwerfung des Antisemitismus zu den Voraussetzungen für eine wirkliche Mission an Israel zu rechnen ist. Gerade weil Juden benachteiligt und verfolgt wurden, bittet die Vollversammlung die Mitgliedskirchen, alles zu tun, um jeder Form von Antisemitismus zu begegnen. Vor allem gilt es, die biblischen Geschichten so darzustellen, daß sie nicht ein Mittel werden, dem jüdischen Volk eine Verantwortung aufzubürden, die uns, der gesamten Menschheit, auferlegt ist. Es wird daran erinnert,

daß es Juden waren, die als erste Jesus annahmen, und daß andererseits Juden nicht die einzigen sind, die ihn nicht anerkennen.

Zu den unser Problem berührenden Äußerungen in Neu-Delhi kann die Erklärung des Ausschusses für das Referat für Kirche und Gesellschaft gerechnet werden. In diesem Bericht ist unter III von den rassischen und ethnischen Spannungen in einer sich wandelnden Weltgemeinschaft die Rede. Es wird an die Erklärung der Vollversammlung in Evanston erinnert. Jede Form der Trennung auf Grund von Rasse, Hautfarbe oder völkischem Ursprung widerspricht dem Evangelium und ist unvereinbar mit der christlichen Lehre vom Menschen und dem Wesen der Kirche Christi.

Einen verheißungsvollen Ansatz gegenüber der gewissen Stagnation in den Beschlüssen der Vollversammlung des Ökumenischen Rates bildet ein 39 Punkte umfassender Bericht der Beratung über „Die Kirche und das jüdische Volk“, die vom 21. bis 26. 9. 1964 in Genf gepflogen wurde, und zwar von der Studiengruppe „Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Zusammenarbeit mit dem Komitee über die Kirche und das jüdische Volk“.<sup>8</sup>

Hier wird zum erstenmal der ganze Fragenkomplex ernsthaft und auch erfolgreich angepackt. Dieser Bericht beginnt damit, daß die Begegnung zwischen der Kirche und dem Judentum für unbedingt erforderlich erklärt wird. Es wird in einem geschichtlichen Rückblick die fortschreitende Entfremdung zwischen beiden dargelegt, die gegen Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts ihren Anfang genommen hat. Sie hat auf christlicher Seite dazu geführt, die jüdische Existenz als solche als unter der Verwerfung und der Strafe Gottes befindlich zu sehen. Auf der anderen Seite hat die Kirche die Kontinuität zwischen dem Alten und dem Neuen Bund damit bezeugt, daß sie am Alten Testament festgehalten hat. Nunmehr aber gilt es, die Beziehung der Kirche zu den Juden neu zu durchdenken. Es wird auf den heutigen Sachverhalt hingewiesen, daß die Kap. 9-11 des Römerbriefes in ein neues Licht gerückt sind und das Interesse in einer bisher nicht gekannten Weise erwecken, daß in mannigfachen Veröffentlichungen die Erwählung und die Erwähltheit Israels anerkannt wird, ja, daß überhaupt der Gedanke des Bundes, auch des ungekündigten Bundes Israels mehr als bisher in den Mittelpunkt theologischer Auseinandersetzungen tritt. Aber es wird auch davor gewarnt, daß die Bibel, deren Zeugnis sehr komplex ist, einseitig ausgelegt wird.

Im Rahmen dieser Schriftbetrachtung wird ernstlich die Frage nach Israel erhoben, nach der Identität des Volkes der Bibel und der gegenwärtigen Judenschaft. Daß hier Differenzen in der Beurteilung vorliegen, versteht sich. Zunächst einmal wird aber der Fragenkomplex als solcher umrissen. Der Bericht stellt sich auf die Seite derer, die die Identität und Kontinuität zwischen dem Volk der Juden in der Bibel und zur Zeit Christi und der gegenwärtigen Judenschaft nicht anerkennen. Dies hindert aber nicht, die Erwählung Israels anzuerkennen, doch wird zunächst

Gottes Ziel mit Israel als in Jesus Christus und in seiner Anerkennung durch einen Teil der Judenschaft erfüllt angesehen. In Jesus Christus ist die Fülle der Zeit gekommen, und zwar auch für die Völker — so sieht es ein Teil der Beurteiler — ist die Sonderstellung Israels aufgehoben. Innerhalb der Kirche Jesu Christi jedenfalls kann ein Unterschied zwischen Heiden und Juden nicht mehr gemacht werden.

Selbst unter der Voraussetzung aber, daß Israels Sonderstellung aufgehoben ist, wird den Juden eine besondere Rolle auch nach der Entstehung der christlichen Kirche zugewiesen. Jüdische Schriftauslegung des Alten Testaments vermag der christlichen Auslegung Hilfe zu geben und sie an das zu erinnern, was sie vergessen hat. Ja, selbst in ihren Leiden, fern davon, daß diese als Strafe anzusehen sind, gibt die Judenheit Zeugnis für Christus. Ihr Dasein erinnert daran, daß Gottes Verheißung noch nicht erfüllt ist.

In den Punkten 20 und 21 wird der verschiedenartige Standpunkt der Beurteilung der Judenschaft innerhalb der Ökumene deutlich gekennzeichnet. Die einen sehen das gegenwärtig vorhandene Judentum nicht als erwähltes Gottesvolk mehr an, sind vielmehr der Meinung, daß mit der Ablehnung Jesu Christi durch die Judenschaft diese ihre besondere Rolle innerhalb der Heilsgeschichte zu Ende gegangen ist. Die Gegenseite ist der Ansicht, daß die Judenschaft nach wie vor Gottes erwähltes Volk ist. Es ist vielmehr so, daß nach dem Erscheinen Jesu Christi das eine Gottesvolk auseinandergebrochen ist. Weil aber Israel Gottes Volk ist und bleibt, hat Gott die Erfüllung der Hoffnung der Welt an Israels Heil geknüpft. Darum muß die Kirche die Juden in ihrer Botschaft von der Versöhnung und Vergebung mit einschließen. Sie ist gewiß, daß das jüdische Volk und die Kirche zusammen dazu kommen werden, den einen Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs als den Vater ihres Herrn Jesus Christus anzuerkennen und ihm zu gehorchen. Hier wird also der Versuch gemacht, den heilsgeschichtlichen Aspekt von Röm. 11 nachzuvollziehen und ihm gegenwärtige Bedeutung zu verleihen. Natürlich wird man bedenken müssen, daß damit nur eine Seite neutestamentlicher Aussagen berührt wird. Es wird Aufgabe der theologischen, insbesondere der exegetischen Arbeit sein, das gesamte Zeugnis des Neuen Testaments, das die Judenschaft betrifft, neu zu verstehen.

Der Bericht handelt davon, daß die Christen in ihrem vergangenen Verhalten den Juden so unglaublich geworden sind, daß zunächst nur ein stiller Dienst, gewissermaßen, mit dem 1. Petrusbrief zu reden, ein Wandel ohne Worte helfen, d. h. das Herz der Juden aufschließen kann, ehe überhaupt der Versuch gemacht werden kann, sie an diesem heilsgeschichtlichen Bedenken und Aspekt zu beteiligen. Es wird sich eher um ein Gespräch als um Mission Juden gegenüber handeln. Es wird darauf ankommen, dem Judentum theologisch zu begegnen. Gerade dies aber führt die Kirche zum Alten Testament, zur Überprüfung ihres Verständnisses vom Alten Testament zurück. Wenn und soweit die christliche Kirche

von einer Erwählung Israels und von einer Erwähltheit auch der heutigen Judenschaft redet, kann sie dies nicht tun, ohne ihren eigenen Glauben an ihre Erwählung zu überprüfen und zu klären. Je mehr die christliche Kirche erkennt, wie sehr sie in Israel wurzelt, wird sie daran erinnert, daß sie selbst eine Realität ist, und wird sie davor bewahrt, Christentum in Spekulation und individualistische Frömmigkeit aufzulösen.

Auch in diesem Bericht werden gewisse Folgerungen aus den vorausgehenden theologischen Untersuchungen und Feststellungen gezogen, in erster Linie in einem Wort gegen den Antisemitismus, ferner in einer Stellungnahme zu dem Versuch, den Juden die Schuld an der Kreuzigung zuzuschreiben, und geschähe es auch nur als Folge verkehrter Darstellung im Unterricht und in der Lehre der Kirche.

Man kann sagen, daß in diesen Ausführungen sich eine wirkliche Fortsetzung des Versuches und der Anregungen findet, die in Evanston von jener kleinen Gruppe gemacht worden sind. Es wird vieler Geduld und längerer Auseinandersetzung bedürfen, bis die hier nur angedeuteten theologischen Anregungen des Berichtes so durchberaten worden sind, daß aus ihnen bestimmte feste Sätze und Stellungnahmen entstehen, die einmal der Vollversammlung zur Beschlußfassung vorgelegt werden können. Evanston hat gerade gezeigt, daß jener an sich gutgemeinte Vorstoß der wenigen eine Überforderung bedeutet, daß im Augenblick zuviel verlangt war, daß vieles erst nachgeholt werden muß. Es sei noch einmal an die Bemerkung über den Finger Hitlers erinnert. Es ist ganz klar, daß diejenigen Kirchen und Christen, die existentiell vor die Judenfrage gestellt worden sind, die sich nach ihrem Verhalten, ihrem Zeugnis und Einsatz plötzlich gefragt sahen, hier eine Avantgarde bilden, die einfach dazu gezwungen worden ist, sich energischer mit der Frage „Kirche und Israel“ auseinanderzusetzen, als Christen in Gebieten, in denen die jüdische Existenz nicht als eine so besondere und gefährdete plötzlich in die Erscheinung trat, wie in jenen genannten Gebieten.

Von verschiedensten Seiten aus sind Stellungnahmen zu dem Bericht der Studienabteilung eingegangen. So haben in Deutschland, da sich die „Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen“ im ganzen mit dem umfangreichen Dokument nicht hat beschäftigen können, ihre Berliner Mitglieder zu dem Bericht Stellung genommen, ebenfalls die „Arbeitsgemeinschaft für lutherische Judenmission“, um nur diese deutschen Beispiele zu nennen. Aus der Schweiz liegt eine Stellungnahme der Gruppe V „Kirche und Israel“ des deutsch-schweizerischen Evangelischen Kirchentages vor, ebenso eine Stellungnahme des „Theological Committee of International Hebrew Christian Alliance“. Aber auch zahlreiche Einzelpersonlichkeiten haben Stellungnahmen eingereicht. Im ganzen liegen z. Z. 25 Beiträge vor — Arbeitsmaterial genug für weitere Beratungen, die Ende September gepflogen werden sollen. Im wesentlichen werden die Beratungen sich um folgende Fragen bewegen:

1. Wer ist die Judenschaft bzw. das jüdische Volk?
2. Kann von einer Identität und Kontinuität des biblischen und nachbiblischen und gegenwärtigen Judentums gesprochen werden und in welchem Sinne?
3. Wie sind die Schriftäußerungen über das Judentum zu verstehen?
4. Unter welchem hermeneutischen Aspekt sind die Schriftaussagen zu erforschen?
5. Wie ist die Verbindlichkeit der Schriftaussagen zu bewerten?
6. Wie ist die Differenz der Schriftaussagen untereinander zu bewerten?<sup>9</sup>
7. Was ist über die Kontinuität und Diskontinuität des Volkes Gottes zu sagen?
8. In welcher Hinsicht ist die Zukunft Christi, der Kirche und des Judentums miteinander verbunden?
9. Welche vermeidbaren und unvermeidbaren antijudaistischen Positionen ergeben sich aus der Botschaft der christlichen Kirche?
10. Weiß sich die christliche Kirche nicht nur mit dem AT als einer literarischen Größe, sondern auch mit dem Volk des Alten Bundes in der Gestalt des Judentums unter heilsgeschichtlichem Aspekt verbunden?

So schwierig die Probleme sind, die in der Beratung des Themas „Kirche und Judentum“ aufbrechen, so ermutigend ist dennoch die bisherige Arbeit an diesem Stoff. Am Schluß der Berliner Stellungnahme heißt es:

„Es wurden im Vorstehenden nur unsere Kritik, d. h. unsere Verbesserungsvorschläge zu einzelnen Punkten gebracht. Um so mehr möchten wir hervorheben, daß wir sowohl durch das Faktum wie durch den Inhalt dieses Memorandums hochofreut sind. Es gibt in ihm sehr vieles, womit wir durchaus übereinstimmen. Wie wir durch unsere Kenntnis der Lage in unseren Kirchen und in der Ökumene überhaupt wie auch durch unsere eigene individuelle Entwicklung wissen, sind diese Erkenntnisse keineswegs selbstverständlich und altgewohnt. Daß wir uns in der ökumenischen Arbeit jetzt mit der Frage des Verhältnisses von Kirche und Judentum beschäftigen und daß wir dabei immerhin schon in wichtigen Grundlagen einig geworden sind, erscheint uns als ein großer Fortschritt, für den wir sehr dankbar sind.“

In der Tat, es besteht Aussicht, daß bei intensiver Beschäftigung mit dem Fragenkomplex es den dazu berufenen Kommissionsmitgliedern und -mitberatern gelingen könnte, gute und klare Weisungen zu erarbeiten, die allen Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates hilfreich sind.

Anmerkungen:

<sup>1</sup> Der Text nach der Veröffentlichung der Katholischen Nachrichten-Agentur (KNA) vom 29. 10. 1965, „Vorläufige, nicht amtliche Übersetzung im Auftrag der deutschen Bischöfe“.

<sup>2</sup> Bericht des Ausschusses für das christliche Verhalten gegenüber den Juden, in „Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan“, Bd. 5: W. A. Visser 't Hooft, Die erste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam. Genf 1948, S. 213—218.

<sup>3</sup> Einzelheiten bei G. Harder, „Christen und Juden während der letzten 150 Jahre“, Evangelische Theologie 12, 1952/3, S. 161—186, bes. S. 179, Anm. 27.

<sup>4</sup> Ein Bericht von der Tagung in Løgumkloster befindet sich in „Lutherische Rundschau“ 14, 1964, S. 337 ff., und zwar unter der Überschrift „Die Kirche und das jüdische Volk“. In der gleichen Nummer befinden sich auch sieben der gehaltenen Referate.

<sup>5</sup> A. a. O., S. 425, Anm. 11.

<sup>6</sup> F. Lüpsen, Evanston Dokumente. Witten/Ruhr 1954, S. 128 f. 345; H. Grüber — G. Brennecke, Christus — die Hoffnung der Welt. Berlin 1955, S. 114 f.

<sup>7</sup> Siehe Neu-Delhi 1961. Dokumentarbericht über die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Hrsg. von W. A. Visser 't Hooft. Stuttgart 1962.

<sup>8</sup> Der Bericht ist noch nicht im Druck veröffentlicht. Auch der Abdruck der „Arbeitsgemeinschaft für lutherische Judenmission“ ist nur „für begrenzten Umlauf“ bestimmt.

<sup>9</sup> Eine von dem Koordinierungsrat der Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit und der Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag sowie vom Freiburger Rundbrief jüngst veranstaltete Tagung in Arnoldshain vom 31. 5. bis 3. 6., auf der dreizehn Exegeten, Juden, Katholiken und Evangelische, sich mit einschlägigen Schriftstellen zu dem Thema „Antisemitismus im NT“ beschäftigten, hat zur Genüge gezeigt, welche Probleme in der Schriftbeurteilung gerade an verschiedenen einander widersprechenden Schriftäußerungen aufbrechen.

DIE BRÜDER-UNITÄT  
ALS ÖKUMENISCHER MIKROKOSMOS<sup>1</sup>

Auf der Gesamtsynode der Brüder-Unität (früher Generalsynode, jetzt Unitätssynode genannt) sind insgesamt 18 ihrer Provinzen vertreten: zwei aus Südamerika, zwei aus Zentralamerika, zwei aus dem karibischen Gebiet (Westindien), vier aus dem amerikanischen Kontinent, vier aus Afrika, drei aus Europa, eine aus Ostasien (Westhimalaya). Der weiten Streuung durch fünf Kontinente steht zwar eine verhältnismäßig kleine Mitgliederzahl gegenüber, doch dürften die Ergebnisse, Erklärungen und Entscheidungen jener Synoden über ihre eigenen Gemeinden hinaus allgemeines Interesse beanspruchen, handelt es sich hier doch um einen in die gesamtkirchlichen Verhältnisse vielfach verflochtenen „ökumenischen Mikrokosmos“, wie man die Unität auch schon genannt hat. Nicht nur dies: Die innere Struktur der Unität als einer auf evangelisch-ökumenischer Basis beruhenden übernationalen Kirche mit einheitlicher Leitung spiegelt zwar nicht alle, aber doch recht viele der Probleme wider, mit denen es die Kirchen heute allgemein zu tun haben. Genannt seien hier nur folgende: die Frage Kooperation — Föderation — Union, die Frage Kirche und Mission bzw. Kirche und junge Kirchen, die Rassenfrage, schließlich Fragen der internen Organisation einer weltweiten Kirche. Die Lehr- und Bekenntnis-Frage scheint durch die Synode 1957 in Bethlehem, Pa., eine vorerst befriedigende Lösung gefunden zu haben — sie ist im ersten Teil der Kirchenordnung der *Unitas Fratrum* neu gestaltet und niedergelegt worden und dürfte vorerst unverändert bleiben. Doch wird der zweite Teil, die eigentliche Verfassung, mit der man auf der Synode 1957 einen beachtlichen Schritt nach vorn getan hatte, bereits 1967 wieder einer dringend gewordenen Revision unterworfen werden.

Hierzu folgendes: Erst 1957 war in der Kirchenordnung der Unität die veraltete Unterscheidung von Kirche und Missionsfeldern aufgegeben worden. Bis dahin standen vier bzw. fünf Unitätsprovinzen dreizehn Missionsfeldern gegenüber. Man sprach fortan nur noch von Provinzen der Unität, wobei man allerdings, immer noch vom Venn-Anderson'schen Schema der drei „Selbst“ (Selbstverwaltung, Selbsterhaltung, Selbstausbreitung) als Kriterien der Selbständigkeit einer Kirche beeinflusst, klassifiziert hatte: Man unterschied zwischen selbständigen Unitätsprovinzen, noch nicht ganz selbständigen Synodalprovinzen (mit einem von einer Unitätsprovinz ernannten Präses) und Gliedprovinzen, die zufolge ihrer Kleinheit und mangels genügender innerer und äußerer Entwicklung gänzlich von einer Unitätsprovinz abhängig waren. Auf die Weise war man zu fünf ganz selbständigen Unitätsprovinzen, sieben halbselbständigen Synodalprovinzen und sechs ganz unselbständigen Gliedprovinzen gekommen. In dem eifrigen Bestreben, den Begriff „Missionsfeld“ als eine heute unangemessene Bezeichnung auszumerzen, war man freilich zu weit gegangen: Der Begriff „Mission“ erschien nun in der Kirchenordnung der *Unitas Fratrum* eigentlich überhaupt nicht mehr; die Unität war zwar zu einem in sich geschlossenen Organismus geworden, der das Stadium der von selbständigen Kirchen abhängigen Missionsfelder innerhalb seiner eigenen Grenzen

<sup>1</sup> Vgl. hierzu EMZ 1958 Nr. 4 S. 97 ff.

überwunden zu haben glaubte. Man war damit aber nur scheinbar den Beschlüssen von Neu-Delhi vorausgeeilt: Integration der Mission in die Kirche bedeutet ja nicht ein Aufhören der Mission schlechthin, sondern die Verpflichtung, die Mission zu einem integrierenden Bestandteil innerhalb jeder Kirche werden zu lassen. Davon sagt die Kirchenordnung von 1957 noch zuwenig.

1962 fand in Kapstadt, gewissermaßen als Fortsetzung der Unitätssynode, eine Unitätskonferenz statt: Sie repräsentierte in je einem Vertreter die nunmehr sechs selbständigen Unitätsprovinzen, während Vertreter der afrikanischen Synodalprovinzen wenigstens gastweise zugegen sein durften. Auch diese Repräsentation der Unität war entschieden einseitig. Hier beschäftigte man sich u. a. mit der veralteten Missionsterminologie, um sie auszumerzen, d. h. durch andere Worte wie world ministry, overseas work, board of world service, world-wide evangelism, fraternal worker etc. zu ersetzen, da das Wort „Mission“ zu belastet erschien. Durchgesetzt hat sich diese neue Terminologie bis heute kaum. Das Wort „Mission“ und seine Derivate sind nun einmal zu stark von der Geschichte und Sache her mit Inhalt gefüllt. Auch die Unitätskonferenz selbst konnte nicht umhin, weiter von „Mission“ zu sprechen und „opening of new Mission fields“ zu erwägen. Den Kern der Sache hatte man auch 1962 noch nicht gesehen: Es geht um die missionarische Dimension jeder einzelnen Gemeinde, um die missionarische Existenz jedes Christen — dem ist weder dadurch beizukommen, daß man den Begriff „Missionsfeld“ aus der Verfassung ausmerzt, noch dadurch, daß man neue Missionsfelder zu eröffnen sucht, noch dadurch, daß man für die gleiche Sache eine neue Terminologie ersinnt, solange sich im Wesen einer Kirche nichts ändert. Doch zeigen sich Ansätze dafür, daß die nächste Unitätssynode 1967, den vielfachen Anregungen der ökumenischen Bewegung der letzten Jahre folgend, der Mission den ihr gebührenden zentralen Platz in der Kirchenordnung zuweisen und damit wieder auf die richtungweisenden Anfänge Herrnhuts zur Zeit Zinzendorfs zurückkommen wird — wenn auch noch so richtige Kirchenordnungen den Geist nicht herbeizwingen können, der allein neues Leben gibt.

Die Zeit eilt schnell voran, auch in der Geschichte der Kirche und ihrer theologischen Erkenntnisse. War man noch 1957 auseinandergegangen mit der Genugtuung, die despektierliche Bezeichnung „Missionsfeld“ losgeworden zu sein und die Unität in ihren damals 17 Provinzen aufs neue zu einem auch verfassungsmäßig geschlossenen Organismus zusammengefügt zu haben, so zeigte alsbald die Entwicklung in Afrika, Südamerika und Westindien, daß man dort mit einer Abstufung und Kennzeichnung der Provinzen nach Reifegraden in selbständige, halb- und ganz-unselbständige Provinzen keineswegs mehr zufrieden war; war doch seit 1957 eine ganze Reihe afrikanischer Staaten selbständig geworden — das Fieber des Nationalismus hat sich eher noch gesteigert; dem Kolonialismus in allen seinen Erscheinungsformen nicht nur auf politischem, sondern auf kulturellem und auch kirchlichem Gebiet war entschlossener Kampf angesagt worden. Auf der Unitätskonferenz 1962 gab es eine lebhaft Auseinandersetzung zwischen den Vertretern der alten und der jungen Provinzen, welche letztere es sich nicht mehr bieten lassen wollten, daß der Präses einer solchen jungen Provinz nach wie vor von einer alten europäischen oder amerikanischen Provinz ernannt werden sollte, wobei alsbald von seiten der Vertreter Afrikas das Schlagwort „Kolonialismus“ auftauchte. Zunächst pochten die Vertreter der alten Provinzen auf die Kirchenordnung von 1957; ein kaum befriedigender Kompromiß wurde zwar erzielt, doch steht fast außer

Frage, daß die Unitätssynode 1967 an dieser Klassifizierung nach Reife- und Entwicklungsgraden nicht mehr wird festhalten können: Ein Entwurf der kontinentalen Delegation zu dieser Synode sieht bereits die völlige Gleichstellung und Gleichberechtigung aller Provinzen vor und damit die endgültige Verabschiedung der Venn-Anderson'schen Kriterien.

Ohne voreilig sein zu wollen, wird man weitere durch die Entwicklung der letzten Jahre fällig gewordene Veränderungen prophezeien können. Dabei handelt es sich einmal um die Zusammensetzung der Synode selbst, die in ihrem gegenwärtigen Umfang kaum mehr wird aufrechterhalten werden können, ferner um die Zusammensetzung des leitenden Gremiums der Unität, des Unitätsausschusses und um seine synodale Verankerung, schließlich um die Rolle, die die Leitungen der einzelnen Provinzen in Zukunft im Gefüge des Ganzen spielen sollen.

Die Verfassung von 1957 hatte noch vorgesehen — und nach diesem Schema wird auch die Gesamtsynode 1967 noch zusammentreten —, daß die selbständigen Provinzen mit je 6 Delegierten vertreten sein sollten, die Synodalprovinzen mit je zwei, die Gliedprovinzen mit je einem Delegierten. Inzwischen sind aber Südafrika-West, Surinam und Jamaica zu selbständigen Provinzen erklärt worden. Die Mitgliederzahlen der Unitätssynode würden sich demnach weiter vergrößern und den Apparat noch schwerfälliger, vor allem auch kostspieliger gestalten, da ja der Unität ein geographischer Mittelpunkt fehlt und die zu überwindenden Entfernungen teuer, die meisten Provinzen aber arm sind. Hier wird man zu drastischen Beschränkungen der Delegiertenzahl kommen müssen (vergl. die nämlichen Probleme bei den künftigen Vollversammlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen), um die Synode als die repräsentative Vertretung der Gesamtunität in einem angemessenen Rahmen zu halten.

Das Gleiche gilt vom Unitätsausschuß (Unity Committee), dem von dieser Synode jeweils zu wählenden Leitungsgremium, das bisher aus fünf Mitgliedern, d. h. je einem Vertreter der fünf selbständigen Provinzen bestand, die von der Synode gewählt wurden. Werden alle 18 Provinzen gleichberechtigt, d. h. selbständig, dann erhebt sich hier die schwierige Frage einer gerechten Auswahl einzelner Mitglieder der Kirchenbehörden für dieses Gremium, bei dem nicht nur die Zahl, sondern auch die gerechte Vertretung je nach Rassenzugehörigkeit eine Rolle spielen dürfte, sind doch rund zwei Drittel der Glieder der Unität Nicht-Europäer; bisher waren in diesem Gremium aber nur Weiße vertreten.

Die Unitätskonferenz hatte der diffusen geographischen Lage der Unität in fünf Kontinenten dadurch Rechnung zu tragen versucht, daß sie vier Regionalkonferenzen eingerichtet hatte, eine im nordamerikanischen Raum mit Labrador und Alaska, eine im karibischen Gebiet mit Surinam, British-Guyana, Jamaica, Westindien, Nicaragua und Honduras, eine weitere für Afrika (westliches und östliches Südafrika, Südhochland von Tansania und Westtanganyika) und schließlich eine europäische (England, europäischer Kontinent und Tschechoslowakei mit Tibet, das man auch bei dieser geographischen Aufgliederung nirgends recht unterbringen kann). Es mag sein, daß diese vier Regionalkonferenzen die Unitätssynode entlasten und eine geordnete Repräsentation durch einen kleinen Leitungsausschuß ermöglichen, den sie zu stellen hätten.

Schließlich erfordert die Lage der Unität, sofern ihr in ihren 18 Provinzen noch an einem weiteren Zusammenhalt als kirchlicher Organismus gelegen ist, einen Exekutivsekretär, der durch persönliche Kontakte und die damit verbundenen

Reisen hin und her in den fünf Kontinenten, durch seine Beratungen und Berichte für den Zusammenhalt des Ganzen sorgt. Daß bei der Unitätskonferenz in Kapstadt dieser Gedanke bereits auftauchte und zunächst in Form eines Antrags an die nächste Unitätssynode realisiert werden soll, zeigt den Willen zum Zusammenhalten an, der vorerst immer noch da ist.

Immer noch da ist: Das ist insofern bemerkenswert, als die letzte Unitätssynode — wie schon die vorletzte — den selbständig gewordenen Provinzen der Unität volle Freiheit in ihren Regionen gelassen hatte, entweder im Unitätsverband zu bleiben oder aber sich regionalen (nicht konfessionellen!) Verbänden anzuschließen, sei es auf kooperativer oder föderativer oder gar Unionsgrundlage. Es bedarf keiner weiteren Worte, daß die Entwicklung die einzelnen Provinzen der Unität sehr stark in diese Richtung weist, sind sie doch fast alle inmitten einer größeren kirchlichen Umgebung kleine Gebilde. Es sind eigentlich überall, in Amerika, in Afrika und Europa, Verhandlungen unserer Provinzen mit anderen Kirchen im Gange mit dem Ziel zumindest einer verstärkten Zusammenarbeit auf regionaler Ebene. Wieweit damit aber auch divergierende Tendenzen sichtbar werden, die die Unität als Ganzes in Frage stellen, zeigt die Tatsache, daß z. B. in England schon seit langem Gespräche der dortigen Unität mit der anglikanischen Kirche vor sich gehen, während sich die Provinz Südafrika-West der dortigen lutherischen Föderation bereits angeschlossen hat und die kleine Gruppe im westlichen Himalaya ihren Rückhalt in der Vereinigten Kirche Nordindiens sucht. Die assimilierende Kraft des Luthertums zeigt sich vor allem in Süd- und Ostafrika, wo es um die dortigen Provinzen der Unität wirbt. Ganz allgemein kann dazu wohl gesagt werden, daß ihr Anschluß an einen der konfessionellen Weltbünde nicht in den Intentionen liegt, die ihr etwa von einem Zinzendorf mitgegeben worden sind, der über ein konfessionell bzw. konfessionalistisch gebundenes Kirchentum hinausgeführt worden war. Hier kann es zu Konflikten kommen zwischen dem weiten und doch zentralen Bekenntnisstand, den die Unität nun einmal hat, und den harten Notwendigkeiten, die sich aus der realen Lage einer kleinen Kirche inmitten größerer Verbände ergeben. Die Unitätssynode 1967 wird dazu ein Wort zu sagen haben und steht damit vor einer nicht leichten Aufgabe.

Schließlich wird eine Frage auf der nächsten Gesamtsynode im Vordergrund stehen, die sich 1957 so noch nicht gestellt hatte: Es ist die Frage nach der Auffassung und Gestaltung des *Bischofsamtes* in der Unität. Wird die Synode als Souverän hier ändernd eingreifen im Sinne einer stärkeren Profilierung dieses Amtes? Sie hätte die kirchenrechtlichen Vollmachten dazu. Es ist hier nicht der Ort, Ursprung und Geschichte des Bischofsamtes der Unität im einzelnen darzustellen; nur soviel: Zehn Jahre, nachdem die alte Unität ans Licht der Geschichte getreten war, hatte sie sich 1467 eigene Priester und Bischöfe durch Wahl der Synode in Lhotka gegeben. Von Rom hatte man sich getrennt und auch von der utraquistischen Kirche — und doch wußte man um die Kontinuität der Kirche Christi seit ihren Anfängen, und damit auch um eine Kontinuität des Amtes. So ließ man die ersten Bischöfe und Priester weihen durch Älteste einer Gemeinschaft, deren Ursprünge man bei der Urchristenheit vermuten zu können glaubte: es waren die Waldenser. Einer ihrer Ältesten nahm die Weihe an einem zur Unität übergetretenen katholischen Priester vor, der dann seinerseits die ersten Bischöfe der Unität ordinierte. An einer apostolischen Sukzession im mechanischen Sinn war den alten Brüdern nicht gelegen gewesen — sonst hätten sie andere Wege

einschlagen müssen —, wohl aber an einer Anknüpfung an die alte Kirche im geistlichen Sinne, wie sie es verstanden. Die Bischöfe der alten Unität hatten als „Richter“ die leitende Behörde mit weitgehenden Vollmachten in Verwaltung, Leitung und Jurisdiktion gebildet.

Nun ist bekannt, daß Zinzendorf dieses Amt in seine erneuerte Brüdergemeinde des 18. Jahrhunderts wiedereingeführt hat dadurch, daß er erst einen seiner Mitarbeiter und dann sich selbst durch einen noch lebenden Inhaber dieses Amtes aus der Zeit der alten Unität ordinieren ließ. Auch ihm lag dabei an der Demonstration der geschichtlichen Kontinuität der erneuerten Unität mit der alten. Mehr noch war ihm freilich daran gelegen, dadurch für seine Brüdergemeinde die Autorität eines geschichtlich anerkannten Amtes zu erhalten, was sich gerade bei der Missionsarbeit in Übersee als notwendig erwies. Durch Parlamentsbeschluß ist denn auch 1739 die Brüderkirche als „old episcopal church“ vom englischen Parlament anerkannt worden, eine Feststellung, die freilich durch eingehende neuere Untersuchungen der anglikanischen Kirche zur Bischofsfrage der Unität widerlegt worden ist. Im übrigen war Zinzendorf am Bischofsamt als einem Traditionsamt wenig gelegen; die charismatischen Ämter in der jungen Herrnhuter Gemeinde standen ihm — jedenfalls im Anfang — obenan. Ganz richtig hatte er auch gesehen, daß Christus als der „Generalälteste“ der Brüdergemeinde ein menschliches Amt mit absoluten geistlichen Vollmachten ausschließt. Dadurch erklärt sich ein gewisses Schattendasein, das die Bischöfe in der Unität bis heute führen, verglichen etwa mit dem Gewicht, das sie in anderen Kirchen haben. Wird doch in der Kirchenordnung der Unitas Fratrum bis jetzt noch betont, der Bischof habe keine Leitungsbefugnisse *qualitate qua*; er ist praktisch nur Weihbischof, der auf Geheiß der Kirchenbehörden der Provinzen zum geistlichen Amt ordiniert (was er in einzelnen Fällen auch verweigern kann); im übrigen ist er aber nur beauftragt, das geistliche und damit unsichtbar bleibende Amt der Fürbitte für die Unität und die gesamte Christenheit auszuüben.

Nun waren freilich bis in die Gegenwart hinein die Bischöfe der Unität meist Mitglieder der leitenden Behörde oder standen gar an ihrer Spitze; es wurde aber immer wieder betont, daß Leitungsfunktionen dem Bischof oder den Bischöfen einer Provinz an sich nicht zukämen, und es konnte gelegentlich vorkommen, daß ein Bischof aus dem Kollegium der Pfarrer gewählt und ordiniert wurde, der dann auch Gemeindepfarrer blieb. Vergleicht man diese Stellung des Brüderbischofs mit der der Bischöfe in der römisch-katholischen oder gar anglikanischen Kirche, auch in protestantischen Kirchen, dann fällt die starke Zurückhaltung auf, die von der Brüder-Unität auf diesem Gebiet bis heute geübt wird. Es ist gelegentlich auf den neutestamentlichen Charakter dieser Bischofsauffassung hingewiesen worden gegenüber ihrer Überbetonung in gegenwärtigen Kirchen. Oder man hat auf diese Auffassung des Bischofsamtes in der Brüder-Unität hingewiesen als auf ein notwendiges Korrektiv gegenüber einer vom Neuen Testament her fragwürdigen Vormachtstellung der Bischöfe in anderen Kirchen. Es ist hier nicht der Ort, diese Frage zu entscheiden; was wir im Neuen Testament von einem Bischofsamt zu sehen bekommen, sind ja nur erste Ansätze einer fortlaufenden Entwicklung. Jedenfalls ist gegenwärtig eine Bewegung in manchen Provinzen der Unität im Gange, die eine stärkere Profilierung des Bischofsamtes fordert im Sinne des obersten Leitungsamtes in einer Provinz. Dieses Verlangen ist vor allem in den jungen Kirchen der Unität in Übersee zu beobachten. Nicht von ungefähr: Faktisch waren die Präses der früheren Missionsfelder in Afrika, Mittelamerika usw.

früher oder später immer zu Bischöfen ordiniert worden und standen damit auch als Bischöfe an der Spitze ihres Feldes. Dieses Bild aus der patriarchalischen Zeit hat sich den jungen Kirchen offenbar stark eingeprägt. Wenn gerade von ihrer Seite eine solche Forderung erhoben wird, dann heute aus folgenden Gründen: Es besteht offensichtlich ein Bedürfnis nach Angleichung an andere bischöfliche Kirchen, mit denen man durch die ökumenische Bewegung, aber auch durch die kirchengeschichtliche Entwicklung in jeder Region enger zusammengerückt ist. Damit verbunden scheint ein Bedürfnis nach stärkerer Repräsentation nach außen; eine bischöfliche Kirche gilt bei der heutigen vertieften Amtsauffassung und dem neu erwachten Sinn für kirchliche Traditionen offenbar mehr als ein kirchlicher Organismus, der auf eine bischöfliche Verfassung verzichtet und damit das Pfund vergräbt, das er besitzt. Schließlich spielen — namentlich in Afrika — patriarchalische Auffassungen im Sinne des alten Häuptlingsamtes doch immer noch — oder schon wieder — eine Rolle; man sehnt sich dort auch im kirchlichen Bereich nach einem sichtbaren geistlichen Oberhaupt — eben das wäre der Bischof an der Spitze seiner Provinz. In diesem Sinne haben sich bereits die vier afrikanischen Provinzen im Blick auf die kommende Unitätssynode eindeutig ausgesprochen. In Mittelamerika und im karibischen Gebiet sieht es nicht viel anders aus, während der europäische Kontinent hier konservativ denkt, aber angesichts der genannten Entwicklungen — am stärksten in England — zu einem Kompromiß neigt: der Bischof als pastor pastorum mit diesem spezifischen Auftrag, für den er ganz freizustellen wäre, ohne ein Leitungs- oder Gemeindeamt innehaben zu müssen.

Welche dieser Auffassungen sich bei der nächsten Gesamtsynode durchsetzen wird, steht noch dahin. Vielleicht gar keine! Die Unitätssynode handelt wahrscheinlich weiser, wenn sie hier jeder Provinz ihre Freiheit läßt im Sinne jener Flexibilität, welche die Unität von jeher ausgezeichnet hat und die nur zum Schaden des Ganzen durch eine starre Gesetzlichkeit ersetzt werden könnte.

Heinz Motel

## Zur Diskussion

### GENÈVE UND PRAG

#### Bemerkungen zur „missio politica oecumenica“

Die ökumenische Problematik im Verhältnis Genève–Prag, Ökumenischer Rat der Kirchen — Christliche Friedenskonferenz ist mit den in den beiden Stellungnahmen von Lochman und Paton in der „Ökumenischen Rundschau“ 2/1965 angerissenen Fragen noch nicht erschöpft. Die eigentliche Problematik scheint weniger im Organisatorischen als vielmehr im Theologischen zu liegen. Es geht, kurz gesagt, um die Einheit von Zeugnis und Dienst in jeglicher Gestalt. So wie Ökumene und Mission durch die Integration als eine neue Ganzheit verstanden werden müssen, so wie das „Kirchliche und das Sozialpolitische nicht getrennt werden“ können,<sup>1</sup> so gehört auch die Verkündigung der Friedensbotschaft, und das heißt: die politische Mission der Christenheit, unlösbar zur Ökumene.<sup>2</sup> Diese Einheit scheint durch eine eigene, nur dem Friedensdienst gewidmete Bewegung

zumindest in Frage gestellt zu werden, vor allem dann, wenn man der Arbeit der Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten zugunsten der CFK nicht die gebührende Würdigung zuteil werden läßt. Ein Blick in die Geschichte der ökumenischen Bewegung mag zur Verdeutlichung dienen und zugleich andeuten, wo theologische Tendenzen einer „antiökumenischen Haltung“ von Prag gelegentlich auftreten könnten. Dabei kann es sich hier nur um einige Bemerkungen handeln. Daß gerade führende Mitarbeiter der CFK, unter ihnen nicht zuletzt J. L. Hromádka, treue Freunde der Ökumene sind, bleibt unangefochtene Tatsache. Hier kann nur an einem Beispiel das grundsätzliche Problem einer „missio politica oecumenica“ angedeutet werden. Dabei soll es zuerst um die Frage gehen, ob die CCIA oder die CFK legitimer Nachfolger des Weltbundes für internationale Freundschaftsarbeit ist. In der DDR wird von einigen Mitarbeitern der CFK diese Frage zugunsten der CFK entschieden. Die Untersuchung über das Ende des Weltbundes mag sodann dazu dienen, auf das grundsätzliche theologische Problem ökumenischer Friedensarbeit hinzuweisen.

## I.

Der internationale Sekretär der CFK, Pfr. Dr. Gerhard Bassarak, der aus der DDR stammt, hat in einem Vortrag im Sommer 1964 über „Frieden und Ökumene“<sup>3</sup> die Warnung ausgesprochen:

„Die CFK wird sich hüten müssen, eine Abteilung des Ökumenischen Rates zu werden. Dann würde sie nicht mehr Stachel der Weltchristenheit sein, sondern deren Alibi.“

Zur Begründung stellte Bassarak u. a. die Behauptung auf, daß bereits zwei kirchliche Friedensbewegungen an der institutionellen Ökumene zugrunde gegangen seien: 1937 habe man in Oxford gleichzeitig mit dem Beschluß zur Gründung des Ökumenischen Rates, den „Weltbund für die internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen“ liquidiert. 1959 sei in ähnlicher Weise mit der Gründung der Europäischen Kirchenkonferenz die Liselund-Bewegung aufgelöst worden, deren Anliegen die Versöhnung in Ost und West war. Während die zweite Behauptung hier dahingestellt bleiben mag, muß der ersten entschieden widersprochen werden. Das Ende des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen kann nicht so einfach in dieser Art begründet werden, sondern bedarf einer gründlichen historischen Untersuchung.

Versucht man, die Gründe für die Auflösung des Weltbundes zu analysieren, so wird man vor allem das Zusammentreffen der verschiedensten Faktoren berücksichtigen müssen, um ein undifferenziertes Urteil zu vermeiden. Zwar wurden in Oxford bestimmende Weichen gestellt, aber der im Gefolge der Konferenz von 1937 sich bildende Ökumenische Rat der Kirchen, und das heißt die Entstehung einer festumrissenen ökumenischen Organisation, ist nicht so einfach die Ursache für das Ende des Weltbundes. Vielmehr müssen drei Gesichtspunkte berücksichtigt werden:

1. Die Bemühungen, die Freundschaftsarbeit statt auf einer christlichen auf einer allgemein religiösen Grundlage zu betreiben.
2. Das organisatorische Problem: freier Weltbund in eigener oder ökumenisches Gremium in kirchlicher Verantwortung.

### 3. Der theologische Dissensus zwischen „Aktionsproblematik“ und „Wesensproblematik“.

1. Von Anfang an hatte die amerikanische Church Peace Union eine gewichtige Rolle im Weltbund gespielt. Diese Friedensunion, die eng mit dem 1908 gegründeten amerikanischen Federal Council zusammenarbeitete, war 1913 mit dem Zweck ins Leben gerufen worden, die von dem amerikanischen Industriellen Andrew Carnegie mit zwei Millionen Dollar dotierte Stiftung für die Friedensarbeit zu verwalten.<sup>4</sup> Sie finanzierte dann auch die wichtigsten Unternehmungen der wachsenden ökumenischen Bewegung und stellte allein in den Jahren 1921 bis 1933 176 005,73 Dollar zur Verfügung.<sup>5</sup> Ungefähr die Hälfte des Jahreseinkommens führte die Union an den Weltbund ab.<sup>6</sup> Von Anfang an gehörten katholische und jüdische Vertreter dem Verwaltungsrat an. So bedeutungsvoll diese Einrichtung für den Weltbund war, so zeigte sich der Nachteil dieser einseitigen finanziellen Abhängigkeit nach dem Krieg: man war besonders in amerikanischen Kreisen der Ansicht, daß der Weltbund nur auf einer allgemein religiösen Grundlage weiterbestehen könne, ohne sich um dogmatische und kirchliche Fragen kümmern zu müssen. Eine allgemeine „Weltkonferenz für internationale Frieden durch die Religionen“ schien mehr Erfolg zu versprechen. Bereits 1927 hatte die Church Peace Union zu solch einem Kongreß aufgerufen, im September 1928 in Genf eine Vorkonferenz veranstaltet und die organisatorische und finanzielle Durchführung in die Hand genommen. 1929 tagte in Frankfurt das Exekutivkomitee dieser Organisation. Neben Dr. Henry Atkinson, dem Sekretär des amerikanischen Zweiges des Weltbundes und der Friedensunion, der zum Präsidenten des Vorbereitungsausschusses dieser Organisation bestimmt wurde, übernahmen auch andere führende Weltbundsmitglieder Funktionen für diese Konferenz, die für den November 1932 in Washington geplant wurde. Trotzdem sind schon bei der ersten Ankündigung kritische Stimmen aus dem Weltbund laut geworden, die vor „unklaren Tendenzen der Vermischung, die dem modernen Eklektizismus unserer europäischen Kultur entspricht“, warnten. Nach dem Weltkrieg griff die Church Peace Union diesen Gedanken wieder auf und vertrat ihn 1946 mit allem Nachdruck. Die europäischen Vertreter des Weltbundes bestanden dagegen auf der deutlichen christlichen Grundlegung, was angesichts der theologischen Entwicklung in Europa und auch der schon in Fanö 1934 sichtbaren Besinnung auf die christologischen Grundlagen des Weltbundes nicht verwundert. Da die Amerikaner andererseits die Gründung eines „Weltbundes für internationale Freundschaftsarbeit durch Religion“ vorantrieben, war die Kluft unüberbrückbar geworden. Am 30. Juni 1948 wurde der „Weltbund für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen“ formell aufgelöst.

2. Wurde dieses Problem mehr von außen an den Weltbund herangetragen, so förderten Meinungsverschiedenheiten innerhalb des Weltbundes über methodische Fragen die Auflösung. Dabei ging es um den Weg, wie das Anliegen des Weltbundes in der Weltchristenheit gefördert werden sollte und könne. Es hatte sich in der Struktur des Weltbundes bald gezeigt, daß er als freier Verband sowohl Einzelpersonlichkeiten als auch kirchliche Organisationen, seien es nun Kirchen oder Nationale Christenräte, umfaßte — ähnlich wie die CFK heute. Die Entwicklung der beiden anderen Zweige der ökumenischen Bewegung, „Life and Work“ und „Faith and Order“, waren von vornherein mehr kirchenoffiziell strukturiert worden. Damit stand der Weltbund vor einer Frage, die er durch die unterschiedlichen

Tendenzen und Meinungen in seinen eigenen Reihen nicht zu lösen vermochte. Beide Linien liefen mit wechselnder Intensität in der Entwicklung des Weltbundes seit 1925 nebeneinander her. Schon in Stockholm suchte man die Zusammenarbeit mit „Life and Work“,<sup>7</sup> die sich im Laufe der Jahre immer mehr festigte. Das Generalsekretariat, das Nachrichtenblatt „Die Kirchen am Werk“, die Jugend- und Schulbücherkommissionen u. a. wurden gemeinsam betrieben. In den ersten Jahren von „Life and Work“ schien es, als ob eine Verbindung beider Bewegungen ohne Schwierigkeiten vollziehbar sei. In Sofia bestätigte der Weltbund den Entschluß zur Bildung einer gemeinsamen beratenden Körperschaft und beschloß die Beteiligung an der Forschungsarbeit von „Stockholm“ und den Aufbau einer gemeinsamen Pressearbeit. 1934 konnte sogar der Generalsekretär des Weltbundes die Meinung vertreten, daß die von beiden Gruppierungen gebildete Studiengruppe über gemeinsam interessierende Fragen „zum gemeinsamen Verwaltungsausschuß beider Bewegungen bis zu deren völligem Zusammenschluß werden (könnte), ohne daß das eine Revolution bedeuten würde“.<sup>8</sup> In Chamby wurden 1935 eingehende Vorschläge für die Zusammenarbeit gefordert, und das Handbuch des Weltbundes erwähnt ausdrücklich die wachsende Gemeinschaft, die auf nationaler Ebene in einigen Fällen schon zu einer Integration geführt hatte.<sup>9</sup> Siegmund-Schultze ist in den Spalten der „Eiche“ oft für eine stärkere Mitverantwortung der Kirchen im Weltbund eingetreten<sup>10</sup> und hat noch 1933 eine ökumenische Konzentration gefordert.<sup>11</sup> Gerade die Deutschen<sup>12</sup> und die Skandinavier waren für eine auch organisatorische Zusammenarbeit.<sup>13</sup> Dagegen aber standen in erster Linie die Amerikaner, die in einer engen kirchlichen Bindung Gefahren für den prophetischen Geist des Weltbundes sahen und schon durch ihre Struktur, die konfessionell und religiös weiterreichte als die ökumenische Bewegung, nicht ohne weiteres mittun konnten. Dieser Flügel setzte sich in den Jahren unmittelbar vor dem Kriege immer mehr durch. Das wurde schon in der Entschließung von Chamby deutlich, nach der der Weltbund seinen „bisher betretenen Weg allein weiterzugehen (habe), wenn er auch zu gleicher Zeit alle die Pläne und Wege prüfen soll, die ihn später unter Umständen mit den anderen großen ökumenischen Organisationen, vor allem mit ‚Life and Work‘, verschmelzen können“.<sup>14</sup> Drei Jahre später betonte der Weltbund ausdrücklich seinen Charakter als „freie Organisation“. Die nun mit dem Vorläufigen Ausschuß des Ökumenischen Rates gebildete Studiengruppe kennzeichnete dann aber 1939 den Unterschied beider Zweige der Ökumene damit, „daß der Ökumenische Rat der Kirchen die Kirchen unmittelbar zu vertreten wünscht, während der Weltbund den Wunsch hat, eine selbständige und unabhängige Bewegung, die den Kirchen dient, zu sein und zu bleiben“.<sup>15</sup> Allerdings führte eine Zusammenkunft von Vertretern beider Gruppen am 17. 8. 1939 zu dem Entschluß, weitere Kontakte zu behalten.<sup>16</sup> Der Vorläufige Ausschuß des Ökumenischen Rates dachte nicht daran, den Weltbund zu „liquidieren“, sondern hielt noch auf seiner Genfer Tagung im Februar 1946 eine Zusammenarbeit in den gegebenen Grenzen jederzeit für möglich.<sup>17</sup> Auch „Faith and Order“ zeigte sich in den Verhandlungen aller drei Bewegungen für einen Zusammenschluß geneigt, wenn auch gewisse Bedenken gegen die „Weltlichkeit“ des Themas des Weltbundes laut geworden waren.<sup>18</sup> Von seiten der führenden Männer des Weltbundes wurde die freiwillige Auflösung nach dem Krieg mit der bewußten Absicht durchgeführt, daß „der neuentstehende Ökumenische Rat ohne jede Belastung durch frühere politische Tätigkeit der Kirchen und ohne eine Bindung durch eine mit dieser verknüpften Organisation seine Tätigkeit beginnen könnte“.<sup>19</sup>

Zudem war durch den Ökumenischen Rat der Kirchen und den Internationalen Missionsrat nach dem Krieg die „Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten“ geschaffen worden, die das legitime Erbe des Weltbundes antrat, sein Thema aufgriff und mit wachsender Intensität und vermehrtem Einfluß die politische Verantwortung der Kirchen und Christen wahrnahm.

So hatte die Richtung gesiegt, die einen größeren Einfluß durch die freie Bewegung erhoffte und alle angeblich mit der „Kirchenökumene“<sup>20</sup> verbundenen institutionellen Hemmnisse bekämpfte. Der Sieg aber war nur scheinbar, denn die Auflösung erwies diesen als eine völlige Niederlage. Auf der anderen Seite zeigte es sich, daß der ÖRK mit jungen und alten Kirchen in Bewegung blieb und erstaunlich viel Dynamik besaß, ja, sich über institutionelle Schwächen Rechenschaft ablegte.<sup>21</sup> Martin Fischer hat das Problem „Kirche und Bewegung“ im Blick auf die Geschichte der Ökumene untersucht und gerade über die Jahre des im Aufbau begriffenen Ökumenischen Rates ein ähnliches Urteil getroffen:

„Hatte man befürchtet, daß die ökumenische Bewegung nunmehr überwiegend dem Aushandeln gebundener Kircheninteressen dienen würde und damit das offene Feld der Zukunft verstellen würde, so ist inzwischen das Wunder geschehen, daß auch diese Kirchen und ihre Repräsentanten in Bewegung geraten sind und sich haben mitnehmen lassen.“<sup>22</sup>

Die CFK, die gerade diesen Punkt eines Unterschiedes zwischen Institution und Bewegung zu ihren Gunsten so gern hervorhebt, steht hier vor einem in ihren Reihen noch nicht gelösten Problem.

Neben diese Frage trat die dritte und entscheidende, die im Weltbund selber trennend wirkte, eine Integration mit dem ÖRK verhinderte und zugleich die theologische Problematik der ökumenischen Bewegung deutlich machen kann.

3. Der Weltbund trat in seinen Vorläufern seit 1907 unter einem doppelten Vorzeichen an. Schon die ersten Überlegungen des englischen Quäkers J. Allen Baker, einem der Initiatoren und führenden Männer des späteren Weltbundes, im Blick auf eine internationale Konferenz der christlichen Kirchen zeigen die theologischen Gründe für die Arbeit: „Dein Reich komme“ gehört zum Leitmotiv der angloamerikanischen Mitarbeit im Weltbund.<sup>23</sup> Der Bau des Reiches Gottes auf Erden ist das erklärte Ziel.<sup>24</sup> Daß dieses aktivistische Christentum mit dem Social Gospel zusammenhing und dort seine stärkste Ausprägung erfuhr, ist allgemein bekannt. Auf der anderen, der kontinentaleuropäischen und vor allem deutschen Seite standen ganz im Anfang dagegen leicht romantische Vorstellungen von einem deutsch-englischen Friedensreich, das auf Grund der Stammesgemeinschaft errichtet werden könnte. Hier scheint ein bürgerlicher Optimismus durchzuklingen, der durch die wilhelminische Ära nur gestützt wurde.<sup>25</sup> Während der bürgerliche Hintergrund nach dem Krieg von selbst wegfiel, verdrängte man in Deutschland erst langsam die optimistische Reichs-Gottes-Idee zugunsten einer mehr eschatologisch und christologisch bestimmten Begründung der Friedensarbeit.<sup>26</sup> Der angloamerikanische Standpunkt aber änderte sich in seinen Grundlagen nicht. Und so durchzieht die ganze Geschichte des Weltbundes und der ökumenischen Bewegung zwischen den Weltkriegen der Streit zwischen „Aktionsproblematik“ und „Wesensproblematik“, wie es Bonhoeffer formulierte.<sup>27</sup> Bereits in Stockholm 1925 wurde diese Spannung in Ansätzen sichtbar. Sie verschärfte sich in der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre. Die Bedeutung Bonhoeffers für die Ökumene liegt auch in der klaren theologischen Verdeutlichung dieses Problems. Er konnte gelegentlich die angelsächsische Theolo-

gie als die Realisierung eines bereits feststehenden Ideals charakterisieren und die Resolutionsgläubigkeit<sup>28</sup> geißeln. In seinem bedeutenden Referat in Cernohorske Kupele sagte er:

„Unter dem übermächtigen Einfluß des angelsächsischen theologischen Denkens im Weltbund hat man bisher den hier gemeinten Frieden als Wirklichkeit des Evangeliums, sagen wir ruhig, als ein Stück Reich Gottes auf Erden verstanden. Von hier aus wird das Ideal des Friedens absolutiert, d. h. nun nicht mehr nur als Zweckgestaltung und Erhaltungsordnung verstanden, sondern als endgültige, in sich wertige Ordnung der Vollendung, als ein Hereinbrechen einer jenseitigen Ordnung in die gefallene Welt. Äußerer Frieden ist ein als solcher ‚sehr guter‘ Zustand. Er ist somit Schöpfungs- und Reichs-Gottes-Ordnung und als solcher bedingungslos zu erhalten. Diese Auffassung aber muß als schwärmerisch und darum unevangelisch abgelehnt werden.“<sup>29</sup>

In den Dokumenten des Weltbundes tritt diese hier kritisierte Ansicht immer wieder zutage, wenn von der „Vaterschaft Gottes und der Bruderschaft der Menschen“<sup>30</sup> geredet wurde oder gar Gedanken eines christlichen Internationalismus wie bei der „Conference on Christian Politics, Economics and Citizenship“ (COPEC), auftauchten. So viele berechnete Gedanken sie auch enthielten, brachten sie doch eine einseitige Anschauung eines immanenten Gottesreiches mit sich, womit die Ordnungen — ein bedeutungsvolles Thema der Theologie jener Jahre<sup>31</sup> — verabsolutiert wurden. Bonhoeffer dagegen sah die Ordnungen christologisch, wenn er erklärte:

„Ihr Wert ruht nicht in ihnen selbst, d. h. aber sie sind nicht als Schöpfungsordnungen anzusprechen, die als solche ‚sehr gut‘ sind, sondern sie sind Erhaltungsordnungen Gottes, die nur solange Bestand haben, als sie offen bleiben für die Offenbarung in Christus.“<sup>32</sup>

## II.

Mit dieser Ansicht Bohnhoeffers ist aber zugleich auch ausgesprochen, daß die ökumenische Friedensarbeit nicht isoliert geschehen darf. Seppo Teinonen hat sie einmal treffend als „*missio politica oecumenica*“ charakterisiert<sup>33</sup>, was gerade von der CFK stärker durchdacht werden müßte. Das „Rolle-Dokument“ des ÖRK über die „Berufung der Kirche zu Mission und Einheit“ und die Missionskonferenz von Willingen mit der Formulierung von der „*missio dei*“ haben diese — durchaus christologische Begründung — unterstrichen.<sup>34</sup> Diese Trennung aber wäre in einer isolierten Existenz des Weltbundes in dem Augenblick nicht mehr zu verhindern gewesen, als sich im Ökumenischen Rat der Kirchen sowohl erste theologische Forschungsarbeit (als Erbe von „*Faith and Order*“) als auch die kirchenzentrische christliche Sozialethik in „*Life and Work*“ und später die Mission der Kirche im Internationalen Missionsrat vereinigten. Wenn es auch eine dringende Frage an den ÖRK ist, warum er der Friedensarbeit im gesamtökumenischen Leben nicht eine größere und vor allem in der kirchlichen Öffentlichkeit wirksamere Möglichkeit einräumte und die ernsthafte und berechnete Kritik der CFK an diesem Punkt hören sollte, so wird die Belebung isolierter christlicher Friedensarbeit ähnlichen Gefahren nur schwer entgehen können und theologisch einen Schritt rückwärts bedeuten. Denn der Weltbund ist nicht einfach durch die Institutionalisierung der Ökumene zerschlagen worden, sondern vielmehr ist die ökumenische Konzentration im ÖRK die logische Konsequenz der theologischen Entwicklung

unseres Jahrhunderts. Ohne diese Entwicklung „von religiöser Erfahrung zum christlichen Glauben, von Religionswissenschaft zur Theologie, von religiösem Denken bis zum ‚biblischen Realismus‘ und von einem Evolutionismus zur Eschatologie“<sup>35</sup> wäre die Gefahr einer immanenten, geschichtsgebundenen Theologie nicht gebannt worden (man denke nur an die schwärmerischen Töne, mit denen man den Völkerbund als „Ordnung“ pries), würde die Verfälschung der Botschaft von der Versöhnung durch die Identifizierung mit jeweils bestimmten politischen Gegebenheiten (man denke nur an die Kriegstheologie 1914/1918)<sup>36</sup> weiter um sich greifen und bliebe das Handeln der Kirche in den politischen Fragen doch nur ein Reden in Resolutionen und Appellen. Es kommt nicht von ungefähr, daß gerade der theologisch und vor allem christologisch denkende Bonhoeffer den Weltbund immer wieder zum konkreten Tun aufforderte. Dazu gehört aber nicht nur der unbedingte Gehorsam zum Gebot der Bibel, sondern auch die missionarische Verantwortung der Kirche gegenüber der Welt. Erst in der Einheit der Sendung (missio) der Kirche in Verkündigung (kerygma), Gemeinschaft (koinonia) und Dienst (diakonia) kann die ökumenische Friedensarbeit als missio politica in aller Direktheit als echte Friedensarbeit durchgeführt werden. Dieses besonders im Umkreis des Ökumenischen Rates der Kirchen neu gewonnene Verständnis von „Einheit“ steht nicht im luftleeren Raum, sondern hat seine Parallele in der „Ganzheitslehre“, zu der sich auch bei Bonhoeffer einige Ansätze finden.<sup>37</sup> Es scheint nun bemerkenswert zu sein, daß auch in der theologischen Forschung über die Friedensfrage diese Einheit unabhängig von den Erkenntnissen des ÖRK gesehen wird. Ein gutes Beispiel dafür bietet Alfred Dedo Müller, der in seiner „Meditation und Strukturanalyse“ über den „Atomkrieg als theologisches Problem“ im Zusammenhang mit der Frage nach der Struktur des Evangeliums eindeutig auf diese Einheit verweist:

„Er (der Strukturbegriff) soll uns von vornherein auf den Ganzheits-, den Gefügecharakter der christlichen Offenbarung hinweisen und dadurch vor einer falschen Spezialbehandlung der Friedens- und der Atomkriegsfrage bewahren. Das Christentum strukturell verstehen heißt, es in Analogie zum leiblichen Organismus und zur menschlichen Psyche als ganzheitliches Gefüge verstehen, in dem alle theoretischen und praktischen Einzelgehalte und -funktionen untereinander und mit einer organisierenden Mitte zusammenhängen. Damit ist nur das Grundverständnis wieder aufgenommen, um das es im Hinblick auf die Kirche in dem überaus plastischen neutestamentlichen Gleichniswort vom ‚Leib Christi‘ geht... (1. Kor. 12, 6. 12. 13 a. 14. 17. 18; dazu Röm. 12, 4 ff.). Man kann deshalb den Friedensgedanken weder aus der christlichen Botschaft weglassen noch ihn isolieren, ohne das Ganze zu verfälschen. Wir müssen uns von vornherein gewarnt fühlen, ihn als bloß moralisches oder systematisches, exegetisches oder kirchenhistorisches Problem zu behandeln. Er ist ein ganzheitliches, alle diese Aspekte verbindendes Problem.“<sup>38</sup>

Solange die CFK diese Einheit nicht sieht, bleibt ihr berechtigtes Zeugnis und ihr notwendiger Dienst nur ein Ausschnitt aus dem Evangelium. Erkennt sie aber diese umfassende Ganzheit des Evangeliums und will sie diese in all ihren Bereichen selbständig praktizieren, dann wird sie notwendigerweise zu einer echten „Gegenökumene“. Darin liegt das Dilemma, in dem sich die CFK befindet und aus der es nach dem derzeitigen Stand der Erkenntnis einer ökumenischen Theologie keinen Ausweg gibt. Damit hängt es dann auch zusammen, daß der ökumenische Charakter der CFK und ihr Verhältnis zur Ökumene noch nicht geklärt sind.<sup>39</sup>

So berechtigt das Anliegen der CFK, der Botschaft vom Frieden in Christus Raum zu geben und zu schaffen, auch ist, so bedauerlich ist es auch, daß dies in dieser isolierten Weise geschieht und man nicht von Beginn an einen eindeutig gemeinsamen Weg mit dem ÖRK suchte. Unabhängig von allen aktuellen politischen und kirchenpolitischen Streitfragen kann doch das theologische Urteil über Prag nur kritisch sein, wenn der CFK damit auch nicht ihre praktische Existenzberechtigung abgesprochen werden soll.

Solch ein Urteil bedeutet aber keinen Dispens von der Verpflichtung zur Friedensarbeit, im Gegenteil. Ohne eine eventuelle Mitarbeit und Mitverantwortung in der Ökumene und in der Prager Christlichen Friedensbewegung aufgeben zu müssen, kann man theologisch jedoch die Wahrnehmung echter und umfassender *missio politica oecumenica* nur im Ökumenischen Rat der Kirchen u. a. mit Hilfe der Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten finden. Hier wird nun „ganz konkret“ (Bonhoeffer) geredet und mehr noch gehandelt (auch wenn es der breiten Öffentlichkeit oft verborgen bleibt), weil es sich nicht um einen Zweckverband, sondern um die Wahrnehmung des Auftrages der Kirchen handelt.<sup>40</sup>

#### Anmerkungen:

<sup>1</sup> „Die heutigen sozialen Fragen sind einfach nicht mehr mit christlicher Weltbeherrschung oder Weltflucht, sondern nur in der ‚ökumenischen Dimension‘ zu lösen, die ein Miteinander der Verschiedenen im Gemeinsamen eröffnet. Darum können auch das Kirchliche und das Sozialpolitische nicht getrennt werden.“

Peter Heyde, Sozialpolitik und ökumenische Bewegung, in: Sozialwissenschaft und Gestaltung, Festschrift für Gerhard Weisser, Bln. o. J., S. 365.

<sup>2</sup> Vgl. dazu aus der von David M. Paton zitierten Thesenreihe „Die Bedeutung der Ökumene für den Frieden“, die im Ökumenischen Institut Berlin entstanden ist und an der der Verf. mitgearbeitet hat:

These 23:

Die Bedeutung der Ökumene für den Frieden liegt in der Sichtbarmachung der Einheit des Leibes Christi. Der zu diesem Leib Gehörende darf sich durch nichts von diesem Leib trennen (1. Joh. 2, 19). Die Glieder dieses Leibes dürfen weder angetastet noch vernichtet werden, da damit nicht nur die Einheit, sondern auch die volle Funktionsfähigkeit des Leibes zerstört wird (1. Kor. 12, 21). Nation, Rasse, Klasse oder Ideologie sind für den Christen menschlich und damit sekundäre Erscheinungen, die durch die Zugehörigkeit zu dem einen Leib ihre bestimmende Bedeutung verloren haben (1. Kor. 12, 13). In der Ökumene wird dies bereits versöhnende Wirklichkeit.

These 24/25:

Die Bedeutung der Ökumene für den Frieden liegt in der umfassenden Einheit und Gemeinschaft der Christen im Bekenntnis zu Christus und der Versöhnung durch ihn und in Zeugnis und weltweiter Verkündigung des frohen und Frieden stiftenden Evangeliums vom Heilswerk Gottes in Jesus Christus (2. Kor. 5, 18–21).

<sup>3</sup> Vgl. dazu Union-Pressedienst, 14 Jg. 1964, Heft 6, S. 14.

<sup>4</sup> Zur Entstehung siehe bei Macfarland, Internationale christliche Bewegungen, Berlin 1925, S. 188 f.

<sup>5</sup> Nach Bell, Die Königsherrschaft Jesu Christi, Hamburg 1960, S. 28 f.

<sup>6</sup> Macfarland, a. a. O., S. 193.

<sup>7</sup> Nachdem der Weltbund in Oud Wassenaar den Plan freudig begrüßt hatte (Dokument in: Die Eiche, 9/1921, S. 99), sprach er sich zum erstenmal in Kopenhagen 1922

für eine enge Zusammenarbeit mit der in „Zielen und Ausblicken“ sehr verwandten Life and Work-Bewegung aus, um Doppelarbeit und Reibungen zu vermeiden. Vgl. die Entschlüsse in Eiche 10/1922, S. 400, und das Ergebnis der gemeinsamen Kommission in Eiche, 14/1926, S. 521 f.

<sup>8</sup> World Alliance Report 1933—1934, S. 44.

<sup>9</sup> Handbook 1935, S. 49 f.

<sup>10</sup> In einem Brief des Ökumenischen Archivs Soest vom 8. 7. 1964:

„Professor Siegmund-Schultze... erschien es vor allem selbst aussichtsreicher, eine ‚Verkirchlichung‘ der ökumenischen Bewegung herbeizuführen.“ — Dies läßt sich auch in Eiche-Artikeln belegen.

<sup>11</sup> In einem Aufsatz „Ökumenische Konzentration“ in Eiche 21/1933, S. 1.

<sup>12</sup> Vgl. dazu den Aufsatz von Martin Dibelius in Eiche 21/1933.

<sup>13</sup> In Deutschland war es gerade der deutsche Zweig des Weltbundes, der den deutschen Kirchen und Theologen eine Mitarbeit in „Glauben und Kirchenverfassung“ ermöglichte.

<sup>14</sup> Ökumenisches Jahrbuch 1934—35, Hrsg. von Siegmund-Schultze, Zürich und Leipzig 1936, S. 240.

<sup>15</sup> Minutes of Business Sessions of the International Council of the World Alliance, Larvik 1938.

<sup>16</sup> The World Council of Churches — its Process of Formation, Geneva 1946, S. 68.

<sup>17</sup> Ebd. S. 186 f.

<sup>18</sup> Schon in Lausanne wurde der im Bericht der 7. Sektion vorgeschlagene Text auf Grund eines Antrages so abgeändert, daß in der endgültigen Gestalt der Name des Weltbundes nicht mehr auftauchte. Vgl. Sasse, Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Berlin 1929, S. 458 und S. 507.

<sup>19</sup> Siegmund-Schultze in: Ökumenische Rundschau 8/1959, S. 97. —

Die im vorliegenden Beitrag verhandelte Frage stellt einen Versuch dar, die Gründe für die Auflösung des Weltbundes zu erhellen. Dabei wird besonders der Mangel deutlich, daß die Unterlagen im Ökumenischen Archiv Soest vom Verfasser nicht direkt eingesehen werden konnten, zugleich aber auch, daß es bisher darüber keine kompetenten Untersuchungen gibt. Siegmund-Schultze, der als einer der noch wenigen lebenden Väter der Ökumene in Deutschland dazu berufen wäre, hat noch kein endgültiges Urteil abgegeben, da seine zu dieser Frage veröffentlichten Stellungnahmen eine Änderung seiner Ansichten verraten. Vgl. dazu von Siegmund-Schultze: Die Ökumenische Bewegung gestern und heute, in: Ökumenische Einheit 1950, und die Besprechung der Geschichte von Rouse-Neill in: Ökumenische Rundschau 1959.

<sup>20</sup> Karlströms Buch „Ökumene in Mission und Kirche“, München 1962, dient der Untersuchung der Entwicklung der „Kirchen-Ökumene“ und der „Missions-Ökumene“ zum heutigen Ökumenischen Rat und deren Verhältnis zueinander. Angesichts der großen Bedeutung des Weltbundes als eine der Quellen der ökumenischen Bewegung und als ein Zweig derselben könnte die Rede von einer eigenen „Friedensökumene“ naheliegen. Dagegen spricht nicht nur die Tatsache, daß auch von der Mission entscheidende Impulse zur Friedensarbeit ausgegangen sind und in Edinburgh die christlichen Missionen aufgefordert wurden, „in der Friedenssache wie ein Mann zusammenzustehen“, daß sich der Weltbund selbst der Missionsfrage energisch angenommen hatte, und in Oud Wassenaar die deutschen Vertreter in der Mehrzahl Männer der Mission waren. Vielmehr würde die Konstatierung einer selbständigen „Friedensökumene“ der historischen Entwicklung nicht gerecht, die gerade von der isolierten Behandlung im Weltbund zu einer umfassenden sozialen in „Life and Work“ und theologisch fundierten in „Faith and Order“ führte. „Nicht zuletzt kam man zu der Einsicht, daß Theologie und Kirchenbegriff die Stellung-

nahme der Christen auch zu den Problemen des praktischen Lebens entscheidend beeinflussen“, schreibt Karlström S. 126 f., der den Weltbund dann auch ganz — und vielleicht zu sehr — mit „Life and Work“ in der „Kirchenökumene“ zusammen behandelt.

<sup>21</sup> Das wird in der seit 1957 vom Ökumenischen Rat durchgeführten Studienarbeit über den „Institutionalismus“ sichtbar.

<sup>22</sup> Martin Fischer: Der Weg der Bekennenden Kirche in Deutschland und die Ökumenische Bewegung, in: Überlegungen, Berlin 1963, S. 285 ff.

<sup>23</sup> Vgl. dazu: Der Friede und die Kirchen. Zur Erinnerung an den Besuch in England, abgestattet von Vertretern der Deutschen Christlichen Kirchen vom 26. Mai bis 3. Juni 1908, S. 9.

<sup>24</sup> Der enge Zusammenhang zwischen der Reichs-Gottes-Idee und der Friedensarbeit wird besonders kraß in einer Erklärung des YWCA von 1922 in Amerika deutlich, vgl. Macfarland, a. a. O., S. 183.

<sup>25</sup> Vgl. Wolfgang Schweitzer, Erwägungen zur kirchlichen Friedensarbeit vor und nach dem ersten Weltkrieg, in: Ökumenische Rundschau 12/1963, S. 22 ff.

<sup>26</sup> Es waren von Anfang an die Deutschen, die, wenn auch nicht immer einheitlich und folgerichtig, für eine ernsthafte und tiefergehende Arbeit eintraten. So schon 1920 auf der Konferenz von Kopenhagen, vgl. Eiche 9/1921, S. 39 f.

<sup>27</sup> Bonhoeffer im Cambridge-Bericht, Gesammelte Schriften, Bd. I, München 1958, S. 114.

<sup>28</sup> Ebd., vgl. Eiche 7/1919, S. 250.

<sup>29</sup> Ebd., S. 152.

<sup>30</sup> In den allgemeinen Grundsätzen des Weltbundes.

<sup>31</sup> Vgl. dazu die zeitgenössische Untersuchung von Karl Berger, Gottes Wille und die geschichtliche Wirklichkeit. Untersuchung zur Lehre von den Ordnungen in der evangelischen Theologie der Gegenwart, Posen 1937 (= Jahrbuch des Theologischen Seminars der Unierten Evangelischen Kirche in Polen).

<sup>32</sup> Gesammelte Schriften, a. a. O. S. 151.

<sup>33</sup> Seppo Teinonen, Entwicklung und Theologie der ökumenischen Friedensarbeit, in: Lutherische Rundschau 1962, S. 185ff.

Aus seinen Thesen:

„Die Friedensarbeit ist ein Teil der *missio politica*, die sich auf die ganze internationale Politik bezieht und deren Gebiet mehr einbegreift als lediglich Widerstand gegen den Krieg. Darum hat die ökumenische Theologie schon seit der Stockholmer Konferenz betont, daß die Kirchen nicht einfach Frieden wünschen, sondern gerechten und gesicherten Frieden anstreben.“

<sup>34</sup> Über den engen Zusammenhang von Missionstheologie und ökumenischer Friedensarbeit siehe außer der eben genannten Arbeit Teinonens auch seine Studie: Zur Problematik der ökumenischen Arbeit in der internationalen Politik, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik, 1961, S. 203 ff.

<sup>35</sup> Teinonen, Entwicklung und Theologie . . . , S. 190.

<sup>36</sup> Vgl. zu der Verzahnung des entstehenden Weltbundes mit der Politik W. Schweitzer, a. a. O.

<sup>37</sup> In der bisherigen Bonhoefferforschung und -interpretation ist fast unberücksichtigt geblieben, daß Bonhoeffer besonders in der „Ethik“ eine Ganzheitslehre entwickelt. Damit hat Bonhoeffer ein in unserem Jahrhundert erkanntes und sowohl theologisch und philosophisch als auch psychologisch und medizinisch immer deutlicher werdendes und an Bedeutung gewinnendes Problem aufgegriffen.

<sup>38</sup> Alfred Dedo Müller, Dämonische Wirklichkeit und Trinität. Der Atomkrieg als

theologisches Problem. Meditation und Strukturanalyse. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1963, S. 24.

<sup>39</sup> Z. B. Gerhard Bassarak: Prag ist Ökumene; OKR Kloppenburg: Prag dient der Ökumene.

<sup>40</sup> Vgl. dazu Bonhoeffer in den Fanö-Thesen Nr. 1:

„Das Schicksal des Weltbundes entscheidet sich daran, ob er sich als Kirche oder als Zweckverband versteht.“ Ges. Schriften, Bd. I, S. 212. — Die Aufnahme dieses Zitates an dieser Stelle soll kein Urteil über den ekklesiologischen Charakter des ÖRK bedeuten.

(Abgeschlossen 4. 9. 1965)

Christfried Berger

## Anmerkungen zu dem Beitrag Christfried Bergers

Der Beitrag Bergers hat eine kirchengeschichtliche, eine kirchenpolitische und eine theologische Seite. Dabei ist für Berger die theologische Fragestellung zweifellos die entscheidende, und das ist gut so. Aber seine kirchengeschichtlichen Darlegungen bedürfen einiger Anmerkungen. Ich bringe sie in Bejahung seiner Grundposition, aber in Kritik seines Annarschweges.

1. Berger beginnt mit der Frage, ob die Christliche Friedenskonferenz (CFK) oder die Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten (CCIA) der legitime Nachfolger des Weltbundes für die Freundschaftsarbeit durch die Kirchen sei. Die Fragestellung ist interessant. Ist sie auch wirklich relevant? Ist sie unter Auswertung aller geschichtlichen Faktoren durchgeführt? Hier möchte ich mit meinen Anmerkungen einsetzen.

Berger folgt in seinen Darlegungen über den Weltbund im wesentlichen der Darstellung in der bekannten Geschichte der ökumenischen Bewegung von Ruth Rouse und Stephen Neill. Das ist verständlich. Aber diese Quelle ist unzulänglich. Längst sind nicht alle Akten über Geschichte und Ende des Weltbundes der Öffentlichkeit zugänglich. Dieses Kapitel der Kirchengeschichte kann heute noch nicht geschrieben werden. Männer des Weltbundes, die noch unter uns leben, haben noch nicht alles erzählt, was gewußt werden muß, um das Verhältnis: werdende Ökumene - Weltbund wirklich zu beschreiben. Es ist z. B. einfach nicht richtig, dem amerikanischen Versuch, den Weltbund umzukonstruieren und ihn auf die Basis einer Zusammenarbeit aller Religionen zu stellen, die Bedeutung zuzumessen, die Berger ihm im Gefolge von Rouse/Neill zuschreibt. Man tut sicher gut, mit Urteilen über die Vorgänge zu warten, bis alles geschichtliche Material zugänglich ist.

2. Ich würde auch meinen, daß das, was Berger als das „organisatorische Problem“ bezeichnet: freier Weltbund in eigener oder ökumenisches Gremium in kirchlicher Verantwortung keine echte Alternative darstellt. Ist mit dem Zusammenschluß verfaßter Kirchen, die das ganze Schwergewicht ihrer non-theological factors mitschleppen, und deren Schwierigkeiten, zur Freiheit der Verkündigung durchzustößen, auf der Hand liegen, von vornherein „kirchliche“ d. h. theologische Verantwortung als das primär das Handeln Bestimmende ohne weiteres gesichert? Ist es von vornherein zu unterstellen, daß das, was ein landeskirchliches Organ oder ein Organ der verfaßten Ökumene tut, „kirchlicher“ ist als das Handeln eines „freien Weltbundes in eigener Verantwortung“? Schließt „eigene Verant-

wortung“ einer Gruppe die genuin kirchliche Relevanz ihres Handelns aus oder begrenzt es sie? Ich glaube, das Kriterium liegt nicht in der Verfassung, sondern in bestimmten theologischen Kategorien, auf die Berger ja erfreulicherweise dann selber als zu den entscheidenden kommt. Ich unterschätze nicht den Einfluß amerikanischen Geldes — aber ist nicht auch die Ökumene in ihren Anfangsjahren entscheidend auf amerikanisches Geld angewiesen gewesen? War die Flüchtlingshilfe der Ökumene deshalb schon unkirchlich, weil sie zu 80 Prozent aus den Gaben der Christen in den USA gespeist wurde? Ist die von Berger in Abschnitt 2 seiner Darlegungen zitierte Befürchtung so mancher Amerikaner, „die in einer engen kirchlichen Bindung Gefahren für den prophetischen Geist des Weltbundes“ sahen, so ohne weiteres von der Hand zu weisen? Sind die „institutionellen Hemmnisse“ etwa nicht immer wieder beim Handeln der Kirchen spürbar? So einfach liegen also die Dinge nicht, wie man beim Lesen des Abschnittes 2 der Bergerschen Abhandlung meinen könnte.

3. Sicher hat Berger recht, wenn er in Abschnitt 3 seines Aufsatzes auf bestimmte liberale Theologumena des Weltbundes hinweist. Aber auch dieser Einwand muß berücksichtigen, in welcher theologiegeschichtlichen Zeit der Weltbund arbeitete. Die revolutionäre Umwandlung theologischen Denkens, die mit dem Lutherjubiläum 1917 und mit dem Wirken Karl Barths einsetzte, war doch vor 1914 und bis in die dreißiger Jahre auch in den Kirchen kaum verspürbar. Man kann Bonhoeffer gegen den Weltbund zitieren, aber dann muß man auch Bonhoeffer gegen die Theologie zitieren, die damals die Kirchen beherrschte. Schließlich schrieb Barth sein *quousque tandem?* gegen die kirchliche „Theologie“ — was nicht den Liberalismus des Weltbundes rechtfertigt —, aber hat es sich nicht gezeigt, daß die Vertreter des Social Gospel und der Religiös-Sozialen sich weithin schneller den neuen theologischen Einsichten öffneten als viele verfaßte Kirchen? Ich plädiere hier nicht pro oder contra Bund oder Kirchen, sondern für die richtige Perspektive in der Gegenüberstellung!

4. Aber dann kommt Bergers Schlußteil (II). Er rühmt die „theologische Entwicklung unseres Jahrhunderts von religiöser Erfahrung zum christlichen Glauben, von Religionswissenschaft zur Theologie, vom religiösen Denken zum biblischen Realismus und von einem Evolutionismus zur Eschatologie“ (Zitat von Teinonen). Richtig! Und es ist nicht zu leugnen, daß zu der entscheidenden Bedeutung eines Mannes wie Dr. Visser 't Hooft und seiner ökumenischen Gesinnungsgenossen (Hendrik Kraemer in seiner Arbeit in Bossey sei nur als einer von ihnen genannt) gehört, daß sie dieser Entwicklung Raum schafften durch die ökumenischen Organe, die sie beeinflussten. Es ist richtig, daß die „missionarische Verantwortung der Kirche gegenüber der Welt in der Einheit der Sendung in Verkündigung (ich würde lieber sagen *martyria* statt *kerygma*), Gemeinschaft (*koinonia*) und Dienst (*diakonia*) besteht, und daß nur so die ökumenische Friedensarbeit als *missio politica* in aller Direktheit als echte Friedensarbeit durchgeführt werden kann“ (Berger). Ich denke auch nicht daran zu bestreiten, daß eine Bewegung wie die Christliche Friedenskonferenz immer in der Gefahr ist, von dieser von Hromádka auch nach dem Zeugnis von Berger vertretenen Ganzheit des kirchlichen Zeugnisses abzugleiten. Es gibt in der Tat Äußerungen aus dem Bereich der CFK, die „nur ein Reden in Resolutionen und Appellen“ (Berger) zu sein scheinen. Aber ist der Ökumenische Rat als solcher vor „Abgleiten“ gefeit? War das Wort seines leitenden Organs zu Korea — *post festum* betrachtet — ein Wort, das die ganze

geistliche Verantwortung bezeugte? Auch hier geht es mir nicht um Polemik, aber um die Vermeidung falscher Alternativen und der etwas schnellen Feststellungen von Gesicherheit der Christus-Gemäßheit des Zeugnisses.

5. Und schließlich die CCIA. Was soll die Frage, ob CFK oder CCIA die legitimen Nachfolger des Weltbundes sind? Sie trifft den Kern der Tätigkeit beider eben gerade nicht. Ich bejahe und bewundere von Herzen die sorgfältige Detailarbeit der CCIA und die Arbeitsleistung und zeugnishaftige Bedeutung der Handvoll Männer, die in ihr arbeiten. Aber die Männer der CCIA würden es nicht gern hören, wenn man ihnen den Rang der Träger des prophetischen Amtes der Kirchen zuweisen wollte. Sie wissen genug von den Hemmungen, die ihrer Arbeit bereitet werden — nicht nur von der „Welt“, auch von den Kirchen selber. (Wo ist denn die Auswirkung der CCIA-Arbeit, wo ist auch nur Kenntnis dieser Arbeit in den deutschen Kirchen?) Prag ist auch nicht frei von Hemmungen verschiedener Art — aber sein Wirken hat eine prophetische Bedeutung gehabt und hat auch heute noch geistliche Möglichkeiten, die gerade von der CCIA nicht gezeugnet werden. Die Ökumene soll Prag immer wieder auf die Wichtigkeit hinweisen, das Ganze der *missio* nicht aus dem Auge zu verlieren; die CCIA soll mit der Ökumene Prag davor bewahren, politisch zu simplifizieren — aber erst in dem Miteinander von CFK und CCIA und Ökumenischem Rat ergibt sich die Fülle des Zeugnisses der Christenheit. Genauso wie die Landeskirche ihren Auftrag mißversteht, die da meint, gültiges, vollmächtiges Zeugnis sei erst da, wo sie dies Zeugnis lenkt und organisiert (welche Landeskirche ist wohl so töricht?), genauso würde die Ökumene ihr Pfund vergraben, wenn sie nicht die Freiheit behielte, lebendige Gruppen in ihrem Bereich wirken zu lassen. Das hat Visser 't Hooft mehr als einmal zum Ausdruck gebracht. Das Organisatorische stellt dabei gewiß ein Problem dar. Aber dieses Problem ist gerade nicht das wichtigste. Das Entscheidende ist vielmehr, daß das, was Luther in den Schmalkaldischen Artikeln als Zeichen der Kirche preist: die *mutua consolatio* und das *mutuum colloquium fratrum*, die gegenseitige Tröstung der Brüder und das gegenseitige Gespräch, in Gang bleibt. Hier wäre noch einiges zu tun — auf allen Seiten. So soll die Ökumene Prag mahnen — die CFK hat das immer wieder nötig —, und so soll Prag die Ökumene daran erinnern, daß die Friedensbotschaft der Kirche heute in einer Weise für die Glaubwürdigkeit der Kirche überhaupt entscheidend geworden ist, wie seit langem nicht — und die CCIA wird in ihrer eigenen Tätigkeit, in dem entsagungsvollen Mühen, das Ohr der Mächtigen dieser Welt auf den ihr zugänglichen Kanälen zu erreichen und die Kirchen unermüdlich zu informieren und ihnen Anregungen zum Handeln zu geben, durch das *colloquium* mit der CFK ihren Dienst im Vollsinn (gerade auch im Sinne der Beschreibung der *missio* der Kirche, wie sie Berger gibt) als ökumenische Einrichtung tun können.

Denn auch die Ökumene lebt von dem Geist, der sich nicht kanalisieren läßt, sondern sich auswirkt in dem Miteinander derer, die auf das Wort hören.

Heinz Kloppenburg

## CHRONIK

Die gemeinsame Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem ÖRK hielt vom 13.—16. Mai in Bossey ihre dritte Tagung ab. Gegenstand der Verhandlungen waren u. a. der Entwurf einer Ausarbeitung über „Das Wesen des Dialogs“ und die Einsetzung von Kommissionen zum Studium folgender Themen: „Katholizität und Apostolizität“, „Ökumenismus“ und „Proselytismus“. Die Theologie der Ehe und das Problem der Mischehe sollen ebenfalls untersucht werden.

Vertreter des Lutherischen Weltbundes und der römisch-katholischen Kirche trafen sich vom 13.—15. April in Straßburg zu einer zweiten Konsultation.

In hochkirchlichen Kreisen der Kirche von Schweden hat sich eine „Allianz für christliche Einheit“ gebildet, die eine Vereinigung der gesamten Christenheit unter dem Papst anstrebt.

Die lutherisch-reformierten Gespräche, zu denen das Referat des ÖRK für Glauben und Kirchenverfassung zusammen mit dem Lutherischen und dem Reformierten Weltbund seit einigen Jahren regelmäßig einlädt, wurden vom 12.—16. April in Bad Schauenburg (Schweiz) unter dem Thema „Bekenntnis“ fortgesetzt.

Der Staatssekretär für Kirchenfragen bei der Regierung der DDR, Hans Seigewasser, und der Stellvertretende Staatsratsvorsitzende und Vorsitzende der CDU in der DDR, Gerald Götting, führten im Ökumenischen Zentrum in Genf Informationsgespräche mit leitenden Persönlichkeiten des ÖRK und des Lutherischen Weltbundes.

Als in die Kategorie C aufgenommenen neues Mitglied wird die Prager Christliche Friedenskongress künftig regelmäßige Informationsbeziehungen zur UNESCO pflegen. Die Mitgliedschaft in dieser Kategorie beschränkt sich auf solchen gegenseitigen Informationsaustausch.

In der Provinz Kerala ist es zu einer Abspaltung von der Kirche von Südindien und zur Gründung einer „Unab-

hängigen Anglikanischen Kirche“ gekommen, die unter dem Einfluß des antiökumenischen Internationalen Rates Christlicher Kirchen steht.

Die theologischen Gespräche zwischen offiziellen Vertretern der Kirche von England und der EKD vom 21. bis 25. März in Bethel bei Bielefeld beschäftigten sich diesmal mit dem Thema „Wort und Abendmahl“.

Um ein „rechtes brüderliches Kennenlernen in der Wahrheit und Liebe“ ging es nach den Worten von Landesbischof D. Dietzfelbinger bei der ersten offiziellen Begegnung von Vertretern des Rates der EKD und der Fuldaer katholischen Bischofskonferenz am 16. April in Fulda.

Der Deutsche Ökumenische Studienausschuß hat die von ihm betreuten mehr als 80 Studienkreise in den deutschen Landes- und Freikirchen darauf hingewiesen, daß der Dialog mit Rom keine einseitige Überbetonung erfahren dürfe, sondern im Rahmen des ökumenischen Gesamtgesprächs geführt werden müsse, und zwar unter Einbeziehung der sogenannten „Evangelikalen“. Der bisherige Vorsitzende, Prof. D. H.-D. Wendland, und sein Stellvertreter, Prof. Dr. Werner Küppers, wurden für weitere drei Jahre in ihren Ämtern bestätigt. Die ständige Vertretung des Vorsitzenden in der DDR übernahm Direktor D. Gerhard Brennecke, dem Oberkirchenrat W. Pabst als Geschäftsführer zur Seite stehen wird. Prof. D. H. H. Wolf (bisher Bossey, ab Herbst d. J. in Bochum) wurde als neues Mitglied in den Ausschuß berufen.

Die Heilsarmee ist auf ihren Antrag hin als volles Mitglied in die „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland“ aufgenommen worden.

Die „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen“ in der DDR wählte anstelle des aus gesundheitlichen Gründen zurückgetretenen Bischofs D. Johannes Jänicke (Magdeburg) Kirchenpräsident Dr. Martin Müller (Dessau) zu ihrem neuen Vorsitzenden.

## VON PERSONEN

Der Generalsekretär des ÖRK, Dr. W. A. Vissert 't Hooft, und der Leiter des Vatikanischen Sekretariats für die Einheit der Christen, Kardinal Augustin Bea, erhalten am 25. September in der Frankfurter Paulskirche den Friedenspreis des deutschen Buchhandels.

Kardinal Augustin Bea feierte am 28. Mai seinen 85. Geburtstag.

Anläßlich des 80. Geburtstages von Karl Barth am 10. Mai betonte Generalsekretär Dr. Visser 't Hooft, daß die Lebensarbeit keines anderen Theologen eine so eminent ökumenische Wirkung gehabt habe wie die Karl Barths.

Der Erzbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche von Estland, D. Jaan Kiviit, vollendete am 27. Februar das 60. Lebensjahr.

Der langjährige Präsident der Evangelischen Gemeinschaft in Deutschland, Dr. Reinhold Kücklich (Reutlingen), beging am 13. April seinen 70. Geburtstag.

Professor D. Gerhard Rosenkranz (Tübingen), einer der führenden Religions- und Missionswissenschaftler Deutschlands, wurde am 29. April 70 Jahre alt.

Professor Emil Brunner (Zürich), der schon in den 30er Jahren aktiven Anteil an der ökumenischen Bewegung nahm, starb am 6. April im Alter von 76 Jahren.

## ZEITSCHRIFTENSCHAU

Die mit einem \*) versehenen Artikel können in deutscher Übersetzung bei der Ökumenischen Centrale, Frankfurt a. M., Postfach 4025, angefordert werden.

*Hans-Werner Gensichen*, „Der Synkretismus als Frage an die Christenheit heute“, *Evangelische Missionszeitschrift*, Heft 2, April 1966, S. 58—69.

In einer Zeit des religiösen Pluralismus erwächst das Problem des Synkretismus in neuer und eindringlicher Weise. Das Christentum ist überall da, wo es auf lebendige Religionen trifft, der Gefahr des Synkretismus ausgesetzt.

Die neuen Religionen Japans, denen schon etwa 20% der Bevölkerung angehören (Christen: 1%), sind synkretistisch und weisen typisch christliche Züge auf. Bei ihnen trifft man auf Erscheinungen, die „Früchte des Heiligen Geistes“ genannt werden könnten (Dienstbereitschaft, Liebe, Krankenheilung, Interesse am Frieden etc.). Sie sind „lebendig“.

Zweites Beispiel sind die Sekten Südafrikas. Hier lebt — im Gegensatz zu Japan — der Synkretismus innerhalb der christlichen Familie. Nicht minder kräftig und keinesfalls als Anachronismus abzutun!

Wie soll die Christenheit auf derlei Herausforderungen reagieren? Sicher nicht mit Einwilligung in den Synkretismus, aber mit

einer besseren Kommunikation des christlichen Zeugnisses (ohne legalistische Verkürzung und ohne Allianz mit westlicher Kulturpropaganda) und mit einer Neubestimmung auf eine lebendige christliche Gemeinschaft (der Koinonia im weitesten Sinne).

*Ludolf Müller*, „Orthodoxie und Protestantismus“, *Una Sancta*, Nr. 1/1966, S. 46—54.

Müller betrachtet das Gespräch zwischen Orthodoxie und Protestantismus „in seinem historischen Ablauf und ... in seiner gegenwärtigen theologischen Problematik“.

Schon zur Zeit Melancthons zeigte es sich, „daß die gemeinsame Frontstellung gegen Rom noch kein lebendiges Prinzip innerer Einheit war“. Bis zum 18. Jahrhundert etwa waren Protestanten und Orthodoxe erbitterte Gegner. Das Klima besserte sich auf orthodoxer Seite seit Peter dem Großen, auf protestantischer Seite erst im 19. Jahrhundert. Auf vielen Gebieten kam es zu positiver Berührung, was sich auf beiden Seiten auf Theologie und Praxis auswirkte. Heute fragt man sogar nach der Möglichkeit, einander zum Abendmahl

einzuladen, wobei die Ostkirche auf Grund ihrer Struktur und Geschichte naturgemäß die größeren Schwierigkeiten hat. Das Gespräch wird dadurch sehr erschwert, daß es für die Orthodoxen über die dogmatischen Entscheidungen der sieben ökumenischen Konzilien keine Diskussion geben kann und dadurch, daß das „sakramentale Priestertum apostolischer Sukzession“ anerkannt werden muß. Ein Gedanke, der nun wieder für den Protestantismus schwer vollziehbar ist.

Es kann in diesem Gespräch sicher keine rasche — wenn überhaupt eine — Lösung geben und doch: Es besteht schon eine immer tiefer werdende Einheit, wenn auch ohne Einigung.

*Paul-Gerhardt Buttler*, „Erwägungen zu einer ökumenischen Theologie nach Neu-Delhi“, *Evangelische Theologie*, Heft 4, April 1966, S. 190—212.

Spätestens seit Neu-Delhi sei klar, daß „Kirche und Mission“, „Mission und Einheit“ zusammengehören. Dieser Tatbestand fordere eine besondere ökumenische Theologie. Diese Theologie könne nur im Geist der Partnerschaft betrieben werden, indem es „zwischen den Kirchen in allen Kontinenten zu einem wechselseitigen Geben und Empfangen kommt“, sie dürfe nicht länger ausschließlich an abendländischen Systemen und Denkweisen gemessen werden. Ökumenische Theologie muß, will sie den Namen verdienen, auf die ganze bewohnte Erde ausgerichtet sein. Sie wäre so „füreinander und voreinander verantwortete Verkündigung an die Welt“.

Von dieser grundsätzlichen Benennung aus fragt Buttler nach dem Inhalt der Hermeneutik, der Tradition und dem Einheitsverständnis dieser ökumenischen Theologie.

*Paul C. Empie*, „Dilemmas of World Confessional Groups with Respect to Engagement in Mission and Unity“, *International Review of Missions*, Nr. 218, April 1966, S. 157—170.

Einheit ist dann, aber auch nur dann gegeben, wenn man im Blick auf das Evangelium eins ist. Wie stellen sich von daher die konfessionellen Weltbünde dar? Überwiegt in den Weltbünden z. B. der Wille zur konfessionell strukturierten Mission oder zur Einheit der Kirche? Die Frage ist vor

allem deswegen schwer zu beantworten, weil die Missionsunternehmen der Konfessionen älter sind als ihre Weltbünde. Dagegen könnte die Frage nach dem Ausscheiden einer selbständig werdenden jungen Kirche aus dem konfessionellen Weltbund um der Einheit willen durchaus gestellt werden, wenn diese Einheit auf Grund des Evangeliums und dem Evangelium gemäß zustande kommt.

Damit wird gleichzeitig die Frage nach dem Verhältnis zu den Nationalen Kirchenräten gestellt. Inwieweit sollten die Weltbünde z. B. eigene zwischenkirchliche Hilfsprojekte außer denen der Kirchenräte durchführen? Um aus dem bestehenden Dilemma, das mit diesen Fragen angedeutet ist, einigermaßen herauszukommen, empfiehlt Empie am Schluß seines Artikels fünf Punkte, die die Richtung angeben, in welcher die Weltbünde ihre Mitgliedskirchen beeinflussen sollen.

*Albert van den Heuvel*, „Crisis in the ecumenical movement“, *Christianity and Crisis*, Nr. 5, April 1966, S. 59 bis 63.\*)

Die Krisis, die enormen Spannungen in der ökumenischen Bewegung sind unübersehbar. Es ist die Krisis der ganzen christlichen Kirche, zu deren Wesensmerkmal es gehört, unterwegs und nicht am Ziel zu sein. Diese Krisis ist konstitutiver Bestandteil der ökumenischen Bewegung, Zeichen ihres Lebens, nicht ihres Niedergangs.

Eine falsch verstandene „kirchliche“ Ökumene nimmt van den Heuvel in der ihm eigenen frischen Art aufs Korn, vor allem mit der mangelhaften Information der Kirchenglieder geht er ins Gericht. Besser informiert zeigt sich eine Gruppe „säkularer Ökumeniker“ („secular ecumenists“), so genannt, weil ihr Hauptinteresse dem Verhältnis Kirche — Welt gilt und einer Wiederbelebung der Gemeinde im Blick auf ihre Mission und ihr Engagement in dieser Welt. Zu diesem neuen Leben kann es nur kommen über Umkehr und Gehorsam, über die Teilhabe an der Erneuerung anderer Kirchen.

*Siegfried Jacob*, „Durch Kirchenunion zur Einheit?“ *Lutherische Monatshefte*, Heft 1, Januar 1966, S. 10—16.

Schon im Neuen Testament sei „Einheit“ ein Problem, im Jüngerkreis wie in der

frühen Christenheit. Paulus habe auf die Frage nach der Einheit in den Spannungen und Spaltungen mit dem Bild des Leibes geantwortet. Dieses Bild gelte nicht nur für die Verschiedenheiten der Ämter und Geistesgaben, sondern auch für das Verhältnis der Gemeinden untereinander. Alle Kirchen und Konfessionen seien Glieder am Leibe Christi, keine sei allein der Leib, keine habe allein die Wahrheit, keine sei alleinseigmachend.

Beim Rückblick auf Unionen in der Geschichte (vor allem auf die lutherisch-reformierten Unionen des 19. Jahrhunderts) kommt Jacob zu dem Schluß: in den Unionsbildungen seien die nichttheologischen Faktoren entscheidend gewesen. Damit dienten Unionen nicht der Einheit der Kirche, sondern sie mehrten die Spaltungen. Zur wahren Einheit sei man dagegen in der ökumenischen Bewegung evangelischer und katholischer Prägung unterwegs. Ein neues ökumenisches Bewußtsein wird die Einheit fördern, „indem Christus zum entscheidenden Richtpunkt in Lehre und Leben der Kirche gemacht wird und Wort und Sakrament als die Lebenskräfte des Leibes Christi neu lebendig werden“.

H.-D. Wendland, „Die Macht schöpferischer Zerstörung. Über den Menschen im technischen Zeitalter“, *Zeitwende*, Nr. 6, Juni 1966, S. 382–390.

Wendland, einer der Hauptreferenten der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft, befaßt sich hier — wie der Untertitel sagt — mit dem „Menschen im technischen Zeitalter“.

Der Mensch ist Schöpfer einer zweiten, künstlichen Welt geworden, der Welt der Technik. Diese Welt kann Wohlstand für alle, Sicherheit und Freiheit bringen, wenn der Mensch zur rechten Einstellung der Technik gegenüber findet, die nicht schon an sich böse, aber auch nicht neutral und erst recht nicht ein Allheilmittel ist.

Dieses technische Zeitalter verlangt eine „neue“ Ethik. Denn die Verantwortung, die der Mensch heute für den Menschen trägt, ist ungeheuer groß. Der Mensch hat das höchste Amt inne: er ist „Mitarbeiter Gottes in der Gestaltung der Welt“. Darum braucht dieser neue Mensch Erlösung, damit er nicht zum Verächter, Beherrscher und

Zerstörer anderer Menschen und seiner selbst wird. Andacht, Meditation und Kontemplation sind als „heilsames Widerlager“ gegenüber der Technik, dem rationalen Denken und der dynamischen Aktion vonnöten.

Das Heft 4, April 1966, der Zeitschrift *Concilium* ist wieder ein „ökumenisches“ Heft. Hans Küng gibt das Generalthema an mit seinem Beitrag „Kennen wir die anderen?“ Die Reformatoren (Iserloh, Wolf, Bosc, Ganoczy) stehen genauso im Blickfeld wie Barth (Willems) und Bultmann (Hasenhüttel), die Orthodoxen (Alivisatos, Evdokimov) und Anglikaner (Allchin) kommen genauso zu Wort wie die Freikirchler (Littell).

Weitere beachtenswerte Beiträge:

Martiniano Roncaglia, „Der Ursprung der koptischen Kirche“, *Kyrios*, Heft 1/1966, S. 1–12.

Augustinus Kardinal Bea, „Die Kirche und die Religionsfreiheit“, *Stimmen der Zeit*, Heft 4, April 1966, S. 241–252.

Herbert Ulonska, „Das Abendmahl — ein Bekenntnismahl“, *Pastoraltheologie*, Heft 4, April 1966, S. 152–159.

Heribert Mühlen, „Neuorientierung und Krise der Mariologie in den Aussagen des Vaticanum II“, *Catholica*, Nr. 1/1966, S. 19–53.

Max Keller-Hüschmenger, „Lutherisches Bekenntnis am Ende des konfessionellen Zeitalters“, *Lutherische Monatshefte*, Heft 5, Mai 1966, S. 219–222.

## ÖKUMENISCHES STUDIEN- UND ARBEITSMATERIAL

Englischsprachige Vorbereitungsbände für die Weltkonferenz „Kirche und Gesellschaft“ (Deutscher Auswahlband siehe unter „Neue Bücher“):

*Christian Social Ethics in a Changing World*. Hrsg. von John C. Bennett. 381 Seiten.

*Responsible Government in a Revolutionary Age*. Hrsg. von Z. K. Matthews. 381 Seiten.

*Economic Growth in World Perspective.*  
Hrsg. von Denys Munby. 380 Seiten.

*Man in Community.* Christian Concern for  
the Human in Changing Society. Hrsg.  
von Egbert de Vries. 382 Seiten.

Alle Bände erschienen im Verlag Association Press, New York / SCM Press, London. Jeder Band DM 22.—.

*Auftrag zu heilen.* Der Bericht einer Tagung in Tübingen 1964. Studien des Ökumenischen Rates Nr. 3, Genf 1956. 58 Seiten. Brosch. DM 3.—.

Im dritten Heft (Nr. 1: Zur Frage der Ordination der Frau, Nr. 2: Das Amt der Diakone) dieser neuen Reihe wird wieder ein Amt behandelt: Das heilende Amt der Kirche und der Gemeinde. Die geistliche Aufgabe der Medizin kann auf Erfahrungen ärztlicher Mission zurückgreifen, die hier in verständlicher Form dargelegt sind.

(Zu beziehen durch das Verlagsbüro des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf, 150 Route de Ferney.)

*Ökumenische Bewegung 1963/64.* Beiheftreihe zur „Ökumenischen Rundschau“ Heft 3/4 — 1966.

In diesem Heft hat Hanfried Krüger auf 185 Seiten die wichtigsten ökumenischen Ereignisse dieser Jahre dargestellt und eine Fülle von Quellenmaterial zusammengetragen. Dieser Sonderdruck aus dem Kirchlichen Jahrbuch dürfte für den ökumenischen Interessierten und für ökumenische Studientkreise unentbehrlich sein.

(Zu beziehen vom Evangelischen Missionsverlag, 7 Stuttgart 1, Heusteigstr. 34. DM 7,50 für Bezieher der „Ökumenischen Rundschau“, sonst DM 9.—.)

*The Oriental Orthodox Churches. Addis Abeba Conference January, 1965.* Hrsg. vom Interim Secretariat Oriental Orthodox Conference, Addis Abeba, August 1965. 142 Seiten.

Im ersten Teil dieses Studiendokumentes wird ein historischer Abriss der teilnehmenden Kirchen gegeben, zusammen mit biographischen Anmerkungen über ihre Patriarchen. Im zweiten Teil folgen die Dokumente, die Entscheidungen und Resolutionen der Konferenz. Teilnehmerlisten und Fotos vervollständigen diese interessante Dokumentation. — Die Entscheidungen sind auch in einem 24seitigen Sonderdruck erhältlich.

## NEUE BÜCHER

### THEOLOGISCHE BESINNUNG

*Dietrich Pirson, Universalität und Partikularität.* Die Rechtsproblematik zwischenkirchlicher Beziehungen (Jus Ecclesiasticum Bd. 1). Claudius-Verlag, München 1965. 343 Seiten. Kart. DM 54.—.

In einer ganzen Reihe von Beiträgen haben sich evangelische Kirchenrechtler in den letzten Jahren mit der ökumenischen Problematik befaßt. In den neuen Handbüchern zum evangelischen Kirchenrecht von Erik Wolf (1960) und Hans Dombois (1961) wird jeweils schon im Titel die ökumenische Ausrichtung angedeutet. Allerdings besteht noch keine Einmütigkeit, ob es so etwas wie ein ökumenisches Kirchenrecht

gibt oder geben kann, dessen Begründung und Geltung dann auch im einzelnen abzugrenzen wäre.

Mit der Erlanger Habilitationsschrift von D. Pirson — inzwischen Professor für Kirchenrecht in Marburg — wird dieser Frage nun zum ersten Male monographisch nachgegangen, und man kann zunächst einmal nur den Mut bewundern, mit dem ein Thema behandelt wird, das nicht nur in seinen juristischen, sondern auch in seinen dogmatischen Aspekten ebenso komplex wie umstritten und ungeklärt ist. Allein technisch ist die Auswahl und systematische Sichtung des umfangreichen Materials ein Problem für sich.

Ziel der Untersuchung ist die These, daß es eine „universalkirchliche Rechtsgemeinschaft“ mit „universalkirchlichen Normen“

gibt, die ihren Grund in dem Verkündigungsauftrag der Kirche haben. Begründet wird diese These in einem ersten Hauptteil mit einer Analyse der kirchlichen Partikularität in der Erscheinungsweise und in dem konfessionellen Selbstverständnis der einzelnen Kirchengemeinschaften mit ihren wichtigsten Typen. Der zweite Hauptteil behandelt die grundsätzlichen Elemente der Rechtssubjektivität kirchlicher Partikularität und Universalität. In einem Ausblick wird zum Schluß noch kurz auf die Rechtsnatur des Ökumenischen Rates und die Rechtsbeziehungen zwischen protestantischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche eingegangen.

Interessant bei dieser reichhaltigen Untersuchung erscheint besonders die an verschiedenen Stellen hervortretende Abgrenzung gegenüber einer sowohl in der evangelischen Ekklesiologie wie auch im Kirchenrecht begehrenden Auffassung, nach der die universalkirchliche Gemeinschaft in ihrem Wesen von der *ecclesia spiritualis* her verstanden wird und die Partikularität als geschichtliche Manifestation betrachtet wird. Pirson betont mit Recht, daß in der Taufe auch ein Gemeinschaft konstituierendes Moment der Universalität liegt (S. 177 f.). Doch leider wird dieser Ansatz nicht konsequent durchgeführt. Es wäre zu fragen, ob das, was völlig zutreffend als Verkündigungsauftrag bezeichnet wird, nicht auch im reformatorischen Sinne die Begründung von Gemeinschaft in der Taufe, aber auch im Abendmahl umschließen muß. Auch historisch gesehen bildet die Frage der Sakramentsgemeinschaft den Punkt, wo die Partikularität zum dogmatischen und zum kirchenrechtlichen Problem wird.

Das Buch von Pirson ist eine wertvolle Anregung und ein fundierter erster Schritt für Kirchenrechtler und Dogmatiker, diesen Problemen weiter nachzugehen. Vermutlich findet die Hauptthese des Verf. in den noch nicht berücksichtigten ekklesiologischen Dokumenten der Weltkirchenkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal (1963) sowie in dem Ökumenismusdekret des zweiten Vaticanum noch Unterstützung und auch neue Gesichtspunkte. Erschreckend und leider auch abschreckend ist jedoch der horrende Preis des Buches!

Reinhard Slenczka

Ottfried Koch, Gegenwart oder Vergegenwärtigung Christi im Abendmahl? Zum Problem der *repraesentatio* in der Theologie der Gegenwart. Claudius-Verlag, München 1965. 149 Seiten. Broschiert DM 14.50.

Das Buch bringt eine umfassende Kritik der Gottesdienstlehre Peter Brunners und anderer Theologen. Koch sieht die Wurzeln des heute wichtigen Gedankens der Repräsentation (*Anamnesis/Vergegenwärtigung*) im hellenistischen Mysterienkult und sucht seine Auswirkungen in der gegenwärtigen Theologie darzustellen. Im ersten Teil werden Arbeiten der katholischen Theologen O. Casel und G. Söhngen und der evangelischen W. Stählin und vor allem Peter Brunner in verschiedenen Durchgängen verglichen, im zweiten erfolgt die Ablehnung des Repräsentationsgedankens vor allem wegen der lutherischen Ubiquitätstheorie und im dritten ergeben sich praktische Folgerungen in der Ablehnung des „ökumenischen“ Typus der Liturgie. Wir erfahren dabei, daß bereits die älteste bekannte Liturgie Hippolyts (ca. 215) „häretisch belastet“ ist, erst Bugenhagens Ordnung ist legitim.

So eindrucksvoll konsequent Koch seine Konzeption durchhält, in Ansatz und Durchführung ergeben sich erhebliche Mängel. Die exegetischen Erkenntnisse sind außer acht geblieben, die den *Anamnesisgedanken* gerade nicht aus dem hellenistischen Mysterium, sondern aus dem hebräischen „zakar“-Denken erkennen lehren. Daß der Repräsentationsgedanke die „Abwesenheit“ Christi voraussetze, kann so wohl nicht gesagt werden. Dieser Gedanke widerspricht nicht der Ubiquitätslehre. Beim Hinhören auf die Schrift erkennen wir, daß der immer gegenwärtige Christus sich im Sakrament in besonderer Weise gegenwärtig machen und mitteilen will. Das Spezifische des Sakraments kommt so nicht zur Geltung. Es ist die Frage, ob die Problemstellung zu Luthers Zeiten schon derart gedacht werden konnte, daß uns der einfache Rückbezug auf ihn heute hilft. Die Reformation verlangt von uns, daß wir im Gespräch mit der Ökumene ihre Gedanken weiterdenken und sie neu der Schrift preisgeben. Beides ist hier nicht hinreichend geschehen. So werden die Intentionen der mannigfachen Untersuchun-

gen zum Thema in Kochs Arbeit nicht voll erkannt und fruchtbar gemacht.

Hans Christoph Schmidt-Lauber

Gerhard Tröger, Das Bischofsamt in der evangelisch-lutherischen Kirche (Jus ecclesiasticum, Bd. 2). Claudius-Verlag, München 1965. 155 Seiten. Kart. DM 22.—.

Auf dem Hintergrund eines notwendigerweise etwas bruchstückhaften geschichtlichen Abrisses zum Bischofsamt von der apostolischen Zeit bis zum 19. Jahrhundert werden im Hauptteil des vorliegenden Buches die verschiedenen Versuche einer Begründung des Amtes in der neueren Literatur referiert. Gegenüber den sich abzeichnenden Haupttendenzen, das besondere Amt entweder aus dem göttlich gestifteten allgemeinen Priestertum abzuleiten oder aber die göttliche Stiftung des besonderen Amtes im Gegenüber zum allgemeinen Priestertum zu betonen, versucht Tröger eine eigene Ableitung (die sich m. E. aber nur unwesentlich vom Amtsverständnis Herbert Grundmanns unterscheidet): Nach Matth. 18, 18; 28, 16–20; Joh. 20, 21 ist der Verkündigungsauftrag allen Gläubigen übertragen worden. Dieses Mandat wird jedoch durch das göttliche Ordnungsgebot von 1. Kor. 14, 40 in der Weise differenziert, daß das *sacerdotium* im nichtöffentlichen, das *ministerium* im öffentlichen Bereich ausgeübt wird. Beide sind göttliche Stiftung, beide sind wesensgleich. Der Unterschied besteht lediglich in den verschiedenen Bereichen ihrer Wirksamkeit. Aus dieser These folgt, daß eine Aufgliederung des *ministerium* nur nach menschlichem Recht möglich ist. Das Bischofsamt besitzt daher nach göttlichem Recht keine anderen Aufgaben als das *ministerium verbi publicum*. Auf der Grundlage dieser Ergebnisse werden im letzten Teil des Buches erwägenswerte Überlegungen, hier nun vor allem auch kirchenrechtlicher Art, zum Wesen und zur Gestaltung des Bischofsamtes in der evangelischen Kirche angestellt.

Der Versuch, allgemeines Priestertum und besonderes Amt so eng zusammenzurücken und beide als göttliche Stiftung herauszustellen, ist gewiß diskutabel und hat manches für sich. Nur glaube ich, daß die Stelle 1. Kor. 14, 40 diese Differenzierung zwi-

schen *sacerdotium* und *ministerium* bzw. zwischen öffentlichem und nichtöffentlichem Bereich gerade nicht hergibt.

Eine Klärung des Amtsverständnisses in der evangelischen Theologie und Kirche ist noch keineswegs erreicht, sie wird aber angesichts der Überlegungen zur Kirchenreform und der ökumenischen Diskussion immer dringlicher. In diesem Rahmen besitzt das Buch von Tröger zweifellos große Aktualität.

Günther Gabmann

Roger Schutz, Dynamique du provisoire. Les Presses de Taizé, 1965. 183 Seiten.

Diese neue Schrift des Priors von Taizé ist weder ein theologischer Traktat noch ein individuelles Frömmigkeitsbuch, obwohl es durch gründliche systematische Überlegung vom Evangelium her geprägt ist und auf die Entscheidung des Einzelnen zur Tat abzielt. Es geht um Information und Orientierung in dem Provisorium unserer Kirchentümer, deren Vorläufigkeit nicht zur Ausrede für irgendeine Stagnation werden darf. Die Dynamik des Evangeliums muß sich konkret auswirken. Hier wird vor allem der nach Verwirklichung drängenden Jugend Rechnung getragen. „Sie fürchten die Abstraktion eines Ökumenismus, der nur noch eine Idee mehr und darum eine Ideologie wäre. Sie würden keinen Ökumenismus ertragen, der nur eine zur Maskierung des eigenen Unbehagens vorgebrachte Ausrede wäre. Die Stunde für bescheidene, aber konkrete Gesten hat geschlagen“ (S. 39).

Der Auszug aus der oft schrecklichen, aber darum lähmenden konfessionellen Selbstgefälligkeit zeigt sich sichtbar in der Zuwendung zu denen, die nicht glauben können. Der missionarische, von der Frische des Evangeliums gespeiste Elan zielt auf eine Aussöhnung der zerrissenen Menschheit und Christenheit. „Nur die Dynamik der Versöhnung führt uns aus dem Zustand der Verarmung, die durch unsere Spaltung gebildet werden, heraus“ (S. 59).

Um hier in aller Anspruchslosigkeit vollmächtiges Zeugnis abzulegen, gilt es, im Geist der Armut nach einer sozialen Lehre des Ökumenismus zu suchen. Nur so werden und bleiben wir glaubwürdig. „Ein Mensch, der vom Geist der Armut beseelt

ist, ist allein von Gott abhängig... Wenn wir die verschiedenen Sicherungen vermehren, dann verleugnen wir unser Vertrauen. Sie preiszugeben bedeutet, allein von Gott alles zu erbitten und die unerschütterliche Sicherheit nur in ihm zu besitzen" (S. 52).

In der Dialektik von Institution und Ereignis gilt es, in dem zweifachen Verhalten des Wartens auf Gottes Vollendung und im Beistand (nicht der Flucht!) für alle Bedürftigen vom Geheimnis der alle Menschen unspannenden, in Jesus Christus offenbaren Liebe Zeugnis abzulegen.

Es wäre dringend erforderlich, dieses hilfreiche Buch bald in einer guten deutschen Übersetzung zur Verfügung zu haben.

Rudolf Pfisterer

*Evangelicals and Unity*. J. D. Douglas (Hrsg.). Marcham Manor Press, Appleford, Abingdon, Berkshire 1965. 96 Seiten. 6/6 sh.

Dreimal hat sich bisher die Arbeitsgruppe aus Vertretern des ÖRK und Vertretern des Sekretariats für die Einheit zu Gesprächen getroffen. An dieser „Front“ geht es also recht lebhaft zu. Daneben gibt es spätestens seit der Zentralausschuß-Sitzung in Enugu eine andere „Front“, der wachsende Aufmerksamkeit gewidmet wird: die der „konservativen Evangelikalen“. Es ist nicht einfach, diesen Gesprächspartner eindeutig auszumachen, denn hier geht es nicht um eine Konfession oder eine Reihe von Denominationen, sondern die Christen, auf welche die Beschreibung „evangelikal“ zutrifft, finden sich in allen protestantischen Kirchen und Freikirchen (man denke etwa nur an die Evangelische Allianz). Leider gibt es bisher noch kaum deutsche Literatur, in der Evangelikale und ökumenische Bewegung zueinander ins Verhältnis gesetzt würden (als Ansätze dazu vgl. etwa Bergmann „Fragen der Allianz an die Ökumene“, ÖR, XIV, 1965, S. 29 ff., und Eichele „Fragen der Ökumene an die Allianz“, ebd. S. 15 ff.); darum greift man, will man sich orientieren, notgedrungen nach fremdsprachigen Erscheinungen.

Sieben „Evangelikale“ kommen zu Wort, von denen fünf zur Kirche von England gehören, einer zur Kirche von Schottland und einer zur Presbyterianischen Kirche Englands. Es ist also kein ausgesprochen frei-

kirchlicher „Evangelikaler“ unter ihnen, so daß die hier vertretene Einstellung zum ÖRK durchaus eine positive Grundlinie hat. Innerhalb des evangelikalen Lagers dürften die Verfasser wohl „links“ stehen in ihrer Kritik des ÖRK und seiner Vertreter. (Sie sind eher „liberale“ Evangelikale als „konservative“ — jedenfalls, wenn man sie mit kontinentalen Maßstäben mißt.)

Was sie zu sagen haben, ist für unsere Situation der „Ökumene zu Hause“ genauso wichtig wie für die ihre, und es sollte hier wie dort nicht überhört werden.

Otmar Schulz

Walter Bienert (Hrsg.), *Das Christentum und die Juden*. Verlag Der Löwe, Köln 1966. 208 Seiten. Geb. DM 12.—.

Das vorliegende Buch besteht aus Vorträgen, die im Winter 1963/64 an der Melancthon-Akademie in Köln gehalten wurden. In den verschiedenen Beiträgen wird das vielschichtige, sehr komplexe Problem des Verhältnisses zwischen Juden und Christen dargestellt, wie es sich in den fast 2000 Jahren unter zum Teil sehr belastenden Umständen ausgeprägt hat. Den Autoren liegt daran, den verschlungenen Pfaden der gegenseitigen Beziehungen nachzugehen, um deutlich werden zu lassen, wo und wie die Weichen falsch gestellt wurden, so daß aus dem anfänglichen Miteinander ein so bitteres und folgenschweres Gegeneinander entstand. Besonders verdienstvoll ist es, daß in einer gründlichen exegetischen Studie des Herausgebers die Kollektivschuld des jüdischen Volkes an der Kreuzigung als schriftwidrig aufgezeigt und darum zurückgewiesen wird. Aus den anderen Beiträgen wird deutlich, wie gerade diese Beschuldigung die Grundlage für die soziale Entrechtung und bürgerliche Deklassierung bildete, die ihrerseits das Bild des Juden in einem ungunstigen Zerrbild erscheinen ließ. Auf diesem Boden konnten dann die bösen Giftgewächse einer unheilvollen Legendenbildung aufschließen; diese Lügen wurden — sie werden es zum Teil auch heute noch! — für bare Münze genommen, weil die Verteufelung der Juden — übrigens auch bei Luther trotz dessen anfänglicher freundlicher Einstellung zu den Juden — durch Predigt und Unterweisung so tief in das Bewußtsein der nicht-jüdischen Umwelt eingedrungen ist, daß man den Juden alles Böse zutraute. Den

angeblich verderblichen Einfluß der Juden wollte man nicht nur dadurch aufhalten, daß man sie beruflich und politisch durch demütigende Maßnahmen einengte, sondern daß man durch ihre in der Taufe vollzogene Eingliederung in die christliche Gesellschaft den Bestand der Juden zu vermindern trachtete. Unter diesem Vorzeichen muß auch die Assimilation gesehen werden, die sich — mit oder ohne Taufe — als Anschlag auf die Substanz des jüdischen Volkes auswirken mußte, weil diese Angleichung faktisch als das Aufgehen der Juden in ihrer nichtjüdischen Umgebung galt und einen wichtigen Aspekt ihrer Existenz — nämlich ihr Dasein als Volk — völlig außer acht ließ, indem man ihn zum konfessionellen Anhängsel etwa im Sinne eines deutschen Staatsbürgers mosaischen Glaubens degradierte.

Von seiten des stärker werdenden Nationalismus waren immer Kräfte am Werk, um diese Gleichberechtigung des einzelnen Juden — das Judentum als solches paßte in das Schema der modernen Aufklärung nicht hinein — wieder rückgängig zu machen. Auch die Kirchen, einschließlich der Bekennenden Kirche, waren nicht in der Lage, diesem unheimlichen Trend einer wiederauftauchenden und brutal sich gebärdenden Judenfeindschaft wirksamen Einhalt zu gebieten; weitgehend waren sie ja selbst von dem Virus dieses Giftes infiziert. Die tapfere Reaktion des württembergischen Landesbischofs D. Wurm gegen die Judenvernichtung zeigt, wie hier edle menschliche Motive ins Feld geführt werden, wie aber damals eine in die Tiefe dringende theologische Besinnung noch kaum angelaufen war.

Dies hat sich geändert. Es ist ein hoffnungsvolles, aus dem ganzen Buch uns entgegnetretendes Zeichen, wie die Frage der Zusammengehörigkeit von Juden und Christen trotz der bestehenden Trennung ein verheißungsvolles ökumenisches Faktum ist. Dieses Buch kann gut mithelfen, die hier notwendigen Informationen zu vermitteln und zum unerläßlichen theologischen Nachdenken anzuleiten. Rudolf Pfisterer

Otto Wolff, Christus unter den Hindus.  
Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn,  
Gütersloh 1965. 222 Seiten. Leinen  
DM 28.—.

Schwer zugänglich, schwerer noch zu erkunden und zu erschließen ist das Niemandsland zwischen traditioneller Christologie und außerchristlicher Christusbegegnung, das sich in gewissen Bereichen des neueren Hinduismus auftut. Dem exklusiv dogmatischen Urteil entzieht es sich augenscheinlich ebenso wie der nur religionswissenschaftlichen Analyse, es sei denn, daß man sich mit dem Pauschalverdict des Synkretismus oder aber mit der Verbeugung vor einem weiteren Symptom der typisch hinduistischen Inklusivität begnügen wollte. Vom Verf., der durch frühere Studien längst als souveräner Kenner der Materie ausgewiesen ist, wird man weder das eine noch das andere erwarten. Er bietet zuerst und vor allem umfassende Information, gegründet in der Aufarbeitung eines überaus schwer zugänglichen Quellenmaterials, vermittelt in vorbildlicher Umsicht des Verstehens für nichtchristliche Zeugen einer Christusbegegnung, die schlechterdings in kein Schema paßt. Man kann sich ja den Gegenstand kaum differenziert genug vorstellen: Ram Mohan Roys Entdeckung der geschenkten Gerechtigkeit, Keshabs christozentrische Umdeutung des Pantheismus und sein Ringen um die Gottheit Christi, Mozoomdars Ergriffensein vom leidenden Christus, aber auch Gandhis Bild des Friedefürsten Jesus und Akhilanandas Erfahrung der Integration von Selbst und Welt in Christus, ja sogar die wesentlich antihetische Reaktion von Dayanand, Vivekananda und Radhakrishnan — dies alles muß in der Tat zunächst unter innerhinduistischen Voraussetzungen gesehen werden, wenn anders diese Hindu-Denker an ihrem hinduistischen Selbstverständnis vorbei interpretiert werden sollen. Damit wird die kritisch-theologische Betrachtung freilich nicht suspendiert. Ist einmal die „Realvalenz“ dieser Christusbegegnung anerkannt, dann muß auch gefragt werden, was für ein Christusverständnis jeweils vorliegt und wie es mit dem Hindu-Erbe positiv oder negativ in Beziehung gesetzt wird. Erst recht ergeben sich kritische Folgerungen für das Christuszeugnis, das Mission und Kirche in Indien gegeben haben und noch geben; denn wie oft sind sie mitverantwortlich dafür gewesen, daß der Hindu sich Christus nicht völlig hat zuwenden können! Für eine christliche Theologie der Religionsgeschichte

ergibt sich dem Verf. schließlich das Postulat, daß sie sich an Keshabs „christozentrischem Universalismus“ zu orientieren habe, in dem alles zu integrieren wäre, „was sich aus der Christus-Schau heraus als religiöser Wert erweist“ (S. 84), nicht zuletzt die Wahrheit des Hinduismus; denn „es gibt nichts Gottloses im Osten“ (Keshab), und die Zeit der bekehrenden Mission alten Stils ist jedenfalls für den Bereich des Hinduismus vorbei (S. 222).

Daß das Material notwendig auf diese Konsequenzen führe, wird freilich nicht überall anerkannt werden. So gewiß die Wahrheit der Religionen zu respektieren ist, so gewiß Christus auch durch sie zu uns sprechen kann, zumal im Fall dieser Hindu-Denker, so gewiß der „Protest aus enttäuschter Liebe“ nicht überhört werden darf: ist es letztlich belanglos, daß diese Denker sämtlich Hindus sein und bleiben wollten? Gibt es eine vollgültige „Christologie“, die nicht in der Glaubensentscheidung gegründet ist? „Das eigentlich Christliche hebt in dem Augenblick an, da wir die ganz spezifische Gabe ergreifen, die Gott in Christus anbietet und schenkt“ (S. 207) — muß dies vom Verf. selbst trefflich formulierte Glaubenskriterium nicht auch dort in Kraft bleiben, wo man mit dem Verf. willens ist, die Eigenständigkeit der hinduistischen Christus-Rezeption ehrlich zu respektieren?

Der Dank an den Verf. verbindet sich mit einigen Wünschen für eine Neuaufgabe. Für die Haltung der Ramakrishna-Mission müßte heute auch die streng am Advaita-Vedanta orientierte Darstellung des Swami Ranganathananda (*The Christ we adore*, Calcutta 1960) herangezogen werden. Außer einem Register vermißt man für eingehenderes Studium auch eine Bibliographie. Es befremdet, daß z. B. die erste ausführliche deutschsprachige Studie zum Thema (A. Krämer, *Christus und Christentum im Denken des modernen Hinduismus*, Bonn 1958) nicht einmal genannt ist. Schließlich sollte das heutige Indien nicht mehr als „Hindustan“ bezeichnet werden, da dieser Begriff im offiziellen Sprachgebrauch mit gutem Grund vermieden wird.

Hans-Werner Gensichen

## KIRCHE UND GESELLSCHAFT

*Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft.* Herausgegeben vom Ökumenischen Rat der Kirchen. Kreuz-Verlag, Stuttgart 1966. 532 Seiten. Leinen DM 24.—.

*Glaube und Gesellschaft.* Beiträge zur Sozialethik heute. Herausgegeben von der Theologischen Abteilung und dem Sekretariat für soziale Verantwortung in der Abteilung Weltdienst des Lutherischen Weltbundes. Beiheft zu Heft 2/1966 der „Lutherischen Rundschau“. Kreuz-Verlag, Stuttgart 1966. 95 Seiten. Kart. DM 4.80.

*Günter Howe / Heinz Eduard Tödt, Frieden im wissenschaftlich-technischen Zeitalter.* Ökumenische Theologie und Zivilisation. Kreuz-Verlag, Stuttgart 1966. 80 Seiten. Kart. DM 6.80.

Auf dieses im Mai erschienene deutschsprachige Vorbereitungsmaterial zur Weltkonferenz „Kirche und Gesellschaft“ können wir um der Kürze der Zeit willen nur noch empfehlend hinweisen. Die erstgenannte Publikation bringt eine Auswahl von 32 Artikeln aus den englischen Vorbereitungsbänden. Man hat sich bemüht, diejenigen Beiträge herauszusuchen, die für den deutschen Leser besonders wichtig sind oder für die Weiterführung der sozialethischen Diskussion hilfreich sein könnten.

Das Studienheft „Glaube und Gesellschaft“, an dem deutscherseits Christian Walther, Trutz Rendtorff und Wolfgang Trillhaas mitgearbeitet haben, „versteht sich als ein Beitrag lutherischer Theologen zu einigen der wichtigsten sozialethischen Grundsatzfragen heute“ (Vorwort). In der programmatischen Schrift von G. Howe und H. E. Tödt werden „wichtige Fakten und Probleme aus der Geschichte und der Gegenwart von Naturwissenschaft und Technik . . . mit ökumenisch-theologischen Überlegungen konfrontiert“ (S. 7). Eine größere Veröffentlichung zu dieser Thematik wird für die nächste Vollversammlung des Ökumenischen Rates im Jahre 1968 angekündigt.

Alle drei Veröffentlichungen werden über die Weltkonferenz dieses Sommers hinaus

ihre Bedeutung behalten und sollten darum in keiner ökumenischen Bibliothek fehlen.  
Kg.

*Heinz-Dietrich Wendland*, Person und Gesellschaft in evangelischer Sicht. Verlag J. P. Bachem, Köln 1965. 219 Seiten. Leinen DM 16.80.

Mit diesem Buch legt uns der derzeitige Vorsitzende des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses eine übersichtliche und auch für den Nichttheologen verständliche evangelische Gesellschaftslehre vor, die ihren Ursprung und ihre Voraussetzung in der Kirche hat. „Gerade weil es in der Kirche und in der christlichen Existenz um Heilsvirklichkeit geht, um Heil für den Menschen, sind die Kirche und der Christ zur Anteilnahme am Menschen und zum Engagement für den Menschen bestimmt und verpflichtet, das alle Seiten seiner Existenz erfährt und umfaßt.“ Nacheinander werden der Vereinzelungsprozeß und das Persönlichkeitsideal, die Gemeinschaft, die Organisation, Partnerschaft, Verantwortliche Gesellschaft und die Familie behandelt. Der letzte Abschnitt ist den Grundbestimmungen der christlichen Humanität gewidmet.

In einem umfangreichen Anhang macht der Verfasser den Leser mit ausgewählten Texten gesellschaftspolitischer Erklärungen der Evangelischen Kirche und der Weltkirchenkonferenzen bekannt. Damit eignet sich dieses Buch besonders gut als Einführung in die gesellschaftliche Diakonie der Kirche, die schon die früheren Arbeiten des Verfassers bestimmt hat. Das Buch ist als eine Orientierung für katholische Leser geschrieben, vermag aber jedem Leser Verständnis und Orientierung in den Fragen der evangelischen Sozialethik zu vermitteln. Leider fehlt ein Stichwortregister; auch hätte auf die „Zeitschrift für Evangelische Ethik“ und „Die Mitarbeit“ hingewiesen werden sollen.  
Peter Heyde

*Milan Machovec*, Marxismus und dialektische Theologie. Barth, Bonhoeffer und Hromádka in atheistisch-kommunistischer Sicht. EVZ Verlag, Zürich 1965. 192 Seiten. Kart. DM 14.50.

Dieses Buch ist für marxistische Leser geschrieben. Es will sie mit einer Theologie bekannt machen, deren Nähe zum Marxismus in der Religionskritik gründet. Verf.

stellt Barth und die von ihm bestimmte dialektische Theologie vor als die Konsequenz des Scheiterns der bürgerlichen liberalen Theologie und darum als die theologische Kritik aller menschlichen Religion. Damit steht diese Theologie in der Nähe der marxistischen Religionskritik, auch wenn sie noch die Befangenheit in Glaubensvorstellungen an sich trägt. Die Nähe zum Marxismus wird positiv aufgezeigt an der Tendenz zu einem konsequenten Humanismus, vor allem bei den Barthenachfolgern Hromádka und Bonhoeffer. Weitgehende Einheit schließlich wird konstatiert im Blick auf die politischen Zielsetzungen der dialektischen Theologie. Zwar ist der Verfasser durchgehend bemüht, die Methode der marxistischen Religionskritik auch auf die dialektische Theologie anzuwenden. Seine eigene Absicht aber geht dahin, einen Dialog von Christen und Marxisten zu ermöglichen. Dabei zeigt sich eine merkwürdige Verschiebung des apologetischen Standpunktes: Der Marxist sieht sich genötigt, den humanistischen Marxismus gegenüber einer Theologie zu verteidigen, die ihm allzu ähnlich ist. Er muß sich als die notwendige Konsequenz dieser Theologie behaupten. Der Dialog aber ist deswegen angezeigt, weil die dialektische Theologie nicht mehr in das historische Schema der Religionskritik paßt, sondern der modernen Situation von Mensch und Gesellschaft Ausdruck verleiht, für die der Marxist letzte Zuständigkeit reklamieren muß. Deshalb mündet das Buch in einen Appell an den Marxisten, ein besserer Marxist zu sein als es die Theologie ist, aber auch, als er es bisher gewesen ist, weil nur so diese Theologie in den Marxismus „aufgehoben“ werden kann. Im ganzen und einzelnen überrascht die weitgehende Übereinstimmung der Denkstruktur und der Argumentationswege, die zwischen der dialektischen Theologie und dem von Machovec vertretenen Marxismus besteht. So wird der Leser mit dem Eindruck entlassen, zwei sich gegenseitig relativierenden Positionen begegnet zu sein.

Trutz Rendtorff

## GESPRÄCH MIT ROM

*Augustin Kardinal Bea SJ*, Einheit in Freiheit. Betrachtungen über die menschliche Familie. Verlag Kohlhammer,

Stuttgart 1965 (engl. Harper & Row, New York / Evanston 1964, Unity in Freedom). 304 Seiten. Leinen DM 19.80.

Nach der 1963 erschienenen Sammlung von Reden und Ansprachen „Einheit der Christen“, die mehr formell und diplomatisch auf die jeweilige Situation und die Zuhörer ausgerichtet sein mußten, überrascht „Einheit in Freiheit“ durch die Frische und Radikalität der Gedanken zur großen doppelten christlichen und menschlichen Einheitsfrage. Nüchtern werden Tatsachen, Zahlen und Schwierigkeiten in exakten Angaben oder Zitaten genannt. In lockerer Folge werden in zwölf Kapiteln mit drei dokumentarischen Anhängen 117 Erörterungen zusammengefaßt, die keinem der heißen Eisen aus dem Wege gehen, das der Leiter des Einheitssekretariates im Laufe der Konzilsjahre anfassen mußte. Niemals verlieren sich die klaren und lebendigen Ausführungen im Anekdotenhaften oder Technisch-Speziellen, lassen aber überall die innere, persönliche Auseinandersetzung mit den das Einheitssekretariat umringenden und bedrängenden Fragen erkennen.

So stellt das Buch gerade auch nach dem seither erfolgten Abschluß des Konzils eine unentbehrliche Hilfe zu seinem Verständnis und einen Kommentar ganz eigener, sehr persönlicher und sehr kompetenter Art dar.

In den Abschnitten, die Papst Johannes XXIII. betreffen (Kap. IV, V und X), wird dessen wesentlicher und bleibender Einfluß auf das Konzilsgeschehen von einem wirklich Kundigen festgehalten. Es ist verständlich, wenn auch ein Nachteil im Gesamtbild, wenn Papst Pauls VI. entsprechender Anteil in einem schon 1964 erschienenen Werk nicht in gleicher Weise umschrieben werden konnte, doch ist die Begegnung mit Patriarch Athenagoras im Heiligen Land noch einbezogen. Auch wird man nicht fachtheologische Erörterungen in einem Buche suchen wollen, dessen Bedeutung gerade darin gesehen werden darf, eine erstrangige Quelle des „Konzilsgeistes“ und dadurch für den Geist des nun anhebenden großen ökumenischen Dialogs mitbestimmend zu sein.

Wesentlich sind deshalb vor allem die Darlegungen über die geistige Haltung, in der nach dem Verständnis und in der Sicht

Augustin Beas die durch das Konzil hindurchgegangene und von ihm geprägte römisch-katholische Kirche zum Partner im ökumenischen Dialog und im Ringen um die Rettung des Menschen schlechthin geworden ist.

Im Sinne des Konzils faßt Bea dabei die Vision der Einheit der Menschheit mit der Frage der Einheit der Christen zusammen: Es sind „zwei klar voneinander abzugrenzende Einheiten“, „zwischen denen jedoch einige wirkliche Verknüpfungen bestehen“, denen es nachzugehen gilt (S. 260 f.). „Kein Christ kann ein echter Christ sein, solange er sich nicht seiner Verantwortung für die ganze Menschheitsfamilie bewußt ist und von aufrichtiger Liebe zu ihr getrieben wird. Es ist im Grunde eine Familie, und alle Menschen sind seine Brüder. So empfand es der Sohn kleiner Bauern“ (und hier denken wir auch an die bäuerliche Schwarzwaldeheimat des Kardinals selbst!) „Papst Johannes XXIII. und damit hat er der tiefsten Herzenssehnsucht und Gesinnung der Menschen gültigen Ausdruck verliehen“ (S. 287).  
Werner Küppers

*Max Thurian*, Maria. Verlag Matthias Grünewald, Mainz / Johannes Stauda, Kassel 1965. (Übers. aus „Marie, Mère du Seigneur — Figure de l'Eglise“. Les Presses de Taizé 1964.) 244 Seiten. Leinen DM 17.80.

Es ist der Vorzug einer Stimme aus Taizé, daß sie von vornherein heute in einem sehr weitgesteckten Umkreis willig offenes Gehör findet. Nach der „Regel“ und dem Eucharistiebuch sollte dies sich erneut bewähren, wenn jetzt unmittelbar, nachdem das Konzil in der Kirchenkonstitution seine Stellung in der marianischen Frage genommen hat, Max Thurian, der Theologe der Brüdergemeinschaft von Taizé, sich zu deren Sprecher in einer für die ökumenische Annäherung der Kirchen so wesentlichen Frage macht. Im protestantischen Raum deutscher Zunge wäre als vergleichbare Stimme in den letzten 20 Jahren wohl nur Hans Asmussens mutiges Büchlein „Maria, die Mutter Gottes“ aus dem Jahr 1951 zu nennen. Daneben seien hier zur Orientierung im breiteren Umkreis über den Stand der marianischen Frage aus der unübersehbaren Literatur — eine mariologische Bibliographie müßte ungefähr 100 000

Titel erfassen — für den deutschen Leser besonders zwei neuere Schriften genannt: René Laurentin als bekannter französischer Mariologe (kath.) „Kurzer Traktat der Marianischen Theologie“, 1959, 213 S., mit gutem Überblick über die historischen und systematischen Aspekte, und Cornelis de Ridder (holl. reform.) „Maria als Miterlöserin“, 1965, 176 S., mit reicher Bibliographie und systematisch-kritischer Untersuchung der „wachsenden Marianik“ (s. ÖR 4/1965, S. 341). Vom breiteren Chor dieser Chöre zur Rechten und zur Linken hebt sich die Stimme von Taizé klar ab durch die Aufgabe, die sie sich beim Angehen dieses Themas stellt: „Wir haben besseres zu tun als in dieser Zeit ökumenischen Reifens miteinander zu streiten... Die christliche Besinnung auf die Rolle der Jungfrau Maria ist für uns ein Grund zur Freude und eine Quelle des Gebetes, erst in zweiter Linie ein Gegenstand der Trennung. Allzuoft hat der Protestantismus — aus Furcht und aus Opposition — nicht frei darüber nachzudenken gewagt, was uns das Evangelium über die Mutter des Herrn lehrt. Aber weil Maria bei der Menschwerdung des Sohnes Gottes eine hervorragende Rolle gespielt hat, ist es eine theologische Notwendigkeit und von geistlichem Gewinn, unvoreingenommen über ihre Berufung nachzudenken. Für das geistliche Leben ist es unerlässlich, Maria vom Evangelium her in unsere Frömmigkeit einzubeziehen; und es ist uns wirklich ein Anliegen, ökumenische Arbeit zu leisten, das heißt der persönlichen Frömmigkeit eines jeden Christen zu dienen“ (S. 7). Damit ist Grundlage und Tenor einer in zehn Kapiteln ausgeführten, biblisch gebundenen Marienaussage gekennzeichnet, bei der die späteren kirchlichen und dogmatischen Aussagen nur am Rande auftauchen.

Ein erster Anhang erklärt das protestantische Unvermögen, die neuen mariologischen Dogmen von 1854 und 1950 „gelten zu lassen“. Doch über diese Zurückhaltung gegenüber dem Titel der Immaculata und Assumpta hinaus werden auch die — noch nicht dogmatisch fixierten — Titel der Mittlerin und Miterlöserin als „nicht angebracht“ bezeichnet, obgleich „der protestantische Glaube eine besondere Heiligkeit und Vorrangstellung Marias durchaus zu bejahen vermag“ (S. 232). Der zweite An-

hang vollzieht eine Abgrenzung im Bereich der Frage „Maria, das Konzil und der Ökumenismus“. Es wird darauf hingewiesen, daß im Konzil der „marianischen Geographie“, d. h. den bekannten Unterschieden in der Frömmigkeitshaltung südlicher und nördlicher Länder, klug Rechnung getragen und niemand überfordert worden sei. Indirekt klingt dabei die Frage durch, ob nicht vielleicht die neuen Mariendogmen von 1854 und 1950 gerade diese Tatsache zu wenig berücksichtigt hätten. Die Einbeziehung des ursprünglich selbständigen Marienthemas in die Kirchenkonstitution des Konzils wird im Interesse eines „besseren biblischen Gleichgewichtes“ der katholischen Mariologie positiv gewertet. Nach nochmaliger Betonung, daß protestantische Theologie den Titel Mittlerin im Sinne dogmatischen Erfülltheits von einer Teilhabe an der einzigen Mittlerschaft Christi nicht gelten lassen könne, wird festgestellt, daß das Konzil gerade eine solche Aussage vermeiden habe, ja den Gebrauch des Wortes gegen die Einzigkeit der Mittlerstellung Christi abgegrenzt habe. Was aber wohl doch gesagt werden müßte, daß nämlich gerade hier einer der unglücklichsten Kompromisse des Konzils vorliegt, wird nun doch nicht gesagt. Festgestellt wird, daß — was gewiß richtig ist — der Titel „Mutter der Kirche“ nicht eigentlich zu dogmatischen Schlüssen zu dienen vermag und deshalb die ökumenische Situation nicht neu belastet (S. 236). Jedenfalls aber bleibt auch für Taizé die Weiterentwicklung der katholischen Mariologie eine noch offene Frage.

Der Hauptakzent des Buches liegt jedoch nicht im Bereich derartiger Erwähnungen, sondern im viel breiteren, sorgfältigen, ja liebevoll-ehrfürchtigen Aufweis des biblischen Grundes legitimer Marienfrömmigkeit, -andacht und -meditation. Hier wird man mit dieser Stimme, die selbst Frucht der Meditation biblischer Texte und des Heilsweges Christi ist, weder rechten können noch wollen, sondern in Ruhe und Offenheit hinhören und mitdenken müssen, um eine persönliche Stellung zu gewinnen. Umfang und Gewicht der herangezogenen und einbezogenen, neutestamentlichen Texte sind beachtlich. Man wird nicht alles als zwingend erachten, zumal wenn textgeschichtliche Fragen sich anmelden und ernstgenommen sein wollen; man wird aber die

innere Nähe dieser biblisch fundierten Marienmeditation zum Wurzelgrund ostkirchlicher Hymnik schätzen und ihren Abstand vom schwindelerregenden Gebäude neuzeitlich-mariologischer Systematik positiv werten dürfen. Werner Küppers

Albert Brandenburg, Maria in der evangelischen Theologie der Gegenwart. Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1965 (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts, Nr. 6). 164 Seiten. Laminiert DM 8.80.

Das Buch ist von der wohlmeinenden Absicht getragen, gemäß der Anleitung des Ökumenismus-Dekretes mit der evangelischen Theologie ein Verständigungsgespräch aufzunehmen. Der Verf. wählt sich als Thema die Mariologie und weiß, daß er gerade mit der Marienlehre „einen besonders neuralgischen Punkt berührt“ und „die vorliegende Arbeit ein Wagnis“ ist (S. 10; 142 f.). Sein Programm ist eine „ökumenische Mariologie“. Um dieses Ziel zu erreichen, helfen freilich weder Mut noch guter Wille, wenn die sachlichen Voraussetzungen fehlen.

Für den römisch-katholischen Partner „ist es selbstverständlich, daß nichts von der dogmatisch geltenden Marienlehre gestrichen oder gekürzt wird... Die ‚Anpassung der Mariologie‘ an den ‚Tag‘ unserer Gegenwart geschieht durch eine organische Verdeutlichung der Stellung Marias in dem Dreieck CHRISTUS MARIA KIRCHE“ (S. 129 f.). So besteht für Brandenburg die anvisierte „ökumenische Mariologie“ lediglich in einer möglichst wenig anstößigen Aussageweise der Mariendogmen, die Verständigungsschwierigkeiten bei den getrennten Brüdern zu vermeiden sucht und es ihnen erleichtert, der römischen Marienlehre zuzustimmen oder zumindest sich ihr anzunähern. Was aber soll den protestantischen Theologen dazu nötigen, sich auf die mariologischen Spekulationen einzulassen und sich der römischen Mariologie zu nähern? Für eine „ökumenische Mariologie“ ist kein Anlaß, wenn die alte römische Lehre über Maria für unabdingbar gehalten wird und „ökumenisch“ nur das Vermeiden von Polemik bedeuten soll.

Der protestantischen Theologie liegt eine besondere Lehre über Maria gänzlich fern. Brandenburg muß darum feststellen:

„Der Protestantismus hat keine systematische Lehre über Maria“ (S. 84). Das hindert ihn aber nicht, seinen protestantischen Partnern ständig eine Mariologie zu unterstellen. So wird von Luther behauptet, er sei sein Leben lang ein „ausgeprägter Marientheologe“ gewesen (S. 85), und Karl Barth muß sich das Votum gefallen lassen, er habe die Mariologie zu einem „zentralen Thema“ seiner Dogmatik gemacht (S. 16). Zugleich weiß aber Brandenburg, daß Barth „nur und ausschließlich ein christologisches Interesse an der Person Maria“ hat und in diesem Zusammenhang lediglich hilfsweise von ihr spricht (S. 17 f.). Gerade dieses Wissen um den Mangel an Mariologie auf protestantischer Seite hätte den Verf. aber davon abhalten sollen, sich dem Programm einer ökumenischen Marienlehre zuzuwenden; eine ökumenische Christologie wäre sinnvoller gewesen.

Der Verf. gliedert sein Buch in fünf Teile: 1. Einleitung (S. 9–14), 2. Darstellung der Lehre von Maria bei evangelischen Theologen der Gegenwart (S. 15–85), 3. Reformatorische Lehrprinzipien als Hintergrund protestantischer Kritik an der katholischen Marienlehre (S. 86–117), 4. Möglichkeiten eines Dialogs über Mariologie. Aggiornamento (S. 118–145), 5. Konziliare Mariologie (S. 146–156). Ein umfangreiches Literaturverzeichnis bildet den Abschluß. Erwin Fahlbusch

*La collégialité épiscopale. Histoire et théologie.* Mit einer Einführung von Yves M.-J. Congar. Unan sanctam 52. Editions du Cerf, Paris 1965. 393 Seiten.

Durch das II. Vatikanische Konzil ist das noch nicht erledigte Problem der Kollegialität der Bischöfe innerhalb der katholischen Kirche erneut in den Vordergrund gerückt. Darunter versteht man den Sachverhalt, inwiefern Bischöfe über die strikten Grenzen ihrer jeweiligen Diözese hinaus kollektiv Autorität und Auftrag für das Wohl der Gesamtkirche haben. In einer exegetischen Studie zu Galater 1 und 2 wird ausgeführt, daß Paulus unbeschadet seiner unmittelbaren Berufung zum Apostel die Übereinstimmung seiner Verkündigung mit der in der Kirche üblichen Predigt durch seine Aussprache mit den anderen Aposteln in Jerusalem festgestellt habe. Daran hängt die Glaubwürdigkeit seines

Dienste; es gibt zwar mehrere Apostel, aber nur ein Evangelium. Diesem einen Evangelium entspricht die Einheit der Kirche, die durch das Einvernehmen mit dem Apostelkollegium verbürgt wird. „Die Garantie für die Einheit des Evangeliums findet sich in der Einheit des Apostelkollegiums, und diese apostolische Einheit verbürgt die Einheit der Kirche Christi. Außerhalb der Einheit des apostolischen Kollegiums würde das einzigartige Evangelium ohne Garantie bleiben und die Einheit der Kirche würde ihre Grundlage verlieren“ (S. 20 f.).

Worin besteht das Wesen der Kollegialität der Bischöfe in ihrer apostolischen Sukzession? Auf keinen Fall in der Ausübung oder Koordinierung ihres bischöflichen Amtes; denn hier gilt: „Der Bischof handelt mit seiner Vollmacht der Ordination (potestas ordinis) in persona Christi und nicht als Glied des Bischofskollegiums“ (S. 311). Dagegen besteht die Funktion dieses Kollegiums in der Wahrung ihres prophetischen Amtes im Sinne einer Bezeugung und Übereinstimmung der evangelischen Wahrheit. Diese Einheit in der Wahrheit — konkret beruhend auf dem Fundament der bischöflichen Kollegialität — ist so entscheidend, daß auch der Papst — zumindest hypothetisch — in seinen Lehraussagen daran gebunden ist. Wenn er nämlich mit diesem Zeugnis nicht übereinstimmte, dann wäre erwiesen, daß seine Aussagen einzig und allein auf menschliche Auffassungen seines eigenen Verstehens zurückgingen und er dieselben nicht der prophetischen, durch die Erleuchtung des Geistes der Wahrheit hervorgerufenen Einsicht verdankte. Ja, man geht sogar so weit und stellt die Behauptung auf: „In dem Fall, in dem der Papst zäh in seinem Irrtum verharren würde, wäre er nicht nur ein falscher Prophet, sondern sogar ein Häretiker“ (S. 332).

Diese Aussagen sind aber nur hypothetisch; sie zeichnen eine im Sinn der katholischen Lehre unmögliche Möglichkeit ab. Denn die Kollegialität der Bischöfe wird mit dem Primat des Papstes theologisch so zusammengebunden, daß ein derartiger Unfall gar nicht entstehen kann. Ausdrücklich wird überall festgestellt, daß der Zusammenhang zwischen diesen beiden Größen nicht juristisch definiert, sondern

theologisch erörtert werden müsse. Die Einheit und Unterschiedenheit wird trinitarisch begründet. So wie der Vater in der Dreieinigkeit nicht mehr sei als der Sohn und der Heilige Geist, so sei auch der Papst nicht mehr und nicht über, sondern im apostolischen Kollegium (= Bischöfe). Jedoch ist der Papst der erste, wie der Vater in der Trinität. Als praktische Schlußfolgerung wird daraus der Satz erhoben, der viel zu schön klingt, um ganz wahr zu sein: „Wie die Initiative des Vaters die des Sohnes und des Heiligen Geistes nie aufhebe oder ausschließe, sondern sie im Gegenteil entbinde, so blockiere auch die Jurisdiktion des Papstes nie die Hirtenaufgabe der Bischöfe“ (S. 303).

Ist die Verlagerung einer institutionellen Abgrenzung in den Bereich der theologischen Diskussion nicht gleichbedeutend mit dem Freipaß für eine ziemliche Unsicherheit im Blick auf das tatsächliche Ineinandergreifen der verschiedenen Befugnisse? Bleibt so nicht weiterhin alles beim alten, wenn zwar die Ebenbürtigkeit des Bischofskollegiums mit der päpstlichen Gewalt festgestellt, dessen Überlegenheit aber wegen der diesem Amtsträger in Person übertragenen Vollmacht zur Garantie der Einheit unterstrichen wird (S. 316)?

Rudolf Pfisterer

Roger Schutz / Max Thurian, La parole vivante au concile. Les Presses de Taizé, Taizé 1966. 189 Seiten.

In dieser Schrift behandeln die beiden führenden Theologen von Taizé den auf dem Konzil verabschiedeten Text über die Offenbarung, indem sie Abschnitt für Abschnitt mit einem Kommentar versehen.

Der Sinn der Offenbarung besteht nach der hier dargestellten Meinung der Konzilsväter in ihrer Weltzugewandtheit; die Kirche darf darum diesen empfangenen Schatz nicht horten, sondern muß ihn weitergeben. Diese missionarische Verantwortung, die in der Offenbarung angelegt ist, ruft die Frage nach der Tradition im Sinne einer richtigen Übermittlung der frohen Botschaft wach. Es gehört zum Auftrag der Apostel, die Tradition des Evangeliums — nach der Seite seiner Intaktheit und im Blick auf seine Weitergabe — sicherzustellen. Darum wird zwischen der Tradition als dem Inhalt und den Traditionen als dem

Vorgang der Weitergabe unterschieden; der Inhalt der Botschaft muß unverändert bleiben, dagegen können Traditionen, die immer auch von der jeweiligen Umgebung geprägt sind, nur relativen Charakter haben. Die eigentliche Tradition (vgl. 1. Kor. 15, 3) schlägt sich nieder im Kanon, dessen Geschlossenheit „nicht nur eine Entscheidung der Kirche, sondern ein übernatürliches Ereignis war“ (S. 112). Auf Grund der Würde dieser — der apostolischen! — Tradition hat die Schrift die ihr zukommende Vollmacht, als unerläßlicher Maßstab für die Beurteilung jeder — neu auftauchenden — Tradition zu gelten. Dabei wird als Grundsatz der Auslegung aufgestellt, daß nichts die Kirche dazu führen dürfe, der ursprünglichen, in der Heiligen Schrift niedergelegten Absicht zu widersprechen. Dies ist sicher richtig. Die Frage bleibt offen, wer hier in concreto die dafür geltenden Normen aufstellt. Die Gefahr einer durch irgendeine Institution erfolgenden Lähmung ist so bedrohlich wie die gedankenlose Gleichgültigkeit eines *laissez-aller laissez faire*. Wenn — wie hier ausgeführt wird — nur der Heilige Geist des Evangeliums lebendig macht, wird man nur im brüderlichen Gespräch von dazu verordneten Versammlungen immer wieder im Hören auf die Predigt und die Verkündigung der Wahrheit die Route abstecken können, um weder nach der einen noch nach der anderen Seite abzugleiten.

Die Weltzugewandtheit der Offenbarung wird durch einen erfreulichen Appell der Konzilsklärung unterstrichen, „häufig die Schrift zu lesen, um so zu Erkenntnis Christi zu gelangen“ (S. 183). Bischöfe und Priester werden aufgefordert, alles zu unternehmen, daß die Glieder der Kirche zu einem solchen Lesen angehalten und darin eingeübt werden. Wo das geschieht, kann man nur hoffnungsvoll sein. Das in der Offenbarung steckende Dynamit hat noch immer Sperrern gesprengt und Bremsen beseitigt, die den Lauf des Wortes Gottes aufhalten wollten. Darum kann man in dieser Anweisung zum Bibellesen das Urteil billigen, das die Verfasser über das Konzil fällen: „Das Konzil zeigt so seinen Willen zu einem gänzlichen Vertrauen und einer völligen Unterordnung der katholischen Kirche unter das in der Heiligen Schrift enthaltene Wort Gottes, das die Stimme des Heiligen Geistes lautwerden

läßt, wo er will“ (S. 184). Dazu gehört, daß die Kirche diese Botschaft weitergibt, „denn sie hat nichts für sich selbst erhalten“ (S. 184). Man kann nur wünschen, daß sich diese Souveränität des Wortes Gottes auch in praktischen Entscheidungen niederschlägt.

Rudolf Pfisterer

George Tavard, *La poursuite de la catholicité. Etude sur la pensée anglicane. Unam sanctam* 53. Editions du Cerf, Paris 1965. 245 Seiten.

In einer weitausgreifenden, vom Zeitalter der Reformation bis ins 19. Jahrhundert reichenden Arbeit geht der Verfasser den Strömungen und Tendenzen innerhalb der anglikanischen Kirche nach, die den für die Kirche entscheidenden Aspekt der Katholizität mehr oder weniger deutlich widerspiegeln. Diese allumspannende Allgemeinerbindlichkeit sieht Tavard in dem *consensus quinquasecularis*, das heißt in der auf zweierlei Weise zum Ausdruck kommenden Katholizität. Einmal handelt es sich um die lehrmäßige Komponente, die in der Treue zur Heiligen Schrift und zur Tradition der ersten Jahrhunderte der Kirchengeschichte besteht. Zum anderen geht es um den institutionellen Aspekt, der innerhalb der anglikanischen Kirche durch den Episkopat als apostolischer Sukzession aufrechterhalten wurde.

Bei dieser profunden Studie handelt es sich aber nicht nur um eine historische Darstellung, sondern um den Versuch einer gemeinsamen Rückkehr zu den Quellen, nämlich zur Heiligen Schrift und zur ersten Tradition, um so den Weg zu gemeinsamem Begreifen der Geschichte der Kirche — einschließlich ihrer Spaltungen — zu beschreiten. Mehr noch: es gilt ohne Abstriche an der „katholischen“ Tradition zu ermesen, was der Glaube heute den Menschen zu sagen und zu bedeuten hat.

Diesem praktischen Ziel werden alle anderen Gesichtspunkte eingeordnet. Die Konfrontierung der theologischen Standpunkte kann kein Selbstzweck sein, sondern soll nur zum gemeinsamen Zeugnis führen, damit die Glaubwürdigkeit des Evangeliums unterstrichen und diese Botschaft des Glaubens aufgenommen wird.

Darum gilt es nicht nur, an der Katholizität festzuhalten, sondern diese ihrer

Vollendung zuzuführen. Dabei kann gerade die anglikanische Kirche eine wichtige Mittlerrolle übernehmen, sofern sie nicht auf das Privileg der apostolischen Sukzession verzichtet, wie dies nach der Meinung des Verfassers bei der Bildung der Kirche von Südindien geschehen ist. Daß für den katholischen Autor die Katholizität nicht nur eine Hoffnung für die Zukunft, sondern bereits antizipiert im Papsttum vorhanden ist, wird deutlich; denn hier wird seiner Meinung nach die Einheit aller Rassen und Zivilisationen verwirklicht. Kein Wort gegen diese Harmonie! Wird aber von seiten der „getrennten Brüder“ nicht darauf aufmerksam gemacht werden müssen, daß diese Einheit ohne das Fundament der Wahrheit nur ein Koloß auf tönernen Füßen ist? Die Überlegungen Tavards machen es nicht überflüssig, daß der Protest des Protestantismus als Bezeugung der souveränen, allen Institutionen überlegenen Wahrheit im brüderlichen Gespräch zur Geltung kommt.

Rudolf Pfisterer

## KIRCHEN- UND THEOLOGIEGESCHICHTE

Roger Aubert, *Vaticanium I*. Verlag Matthias Grünewald, Mainz 1965. (Bd. XII Geschichte der ökumenischen Konzilien, hersg. v. G. Dumeige SJ und H. Bacht SJ, frz. Ed. de l'Orante, Paris 1964). 388 Seiten. Leinen DM 28.80.

Gerade noch rechtzeitig im Blick auf das zum Abschluß gelangte II. Vaticanum liegt nun auch in deutscher Sprache der vorgezogene letzte Band der umfassenden, auf 12 Bände berechneten französischen neuen Konzilsgeschichte vor, in dem der Löwener Historiker Roger Aubert das I. Vaticanum behandelt. Schon 1952 (1963) hat Aubert im 21. Band der großangelegten Kirchengeschichte von Fliche-Martin im Rahmen des „Pontificat de Pie IX, 1846—1878“ in einem Unterabschnitt das jetzt breiter, aber nicht wesentlich anders behandelte Thema des Konzils von 1869/70 bearbeitet. Noch sind die Vatikanischen Archive über das I. Vaticanum nicht im gleichen Maße geöffnet oder gar ediert wie für das Trienter Konzil, doch hat zusammen mit verschiedenen Nebenquellen besonders die auf die

authentischen Akten sich stützende, seit 1923 erschienene Reihe der Mansi-Bände II—LIII die Zeit für eine neue, allgemeinverständliche Darstellung des allen „liberalen“ Geistern so lange anrühigen I. Vaticanums reif werden lassen. Diese zu schreiben, war Roger Aubert gewiß der z. Z. beste Mann. Der ganzen Anlage des Dumeige-Bacht'schen Konzilswerkes gemäß geschieht dies nun aber nicht im Stil monumentaler Dokumentation oder fachtheologischer Akribie. Der Akzent liegt vielmehr auf der ausgewogenen Darstellung des Gesamtablaufs der Geschehnisse und der Kennzeichnung der darin wirksamen Gruppen und Faktoren. 86 Seiten Konzilstexte, Zeittafeln, bibliographische Hinweise, Namen- und Sachregister sowie eine Reihe aufschlußreicher Illustrationen geben zum ersten Male ein sachlich umfassendes, von Polemik und Apogetik des klassischen Standardwerk-Paares Friedrich—Granderath und von Einseitigkeit oder Begrenzung einer Reihe anderer Werke freies Bild des Ganzen nach Vorbereitung, Verlauf, Abbruch und Ergebnis, das in allen weiteren Erörterungen nicht mehr übersehen werden kann.

Von besonderer Bedeutung ist dabei die Einsicht in die Differenzierung der verschiedenen geistig-theologischen Strömungen im Konzil, deren klischeemäßige Schwarzweißzeichnung als rücksichtslos-siegreiche Majorität und kämpfend-unterliegende Minorität lange Zeit die ungetrübte Sicht auf die Konzilsvorgänge verstellte. Vor allem wird hier deutlich, daß in der Formulierung des Primatsdogmas trotz der fatalen Verschärfung durch das ex sese in letzter Stunde nicht so sehr die extreme papalistische Richtung den Sieg davontrug, sondern daß es sich vielmehr um einen Kompromiß handelt, in dem eine bis in die Mitte sich erstreckende Gruppe einbezogen werden konnte, der es auf die Bewahrung der grundsätzlichen Verbindung des Papstes als des Subjektes der Unfehlbarkeit mit der Kirche in ihrer objektiv gegebenen Unfehlbarkeit ankam und für die der Universal-episkopat oder die allgemeine Jurisdiktion des Papstes als eine Prärogative eigener Art trotz scheinbarer Widersprüchlichkeit die überlieferte, auf die Apostel selbst zurückgeführte Autorität der einzelnen Bischöfe nicht aufheben sollte.

Trotzdem zeigt die Darstellung einen gewissen harmonistischen Zug, wie er unter der Voraussetzung sicherer Ökumenizität des Konzils und unbedingt legitimer dogmatischer Geltung seiner Definition zwar verständlich, vom historisch-kritischen Standpunkt aus in manchen, nicht unwesentlichen Punkten aber nicht unbedenklich ist. So gibt Aubert unumwunden die Tatsache zu, daß der Papst sich „im Gewissen verpflichtet glaubte, mit seiner ganzen moralischen Autorität eine Definition zu unterstützen“ (müßte es nicht zutreffender doch heißen „herbeizuführen“?), „die er zum Wohl der Kirche für unerläßlich hielt“. Er zieht aber daraus nicht die auch von ihm erwogene Folgerung, „man könnte vielleicht mit Recht von einer schweren moralischen Beeinträchtigung der Konzilsväter reden“ (S. 292). Aubert meint, Vorfälle, die zu diesem Schluß zwingen müßten, hätten „häufiger geschehen“ müssen, als sie tatsächlich geschehen seien! Er läßt aber dabei die alles durchdringende Atmosphäre in der entscheidenden zweiten Phase des Konzils außer Anschlag. Er meint nur: „Wenn daher auch, alles zusammengenommen, Emile Olliviers (1879) Erklärung, daß „die Diskussion freier gewesen ist, als sie je in einer menschlichen Versammlung war“, uns ein wenig optimistisch vorkommt und als Plädoyer pro domo erscheinen muß, so kann sich doch wohl der Historiker, der die Dinge aus einem entsprechenden zeitlichen Abstand betrachtet, den Schluß zu eigen machen, den Icard, ein persönlicher Zeuge und Vertrauter mehrerer Bischöfe (Tagebuch 392, hersg. 1919), gezogen hat: „Zwar herrschte auf dem Vatikanischen Konzil keine volle und vollkommene Freiheit, aber unbestreitbar genug, damit seine Akte ihre Gültigkeit besitzten. Es hat Redefreiheit und moralische Freiheit der Abstimmung gehabt.“ Das scheint uns nun tatsächlich nicht zu genügen, um alle Bedenken auszuräumen. Auch die Frage der so unökumenischen Grundhaltung des „ökumenischen“ Konzils, vor allem das völlige Fehlen der echten Berücksichtigung des ostkirchlichen Standpunktes wird bei Aubert doch zu leicht genommen; ebenso wie die Tatsache, daß Vaticanum I trotz abschwächender Wirkung der Entscheidungen Leos XIII. und anderer Päpste nach ihm, die römische Kirche im ausgehenden 19. Jahrhundert und z. T. auch noch im

beginnenden 20. in eine Lage brachte, aus der sie sich im II. Vaticanum mehr durch die Korrektur als durch die Fortführung des I. Vaticanums befreien mußte, auch wenn man diesem Vorgang den Namen der „Ergänzung“ gibt. Die Tragödie des I. Vaticanums war größer und die in ihm wirksamen negativen Momente folgenschwerer, als die „ausgewogene“ Darstellung Auberts es erkennen läßt. Doch wird wahrscheinlich erst im noch größer werdenden Abstand und vor allem im Rückblick sozusagen durch das II. Vaticanum hindurch auf das I. auch diesem Stück „Geschichte“ einmal vollere und vom breiteren Konsensus der Kirchen angenommene Gerechtigkeit zuteil werden.

Werner Küppers

*Karl Gustav Kindermann*, Rom ruft Moskau. Geschichte einer welthistorischen Auseinandersetzung von den Anfängen bis zur Gegenwart. Agis-Verlag, Krefeld und Baden-Baden 1956. 256 Seiten, acht ganzseitige Abbildungen. Paperback DM 16.80.

Das Anliegen dieser kirchenpolitischen Skizze von K. G. K i n d e r m a n n — nicht zu verwechseln mit dem bekannten Leiter des Albertus-Magnus-Instituts in Königstein, Prof. A. Kindermann — über das z. Z. aktuelle Thema der 1000jährigen Beziehungen zwischen Rom und Moskau (vgl. die Besprechung der Schrift von R. R i e m e c k, ÖR 2/1966) ist die Gegenüberstellung der „russischen kirchlichen Eigenständigkeit“ zu den 1000jährigen Unionsbemühungen des Vatikans. Einiges möchte man zurechtrücken. Der nachdenkliche Wert des eindrucklich illustrierten Buches liegt in dem Schlußkapitel, das die Ostkirchenpolitik des Papstes Johannes XXIII. behandelt und in der These kulminierte, die katholische Kirche werde „davon absehen, die Kirchenunion mit der Orthodoxie weiter zu verfolgen“; „an die Stelle der Wiedervereinigung“ habe „einer der größten Päpste aller Zeiten... die Einheit der Christen aller Bekenntnisse gesetzt“ als eine „Aufgabe der kommenden Generationen“. Hildegard Schaefer

*Viktor Pospisil*, Der Patriarch in der Serbisch-Orthodoxen Kirche. Veröffentlichung der Stiftung Pro Oriente in Wien. Verlag Herder, Wien 1966. 272 Seiten. Kart. DM 18.40.

Dem Programm des Aggiornamento in der römisch-katholischen Kirche seit Papst Johannes XXIII. entspricht auch ein neues positives Interesse der katholischen Forschung für die Patriarchal- und Synodalstruktur der orthodoxen Territorialkirchen des Ostens (vgl. die Anzeige des Buches von W. de Vries, Rom und die Patriarchate des Ostens 1963 in: ÖR 3/1964). Viktor Pospischil, gebürtiger Kroat, in Rom zum Dr. jur. can. promoviert und dem Päpstlichen Ostkircheninstitut in Rom nahestehend, Pfarrer und kirchenrechtlicher Berater der römischen Kirche in den USA, zeichnet einleitend die kirchenrechtliche Entwicklung des serbischen Patriarchats von den Anfängen im 14. Jh. bis zur Gegenwart. Der Hauptteil des Buches enthält eine breit angelegte Interpretation der beiden serbischen Kirchenstatuten von 1931 und 1947, die als eine innere Einheit behandelt werden, deren verschiedene und auswechselbare Akzentuierung durch äußere Zeitumstände bedingt sei. Dabei werden ständige Vergleiche mit der kirchenrechtlichen Position der übrigen orthodoxen und der mit Rom unierten östlichen Patriarchate gezogen. Der Anhang bringt den Wortlaut des auch heute gültigen Kirchenstatuts von 1947 mit Kennzeichnung der Abwandlungen gegenüber dem Statut von 1931, insgesamt 60 Seiten. 7 Seiten Literatur sind beigefügt. Eine solide und lehrreiche Studie, geschrieben in ökumenischer Verantwortung.

Hildegard Schaefer

*Kurt Schmidt-Clausen*, Vorweggenommene Einheit. Die Gründung des Bistums Jerusalem im Jahre 1841. Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums, Bd. XV. Lutherisches Verlagshaus, Berlin 1965. 394 Seiten. Kart. DM 32.—

Das gemeinsame preußisch-englische Bistum von Jerusalem wurde 1841 gegründet und 1886 wieder aufgehoben. Die Bischöfe wurden, aufgrund preußisch-englischer Abmachungen, im Wechsel von Preußen und England vorgeschlagen und nach anglikanischer Ordnung geweiht. Deutsche Gemeinden konnten sich, unter Beibehaltung ihres Bekenntnisses und ihrer Gottesdienstformen, dem Bistum unterstellen. Vor allem die wachsenden nationalen Gegensätze, sowohl im Bistum selbst als auch zwischen Deutsch-

land und England, führten schließlich zum Scheitern dieses Experiments aus ökumenischer Frühzeit.

Nun hat der frühere Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes eine umfangreiche Dissertation über die Entstehung dieses Bistums vorgelegt. Neben den schon bekannten Quellen hat er bisher unberücksichtigt gebliebenes Archivmaterial herangezogen und die erste umfassende deutsche Arbeit zu diesem, in den Kirchengeschichtsbüchern kaum beachteten Thema verfaßt. Zugleich nimmt Schmidt-Clausen seine eingehende Darstellung der unmittelbar mit dem Bistum zusammenhängenden Vorgänge zum Anlaß, die sich in ihnen auswirkenden Auffassungen zum Verhältnis von Staat und Kirche in Deutschland und England anhand der theologischen, ekklesiologischen und kirchenpolitischen Vorstellungen der beteiligten Hauptpersonen und Gruppen (Botschafter v. Bunsen, König Friedrich Wilhelm IV., Thomas Arnold, Premier Gladstone, Traktarianer und Christlich-Konservative) herauszuarbeiten. Der Inhalt des Buches reicht also weit über seine im Titel angedeutete Thematik hinaus.

Das Buch erhellt ein interessantes Beispiel der nicht gerade reichen Geschichte offizieller deutsch-englischer kirchlicher Beziehungen — eine gewisse Parallele könnte man lediglich in den Bemühungen des preußischen Hofpredigers Jablonski sehen, der im 17. Jahrhundert mit Hilfe staatlicher und kirchlicher Stellen beider Länder das anglikanische Bischofsamt und Gebetbuch in Preußen einführen wollte. Zugleich ist es aber ein wichtiger, mit größter wissenschaftlicher Sorgfalt geschriebener Beitrag zum Verständnis der im 19. Jahrhundert aufbrechenden Reformversuche im Blick auf das Verhältnis von Staat und Kirche.

Günther Gaßmann

*Kurt Aland*, Über den Glaubenswechsel in der Geschichte des Christentums. Theologische Bibliothek Töpelmann, herausgegeben von K. Aland, K. G. Kuhn, C. H. Ratschow und E. Schlink, 5. Heft. Verlag Alfred Töpelmann, Berlin 1961. 147 Seiten. Br. DM 12.—

Eines der heikelsten Probleme zwischenkirchlicher Verständigung ist der Glaubenswechsel. Darum verdient jede histori-

sche und sachliche Untersuchung, die sich dieser Frage zuwendet, besondere Aufmerksamkeit. Die vorliegende Studie geht auf Vorlesungen zurück, die der Verfasser 1959 in Chicago gehalten hat. Dadurch waren von vornherein Grenzen gezogen, die nicht mehr als eine „notgedrungen, nicht selten skizzenhafte, ja oft nur andeutende Art der Darstellung, welche das Gesamtthema außerdem lediglich in bestimmten Ausschnitten behandelte“ (S. 5), erlauben. Die ersten Kapitel beschäftigen sich im wesentlichen mit dem Übertritt zum Christentum in der Alten Kirche und im Mittelalter, also nicht mit dem ökumenischen Problem des Glaubenswechsels innerhalb der christlichen Kirchen. Dieses wurde in größerem Umfang erst durch das Zerbrechen der christlichen Einheit im Reformationszeitalter akut. Nachdem in Kapitel V einiges über die nicht-theologischen Faktoren beim Glaubenswechsel im 16./17. Jahrhundert gesagt ist, hätte es nahegelegen, die Linien in die Gegenwart auszuziehen, um den Proselytismus als weltweiten Spannungsfaktor zwischen den Kirchen ins Blickfeld zu rücken. Das letzte, umfangreichste Kapitel ist jedoch ausschließlich den Übertritten zum Katholizismus — und hier nur deren inneren Beweggründen — vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart gewidmet, während die umgekehrte Bewegung zu schildern nach Meinung des Verfassers wegen der dadurch notwendig werdenden Kritik an der anderen Konfession „besser von einem Katholiken durchgeführt“ werden sollte (S. 97).

So greift denn die Schrift in der Tat nur einige Teilaspekte des Glaubenswechsels heraus, erhebt aber in dem gesteckten Rahmen aus den geschichtlichen Tatbeständen charakteristische Einzelzüge, die für die Erfassung und Beurteilung dieses vielschichtigen Phänomens beachtenswert sind. Kg.

*Eberhard Hübner*, Evangelische Theologie in unserer Zeit. Thematik und Entfaltung in Darstellung und Dokumentation. Ein Leitfaden. Carl Schünemann Verlag, Bremen 1966. 470 Seiten. Leinen DM 19.80.

Nach seinem Urteil über die deutsche Theologie gefragt, antwortete der Generalsekretär des ÖRK, Dr. Visser 't Hooft, daß von dieser einst weltweite Impulse ausgegangen seien, daß sie jedoch in der Gegen-

wart für die übrige Christenheit ein überaus verwirrendes und wenig hilfreiches Bild biete. Man wird bei uns dieses Urteil weithin teilen oder zumindest verständlich finden. Schon von hier aus gesehen darf jeder Versuch auf Beachtung rechnen, der einen „Leitfaden“ durch die „Evangelische Theologie in unserer Zeit“ in die Hand geben möchte.

Eberhard Hübner, Professor an der Pädagogischen Akademie in Dortmund, hat sich mit großer Sachkunde und erstaunlicher Belesenheit der schwierigen Aufgabe unterzogen, seine studentischen Hörer — das Buch geht auf eine Vorlesung zurück — mit diesem für den Außenstehenden kaum noch überschaubaren Gebiet vertraut zu machen. Einsetzend mit den revolutionären Thesen von D. F. Strauß liegt das Schwergewicht seiner Darstellung auf der Zeit seit der Jahrhundertwende und hier insbesondere auf der historisch-kritischen Forschung und der dialektischen Theologie. Daß darüber andere Arbeitszweige wie z. B. die mit dem Namen von H.-D. Wendland verbundene evangelische Sozialethik zu kurz kommen, mag man bemängeln, wird aber bei einem auf die großen Linien konzentrierten Leitfaden in Kauf genommen werden müssen. Auch daß die theologische Entwicklung im deutschsprachigen Raum nicht im ökumenischen Kontext gesehen wird, muß aus dieser Begrenzung verstanden werden. Um so profiliierter zeichnen sich jedoch dadurch, gerade auch für den ökumenischen Leser, die Voraussetzungen und Ausgangspositionen ihrer führenden Vertreter und Richtungen ab. Dem 252 Seiten umfassenden Textteil, in dem schon zahlreiche Zitate verarbeitet worden sind, schließen sich 179 Seiten Belegstellen aus dem theologischen Schrifttum an. Den Abschluß bilden biographische Angaben über die herangezogenen Theologen und Erklärungen von Sachbegriffen.

Der Verfasser ist um objektive Berichterstattung bemüht, doch lassen seine kommentierenden Bemerkungen erkennen, daß er sich Karl Barth, dem das Buch zum 80. Geburtstag gewidmet ist, entscheidend verpflichtet weiß. Ob er dabei z. B. der lutherischen Theologie unserer Zeit trotz bedenkenswerter Kritik immer ganz gerecht wird, kann man fragen. Zusammenordnung und Deutung des fast erdrückenden Mate-

rials sind indes ungeachtet gelegentlicher Einwände, die man naturgemäß von seinem jeweiligen Standpunkt aus erheben wird, eine wirkliche Hilfe für ein besseres Verständnis unserer gegenwärtigen theologischen Situation. Vieles, was an dieser verwirrend oder überspitzt erscheint, stellt sich dabei als Teil eines notwendigen Klärungsprozesses heraus, den die deutsche Theologie stellvertretend für die Ökumene durchschreitet. Kg.

*Lebendige Ökumene.* Festschrift für Friedrich Siegmund-Schultze zum 80. Geburtstag. Luther-Verlag, Witten 1965. 204 Seiten, 5 Bilder. Leinen DM 14.—.

In dieser sehr persönlich gehaltenen Festschrift haben Freunde und Mitarbeiter von Prof. Friedrich Siegmund-Schultze es unternommen, das Leben und Wirken dieses um Ökumene und Sozialpädagogik hochverdienten Mannes anlässlich seines 80. Geburtstages im vergangenen Jahre nachzuzeichnen. Über die Ehrung des Jubilars hinaus werden hier auf dem bewegten Hintergrund der letzten Jahrzehnte Ereignisse wieder lebendig, Einzelzüge sichtbar und Vorgänge gedeutet, von denen man sonst nichts oder nicht mehr wüßte und bei denen Prof. Siegmund-Schultze eine für Kirchen- und Sozialgeschichte wichtige Rolle spielte. Kg.

## RASSENPROBLEME

*William Stringfellow, Mein eigenes Volk ist mein Feind.* East Harlem — Erlebnis und Anklage. Kreuz-Verlag, Stuttgart 1965. 230 Seiten. Leinen DM 12.80.

*Hans-Georg Noack, Der gewaltlose Aufstand.* Signal-Verlag, Baden-Baden 1965. 432 Seiten, 50 Fotos. Leinen DM 19.80.

*Rolf Italiaander, Die Friedensmacher.* Drei Neger erhielten den Friedens-Nobelpreis. Mit Originalbeiträgen von A. J. Toynebee, Alan Paton, Langston Hughes und „Vater King“. J. G. Oncken Verlag, Kassel 1965. 240 Seiten, 24 Bildseiten. Paperback DM 12.80, Leinen DM 14.80.

„Wenn in der allernächsten Zukunft die Beziehungen zwischen den Rassen nicht auf

irgendeine Weise in eine friedliche Form überführt werden, dann steht der ganzen Nation ein furchtbares und verhängnisvolles Blutbad bevor“ (S. 168). Dies ist eine der Folgerungen, zu denen Stringfellow in seinem erregenden Buch kommt. Trotz (oder gerade wegen?) der großen Nüchternheit, mit der Stringfellow — im ökumenischen Lager kein Unbekannter — die Situation der Neger in den USA besonders aufgrund seiner eigenen siebenjährigen Erfahrung als Anwalt in den Slums von East Harlem analysiert, wird der Leser, aufs äußerste gepackt, mit hineingenommen in die Lebensprobleme einer Nation, Probleme, die an sich nicht unsere sind, ja die uns in unwirklicher Ferne zu liegen scheinen und die doch in anderer Gestalt (eigene „bewältigte“ oder „unbewältigte“ Vergangenheit, Gastarbeiter etc.) auch für uns stets neu erstehen.

Auf andere, nicht weniger gelungene Weise befaßt sich Noack mit dem Rassenproblem in den USA, genauer gesagt mit der Bürgerrechtsbewegung, mit dem „gewaltlosen Aufstand“ unter der Führung des Baptistenpfarrers und Friedensnobelpreisträgers Martin Luther King. Voller Spannung erlebt der Leser alle Phasen des Kampfes für Freiheit und Gleichheit mit. Er begleitet King und seine Mitstreiter vom Busstreik in Montgomery bis zum großen Marsch von Selma, der uns noch aus der Tagespresse in Erinnerung ist. — Noacks Buch ist bewußt für die Jugend geschrieben, aber auch der Erwachsene wird sehr gern danach greifen. 50 Fotos veranschaulichen diese gute allgemeinverständliche und sehr empfehlenswerte Dokumentation auf wirkungsvolle Weise.

Italiaander, der sich vor allem als Afrikaspezialist einen Namen gemacht hat, weiß auch, die amerikanischen Rassenprobleme richtig zu analysieren und einzuordnen, was ihm in besonders übersichtlicher Form in der Einleitung zum Lebensbild von Ralph Bunche gelungen ist. Diese drei Beschreibungen atmen wahrhaftig Leben, trotz der wohlthuenden Sachlichkeit, mit der Italiaander erzählt. Er bauscht die hervorragenden Leistungen dieser Männer nicht künstlich auf, sondern läßt ihre Anstrengungen, ihre Mühen und ihre Erfolge für sich sprechen. Man merkt auf Schritt und

Tritt, daß Italiaander diesem Material vor der Veröffentlichung Jahre des Durchdenkens und Verarbeitens gewidmet hat.

Die Beiträge von Toynbee, Hughes und Paton sind zwar etwas kurz ausgefallen, aber sie geben den positiven Eindruck wieder, den das hier vorgelegte Material auch auf diese Männer gemacht hat.

Man nimmt die Ausstattung mit guten Bildern in derlei Büchern bald schon als „serienmäßig“ hin, doch verdienen die hier gebotenen 38 Photos ganz sicher Erwähnung und Beifall. Otmar Schulz

*Rolf Italiaander*, Im Namen des Herrn im Kongo. J. G. Oncken Verlag, Kassel 1965. 176 Seiten mit 16 Seiten Photos. Paperback DM 10.80.

Die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft, die in diesem Monat in Genf tagt, wird einen Großteil ihrer Zeit dem Problem der Revolution in Asien, Afrika und Lateinamerika widmen. In Italiaanders Buch begegnet man der Auseinandersetzung mit diesem Problem in ganz besonderer Form. Er geht mit den Missionaren, den Missionsgesellschaften und den weißen Kolonialvölkern dabei in ein hartes Gericht. Doch seine Anklagen entspringen nicht einem Dilettantismus oder einem flüchtigen Eindruck von Afrika, einer negrophilen Mode gleichsam, sondern Italiaander kennt diesen Kontinent und seine sich steigernden Probleme seit drei Jahrzehnten und urteilt aus eigener Erfahrung.

Zum Glück ist das Bild nicht ausschließlich schwarz. Im Mittelpunkt des Buches steht vielmehr die leuchtende Gestalt des Dr. Becker, eines Missionsarztes der amerikanischen Africa Inland Mission, der in Oicha im Kongo ein Werk tat, das Italiaander wiederholt mit dem Schweitizers in Lambarene vergleicht. Jahrzehntelang hat dieser bescheidene Dr. Becker Außerordentliches geleistet, bis auch er als einer der letzten amerikanischen Missionare vor den Unruhen nach Uganda weichen mußte.

Geschickt eingestreute Exkurse lassen uns Wissenswertes über die Geschichte der Africa Inland Mission, die Pygmäen und die Fragen der Rassentrennung erfahren.

Bischof Stephen C. Neill schrieb das Vorwort zu diesem packenden Buch.

Otmar Schulz

## DOKUMENTATION

*Neue Grenzen*. Ökumenisches Christentum morgen. Herausgegeben von Klaus von Bismarck und Walter Dirks unter Mitwirkung von Ingo Hermann. Band 1. Verlagsgemeinschaft Kreuz-Verlag, Stuttgart, und Walter-Verlag, Olten 1966. 232 Seiten. Leinen DM 16.80.

Diese Vortragsammlung geht auf eine Sendereihe des Westdeutschen Rundfunks zurück, die 1965 gemeinsam von evangelischen, katholischen und orthodoxen Referenten getragen wurde (warum sind eigentlich die Freikirchen unberücksichtigt geblieben?). Der vorliegende Band behandelt vorwiegend theologische Themen, während der für Frühjahr 1967 angekündigte zweite Band, der die Sendungen des Jahres 1966 umfassen soll, die kirchen- und gesellschaftspolitischen Themenkreise enthalten wird. Der Titel „Neue Grenzen“ ist deswegen gewählt, weil die Beiträge „ohne die Gegenwart zu verraten, an einer schon jetzt vorstellbaren Zukunft orientiert seien“, „ebenso sehr Zeugnis des Glaubens und der Loyalität wie eine Frage an alle Beteiligten und eine Herausforderung“ sein wollen (Einführung).

Man wird diesem mit großer Verantwortung vorbereiteten und durchgeführten Unternehmen zugestehen müssen, daß hier auf hohem geistigen und geistlichen Niveau durch qualifizierte Autoren Informationen vermittelt, Anstöße gegeben, Tiefen ausgelotet und Wege nach vorne geöffnet werden, die die Christen näher zueinanderbringen und ihres Auftrags in der Welt bewußt machen. Vielseitigkeit und Fülle der Thematik stellen unter Beweis, daß die ökumenische Bewegung nicht eine monomane Einheitsvorstellung verfolgt, sondern ein Neuwerden unseres gesamten Christseins in allen seinen Denk- und Lebensvorgängen umschließt. Kg.

*Protestantische Texte* 1965. Dokument — Bericht — Kommentar. Herausgegeben von Günter Heidtmann, Wolf-Dieter Marsch, Gerhard Rein, Eberhard Stammeler. Kreuz-Verlag, Stuttgart 1966. 240 Seiten. Leinen DM 9.80.

Von denselben Herausgebern betreut, liegt der zweite Band der im vergangenen

Jahr begonnenen Reihe vor (vgl. ÖR 3/1965, S. 264). In der gleichen Einteilung wie im Vorjahre werden wiederum Dokumente kirchlichen Lebens und christlichen Engagements in der Gegenwart dargeboten und durch eigens für den Band verfaßte Beiträge ergänzt und erhellt. Der Leser wird solchen Sammelband zunächst auf diejenigen Sachgebiete hin studieren, von denen er sich besonders angesprochen fühlt. Deshalb sei verwiesen auf die unter dem Stichwort „Ökumene“ gesammelten Dokumente. Erklärungen des Ökumenischen Rates der Kirchen und des Zweiten Vatikanischen Konzils zu gemeinsamen Problemen (z. B. Religionsfreiheit und Antisemitismus) werden nebeneinandergestellt, so daß hier so etwas wie ein kleines Lehrbuch ökumenischen Denkens entstanden ist. Unter dem Stichwort „Politik und Gesellschaft“ finden sich u. a. Beiträge zur Landwirtschafts- und zur Ostdenkschrift der EKD. Die Gruppe „Geistige Auseinandersetzung“ enthält u. a. Beiträge zu dem viele bewegenden Fragen-

komplex „Christentum und Atheismus“, bei deren Lektüre deutlich wird, wie wenig man die gegenseitige Abgrenzung beider Komplexe noch mit irgendwelchen politischen Grenzen gleichsetzen kann. Die Gruppe „Kirche in Deutschland“ bringt Beiträge und Dokumente zu verschiedenen Problemen, über die gleichsam als Motto die Frage aus dem Seite 184 ff. wiedergegebenen Brief von Bischof D. Krummacher gestellt werden kann: „Was haben nun wir als eine Kirche für die Menschen eines geteilten Volkes zu tun?“

Namensregister, Verzeichnis bemerkenswerter Bücher und kirchliche Chronik tragen zur Erschließung des Inhalts bei. Das Buch ist mehr als nur eine gelungene Fortsetzung des 1. Bandes. Es enthält ein positives pädagogisches Element und leistet so außer zur dokumentarischen Unterrichtung einen wichtigen Beitrag zur Vertiefung in die den deutschen Protestantismus gegenwärtig bewegenden Probleme.

Claus Kemper

#### *Mitteilungen der Schriftleitung*

Der Artikel von W. A. Visser 't Hooft über den „Pluralismus“ — englisch erschienen in „The Ecumenical Review“ Heft 2/1965 — stellt noch einen wichtigen Beitrag zu den Überlegungen der Weltkonferenz „Kirche und Gesellschaft“ dar, indem er sich als eine wesentliche Orientierungshilfe für das christliche Zeugnis in der Welt von heute erweist.

Nicht minder wichtig ist der Beitrag von Prof. Harder über „Kirche und Judentum“ — eine Problemstellung, die in der ökumenischen Diskussion nicht zur Ruhe kommen darf und ständig weiteres Nachdenken erfordert, um der biblischen Botschaft voll gerecht zu werden.

Daß aus den Ergebnissen des II. Vatikanischen Konzils weitreichende Folgerungen zu ziehen sind, macht Prof. Vicedom an dem Beispiel der Mission klar. Ähnliche Fragen werden sich zweifellos auch auf vielen anderen Gebieten ergeben.

Der Bericht von Unitätsdirektor Dr. Motel über die der Brüder-Unität gegenwärtig gestellten Aufgaben läßt erkennen, wie sehr die Gesprächslage in der Gesamtökumene sich in der einzelnen Kirchengemeinschaft widerspiegelt und umgekehrt. Es wäre interessant, auch an anderen Kirchen diesen Nachweis wechselseitiger Beziehungen zu führen.

Die Diskussionsbeiträge von Pfarrer Dr. Berger und Oberkirchenrat Dr. Kloppenburg werden einer Klärung der Ziele wie der Berechtigung der Prager „Christlichen Friedenskonferenz“ dienlich sein. An den Ausführungen der beiden Autoren wird deutlich, daß die hier vorliegenden Meinungsverschiedenheiten auf theologischen Grundsatzentscheidungen beruhen und darum nicht durch billige Tagespolemik verwischt und verwirrt werden dürfen.

Kg.

### *Anschriften der Mitarbeiter*

Pastor Christfried Berger, Berlin 17, Am Wriezener Bahnhof 34 / Dr. Erwin Fahlbusch, Bensheim (Bergstraße), Ernst-Ludwig-Str. 7 / Dr. Günther Gassmann, Heidelberg, Plan-  
kengasse 3 / Prof. D. Hans-Werner Gensichen, Heidelberg, Eckenerstr. 1 / Prof. D. Dr.  
Günther Harder, Berlin 37, Fischerhüttenstr. 24 / Dr. Peter Heyde, Schwerte (Ruhr), Haus  
Villigst / Oberkirchenrat Claus Kemper, Frankfurt a. M., Bockenheimer Landstr. 109 /  
Oberkirchenrat Dr. Heinz Kloppenburg, Dortmund, Schliepstr. 11 / Prof. Dr. Werner  
Küppers, Bonn, Arndtstr. 23 / Unitäts-Direktor Dr. H. Motel, Bad Boll über Göppingen /  
Oberpfarrer D. Rudolf Pfisterer, Schwäbisch Hall, Breslauer Weg 42 / Privatdozent Dr.  
Trutz Rendtorff, Münster i. W., Wichernstr. 44 / Prof. Dr. Hildegard Schaefer, Frankfurt  
a. M., Bockenheimer Landstr. 109 / Pastor Dr. Hans Christoph Schmidt-Lauber, Kiel,  
Lorentzendam 41/42 / Pastor Otmar Schulz, Frankfurt a. M., Bockenheimer Landstr. 109 /  
Privatdozent Dr. Reinhard Slenczka, Heidelberg-Rohrbach, Zur Forstquelle 3 / Prof. D.  
Dr. Georg F. Vicedom, Neuendettelsau/Mfr., Flurstr. 27 / Generalsekretär Dr. Willem A.  
Visser 't Hooft, Genf 20, 150 route de Ferney.

---

Theodor Müller-Krüger (Hrsg.)

## **Indonesie Raja -**

**Antlitz einer großen Inselwelt**

232 Seiten, 8 Fotoseiten, 1 Karte, DM 13.80

Wirtschaftskrise, völkische Spannungen und soziale Umschichtungen machen das  
Riesenreich Indonesien zu einem neuralgischen Punkt nicht nur des südostasiati-  
schen Raumes, sondern der gesamten gegenwärtigen Welt. Christliche Verant-  
wortung und Mitverantwortung in einer solchen Situation muß mit sachgerechter  
Information beginnen. Dazu hilft dieser Sammelband in mustergültiger Weise.  
Authentische Berichterstattung verbindet sich aufs Glücklichste mit einem Zeug-  
nis, das dem Leser eigenes Betroffensein mitzuteilen weiß.

Ein echtes Studienbuch!

*Hans-Werner Gensichen*

**M B K - V E R L A G B A D S A L Z U F L E N**

VICTOR SELGE / GOTTFRIED MARON

## Evangelischer Bericht vom Konzil Erste bis vierte Session

Bensheimer Hefte 23, 26, 27, 31. Zusammen 11,— DM  
(auch einzelnen erhältlich).

Der Berichterstatler des Konfessionskundlichen Instituts legt eine Zusammenfassung seiner wöchentlichen Briefe aus Rom vor. Das Interesse liegt vor allem an einem möglichst knappen und nüchternen Bericht, der Protestanten das römische Geschehen ohne Skepsis und Enthusiasmus verdeutlichen soll. Mit dem Bericht werden Urteile verbunden, die zumeist in Frageform dem Katholizismus als evangelisches ökumenisches Echo dienen möchten. Der Verfasser berührt damit auch offene Wunden am Protestantismus. **So schaltet er sich in das ökumenische Gespräch mit Rom selbst ein.**

Joachim Lell im Sonntagsblatt 45/1964 zu Heft 23

**VALDO VINAY, Rom und die anderen** — Das Verhältnis der römischen Kirche zu der nicht-römischen Christenheit. Bensheimer Heft 29. 41 Seiten, kart. 3,— DM.

**KARL STÜRMER**, Das Konstanzer und das Vatikanische Konzil. Bensheimer Heft 30. 18 Seiten, kart. 1,50 DM.

## Dialog unterwegs

Eine evangelische Bestandsaufnahme zum Konzil. Herausgegeben von der Lutherischen Stiftung für Ökumenische Forschung. 1965. 275 Seiten, kart. 16,80 DM.

Der Vorgängerband dieses Buches, „Konzil und Evangelium“ wurde seinerzeit vom Sonntagsblatt als „das wohl wichtigste zum Konzil erschienene Buch“ gewertet. Auch dieser Band enthält seine innere Geschlossenheit aus der all seinen Verfassern gemeinsamen evangelisch-lutherischen Theologie, die sich gerade durch die neu-eröffnete Stiftung für ökumenische Forschung in Straßburg ein vorzügliches Forum für das Gespräch mit Rom geschaffen hat.

### Aus dem Inhalt:

Pedersen, Struktur und Arbeitsweise des Konzils. / Quanbeck-Lindbeck-Dietzfelbinger, Die Geschichte der ersten drei Sessionen / Vajta, De sacra liturgia. / Cullmann, Die Bibel und das Zweite Vatikanische Konzil. / Quanbeck, Das Problem der Mariologie. / Schlink, Das Dekret über den Ökumenismus.

Früher erschien: **Konzil und Evangelium**. Herausgegeben von K. E. Skydsgaard. Lutherische Stimmen zum römisch-katholischen Konzil. 1962. 215 Seiten. kart. 8,50 DM. Mit Beiträgen von Hermann Dietzfelbinger, Jaroslav Pelikan (USA), George Lindbeck, Peter Brunner, Gerhard Pedersen und dem Herausgeber.

**Sonderpreis: „Dialog unterwegs“ und „Konzil und Evangelium“ zusammen nur 22,— DM.**



VANDENHOECK & RUPRECHT  
in Göttingen

## Kirche im Osten

Band 9 Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde.  
Herausgegeben von Robert Stupperich in Verbindung mit dem Ost-  
kirchen-Institut. 1966. 198 Seiten. Leinen 16,80 DM, kart. 15,80 DM.

Das Jahrbuch verbindet historische Forschung mit aktueller Berichterstattung. Inhalt: *N. Afanas'ev*, Die Kollegialität der Bischöfe in orthodoxer Sicht / *S. Bulgakov*, Meine Ordination / Bischof Kassian zum Gedächtnis / *E. Hammerschmidt*, Die Kirchenkonferenz von Addis Abeba / *J. Senkvin*, Volkstümliche Überlieferung und Kirche in der Ukraine / *K. Schaller*, Die gegenwärtige Comenius-Renaissance und ihr literarischer Niederschlag / *H. Röbling*, III. Literaturbericht: Die gegenwärtige bulgarisch-orthodoxe Theologie / *K. Schaper*, Jürgen Nikolaus Hahl — der Pionier des „Rauhen Hauses“ in Narwa / *P. Wrzecionko*, Humanismus und Aufklärung im Denken der polnischen Brüder / *F. Papn*, Die rumänisch-orthodoxe Kirche in ihrer jüngsten Entwicklung. — Länderberichte.

## Das Leben des Protopopen Avvakum

von ihm selbst niedergeschrieben. Aus dem Altrussischen übersetzt von  
Gerhard Hildebrandt. 1965. 152 Seiten, Leinen 12,80 DM.

Die Wirkung Avvakums auf Leben und Entwicklung seines Volkes darf mit der Grimelshausens — ja in gewisser Hinsicht mit der Luthers in Deutschland verglichen werden. Avvakum war der Führer und geistige Vater der Altgläubigen im Rußland des 17. Jahrhunderts, die sich gegen die Formen der Orthodoxie wehrten. Sein Buch — das erste in russischer Volkssprache und nicht in Kirchenslawisch — war der Beginn der russischen Erzählliteratur.

„Was steht auf dem Gesicht des eigentlichen Russen zu lesen? Worin besteht sein Leiden, und was macht seine Kraft aus? Eine Antwort bekommt, wer das Leben des Protopopen Avvakum liest, und darum soll auf diesen großen Dulder und Gläubigen des 17. Jahrhunderts wieder hingewiesen werden...“  
Reinhold Schneider in „Macht und Gnade“

## Im Lichte der Reformation

Fragen und Antworten. Jahrbuch des Evangelischen Bundes, Band IX.  
Herausgegeben zum Luthertag 1966. 113 Seiten, kart. 4,80 DM.

Inhalt: *Theodor Schaller*, Der reformatorische Auftrag im ökumenischen Gespräch. *Gottfried Voigt*, Mensch in der Gesellschaft und Mensch vor Gott. *Walther von Loewenich*, Das Konzil und die konfessionelle Situation — Eine Zwischenbilanz nach der 3. Sitzungsperiode. *Gottfried Maron*, Streiflichter und Erwägungen zur 4. Sitzungsperiode. *Jochim Lell*, Zum konfessionellen Gespräch. *Knut von Raben*, Die Wohnbevölkerung nach Altersgruppen und Religionszugehörigkeit. *Willy Gerber*, Die Evangelisch-lutherische Landeskirche Sachsens.



VANDENHOECK & RUPRECHT  
in Göttingen

Das neue Sachbuch über die Heiligen und ihre Verehrung:

Peter Manns (Hrsg.)

## Die Heiligen in ihrer Zeit

1096 Seiten, 2 Bände in Schmuckkassette, Leinen, vorbestellt zusammen 39,— DM

Namhafte Autoren des In- und Auslandes (darunter Bacht, Bühlmann, Gülden, Mirlgeler, Rögele, Schneider, Senger, Tüchle, Vögtle) konnten für die ca. 400 Biographien gewonnen werden. Der Bogen spannt sich von der Zeit des NT bis in die Gegenwart. Das Buch enthält nicht nur die Heiligen der römischen Kirche, von den Aposteln über die Ordensgründer bis zu den Märtyrern von Uganda, sondern auch wichtige orthodoxe Heilige.

Fachmännische und kritische Quellenverarbeitung jeder Biographie ist selbstverständlich und wird ggf. durch Zitate aus den Schriften der Heiligen ergänzt.

Das Grundprinzip der Autoren war immer, ausgehend vom theologisch korrekten Heiligkeitsbegriff, eine Aussage über den einzelnen Heiligen in seiner Zeit für den heutigen Menschen zu finden. K. Rahner und B. Kötting unterrichten u. a. über das Problem der Heiligkeit und über den Sinn der Heiligenverehrung. Reichhaltiges Bildmaterial und ein ausführliches Register beschließen das Werk.

**Matthias-Grünwald-Verlag / Mainz**



# MÖGLICHKEITEN UND GRENZEN DER ÖKUMENISCHEN ZUSAMMENARBEIT DER KIRCHEN

VON HEINZ-DIETRICH WENDLAND\*

Wir haben bei der Erwägung dieses Themas vor allem von zwei Tatsachen auszugehen, die wir freilich nicht in ihre historische und ekklesiologische Tiefe verfolgen können:

1. Die ökumenische Bewegung (außerhalb der römischen Kirche) hat die römisch-katholische Kirche ergriffen und mit anderen Bewegungen zusammen eine Erneuerung dieser Kirche in Gang gesetzt.

2. Die römische Kirche greift heute ihrerseits in die ökumenische Bewegung ein und verändert die bisherige ökumenische Situation weitgehend, indem sie sich zum Dialog bereitmacht und z. B. Fragen der reformatorischen Theologie ebenso kritisch wie positiv aufnimmt.

Hier wie dort ist ökumenische Bewegung Gnadenwirkung des Heiligen Geistes, der die Fundamente der von jeher in Christus liegenden Einheit sichtbar, die Aufgabe der Zukunft erkennbar macht und das Verhältnis der gegenwärtigen kirchlichen Zustände und Kräfte zur Zukunft der Kirche kritisch prüft und aufdeckt.

Selbstverständlich ist auch für unser begrenztes Thema die Frage nach dem Verständnis der Einheit im katholischen und evangelischen „Ökumenismus“ von grundlegender Bedeutung.

1. Die wahre Einheit der Kirche in Gegenwart und Zukunft ist *Christus*.

2. Die *Heilige Schrift* ist die oberste Regel und Richtmaß für alle Traditionen, mögen sie der ökumenischen Zusammenarbeit der Kirchen dienlich sein oder diese behindern.

3. Für alle Arbeit und alle Mitarbeiter in der ökumenischen Bewegung ist von entscheidender Bedeutung die Gewißheit, daß der *Heilige Geist* die Kirche in alle Wahrheit leitet und daß er ihr die geschichtliche Zukunft offenhält. Die Kirche hat nicht nur eine Vergangenheit, sondern vor allem eine *Zukunft* im Sinne der geschichtlichen Zukunft innerhalb der Menschheit und für den Dienst an dieser. Der Heilige Geist ist aber auch ein Geist freudiger Buße, der die Herzen der voneinander abgewandten Christen zueinander kehrt und die Verhärtung der Geister im selbstsicheren Traditionalismus und hochmütigen Triumphalismus auflöst.

---

\* Nach einem Vortrage auf der Konferenz der Pastoraltheologen des deutschen Sprachgebiets im Bischöflichen Priesterseminar zu Innsbruck am 3. 1. 1966. Beitrag zu der Festschrift für Bischof Dr. Joseph Höffner, Münster: Der Mensch inmitten der Gesellschaft. Verlag Regensburg, Münster 1966. Ln. 606 Seiten.

4. Zum gemeinsamen Verständnis der Einheit der Kirche ist bedeutsam die Einsicht des II. Vatikanischen Konzils, daß es eine legitime Verschiedenheit und Vielgestaltigkeit der *Teilkirchen* im Brauchtum, in den Formen der Frömmigkeit, ja sogar der Theologie gebe, was die Konstitution über die Kirche und das Dekret über den Ökumenismus klar ausgesprochen haben.

Zur gemeinsamen Erkenntnis hinsichtlich dieser vier Voraussetzungen zu gelangen, ist die erste Aufgabe derer, die sich um neue Formen der ökumenischen Zusammenarbeit bemühen. Von entscheidender Bedeutung ist die Antwort auf die Frage, was wir gemeinsam von Christus glauben und bekennen.

#### *Zusammenarbeit der Theologen*

Was zunächst die Zusammenarbeit der Theologen anbetrifft, so müssen sie vor allem in den Gemeinden und den Diözesen die Möglichkeit gemeinsamer *Wort- und Gebets-Gottesdienste* prüfen und auch in dieser Hinsicht von allem Kleinglauben Abschied nehmen, selbst und gerade dann, wenn dieser noch offizielle Erklärungen der beiden Kirchen (wie z. B. in den ängstlichen „Ratschlägen“ der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands) beherrscht. Ist der Gottesdienst die Mitte des Lebens der Kirche, so ist die Gemeinschaft im Gebet und Wortgottesdienst der Anfang allen Anfangens und das Fundament ökumenischer Zusammenarbeit. Hier fallen konkrete Entscheidungen im Sich-Trennen und Sich-Vereinigen.

Wenn wirklich die Christen und Kirchen sich heute gegenseitig die Vergebung der Schuld zusprechen, dann sind auch gemeinsame Gottesdienste möglich, dann gehorcht man der Weisung des Herrn Matth. 5, 23-24. Der Wortgottesdienst, bestehend aus Lied und Gebet, Schriftlesung und Verkündigung, ist jedenfalls ein Anfang der ökumenischen Gemeinschaft, der nicht unterschätzt werden sollte. Vor allem drängt er zu gemeinsamer Lektüre der Heiligen Schrift und zu gemeinsamer Arbeit an dieser, die eines Tages auch helfen kann, den Grund der Kirche in der Eucharistie neu sichtbar und verständlich zu machen.

Die *Gebete* des ökumenischen Wortgottesdienstes sollten vorzüglich auf das ökumenische Werk der Kirchen gerichtet sein — Gebete um die Liebe und den Wandel in der Wahrheit, Gebete für alle Diener und Dienerinnen der Kirche und für allen gemeinsam in Angriff genommenen Dienst. Aber dies sollte nicht als ausschließend verstanden werden! Ökumenische „Spezial“-Gottesdienste — dies wäre eine viel zu enge Vorstellung. Alle, schlechterdings *alle* Aufgaben, Nöte und Verantwortungen der Kirche in dieser Zeit müssen in den ökumenischen Wortgottesdiensten ihren Platz finden. Sonst würde sich ja nur eine kleine Gemeinde von kirchlichen Spezialisten für Ökumenisches in diesen Gottesdiensten zusammenfinden — wель eine Pervertierung der ökumenischen Bruderschaft der Kirchen!

Ohne die Voraussetzung der gottesdienstlichen Gemeinschaft ist die theologische Zusammenarbeit abstrakt und leer. Gegenüber dem Streben nach gemein-

samen Wort- und Gebetsgottesdiensten erhebt sich die ganze zähe Macht des Traditionalismus und der kirchlichen Gewöhnung, die vom Geiste des Konzils noch nicht ergriffen worden sind. Mit diesen stehen uns zweifellos lange und schwere Kämpfe bevor. Wir müssen und dürfen aber dessen gewiß sein, daß nicht in katholischen oder evangelischen Sondertraditionen das Heil der Welt und der Kirche liegt, sondern im Ökumenisch-Christlichen, das der Zukunft der Kirche die neue Gestalt gibt.

Die falsche, historisch begründete Sicherheit müssen wir ablegen, zugleich der Gefahr der inneren Unsicherheit ins Auge sehen, die heute in beiden Kirchen viele treue Christen ergreift, denen es so scheinen will, als wankten die Fundamente der Kirche, als risse der Strom der Umwälzung alles Beständige und Gewohnte hinweg. Was aber dahinschwindet, ist nicht Christus, ist nicht seine Kirche, sondern sind die menschlichen, allzu menschlichen Satzungen und Traditionen, die uns Christen von Christus und voneinander getrennt haben.

Zwischen der ahnungslosen Sicherheit und der angstvollen Unsicherheit hindurch führen uns Glaube, Liebe und Hoffnung auf den ökumenischen Weg in die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft.

Die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Neu-Delhi 1961 hat darauf aufmerksam gemacht, daß die Gestaltung der Ökumene im kleinen, „an jedem Orte“ unsere gegenwärtige Hauptaufgabe sei. Gerade hier wird der obengenannte Kampf zu führen sein, im Verhältnis von Pfarrgemeinde zu Pfarrgemeinde, im Verhältnis der jeweiligen ortskirchlichen Amtsträger zueinander. Für Gottesdienste, Arbeitsgemeinschaften von Theologen und Laien, getrennt und miteinander, für gemeinsame diakonische und soziale Arbeit ist hier ein weiter Raum, ein offenes Feld, sowie der Geist des Konzils zu wirken beginnt. Jede falsche Eifersucht und jegliches Prestigestreben oder Rechnen nach dem konfessionellen Proporz müssen hier ausgeschaltet werden. Kleine Gruppen aktiver Christen müssen vorangehen. Die Verheißung Christi, daß er gegenwärtig sei bei den zwei oder drei, die sich in seinem Namen versammeln, liegt auch auf diesen Experimenten und Versuchen (Matth. 18, 20). Der gegenwärtige Zustand der ökumenischen Arbeit ist in beiden Kirchen dadurch charakterisiert, daß lediglich eine kleine kirchliche und theologische *Elite* sich mit diesen Aufgaben befaßt. Es ist geboten, daß die ökumenische Arbeit endlich auf eine breitere, solide, kirchliche Grundlage gestellt werde. Dies gilt besonders hinsichtlich der allzu geringen Beteiligung der sogenannten *Laien*. Theologen und Laien dürfen nicht gegeneinander isoliert werden. So notwendig die Elite und ihr Vorangehen ist, so wenig darf sie sich vom Gros des Klerus und des Kirchenvolkes trennen.

Wichtig ist für diese Tätigkeit wie für jede ökumenische Arbeit die Entwicklung von *Regeln* für die gemeinsame Behandlung der kirchlichen Unterschiede in

Dogma, Glauben und der Lebenspraxis. Wir bedürfen einer *universalen* gegenseitigen Durchleuchtung und Kenntnis, nicht nur hinsichtlich der theologischen Grundbegriffe, sondern auch der gottesdienstlichen Formen und der kirchlichen Ordnungen.

### *Zusammenarbeit der Laien*

Was die sogenannten Laien betrifft, so haben wir in ihnen kraft der Taufe die mündigen, mitverantwortlichen Glieder des Gottesvolkes zu sehen, unter die Gott viele Geistesgaben verteilt hat. Wir haben sodann in den Laien die verantwortlich tätigen Glieder der Gesellschaft und des Staates zu erblicken, die auf dem Felde ihrer beruflichen Tätigkeit über Kenntnisse und Erfahrungen verfügen, welche den Theologen abgehen. Voraussetzung guter Zusammenarbeit der Laien ist die gemeinsame Ablehnung jeder Art von *Proselytismus*. Keine Kirche soll in Zukunft mehr Konversionen betreiben. Zwar werden auch fernerhin noch „Übertritte“ stattfinden, doch sollen sich die Konvertiten nicht der konfessionellen Polemik, sondern der ökumenischen Zusammenarbeit hingeben, damit die Konversionen der Gemeinschaft der Christen und nicht der Zwietracht dienen. Dies bedeutet keineswegs, daß wir einer Vermischung der Kirchen das Wort reden wollten. Die geschichtlichen Grenzen zwischen den Kirchen und ihren Traditionen enthalten das Material vieler Fragen und Aufgaben, von welchen unser Denken und Handeln auszugehen hat; sie sollen darum nicht verachtet, sondern durchleuchtet und redlich verarbeitet werden. Nur so gelangen wir allmählich zum Abbau der eingefressenen Ressentiments und jahrhundertealten Vorurteile und Abneigungen.

Die Laien kennen übrigens aus Erfahrung die Grenzen der Theologie und der Theologen sehr gut; sie wissen, daß Christus-Gemeinschaft und Liebe zu den getrennten Brüdern jede Theologie transzendieren. Diese Einsicht der Laien können wir uns nutzbar machen. In der Zusammenarbeit mit den Laien tritt der Theologe in eine neue Funktion ein: er wird nämlich zum theologischen *Diakon* und Helfer des Laien. Dieses neue Amt des Theologen tritt in der Sozialarbeit der Kirchen bereits deutlich hervor.

Die gemeinsame Arbeit der Laien in Kirche und Gesellschaft setzt eine weitgreifende, christliche Schulung und Zurüstung voraus: für die kulturelle Tätigkeit, für die Arbeit im Bildungswesen, die Sozialarbeit der Kirchen an der Gestaltung der Gesellschaft und der Beseitigung sozialer Mißstände oder Ungerechtigkeiten, für die gemeinsame Arbeit in den politischen Parteien und den Parlamenten, für die Behandlung der Sachfragen ebenso wie für diejenige der personalpolitischen Streitfragen — ein unendlich weites, noch kaum bebautes Feld. Doch ermutigen die in den letzten Jahren gemachten Erfahrungen in der gemeinsamen Sozialarbeit

der Kirchen dazu, die gemeinsame Tätigkeit auf andere Gebiete des politischen und gesellschaftlichen Lebens auszudehnen und schrittweise in Neuland vorzudringen.

Auch für diese ökumenische Laienarbeit machen wir eine Vorbedingung sichtbar. Wir bedürfen eines intensiven, gemeinsamen *Bibelstudiums* (natürlich nicht nur für die Laien, sondern ebenso sehr für die Theologen), wobei die bisherigen Prämissen der beiderseitigen Schriftauslegung gemeinsam zu überprüfen wären.

Für alle derartigen ökumenischen Anstrengungen gilt aber die Einsicht des Ökumenismus-Dekrets, daß wir nicht im Dialog steckenbleiben dürfen, sondern vielmehr zusammen leben und arbeiten sollen. Also entsteht hier die Frage nach gemeinsamen Aufgaben in dieser Zeit und Gesellschaft. Die „Herausforderung“, welche die moderne Gesellschaft der technisch-wissenschaftlichen Zivilisation an uns alle richtet, ergeht an beide Kirchen, wie das Schema 13 über die Kirche in der Welt von heute aufs deutlichste zeigt. Sie kann nur von beiden Kirchen gemeinsam beantwortet werden; hieran ändern die verschiedenen historischen Ausgangslagen der Kirchen nichts; diese können im Gegenteil für die Analyse der gesellschaftlichen Situation und der Aufgabe fruchtbar gemacht werden. Beide Kirchen haben mit einer falsch angelegten Apologetik oder mit den Methoden ihrer Sozialarbeit positive und negative Erfahrungen gemacht, die sorgfältig ausgewertet werden müssen, gleichviel, ob sie das Verhältnis zum Arbeiter oder zum Marxismus oder die Atheismus- und Säkularisations-Diskussion betreffen. Wir müssen gemeinsam das Prinzip der Sozialethik „*societas semper reformanda*“ verteidigen und begründen, gemeinsam die Prinzipien der Sozialethik in der Auseinandersetzung mit dem Naturrecht und der modernen Situationsethik erforschen (hier ist eine ganz stattliche Reihe gemeinsamer Aussagen möglich); wir müssen gemeinsam die Formen und Wege der gesellschaftlichen Diakonie der Kirchen entwickeln und festlegen, und so fort.

Doch müssen wir nun noch einmal zu den *Grundprinzipien aller gemeinsamen ökumenischen Bemühungen* zurückkehren, um die kurzen einleitenden Bemerkungen hierzu zu ergänzen und zu vertiefen.

Die Voraussetzung des Prinzips „*societas semper reformanda*“ ist der Grundsatz „*ecclesia semper reformanda*“, den die Konstitution über die Kirche aufgenommen und geltend gemacht hat. Hierbei ist die Kirche als das Volk Gottes in seiner geschichtlichen Existenz und Formation zu verstehen, das in Gesellschaften und Staaten verschiedenster Zeiten und Prägungen zu leben hat und sich immer neu als der von Gott gesetzte Anwalt des Menschen und der irdischen Gerechtigkeit zu bewähren hat. Buße, Selbstkritik und geistliche Erneuerung sind die Kräfte, von denen die Kirche in der Zeit ihres geschichtlichen Dienstes an der Menschheit zehrt. An diesem Orte werden Recht und Grenze der protestantischen Verfalls-

theorie deutlich. Sie bringt sehr scharf die Vergänglichkeit und die Sündhaftigkeit der geschichtlichen, aus Menschen bestehenden Kirche zum Ausdruck. Sie geht von der biblischen Grunderkenntnis aus, daß die Kirche die Kirche der gerechtfertigten *Sünder* sei und bis zur Wiederkunft Christi bleibe. Ihre große Schwäche ist es jedoch, daß sie das ständige Wirken des *Heiligen Geistes* in der Kirche, ihre pneumatische Kontinuität durch alle Zeiten hindurch nicht angemessen zur Geltung zu bringen vermag und vollends nicht seine plötzliche eruptive, prophetische Äußerungsform. Die Kirche der Sünder ist immer zugleich die Kirche der Begnadeten, die am Heiligen Geiste Anteil erhalten, der sie mächtig macht, *Neues* in der Kirche zu stiften und sie für neue, noch nicht dagewesene Dienste bereit und fähig zu machen.

Unter diesem Prinzip leben wir von *gegenseitiger* Vergebung, im Wissen um die Schuld auf beiden Seiten, die wir nicht aufzurechnen haben. Sodann verpflichtet uns die Einsicht in die soeben kurz bezeichnete innere Dialektik der Kirche zur theologischen Absage an die *theologia gloriae* und jeglichen Triumphalismus. Allein und erst im vollendeten Reiche Gottes wird von Sieg und Herrlichkeit zu sprechen sein, aber auch dann sind sie Gottes und Christi, wir aber werden gewürdigt sein, Mit-Überwinder zu sein.

Bedeutsam ist, daß wir uns bei der theologischen Verständigung auf *konvergierenden* Linien bewegen können. In der evangelischen Theologie kommt hier die (teilweise) Wiederentdeckung der Kirche, der Liturgie in Betracht, sodann die relativ neue Einsicht in die Notwendigkeit der geistlichen Leitung der Kirche und des Bischofsamtes, hiermit verbunden in die Paradoxie eines pneumatischen Kirchenrechts, d. h. in das positive Verhältnis von Kirche und Recht. Einige evangelische Bruder- und Schwesternschaften haben nicht nur ein neues Verständnis für die *Askese* als Mittel christlicher Lebensformung gewonnen, sondern praktizieren diese auch in verschiedenen Formen.

Dem entsprechen in der *römischen* Kirche und Theologie vor allem die Aufnahme reformatorischer Anliegen in der Gnadenlehre, der Christologie und der Ekklesiologie; so sahen wir bereits, daß die Kirche neu als Volk Gottes in seiner zeitlich-geschichtlichen Wanderschaft begriffen wird, das erst im Eschaton seine reine und heilige Endgestalt erhält. Der Abbau der Neuscholastik gibt die Möglichkeit, eine Theologie der Heiligen Schrift zu entwickeln und die Theologie der Kirchenväter der ersten Jahrhunderte neu zur Geltung zu bringen. So wird auch ein eschatologisches Verständnis von Welt und Kirche, Sünde und Heil wieder freigelegt, in dem man sich mit der evangelischen Theologie vereinigen kann.

Gemeinsam müssen wir diese zusammenstrebenden Linien so ausziehen, daß im Zielpunkt eine gemeinsame theologische *Sprache* und (relativ) neue christliche Denkformen ausgebildet werden. Die Lage der Kirchen in Asien, Afrika und

Südamerika macht diesen Prozeß zu einer gebieterischen Notwendigkeit, weil wir die Probleme dieser Kirchen und Gesellschaften nicht mehr mit den herkömmlichen, abendländischen, christlichen Begriffen aufnehmen und bewältigen können.

Für alle derartigen Erwägungen gilt die Haltung des ökumenischen *Realismus*, der die Schwierigkeiten in der Kirche wie in der heutigen Welt richtig und nüchtern einschätzt, weder Enthusiasmus noch Resignation kennt oder zuläßt. Der Dienst an der Welt verlangt Bescheidenheit und Nüchternheit. Die Kirche soll in ihrem Handeln in der Gesellschaft drei Maßstäben gerecht werden: sie soll nämlich mensch-gerecht, sach-gerecht und situations-gerecht verfahren, ohne dem Phantom einer absoluten Gerechtigkeit nachzujagen. Die Liebe gebietet ihr eine der Wirklichkeit angemessene Haltung; sie bedient sich für deren Entfaltung der Hilfsmittel der jeweils besonders in Frage kommenden Wissenschaften. Sie vereinigt die Liebe mit dem Dienst an der Wahrheit (Eph. 4, 15), um den geschichtlichen Realitäten gerecht werden zu können, ohne die Verkündigung der göttlichen Wahrheit zu entstellen.

Indem die Kirche nach dem Ziel der Geschichte fragt, wird ihr der Glaube zur Hoffnung — zur Hoffnung für die Welt und für die Kirche, denn beide werden im vollendeten Gottesreiche eins sein. Schon für diese Weltzeit hofft die Kirche auf die Herstellung ihrer sichtbaren *geschichtlichen* Einheit, denn sie weiß, daß Gott selbst ihr die Zukunft offenhält, und daß sie eine Fülle von realen Möglichkeiten der geschichtlichen Gestaltung noch vor sich hat. Die Geschichte der Kirche ist nicht abgeschlossen und sie ist auch nicht mit ihrer Vergangenheit identisch, weder im Guten noch im Bösen. Die Kirche geht vorwärts ins Zukünftige hinein, geleitet und erleuchtet vom Heiligen Geist, auch durch große geschichtliche Katastrophen. Aber erst in der Vollendung wird die *ecclesia militans* der Geschichte mit der *ecclesia triumphans* des Reiches Gottes vollständig vereinigt.

Was die *Sendung* der Kirche an die *Welt* betrifft, so muß man von dem christologischen und eschatologischen Begriff der Kirche ausgehen. Sie hat den doppelten Auftrag der missionarischen Verkündigung und der Diakonie (sowohl der gesellschaftlichen universalen als auch der pflegenden, fürsorgerischen und erziehenden). Dabei gibt es noch viele offene Fragen. Allenthalben zeigt sich in der konkreten Ethik und Seelsorge, zumal in der Sozialethik, daß die alten Antworten und Begriffe nicht mehr zureichen. Geht die Tendenz bei einigen evangelischen Ethikern wie dem Verfasser dieser Zeilen auf einen christlich-kritischen Begriff des Naturrechts zurück,<sup>1</sup> so die Richtung katholischer Moraltheologen auf ein „geschichtliches“ Naturrecht, das seinen Realansatz in den Zuständen der Gesellschaft findet, also Normen für konkrete Probleme und Nöte entwickelt. Es

---

<sup>1</sup> Vgl. H.-D. Wendland, Einführung in die Sozialethik, Berlin 1963 (Sammlung Göschen Bd. 1203); derselbe, Person und Gesellschaft in evangelischer Sicht, Köln 1965.

ist offenkundig, daß diese beiden Tendenzen sich begegnen. Beide sagen dem Traditionalismus ab. Die evangelische Ethik muß ihren traditionellen Personalismus in die Ethik der Gesellschaft einbauen, die katholische Ethik muß die Abstraktionen des normativen Naturrechts überwinden. Alle falschen Alternativen (Tradition oder Revolution, Naturrecht oder eschatologische Ethik, Sozial- oder Personalethik u. dergl.) müssen aufgehoben werden.

Es gilt darüber hinaus allgemein, daß wir durch die Entartungen zur Rechten und zur Linken gemeinsam hindurchsteuern müssen: schwärmerischer Utopismus und traditionalistischer Konservatismus müssen ausgeschlossen werden. Nicht als ob wir unsere Herkunftsgeschichte ableugnen oder auflösen wollten, was unmöglich und zugleich unredlich ist, aber der Heilige Geist macht *frei* von den Lasten der Vergangenheit, frei für die Zukunft, offen für das Gegenwärtige. Pastorale Aufgabe ist vor allem die Öffnung der Geister für den universalen Ökumenismus. Dabei rechnen wir mit der Möglichkeit neuer Verhärtungen als Reaktionserscheinung der Furcht vor der Zukunft und der Flucht vor der allzu großen und umfassenden Verantwortung der Kirche — für sich selbst und für den Menschen der Gegenwart. Ja, sogar die Möglichkeit neuer *Abspaltungen* von den Kirchen, die den Weg zur ökumenischen Bruderschaft beschritten haben, sollten wir ins Auge fassen, um uns rüsten zu können. Sie werden allerdings den großen Gang des ökumenischen Stromes nicht aufzuhalten vermögen, sondern abseits von diesem versanden und versickern. Die eschatologische Hoffnung, die sich in *Taten* der Einigung und der Liebe realisiert, treibt den großen Strom vorwärts in die Zukunft. Hier muß das Verhältnis der eschatologischen zur geschichtlichen Zukunft bestimmt werden: die erstere realisiert sich vorläufig, zeitlich in der zweiten; die zweite weist über sich hinaus auf die erste, bedarf aber der Vollendung und der Reinigung durch die endzeitliche Ankunft Christi. In der eschatologischen Hoffnung hält sich die Kirche offen für ihre geschichtliche Zukunft und deren nicht übersehbare Möglichkeiten. Das *Fernziel* der konkreten, geschichtlichen Einheit muß von den *Nahzielen* der Ökumene wie z. B. Einigungen auf nationaler oder kontinentaler Basis, Einigung über das Verständnis der Eucharistie-Feier oder die konstitutiven Elemente der Kirchenordnung klar unterschieden, natürlich nicht verschieden werden. So wird die Katholizität der einen Kirche schrittweise sichtbar.

Im Dienste dieses Gestaltungsprozesses wäre vorzüglich nach der eschatologischen und der christologischen *Selbstkritik* der Kirchen zu fragen. Wo und wie werden sie denn konkret? Sie müssen doch einschneiden, eingreifen in die historische Gestalt und Verhaltensweise der beiden Kirchen, um einen Gesinnungs- und Strukturwandel möglich zu machen und vorzubereiten. Im Falle der evangelischen Theologie würde die Antwort z. B. bestehen müssen in der Überwindung des Personalismus sowohl in der Kirchenlehre als auch in der Ethik, in der Preisgabe der rationalistischen Kritik am Naturrecht (nicht der historischen!), in der uni-

versalen Erfassung der Herrschaft Christi, auch über den Kosmos (vgl. Kol. 1, 15 ff.; 1. Kor. 15, 20 ff.; Eph.) und damit zugleich eines universalen Verständnisses der Versöhnung, in einer neuen Theologie der kirchlichen Ämter, wozu auch ein erweiterter Begriff des Diakonats und vor allem der Begriff der „Laienämter“ gehören würden. Diese Beispiele werden genügen, da sie die Richtung auf eine wahrhaft ökumenische Theologie deutlich angeben; ebenso viele katholische Beispiele ließen sich ihnen sicherlich an die Seite stellen.

Nur scheinbar sind wir von der Praxis der ökumenischen Zusammenarbeit jetzt weit entfernt. In Wirklichkeit haben wir nur eine Reihe kirchlicher und theologischer Voraussetzungen für die ökumenische Zusammenarbeit zu Gesicht bekommen, auf die auch das Gespräch und die Kooperation der Laien sehr schnell stoßen werden, sowie sie intensiv bei der Sache sind. Theorie und Praxis sind auch hier dialektisch miteinander verbunden, da die Praxis die neuartigen Fragen stellt, die vor der Inangriffnahme der praktischen Kooperation noch gar nicht gestellt werden konnten, und da die Theologie den Ausgangsort und das „Worauf-hin“ (Telos) der praktischen Bemühungen zu ergründen und festzulegen hat. —

#### *Zur pastoralen Verhaltensweise*

Das pastorale Verhalten in der ökumenischen Zusammenarbeit ist sowohl von der Liebe zur Kirche (und ihrer zukünftigen Einheit) als auch von der Liebe zum Menschen bestimmt. Diese Liebe wird in der Seelsorge konkretisiert als die liebende Zuwendung zu diesem bestimmten, einzelnen Menschen und seinen etwaigen Konflikten und Problemen, seien es solche des Glaubens oder der praktischen Lebensgestaltung. Um des Einzelnen willen muß die pastorale Betrachtungsweise heute freilich gerade über den Einzelnen hinausgreifen: sie muß nach der sozialen Bedingtheit seiner Konflikte, nach seinem Verhältnis zu dem Mitmenschen und nach seiner beruflichen Arbeit fragen; sie muß seine Beeinflussung durch Ideologien der Gegenwart erforschen, die ihn unfrei und abhängig machen; sie muß sein näheres oder ferneres Verhältnis zur Kirche untersuchen. Alle diese Fragestellungen sind notwendig, um dem Einzelnen konkrete Hilfe leisten zu können. Zugleich müssen diese Fragestellungen jedoch auch der *Selbstkritik* der Kirche dienen. Sie erkennt an den zahllosen Konflikten zahlloser Einzelner ihr eigenes Versagen in Seelsorge, Verkündigung und Erziehung; sie ermißt an ihnen den Mangel an Liebe und an Realitätsbewußtsein, die ihre Zuwendung zum konkreten Menschen gehemmt haben. Sie erkennt, daß die sozialen und politischen Ideologien in den leeren Raum eingeströmt sind, welchen das Versagen der Kirche geschaffen hat. Die Ideologien haben daher die Funktion der Massen-Seelsorge ausgeübt, welcher die Kirche nicht gewachsen war. Dies muß bei der theologischen Kritik der Ideologien mit bedacht werden, bei denen es sich nicht um freischwebende Theorien oder Weltanschauungen handelt. Diese Problematik muß von der pastoralen

Betrachtungsweise mit berücksichtigt werden, denn sie weist darauf hin, daß der Einzelne oft ohne seine Schuld aus dem Lebenszusammenhang mit der Kirche herausgeglitten ist; „vorfabrizierte“ säkulare Vorstellungen und Lebensluft haben ihn aus der Kirche gelöst. Solche Erwägungen sind wichtig für die Bestimmung des Verhältnisses der Kirche zur Welt und ihrer Sendung an diese. Das pastorale Verhalten muß also die Gesamtheit der *weltlichen* Existenz des Menschen erfassen, sei er nun Christ oder säkularer Nachchrist. Die gemeinsame Arbeit der Kirchen an solchen Fragen stärkt nicht nur die äußere „Front“ der Kirchen, sondern macht ihre gemeinsame Schuld und Verantwortung gegenüber der modernen Gesellschaft und ihren Menschen deutlich. Die Ökumene der Kirchen hat es heute mit der „Ökumene“ der sozialen, politischen und ethischen Probleme einer Weltgesellschaft zu tun, die zu einer gemeinsamen Anstrengung und Antwort der Kirchen aufrufen.

### *Zur Methode der theologischen Zusammenarbeit*

Die gegenseitige *Selbstdarstellung* der Glaubenswelt der Kirchen mag ein erstes Stadium der theologischen Kooperation ausmachen. Seine Grenzen sind mit den traditionellen Grenzen der eigenen Kirche gegeben, und die individuelle Befangenheit des Blickes tritt noch hinzu. Das *zweite* Stadium wäre die Darstellung der eigenen Kirche durch den theologischen Partner aus der anderen Kirche, der eine einzelne Position, theologische Vorstellungen oder ein Element der Kirchenordnung kritisch durchleuchtet; der Gewinn, den wir aus dieser Methode ziehen, ist die theologische Kritik, die beide Kirchen in *concreto* beleuchtet, auch dann, wenn nur die eine von beiden kritisch untersucht wird. Auf diese Kritik sollte die Selbstkritik der eigenen Kirche antworten, damit die Punkte hervortreten, wo die theologischen Kritiken zusammentreffen und wo sie noch voneinander abweichen. Das *dritte* Stadium wird erreicht mit der begrifflichen Präzisierung dessen, was man gemeinsam sagen, und dessen, was man *nicht* gemeinsam sagen kann. Wie über eine solche Gegenüberstellung hinauszukommen sei, ist ein schwieriges Problem, über das z. Zt. im Ökumenischen Rat der Kirchen nachgedacht wird. Ein sehr wichtiges Mittel, über das dritte Stadium hinaus ins *vierte* zu gelangen, ist die Konfrontation des Gemeinsamen und des Nicht-Gemeinsamen mit der Heiligen Schrift, d. h. mit der Kritik des im Schriftwort wirkenden Heiligen Geistes an unseren Traditionen. Man muß Demut haben, um sich dieser Kritik wirklich aussetzen zu können; der konfessionalistischen Sicherungspolitik im Dienste der traditionellen Positionen muß man dann freilich rückhaltlos den Abschied geben. Auch und gerade die Methoden und Voraussetzungen des eigenen Schriftgebrauchs sind zu überprüfen, hat man doch bisher mit Hilfe der Heiligen Schrift die eigene Position bewiesen und verteidigt. Doch diese Art der konfessionellen Schriftbenutzung ist höchst bedenklich und muß zum Problem gemacht werden, da hier

die Bibel zum Sicherungsmittel des konfessionellen Selbstbewußtseins gemacht wird, ein klerikalistischer Mißbrauch der Schrift, der diese ihrer Richterposition beraubt. Seltsamerweise ist diese Haltung von solchen eingenommen worden, die „in der Schrift zu sitzen“ glaubten, nämlich von reformatorischen Kirchen und Theologen, die alles meinten aus der Schrift beweisen zu müssen und auch zu können. Aber es gibt keine Kirche, die sich über die anderen mit dem Bewußtsein erheben könnte, sie allein habe die Schrift auf ihrer Seite, allein ihr Bekenntnis, ihre Lehre sei in der Schrift gegründet. Dieser falsche Gebrauch der Heiligen Schrift und das mit ihm zusammenhängende Kirchenbewußtsein müssen destruiert werden. Hierdurch wird nicht bestritten, daß alle Kirchen den aus der Reformation entstandenen Kirchen für ihre Schriftauslegung großen Dank schulden und diese sich fortgesetzt zunutze machen müssen.

Die Kirchen müssen sich gegenseitig von dem falschen Schriftgebrauch befreien, was nur durch gemeinsames Studium der Schrift möglich gemacht werden kann. Dieses muß von dem *eschatologischen* Kirchenbewußtsein geleitet werden, das sich in der Konstitution *De ecclesia* und in der Besinnung auf das Neue Testament schon ankündigt. Dieses weiß davon, daß die Heilige Schrift immer schon über die historischen Kirchen *hinaus* ist, nämlich über ihr historisches So-Sein, und aus der *Zukunft* der Kirche auf uns zukommt.

Es ist ganz gewiß kein Zufall, daß dies eschatologische Kirchenbewußtsein, das alle Traditionen relativiert, im Zusammenhang der ökumenischen Bewegung neu entsteht. Die Kirche der Endzeit wird die geeinte Kirche sein. Sie kündigt sich vorlaufend in der ökumenischen Bewegung aller Kirchen schon an. Die Einigung der Kirchen muß als ein endzeitliches Geschehen verstanden werden.<sup>2</sup> Die ökumenische Bewegung recht verstanden, macht die Kirche wieder zu der Jüngerschaft, die dem kommenden Herrn entgegengeht, indem sie im Handeln der Verkündigung und der Liebe wartet und im Warten sich ihm entgegenstreckt, geleitet vom Heiligen Geist, dem Anfang und Unterpfand der kommenden neuen Welt.

Alle Kirchen sind heute noch in sich selbst gefangen und von sich selbst eingenommen. Der kirchliche Selbsterhaltungswille ist eine ungeheure, geschichtliche Macht. Wir bilden uns wahrlich nicht ein, daß ein wenig ökumenische Arbeit daran etwas ändern könnte. Aber es gibt auch eine umschaffende Lebensmacht des Heiligen Geistes und eine fortreibende Gegenwart des göttlichen Herrn der Kirche in diesem Geiste. An diesen glauben wir, wissend, daß unsere Mühsal „nicht vergeblich ist im Herrn“ (1. Kor. 15, 58). Unsere zaghaften Schritte und Versuche macht er zu Fort-Schritten auf dem Wege zum Ziel, der sichtbaren geschichtlichen Einheit der Kirche, welche ihrerseits das Abbild der vollkommenen, heiligen Einheit

---

<sup>2</sup> Vgl. H.-D. Wendland, Die Einigung der Kirchen als endzeitliches Geschehen, in: Ökumenische Rundschau 1962, H. 4, S. 263-272.

des erlösten Gottesvolkes in der Gegenwart Gottes und Christi, im unmittelbaren Schauen von Angesicht zu Angesicht ist.

Ein eschatologisches Kirchenbewußtsein des angedeuteten Inhalts ist nur auf den ersten Blick eine unerträgliche *Relativierung* der kirchlichen Traditionen und Herkunftsgeschichte. In Wirklichkeit wird so allein Sinn und Wahrheit aller Traditionen enthüllt, sofern sie denn wirklich kirchlich sind. Das Menschlich-Vergängliche, das Schuldhafte und Todeswürdige wird abgestreift; aus allen Überlieferungen der Kirchen tritt lebendig und gebieterisch der eine Herr und der eine Glaube hervor, den sie bezeugen wollten. Die *pneumatische* Kontinuität der Kirche tritt jetzt aus dem irdisch-geschichtlichen Zusammenhang als die Wahrheit der geschichtlichen Existenz der Kirche hervor. Die Zukunft der Kirche hat schon mit ihrer Stiftung, mit der Ausgießung des Heiligen Geistes begonnen. Eine Abwendung von der Geschichte der Kirche findet nicht statt, sofern diese in der heilsgeschichtlich-pneumatischen Kontinuität begründet ist. Christus stürzt die Kirche nichts ins Bodenlose und sagt nicht nein zu dem, was er selbst in der Geschichte der Kirche getan hat. Er ist der Richter des Volkes Gottes, der unsere Traditionen nach ihrer Wahrheit rechtfertigt und zurechtbringt. In diesem Gericht fällt vieles, das uns lieb ist, und wird vieles auferstehen, was wir für falsch oder unwesentlich gehalten haben. —

Dies ist der eschatologische Grundzug des legitimen Kirchenbewußtseins und der ökumenischen Arbeit der noch getrennen Kirchen. Es lebt von der Kirche der Zukunft her und hat aus dieser seine Wahrheit. Es ist die Rechtfertigung aller unserer geschichtlich begrenzten, ökumenischen Bemühungen. Es treibt alle Resignation und Hoffnungslosigkeit aus dieser Arbeit aus, es macht den Unterlegenheits- und den Überlegenheitsgefühlen gleichzeitig ein Ende. Zukunft und Geschichte, Geist und Tradition schließt das eschatologische Kirchenbewußtsein als *eine Wahrheit vom Ende her* zusammen.

# DAS OSTKIRCHENDEKRET DES ZWEITEN VATIKANISCHEN KONZILS

VON REINHARD SLENCZKA\*

Das Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils „Über die Katholischen Orientalischen Kirchen“, kurz auch Ostkirchendekret genannt, ist durch einen labilen Gleichgewichtszustand gekennzeichnet. Es ist schwer zu sagen, in welche Richtung es fallen wird, d. h. wie es sich innerhalb der römisch-katholischen Kirche auf das Verhältnis von westlichem Ritus und östlichen Riten und außerhalb der römisch-katholischen Kirche für die Begegnung mit der übrigen Orthodoxie auswirken wird. Daß es sich um eine Übergangslösung handelt, wird schon ausdrücklich in dem Schlußwort des Dekrets (§ 30) betont. Denn alle seine Rechtsbestimmungen gelten nur für die gegenwärtigen Verhältnisse, „bis die katholische Kirche und die getrennten Ostkirchen zur Vollendung der Gemeinschaft zusammenfinden“. Ob es in diesen Grenzen einen Fortschritt oder Rückschritt darstellt, darüber sind die Meinungen innerhalb wie auch außerhalb der römisch-katholischen Kirche geteilt. Die große Mehrheit von 2110 gegen 39 Stimmen, mit der das Dekret in der Schlußabstimmung beim Ende der dritten Sitzungsperiode gleichzeitig mit der Kirchenkonstitution und dem Ökumenismuskonkordat von dem Konzil angenommen wurde, besagt in diesem Fall noch weniger als bei den anderen Konzilsdokumenten. Denn hier stimmte eine überwältigende Mehrheit von Vätern des lateinischen Ritus, bei denen kaum eine entsprechende Kenntnis der überaus komplizierten Lage im christlichen Osten vorausgesetzt werden konnte, zusammen mit einer Minderheit von etwa 5 % orientalischer Konzilsväter ab. Daß in der Konzilskommission für die Ostkirchen, von der die Schemata für das Dekret vorbereitet worden waren, eine, wenn auch nur knapp 50 % übersteigende Mehrheit von orientalischen Mitgliedern war, ist offenbar auch ohne besondere Wirkung geblieben. Denn zu den schärfsten Opponenten in der Konzilsaula gehörten neben einer Reihe von Orientalen auch Kardinal König von Wien sowie der Abtpräses der Bayerischen Benediktinerkongregation, Johannes Hoek. Beide waren selbst Mitglieder der Kommission gewesen, und ihre inzwischen im „Tagebuch des Konzils“ zur dritten Sitzungsperiode veröffentlichten Voten<sup>1</sup> beschränkten sich keineswegs auf Randfragen oder formale Mängel, sondern zielten unmittelbar auf grundsätzliche Probleme. Das geringste unter ihnen war der Hinweis auf die Gefahr, daß bei einigen Abschnitten der Eindruck des Proselytismus erweckt werden könnte. Weit schwerwiegender jedoch ist der Einwand, daß einerseits in der dogmatischen

---

\* Gastvorlesung vor der Theologischen Fakultät der Universität Erlangen-Nürnberg am 15. Februar 1966, für den Druck erweitert.

Beurteilung der Ostkirchen Unterschiede zwischen der Kirchenkonstitution, dem Ökumenismusdekret und dem Ostkirchendekret bestehen und daß andererseits das Verhältnis von Patriarchalstruktur und päpstlichem Zentralismus ungeklärt bleibe. Es geht nicht um Unterordnung, sondern um Gemeinschaft: „Eine Verschiedenheit in Liebe leistet mehr als eine kommandierte Einheit; nicht das Wörtchen ‚sub‘ (sub auctoritate, sub potestate, sub moderamine) ist echt katholisch, sondern das Wörtchen ‚cum‘!“<sup>2</sup> Dieses Zitat aus dem Votum von J. Hoeck, das vermutlich nicht nur in der Diskussion um das Ostkirchendekret einen Höhepunkt der konziliaren Verhandlungen darstellt, trifft bereits genau den neuralgischen Punkt des Dekrets und macht zugleich deutlich, daß es sich dabei nicht nur um disziplinäre, sondern um dogmatische Probleme handelt.

Ein gewisses Unbehagen, das gelegentlich bis zur Unzufriedenheit geht, ist auch in den bisher veröffentlichten Äußerungen römisch-katholischer Ostkirchenexperten zu erkennen, die sich nun bemühen, die Grenzen und Möglichkeiten des Dekrets abzutasten. So schwankt das Urteil bei dem Jesuiten Wilhelm de Vries,<sup>3</sup> dem Dominikaner J. Dumont<sup>4</sup> oder dem Benediktiner Olivier Rousseau<sup>5</sup> zwischen zaghafter Zustimmung und kritischen Bedenken. Die kritischen Einwände überwiegen bei den eigentlich Betroffenen in den mit Rom unierten Ostkirchen und dann auch bei den Vertretern der „getrennten“ Ostkirchen.<sup>6</sup> Als „völlig inakzeptabel seitens der Orthodoxen“ wurde das Dekret von dem bekannten Athener Theologen Johannes Karmiris beurteilt.<sup>7</sup> Ihm gegenüber verweist der Augustiner F. van de Paverd auf die Stellungnahme eines anderen griechischen Theologen, D. Savramis, der darauf drängt, man solle die „überholte Psychose“ aufgeben, „Rom wolle die Orthodoxen durch die Unierten katholisch machen“.<sup>8</sup>

Wie schon in der Konzilsaula, so wird auch in der nachkonziliaren Diskussion um das Ostkirchendekret deutlich, welchen Belastungen und Spannungen die römisch-katholische Kirche gerade heute im Rahmen ihrer ökumenischen Öffnung durch die Existenz der unierten Ostkirchen ausgesetzt ist. Es überrascht daher auch nicht, wenn die Frage der Opportunität im Vordergrund dieser Diskussion steht. Bestimmend ist vor allem die Sorge, durch die Behandlung der Uniatenfrage als solcher oder auch durch einzelne Formulierungen könnten die ersten verheißungsvollen Ansätze zu einer Annäherung zwischen Rom und den Ostkirchen im Keim erstickt werden. Denn zweifellos bilden die unierten Ostkirchen den Testfall für die weitere Begegnung zwischen Rom und Byzanz, wenn nicht überhaupt für die ökumenische Praxis und Taktik der römisch-katholischen Kirche.

Stellt man aber nun einmal die historisch bedingten Ressentiments zurück, so zeigen sich in den vorwiegend kirchenrechtlichen Bestimmungen des Dekrets auch dogmatische Aspekte, die über den engeren Bereich der Thematik hinausweisen und auch dort von Interesse sind, wo man, wie in der evangelischen Theologie, nicht unmittelbar von der speziellen Problematik berührt wird. In mancher Hin-

sicht kann so im Zusammenhang mit der Kirchenkonstitution und dem Ökumenismusdekret der praktische Testfall zu einem grundsätzlichen Präzedenzfall werden, auch wenn dies sicher nicht in der Absicht des Dekrets liegt. Darauf soll die Aufmerksamkeit in der folgenden Analyse gerichtet werden.

## I. Die Konsequenzen des Dekrets für die unierten Ostkirchen

### a) Der Hintergrund

Ursprünglich hatte die Konzilskommission für die orientalischen Kirchen unter dem Vorsitz des damaligen Sekretärs der Kongregation für die orientalischen Kirchen, Kardinal Cicognani — er wurde unter Paul VI. zum Staatssekretär ernannt — elf Schemata ausgearbeitet. Das erste von ihnen hatte den Titel „De ecclesiae unitate: ut omnes unum sint.“ Es behandelte ausschließlich die *nicht* mit Rom unierten Ostkirchen und betonte sehr weitgehend die liturgische, dogmatische wie auch jurisdiktionelle Eigenständigkeit dieser Kirchen. Dabei wird nicht nur, was durchaus einer weitverbreiteten Ansicht entspricht, die *Weihegewalt* des in der apostolischen Sukzession stehenden orientalischen Episkopats anerkannt, aus der eine Wirksamkeit der gespendeten und empfangenen Sakramente folgt. Es wird vielmehr auch gesagt, daß bei den zwischen dem christlichen Osten und dem Westen bestehenden Lehrunterschieden „von der anderen Seite bestimmte Aspekte des offenbarten Mysteriums manchmal besser verstanden und deutlicher ins Licht gestellt wurden . . . und daß man bei jenen unterschiedlichen theologischen Formeln oft mehr von einer gegenseitigen Ergänzung als von einer Gegensätzlichkeit sprechen muß“.<sup>9</sup> Am weitesten geht jedoch die Feststellung, daß die orientalischen Kirchen in ihrem Episkopat nicht nur eine Weihegewalt, sondern auch eine *Jurisdiktionsgewalt* besitzen: „*facultatem se secundum proprias disciplinas regendi*“ — „die Fähigkeit, sich nach ihren eigenen Ordnungen zu regieren, wie sie der Geistesart ihrer Gläubigen am meisten entsprechen und dem Heil der Seelen am besten dienlich sind“. Diese eindeutige — *ad omne dubium tollendum* — Anerkennung der Jurisdiktionsgewalt ist ein bisher noch kaum beachtetes Novum, und es wird dazu auch bemerkt, daß dieser Grundsatz bisher „freilich nicht immer eingehalten worden ist“ und als Vorbedingung für eine Wiederherstellung der Einheit anzusehen sei.<sup>10</sup> Damit werden die „getrennten“ Ostkirchen, die man bisher mindestens als schismatisch, gelegentlich auch als häretisch ansah, nicht nur terminologisch, sondern in vollem Umfang dogmatisch und kirchenrechtlich als Kirchen anerkannt.

Schon während der ersten Konzilsperiode wurde dieses Schema aus den Entwürfen für das Ostkirchendekret herausgenommen und dem Ökumenismusdekret zugewiesen, wo es in der Endfassung den ersten Teil des dritten Kapitels bildet. Thematisch war diese Umstellung durchaus verständlich, und das Ostkirchendekret handelte nun nicht mehr „de ecclesiis orientalibus“, sondern, wie es nun über-

schrieben wurde, „de ecclesiis orientalibus catholicis“. Es wurde also ganz auf die Probleme der mit Rom unierten Ostkirchen beschränkt, und nur am Schluß blieben noch zwei auch die nicht-unierten Ostkirchen betreffende Punkte stehen, nämlich die Mischehenfrage sowie das Problem der Begegnung mit den Brüdern aus den getrennten Kirchen, insbesondere die Frage der Sakramentsgemeinschaft.

Von den Mitgliedern der Kommission für die orientalischen Kirchen ist dieser Eingriff mehrfach bedauert worden. Denn er hatte zur Folge, daß im Ökumenismuskonkordat die Stellung der nicht-unierten Orientalen in vieler Hinsicht erheblich aufgewertet wurde, während im Ostkirchenkongordat die Kluft zwischen unierten und nicht-unierten Orientalen gerade in der Frage der jurisdiktionellen Autonomie nur noch vertieft wurde. Nach seiner endgültigen Fassung behandelt das Ostkirchenkongordat nunmehr die Probleme, die innerhalb der römischen Kirchengemeinschaft aus der Koexistenz von Kirchen des Ostens und des Westens erwachsen sind. In dieser Hinsicht ist das Dekret retrospektiv: Es geht um die Bewältigung einer z. T. nicht gerade ruhmreichen Vergangenheit sowie um die Suche nach einem — in der Hoffnung auf eine Wiederherstellung der Einheit zwischen christlichem Osten und Westen — vorläufigen *modus vivendi* für die Gegenwart. Es geht dabei zugleich um die Grenzen und Möglichkeiten einer Autonomie der orientalischen Kirchen neben dem lateinischen Ritus des Westens und unter der universalen Autorität des Nachfolgers Petri.

In diesem Punkt liegt bereits die Diskrepanz zwischen dem Ökumenismuskonkordat und dem Ostkirchenkongordat in der Frage der orientalischen Kirchen. Denn was dort den getrennten Ostkirchen in vollem Umfang mit der vollen Anerkennung der Jurisdiktionsgewalt konzidiert wird, erscheint hier als letztlich weder kirchenrechtlich geschweige denn dogmatisch gelöstes Problem für die Unierten.

Unmittelbar läßt das Dekret nur sehr wenig von der komplizierten Situation in seinem Hintergrund erkennen. Die Bemühungen des Konzils, das besondere Erbe dieser z. T. recht kleinen und meist unter schwierigen sozialen und kulturellen Bedingungen lebenden Kirchen mit ihren insgesamt elf bis zwölf Millionen Mitgliedern zu sichern und zu wahren, verdienen alles Lob. Doch üblicherweise werden von Konzilien immer nur Probleme erörtert, die kontrovers sind. Von der Stellung der orientalischen Riten neben dem lateinischen Ritus, von der Wahrung des geistlichen Erbes der unierten Ostkirchen, von der Stellung der orientalischen Patriarchen in der Organisation der römischen Kirche, von der Sakramentenordnung und vom Gottesdienst samt der Ordnung des Kirchenjahres und des Heiligenkalenders etc. mußte deshalb gesprochen werden, weil in allen diesen Punkten Unstimmigkeiten oder auch Kompetenzstreitigkeiten auf verschiedenen Ebenen innerhalb der römischen Kirchengemeinschaft und vor allem in den Gebieten der orientalischen Kirchen seit Jahrhunderten bestehen.

Es ist hier nicht möglich, Einzelbeispiele aus der Geschichte dieser unierten Ostkirchen anzuführen.<sup>11</sup> Man braucht nur daran zu erinnern, daß sie mit nur wenigen Ausnahmen aus der Mission von Christen unter Christen entstanden sind — an der sich übrigens auch später protestantische Gruppen eifrig beteiligt haben —, und zwar zu einer Zeit, als der christliche Osten unter dem Ansturm und der Herrschaft des Islam stand. Außer der in Ägypten und Syrien verbreiteten kleinen Kirche der Maroniten, einer ursprünglich monotheletischen Gruppe, die sich endgültig im 16. Jahrhundert unter der Jesuitenmission als ganze dem römischen Stuhl unterstellte, sind alle übrigen unierten Ostkirchen aus einem Schisma hervorgegangen. Es sind Teile von heute noch bestehenden orientalischen Kirchen, chalzedonensischen und nicht-chalzedonensischen, die während der Kreuzzüge und durch die Missionstätigkeit verschiedener Orden auf mehr oder minder bedenkliche Weise, oft auch unter Ausnützung innerer Schwächen, mit Rom uniert wurden. Formal wurde ihre kirchliche Eigenständigkeit gewahrt, indem man als Konkurrenzunternehmen zu den jeweils schon bestehenden Patriarchaten der alten orientalischen Kirchen neue Patriarchate für die unierten Kirchen nach ihrem jeweiligen Ritus einrichtete. Faktisch wurden sie jedoch der kurialen Zentralgewalt unterstellt, die keineswegs immer eine glückliche Hand hatte. Vor allem aber wurden sie ständigem Druck ausgesetzt, weil die kirchliche Exekutive die „unitas“ als „uniformitas“ auffaßte und eine fortschreitende Angleichung der Orientalen an den lateinischen Ritus anstrebte. Trotz mancher energischer Bemühungen einzelner Päpste wie besonders Benedikt XIV. (1740-1758) oder auch Leo XIII. (1878-1903), die Eigenständigkeit dieser Kirchen zu retten, blieben sie Missionskirchen. Als solche waren sie dann auch der Propagandakongregation unterstellt. Eine grundlegende Änderung erreichte erst Benedikt XV. im Jahre 1917, der eine spezielle Kongregation für die orientalischen Kirchen gründete. Sie gehört zu den drei Kongregationen, in denen der Papst selbst Präfekt ist.

Einen weiteren entscheidenden Schritt in der Richtung auf eine relative Autonomie der unierten Ostkirchen brachte der ebenfalls 1917 veröffentlichte Codex Juris Canonici. Sein erster Canon beschränkt die Gültigkeit auf die „Latina Ecclesia“, während die „Ecclesia Orientalis“ ausdrücklich davon ausgenommen wird. Das Kirchenrecht der verschiedenen orientalischen Kirchen wurde in einem umfangreichen und inzwischen nahezu abgeschlossenen Werk kodifiziert. Über die Annahme hatten die zuständigen Lokalsynoden zu entscheiden.

Unter Benedikt XV. setzte so eine Entwicklung ein, die zum Ziel hatte, die alte Tradition der unierten Ostkirchen wiederherzustellen. Auf dieser Linie sind auch die Bestimmungen des Ostkirchendekrets zu sehen, wobei jedoch der Schwerpunkt zunächst auf der *Wiederherstellung* der liturgischen, sakramentalen und kirchenrechtlichen Praxis liegt. Daß in diesem Zusammenhang nicht auch von einer Schuld der lateinischen Kirche gegenüber den unierten Ostkirchen gesprochen wurde, ist

von einigen Konzilsvätern beklagt worden; einem Außenstehenden steht darüber kein Urteil zu.

Wie kompliziert und delikatsind die gegenwärtige Situation ist, wird daran ersichtlich, daß man überhaupt schon die Kompetenz des Konzils bezweifeln konnte, Entscheidungen über die orientalischen Kirchen zu fällen, die kirchenrechtlich eben nicht einem Konzil, sondern ihren eigenen Synoden und Patriarchen bzw. unmittelbar dem Papst unterstehen. An dieser Stelle wurde daher auch offenbar ein Kompromiß vorgenommen, der an drei Einschränkungen in dem Dekret zu erkennen ist. Ausdrücklich wird auf die Entscheidungsbefugnis der orientalischen Synoden in Übereinstimmung mit dem Papst hingewiesen (§ 1). Dabei ist offensichtlich nicht nur an die Durchführungsbestimmungen für die Konzilsentscheidungen gedacht, sondern auch an die spezielle Autonomie dieser Kirchen. Noch deutlicher ist die dem Dekret angefügte „Notificatio“ des Generalsekretärs des Konzils, Kardinal Felici. In ihr verfügte der Papst eine „vacatio legis“ von zwei Monaten, durch die den orientalischen Patriarchen eine Einspruchsfrist zugebilligt wurde. Damit blieb ihnen noch *nach* der feierlichen Approbation und Promulgation durch Konzil und Papst eine letzte Entscheidungsmöglichkeit. Von dem Patriarchen der maronitischen Kirche, Meouschi, wurde sie nicht nur in Anspruch genommen, sondern sogar erheblich überschritten. In seiner Kirche sollte das Dekret erst nach Konzilsschluß in Kraft treten. Eine dritte Einschränkung bildet die bereits erwähnte Begrenzung der Bestimmungen auf den Zeitraum bis zur vollen Wiederherstellung der Einheit.

Ob die ersten beiden Einschränkungen zur Berücksichtigung der Autonomie der unierten Ostkirchen tatsächlich befriedigend gewesen sind, mag dahingestellt bleiben. Jedenfalls sind sie charakteristisch für eine Problematik, die auch in anderen Zusammenhängen das Konzilsdekret durchzieht. Dies kann einmal an dem Begriff „*ecclesia particularis*“ und dann an der Auseinandersetzung über die Institution der orientalischen Patriarchen illustriert werden.

#### b) Die kirchliche Partikularität

Es ist auffallend, daß der Begriff „*ecclesia particularis*“ in der Kirchenkonstitution, im Ökumenismusdekret und im Ostkirchendekret verwendet wird, aber jeweils eine andere Bedeutung und Funktion hat.<sup>12</sup> In der Kirchenkonstitution (§§ 23, 27, vgl. § 13) wird mit dem Begriff die Diözese eines Bischofs innerhalb des hierarchischen Aufbaus der römisch-katholischen Kirche bezeichnet. Gemäß der von der „*nota praevia explicativa*“ zur Kirchenkonstitution geforderten Interpretation ist das Verhältnis von Papst und Bischöfen und demgemäß von Universal- und Partikularkirche nicht als „*aequalitas*“, sondern als „*proportionalitas*“, also nicht als „Gleichheit“, sondern nur als „Verhältnisgleichheit“ zu verstehen. Die Partikularität bedeutet mithin nicht Gleichordnung, sondern Unterordnung.

Im Ökumenismuskonkordat (§ 14) werden die „getrennten“ Ostkirchen als „*ecclesiae particulares*“ im Sinne von Ortskirchen bezeichnet. Sie gehören unter Anspielung an den altkirchlichen Polyzentrismus nicht in einer jurisdiktionellen Organisation, sondern als selbständige „Schwesterkirchen“ zusammen, die durch die Gemeinschaft des Glaubens, der Sakramente und der Liebe miteinander verbunden sind. Die päpstliche Jurisdiktion bleibt auf ein Schiedsgericht in Einzelfällen beschränkt.

Im Ostkirchendenkret (§§ 2 u. 3) schließlich wird der Begriff gleichbedeutend mit „*ritus*“ verwendet, wie es übrigens auch in Can. 98 des CIC der Fall ist, durch den der Wechsel von einem zum anderen Ritus innerhalb der römischen Kirchengemeinschaft untersagt bzw. auf fest umrissene Ausnahmen begrenzt wird. Der Ritus umfaßt dabei primär die historische Eigentümlichkeit einer Teilkirche, darüber hinaus aber auch eine daraus abgeleitete relative jurisdiktionelle Autonomie – *ad normam et salvo primatu Romani Pontificis*. Diese Verwendung des Begriffs steht also zwischen der zentralistischen Deutung in der Kirchenkonstitution und der polyzentrischen im Ökumenismuskonkordat. Nach dem geschichtlichen Ursprung und der kirchlichen Tradition wird eine Eigenständigkeit anerkannt, und darin unterscheiden sich die unierten Ostkirchen von den Diözesen der lateinischen Kirche, die nach der in der Kirchenkonstitution (§ 23) auftauchenden, von Tertullian geprägten Bezeichnung ihre „*matrix fidei*“ in der römischen Kirche haben. Nach ihrer Rechtsstellung können die unierten Ostkirchen jedoch keineswegs wie die getrennten Ostkirchen als Schwesterkirchen neben der römischen Kirche angesehen werden. Daß etwa die lateinische Kirche neben den unierten orientalischen Kirchen auch als „*ecclesia particularis*“ betrachtet werden könnte, ist jedenfalls ein Gedanke, der in seinen theologischen Konsequenzen nicht weiter ausgezogen werden kann.

Im Grunde wird mit der Gleichsetzung von „*ecclesia particularis*“ und „*ritus*“ ein historisches Phänomen beschrieben, nämlich der Zustand, daß es innerhalb der römischen Kirchengemeinschaft eine faktische Vielzahl von Riten gibt. Diese Vielfalt ist jedoch *nicht* lokal zu fassen, da sich die Bereiche der „Riten“ überschneiden und eine örtliche Gemeinschaft nach dem erwähnten Canon 98 des CIC untersagt ist. Sie ist aber auch nicht ohne weiteres in die jurisdiktionelle Struktur der römischen Kirche und ihrer Ortsgemeinden in den Bischofsdiözesen einzuordnen. Die mehrfach in der Kirchenkonstitution, im Ökumenismuskonkordat sowie im Ostkirchendenkret betonte legitime Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit innerhalb der kirchlichen Einheit kann nicht die Tatsache verdecken, daß gerade im Ostkirchendenkret für das römisch-katholische Kirchenverständnis und die Universalität des römischen Primats folgenreiche dogmatische Aporien aufbrechen müssen. Die verschiedenartige Verwendung des Begriffs „*ecclesia particularis*“ ist daher ein zufälliges, aber nicht uninteressantes Symptom für latente Unterschiede in der

ekklesiologischen Struktur des Ostens und des Westens innerhalb der römischen Kirchengemeinschaft.

### c) Der Patriarchat

Noch deutlicher werden diese Aporien in der Diskussion über die Institution und die Rechte der orientalischen Patriarchen innerhalb der römisch-katholischen Kirchengemeinschaft und in ihrer Stellung zum Papst. In der Kirchenkonstitution wurde am Ende des § 23 ein zaghafter Versuch unternommen, das Verhältnis zwischen Papst und Bischöfen über die Zwischeninstanz der Bischofskonferenzen auf die Patriarchatsverfassung zu übertragen, was rein geschichtlich jedoch kaum durchführbar ist. Denn entweder müßte dann das ursprüngliche Wesen der Patriarchatsverfassung in ihrer Autonomie nivelliert werden, oder die regionalen Bischofskonferenzen müßten im Sinne einer gleichgeordneten Kollegialität mit dem Papst aufgewertet werden, was durch die „*nota praevia*“ ausgeschlossen ist.

Ganz offensichtlich fehlen hier die dogmatischen und kirchenrechtlichen Kategorien für das Verständnis des altkirchlichen Polyzentrismus, wie er für die Patriarchatsverfassung charakteristisch ist. Soweit sich im Westen die Institution des Patriarchen erhalten hat — wie z. B. in Venedig (ursprünglich Grado), Lissabon und Goa —, handelt es sich um einen Ehrentitel ohne besondere Funktion und Rechte. Dies gilt auch von den „lateinischen Patriarchaten“ im Vorderen Orient. Außerdem führt der Papst selbst den Titel „Patriarch des Okzidents“. Demgegenüber sind die Patriarchen nach der altkirchlichen Ordnung nach Würde und Rechten in ihren Kirchen gleichgestellt. Untereinander stehen sie in einer Rangordnung, die oft umstritten und schließlich auch eine der Ursachen für die ständigen Reibereien zwischen Rom und Byzanz war. Selbst von römisch-katholischen Forschern wie etwa W. de Vries SJ<sup>13</sup> wird heute anerkannt, daß es im ersten Jahrtausend der christlichen Geschichte kein Beispiel dafür gibt, daß ein Patriarch durch den römischen Papst ernannt wurde. Er konnte allenfalls, wie übrigens auch umgekehrt jeder Patriarch für sich, die Kirchengemeinschaft gewähren oder verweigern. Ebenso gibt es auch nur sehr wenige Beispiele für Interventionen eines Papstes in innere Angelegenheiten eines Patriarchats. Es bestand ein Polyzentrismus, wie er sich faktisch bis heute in der Ostkirche erhalten hat, nämlich das Prinzip der Autokephalie oder auch der Nationalkirchen.

Bei den unierten Ostkirchen kann jedoch schwerlich von einer vollen Autokephalie der Patriarchate die Rede sein, sondern allenfalls von einer relativen Autonomie. Die unierten Patriarchen stehen nicht in einer bestimmten Rangfolge neben dem Papst als dem Patriarchen des Westens, sondern jurisdiktionell unter ihm. Der Polyzentrismus ist also weitgehend in dem Zentralismus einer Kirche aufgegangen.

Zwar heißt es nun, daß die „Rechte und Privilegien (der Patriarchen) nach den alten Traditionen einer jeden Kirche und nach den Beschlüssen der ökumenischen Konzile *wiederhergestellt* werden sollen . . . (wie sie galten) . . . als Ost und West noch geeint waren“ (§ 9). Dies geschieht jedoch unter zwei vieldeutigen Einschränkungen: 1. „Ad normam iuris et salvo primatu Romani Pontificis“ — „Nach Maßgabe des Rechtes und unbeschadet des päpstlichen Primates“ (§ 7) und 2. „Etsi ad hodiernas condiciones aliquantum aptanda sint“ — „Mag auch eine gewisse Anpassung an die heutigen Verhältnisse notwendig sein“ (§ 9). Dies bedeutet letztlich folgendes: Gewahrt bzw. wiederhergestellt werden die Rechte und Privilegien der Patriarchen innerhalb *ihrer* Kirchen; eingeschränkt bleiben sie durch die Einordnung der Patriarchen in die römische Hierarchie und unter die päpstliche Jurisdiktion.

Was dabei in dem Ostkirchendekret überhaupt nicht berührt wird, ist die Tatsache, daß die Patriarchen nach dem Ostkirchenrecht der römischen Kirche sowie nach allen übrigen Repräsentanten des Papstes wie den Nuntien, Internuntien und apostolischen Delegaten stehen, auch wenn diese nicht einmal Bischofsrang haben.

Patriarchen der verschiedenen unierten Ostkirchen haben immer wieder versucht, ihre Ansprüche nicht nur in der Rangordnung, sondern auch in ihren Rechten geltend zu machen. Erwähnenswert ist das Beispiel des melkitischen Patriarchen Gregor Joseph, der 1870 auf dem ersten Vaticanum die *Constitutio de Ecclesia Christi* mit der Definition der päpstlichen Infallibilität nur mit dem Zusatz unterzeichnete: „Unter Wahrung aller Rechte und Privilegien der Patriarchen“.

Trotz des unermüdlichen Drängens der unierten Patriarchen, vor allem auch des derzeitigen melkitischen Patriarchs Maximos IV. Saigh, gelang es auf dem Konzil nicht, diese Frage zu klären. Indes ist es am Rande des Konzils zu einer vorläufigen Lösung gekommen, bei der allerdings nicht deutlich wird, ob es sich um eine Grundsatzentscheidung oder mehr um eine Art von „gentleman-agreement“ handelt.<sup>14</sup> Nach Ende der dritten Sitzungsperiode hat Papst Paul VI. am 22. Februar 1965 27 neue Kardinäle kreiert. Darunter waren auch drei unierte orientalische Patriarchen, nämlich der Melkit Maximos IV., der Maronit Meouschi sowie der Kopte Stefan I. Sidarouss. Der Syrer Gabriel Tappuni ist schon seit dreißig Jahren Kardinal; die Armenier hatten bereits in dem Kurienkardinal Agagianian einen Kardinal, so daß der derzeitige Patriarch vermutlich zugunsten seines Vorgängers verzichtete. Lediglich der chaldäische Patriarch Cheicho verzichtete aus unbekanntten Gründen auf den Purpur. Ihn ausgenommen, sind nunmehr alle unierten Patriarchen zugleich Kardinäle.

Bisher hatte sich die Mehrzahl der orientalischen Patriarchen gegen ein Kardinalat aus zwei Gründen gewehrt: 1. weil sie zu Recht allein schon in dem

Titel „*Sanctae Romanae Ecclesiae Cardinalis*“ ein Amt der *römischen* Kirche erblickten; 2. weil bei der Einsetzung eine besondere Unterwerfung unter den Papst gefordert wird. Letztlich geht es also auch hier um das Verständnis kirchlicher Universalität, im engeren Sinn um die Frage, ob die partikularkirchliche Struktur der römischen Kirche für die Universalkirche gilt. Das Amt des Kardinals bildet dabei einen Sonderfall, weil er erst im 11. Jahrhundert eingeführt worden ist und nicht in die hierarchische, sondern in die administrative Struktur der Kirche gehört.

Genau an den beiden erwähnten Punkten ist der Papst in dem *Motu Proprio* „*Ad purpuratorum patrum collegium*“ vom 11. Februar 1965 den Orientalen mit einer Änderung im Zeremoniell der Institution entgegengekommen: Die Kardinals-Patriarchen wurden nicht „*Sanctae Romanae Ecclesiae Cardinalis*“, sondern „*Sanctae Catholicae Ecclesiae Cardinalis*“. Ferner wurde nicht von „*submissio*“ unter den Papst, sondern von „*fraternitas*“ mit dem Papst gesprochen. Schließlich wurde das kuriale Protokoll geändert und bestimmt, daß die Kardinals-Patriarchen in der Rangfolge nach den suburbikarischen Kardinalsbischofen stehen.

Diese Lösung mag auf den ersten Blick als ein eleganter Kompromiß erscheinen; kirchenrechtlich und dogmatisch ist sie jedoch außerordentlich problematisch und vieldeutig. Daß sie auch von den Unierten nicht als befriedigend empfunden wird, zeigen zahlreiche Proteste und der ostentative Rücktritt von Erzbischof Elias Zoghby, dem Patriarchatsvikar des melkitischen Patriarchen Maximos IV.

Unverkennbar zeigt sich jedoch auch in diesem Zusammenhang, wie der Konflikt zwischen Zentralismus und Polyzentrismus in der ekklesiologischen Struktur gerade durch die lange Zeit kaum beachteten unierten Ostkirchen innerhalb der römisch-katholischen Kirche aufbricht und wie hier überhaupt die rechtlichen und theologischen Kategorien zur Bewältigung dieser Problematik fehlen. Es ist in dem Ostkirchendekret nicht gelungen, auch nur die Annäherung an eine Lösung zu erreichen. An Punkten, wo dies möglich und auch nötig gewesen wäre, wie etwa bei dem theologischen Verständnis der „Teilkirchen“ oder in der Frage der orientalischen Patriarchen, ist man ausgewichen und hat seine Zuflucht in undurchsichtigen Kompromissen gesucht. Dahinter steht dieselbe Aporie wie schon in der Kirchenkonstitution, wo die Ansätze für eine Neubesinnung auf die Kollegialität der Bischöfe durch die angehängte „*nota praevia explicativa*“ nicht erläutert, sondern eingeschränkt werden. Gegenüber einer weitverbreiteten Praxis früherer Zeiten und in Fortsetzung der besonders von Benedikt XV. angebahnten Entwicklung hat sich das Konzil zwar ernsthaft bemüht, die faktische Mannigfaltigkeit kirchlicher Gestaltung zu respektieren und das Prinzip der Uniformität dort aufzugeben, wo es ohne Gefährdung bestimmter dogmatischer Grundsätze möglich schien. Den naheliegenden dogmatischen Konsequenzen ist man jedoch nicht gefolgt.

## II. Die Konsequenzen für die Begegnung mit der übrigen Orthodoxie

Schon bei der Ausarbeitung ist man sich völlig darüber im klaren gewesen, daß trotz aller Einschränkungen auf die gegenwärtige Situation und obwohl die bereits erwähnten Ausführungen über die getrennten Ostkirchen dem Ökumenismusdekret zugewiesen wurden, das Ostkirchendekret einen Prüfstein für eventuelle ökumenische Verhandlungen zwischen Rom und den anderen Ostkirchen darstellt. Man kann wohl schon jetzt sagen, daß das Dekret hierfür eher eine Belastung als eine Erleichterung bedeutet. Daran ändern auch wenig die spektakulären Freundschaftserweise wie etwa die Begegnung zwischen dem Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, Athenagoras, und Papst Paul VI. in Jerusalem im Januar 1964 oder die feierliche, wenn auch von einigen Mißklängen begleitete Rückführung der Andreas-Reliquie nach Patras am 26. September 1964 oder auch die beiderseitige Aufhebung der Exkommunikation von 1054 bei Konzilsschluß.<sup>15</sup> Wesentlich unauffälliger geschah schon die Überführung der Titus-Reliquie von Venedig nach Kreta im April dieses Jahres.

Bei den Orthodoxen steht natürlich immer im Vordergrund die Forderung nach einer Rückgliederung der unierten Ostkirchen in die lokalen orthodoxen Kirchengemeinschaften. Selbst von dem für eine ökumenische Begegnung auch mit der römisch-katholischen Kirche sehr aufgeschlossenen Ökumenischen Patriarchen Athenagoras wurde dies in einem in griechischen Tageszeitungen verbreiteten Interview unmittelbar nach der Ankündigung des Zweiten Vatikanischen Konzils 1959 als eine Vorbedingung für die Annäherung verlangt. Außerdem sind die unierten Ostkirchen für alle Orthodoxen aus naheliegenden Gründen eben nicht nur eine geschichtliche Wirklichkeit, sondern ein augenfälliges Beispiel für den „römischen Proselytismus“ und damit eine ständige Belastung für alle ökumenischen Kontakte mit der römisch-katholischen Kirche. Allerdings wird man auch sehen müssen, daß das Vorgehen verschiedener orthodoxer Kirchen in Ländern hinter dem Eisernen Vorhang, wo die unierten Ostkirchen z. T. mit staatlicher Hilfe aufgelöst und eingegliedert worden sind, auch nicht gerade zur Förderung der ökumenischen Verständigung beigetragen hat. Die nicht-theologischen Faktoren überwiegen auf beiden Seiten, und es ist nicht abzusehen, wann und wie hier eine Verständigung zu erreichen ist.

Auf diesem Hintergrund ist es verständlich, wenn allein schon die Thematik des Ostkirchendekrets bei den Orthodoxen Unwillen erregt. Die zahlreichen Kompromisse des Dekrets können dann auch nur als Bestätigung der vorherrschenden Meinung aufgefaßt werden. In der Tat bleiben auch nach dem Konzil die unierten Ostkirchen ein Symptom für die ekklesiologische Struktur eines universalen Zentralismus, der eine Einheit in einer Pluralität von Kirchengemeinschaften ausschließt.

Unter diesem Aspekt werden nun vor allem die Stellen verstanden, an denen das Konzil — gewiß nach besten Kräften und guten Willens — sich um eine Öffnung gegenüber der übrigen Orthodoxie bemüht hat, nämlich in der Frage der „*communicatio in sacris*“. Die verschiedenen Aussagen zu diesem Problem sind von zwei Motiven bestimmt. Einmal hat man versucht, für das räumliche Nebeneinander von „getrennten“ und unierten Orthodoxen besonders in den Ländern des Vorderen Orients gewisse Erleichterungen zu schaffen. Zum andern hat man aber auch versucht, die Konsequenzen aus der im Ökumenismuskonkordat formulierten vollen Anerkennung der Ostkirchen als Kirchen zu ziehen und damit den Weg zur Einheit vorzubereiten.

Primär unter praktischen Gesichtspunkten sind zweifellos die Bestimmungen des Ostkirchendekrets zur Frage der Mischehen zwischen katholischen und nicht-katholischen Orientalen zu sehen (§ 18). Denn hier geht es darum, die Ungültigkeit von Ehen zu vermeiden und der Dauerhaftigkeit der Ehe, ihrer Heiligkeit und dem häuslichen Frieden Rechnung zu tragen. Pius XII. hatte bereits 1949 und 1957 jeweils durch ein *Motu Proprio* eine vorläufige Regelung angeordnet, die den Patriarchen die Möglichkeit gab, auch von nicht-katholischen orthodoxen Priestern geschlossene Ehen für gültig zu erklären.<sup>16</sup> Die neue Regelung sieht vor, daß die kanonische (unierte) Form für die Eheschließung nur noch zur „Erlaubtheit“, nicht aber zur „Gültigkeit“ vorgeschrieben ist. Prinzipiell genügt der Vollzug durch einen „*minister sacer*“, d. h. einen gültig geweihten Amtsträger, auch wenn er nicht der römischen Kirchengemeinschaft angehört. Allerdings geht aus dem Text des Dekrets nicht unmittelbar hervor, was der Hinweis auf die Einhaltung der übrigen Rechtsordnungen — *servatis aliis de iure servandis* — zu bedeuten hat. Grundsätzlich wird jedoch nunmehr auch die in einer nicht-katholischen Ostkirche geschlossene Ehe als gültig anerkannt. Man hat auch von katholischer Seite zu Recht gefragt, warum das Konzil nicht gegenüber den evangelischen Kirchen zu einer ähnlichen Regelung vorgedrungen ist, zumal ja das Ehesakrament nach römisch-katholischer Auffassung nicht eigentlich vom Priester gespendet wird.

Wesentlich komplizierter sind die verschiedenen Äußerungen zur Frage der „*communicatio in sacris*“, d. h. einer die Sakramentsgemeinschaft einschließenden gottesdienstlichen Gemeinschaft zwischen Unierten und Orthodoxen bzw. zwischen römischen Katholiken und Orthodoxen. Es ist von vornherein zu bedauern, daß die entsprechenden Texte verschiedene Deutungsmöglichkeiten zulassen. So wird bereits im Ökumenismuskonkordat (§ 8) betont, daß die gottesdienstliche Gemeinschaft nicht unterschiedslos als Mittel zur Wiederherstellung der Einheit der Christen betrachtet werden dürfe. Dabei wird aber dann differenziert zwischen zwei Aspekten der gottesdienstlichen Gemeinschaft, die einerseits zur Bezeugung der Einheit der Kirche und andererseits zur Teilhabe an den Gnadenmitteln dienen kann: „Die Bezeugung der Einheit verbietet in den meisten Fällen die Gottes-

dienstgemeinschaft, die Sorge um die Gnade empfiehlt sie indessen in manchen Fällen.“ Eine ähnliche Differenzierung wird auch im Ostkirchendekret vorgenommen (§ 26): Nach göttlichem Gesetz ist die Gottesdienstgemeinschaft verboten, wenn sie „die Einheit der Kirche verletzt oder wenn sie eine formale Bejahung einer Irrlehre, die Gefahr eines Glaubensabfalles, eines Ärgernisses oder religiöser Gleichgültigkeit in sich birgt“. Möglich und erlaubt ist sie gerade mit den Orthodoxen aus seelsorgerlichen Erwägungen und in Einzelfällen, zumal wenn „das Heilsbedürfnis und das geistliche Wohl der Seelen dies fordern“.

Hinzu kommt eine weitere Möglichkeit für die „*communicatio in sacris*“, die jedoch im Ökumenismuskonkordat nicht unmittelbar mit den beiden ersten verbunden ist. Sie beruht auf der vollen Anerkennung von Gültigkeit und Wirksamkeit der orthodoxen Sakramente. Daher ist nach dem Ökumenismuskonkordat eine „*communicatio in sacris*“ zwischen römischen Katholiken und Orthodoxen „nicht nur möglich, sondern auch ratsam“ (§ 15, 3). Nach dem Ostkirchendekret (§ 27) wird die Spendung der Sakramente der Buße, der Eucharistie und der Krankenölung an „getrennte“ Orthodoxe auf deren Bitte erlaubt; umgekehrt wird Unierten in Notfällen der Empfang dieser Sakramente von nicht-katholischen orthodoxen Priestern gestattet. Zu vermerken ist, daß die Taufe in diesen Fällen nicht berücksichtigt wird, während das Fehlen der Priesterweihe durchaus verständlich ist.

Die eigenartige Diskrepanz und Unklarheit in diesen Äußerungen hat ihren Ursprung in der zweifachen Deutung der „*communicatio*“, die einmal als Kirchengemeinschaft und -einheit, zum andern als Teilhabe am Heil aufgefaßt wird, obwohl dann außerdem noch betont wird, daß eine „*communicatio in sacris*“ nur dort statthaft ist, wo die erforderlichen Voraussetzungen in dem ekklesiologischen Status der getrennten Kirchengemeinschaft oder eines ihrer Glieder gegeben sind.

Gewiß steht hinter diesen Bestimmungen zunächst eine ganz bemerkenswerte Durchbrechung des Prinzips einer Identität von kanonischen und charismatischen Grenzen der Kirche. Denn faktisch wird sowohl die Wirksamkeit wie auch die Gültigkeit von Sakramenten „*extra ecclesiam*“ anerkannt. Das Konzil ging damit sogar weiter als z. B. die byzantinische Orthodoxie, die es bisher peinlichst vermieden hat, in der Frage der Interkommunion zwischen Orthodoxen und Heterodoxen durch eine offizielle Erklärung dogmatische Präzedenzfälle zu schaffen, obwohl in der Praxis — „*kat'oikonomian*“ — auch hier Ausnahmen von der Regel durchaus möglich sind.<sup>17</sup>

Verständlich ist auch das Bemühen, durch eine disziplinierte Entscheidung dort Richtlinien zu geben, wo das enge Zusammenleben getrennter und doch nahe verwandter Kirchengemeinschaften zwangsläufig zu Präzedenz- und Härtefällen sowie zu einer Unsicherheit in der kirchlichen Praxis führen muß.

Bedenklich bleibt indes die höchst fragwürdige Differenzierung im Begriff der „*communicatio*“, weil hier offensichtlich nicht von dogmatischen, sondern von

pragmatischen Gesichtspunkten ausgegangen wurde. Die Öffnung der kanonischen Grenzen um der Einheit willen ist etwas anderes als die Öffnung um des Heils der Seelen willen. Auch unter voller Anerkennung eines aufrichtigen Bemühens können innerhalb wie auch außerhalb der römisch-katholischen Kirche aus diesen Formulierungen Konsequenzen gezogen werden, die einer Annäherung der Kirchen nicht förderlich sind.

Den stärksten Unwillen bei den Orthodoxen hat jedoch der Umstand hervorgerufen, daß die Öffnung der „*communicatio in sacris*“ von dem Konzil in einseitiger Weise erklärt wurde, auch wenn in § 29 des Ostkirchendekrets empfohlen wird, wenn nötig, die Oberhirten der getrennten Kirchen zu konsultieren. Es bleibt jedoch die Unstimmigkeit, daß auf der einen Seite das für eine ganze Kirchengemeinschaft repräsentative Konzil steht, während auf der anderen Seite nur einzelne Hierarchen angesprochen werden.

Eine erste, wie zu erwarten negative Reaktion auf die Bestimmungen über die „*communicatio in sacris*“ erfolgte so auch sehr bald nach Konzilsschluß am 22. Januar 1965 in einer Erklärung der Ständigen Konferenz der Orthodoxen Bischöfe aus den USA über „Die Ordnung der Heiligen Kommunion“.<sup>18</sup> Diese Bischofskonferenz untersteht der Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchats, und der entscheidende Abschnitt der Erklärung lautet: Es ist daran zu erinnern, „daß das eucharistische Mysterium das Ziel der Einheit ist, und nicht ein Mittel zu diesem Ziel, und daß deswegen Entscheidungen hinsichtlich der heiligen Kommunion, die von christlichen Gemeinschaften außerhalb der Orthodoxen Kirche getroffen werden, für die Orthodoxe Kirche oder ihre Glieder keinerlei Gültigkeit haben. Die heilige Kommunion wird von orthodoxen Christen nicht außerhalb der Kirche gesucht, noch wird sie jenen angeboten, die noch nicht die Orthodoxe Kirche als ihre Mutter bekennen“.

Daraufhin wurden von der römisch-katholischen amerikanischen Bischofskonferenz in Washington am 15. Juni 1965 „Vorläufige Richtlinien für das gemeinsame Gebet und die „*communicatio in sacris*““ veröffentlicht. Außerdem hat man ein Subkommission gebildet, die nun offiziell mit Vertretern der orthodoxen Hierarchie Verhandlungen über die „*communicatio in sacris*“ führen soll.<sup>19</sup> Es wird jedoch eine mühsame Aufgabe bleiben, angesichts der bestehenden Spannungen und der unklaren Formulierungen die Orthodoxen nicht nur in Einzelfällen, sondern grundsätzlich von der Aufrichtigkeit der vom Konzil erstrebten ökumenischen Öffnung zu überzeugen.

### III. Ausblick

Eine Kirchenversammlung wie die des Zweiten Vatikanischen Konzils wäre sicher überfordert, wenn man von ihr erwartete, daß sie dort einen Durchbruch erzielte,

wo jahrhundertealte Fehler, Spannungen und Mißverständnisse lasten. Aber sicher hätte das Konzil in der Frage der unierten Ostkirchen wie auch für die Begegnung mit den „getrennten“ Ostkirchen mehr erreichen können. Die Voten der Konzilsväter während der Diskussion über das Ostkirchendekret sind dafür ein eindeutiger Beweis und zeigen, mit welcher Klarheit man die bestehenden Schwierigkeiten, aber auch die möglichen Konsequenzen gesehen hat. Hier wird man tatsächlich von einem Aufbruch und einem Umdenken sprechen müssen, auch wenn im Ergebnis das Dekret davon nur noch wenig erkennen läßt. Die Auswirkungen des Dekrets werden zu einem wesentlichen Teil davon abhängen, ob in der Interpretation und Anwendung seiner Bestimmungen die in der Diskussion vorgetragene Standpunkte durchgesetzt werden können, die keinen Gegensatz zu dem Dekret, sondern Möglichkeiten darstellen, auf die man hoffen kann.

Aufs Ganze gesehen ist das Dekret enttäuschend für alle Beteiligten: für die Unierten, deren Stellung innerhalb der römischen Kirchengemeinschaft weiterhin in entscheidenden Punkten ungeklärt bleibt, für die Angehörigen der „ecclesia latina“, die sich möglicherweise eine Auflockerung des römischen Zentralismus erhofft hatten, und schließlich auch für die Orthodoxen, die sich weiterhin der Gefahr des Proselytismus ausgesetzt sehen.

Neben diesem negativen Ergebnis sollte man jedoch nicht übersehen, daß hinter den ungelösten Problemen in dem noch zu wenig beachteten Ostkirchendekret auch konstruktive Möglichkeiten und dogmatische Konsequenzen stehen. In der dogmatischen Konstitution „Über die Kirche“ wurden der Auseinandersetzung über die Struktur der Kirche durch die „nota praevia explicativa“ ganz bestimmte Grenzen gezogen, die der weiteren theologischen Arbeit nur wenig Spielraum lassen. Anders jedoch steht es mit dem Faktum der unierten Ostkirchen. Diese Gruppen sind sicher nicht geeignet, die Verbindung mit der übrigen Orthodoxie unmittelbar zu fördern. Aber allein durch ihre Existenz, und dies zeigt das Dekret auch in seinen Kompromissen und Unklarheiten mit aller Deutlichkeit, bilden sie den Punkt, an dem von der kirchlichen Praxis her das traditionelle Einheitsprinzip der römisch-katholischen Kirche ständig in Frage gestellt wird. Darin haben die Bestimmungen des Dekrets eine über den Bereich des christlichen Ostens weit hinausreichende grundsätzliche Bedeutung. Denn eine wirkliche Lösung der anstehenden Probleme ist nur denkbar, wenn die angedeutete legitime Vielfalt innerhalb der bestehenden Kirchengemeinschaft konsequent dogmatisch und kirchenrechtlich durchdacht und durchgeführt wird. Hinter der Vielzahl von Kompromissen und Erwägungen aus Gründen der Opportunität stehen schließlich auch notwendige und unumgängliche Konzessionen, in denen einem bestehenden Zustand Rechnung getragen wird.

Freilich ist dies ein Ausblick auf ein Fernziel. Aber vielleicht sollte man ihm doch mehr Aufmerksamkeit zuwenden, als es sonst bei den kleinen Gruppen der

unierten Orthodoxen üblich ist. Denn an ihnen muß sich zeigen, ob die ökumenischen Vorstellungen der römisch-katholischen Kirche auf einen Anschluß in der „Rückkehr“ oder auf eine Einheit der Kirchen hinauslaufen.

#### Anmerkungen

<sup>1</sup> L. A. Dorn — G. Denzler, Tagebuch des Konzils. Die Arbeit der dritten Session. Nürnberg-Eichstätt 1965, S. 177-218. — J. M. Hoeck, Einleitung und Kommentar zum Dekret über die katholischen Ostkirchen. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil, Bd. I, Freiburg/Basel/Wien 1966, S. 362-391.

<sup>2</sup> A. a. O. S. 194.

<sup>3</sup> Wilhelm de Vries, Das Konzilsdekret über die katholischen orientalischen Kirchen. Eine theologische Auswertung des Konzilstextes. In: „Orientierung“ (Zürich) 29 (1965) S. 201-204.

<sup>4</sup> J. Dumont in der Einleitung zur französischen Ausgabe des Ostkirchendekrets. Documents Conciliaires. Ed. du Centurion, Paris 1965, S. 225 ff.

<sup>5</sup> O. Rousseau, Sur la III<sup>e</sup> Session du Concile. In: „Irénikon“ 37 (1964) S. 516 ff.

<sup>6</sup> Vgl. dazu den Bericht von H. Marot, Erste Reaktionen auf die Dekrete des Zweiten Vatikanischen Konzils von orthodoxer Bedeutung. In: „Concilium“ 2 (1966) S. 298 ff. Allerdings wird hier nicht auf die speziellen orthodoxen Reaktionen zum Ostkirchendekret eingegangen.

<sup>7</sup> J. Karmiris, Die dritte Sitzungsperiode des II. Vatikanischen Konzils. Neugriech. in: „Ekklisia“ (Athen) 42 (1965) S. 418.

<sup>8</sup> F. van de Paverd OSA, Eine Griechisch-Orthodoxe Reaktion (2. Teil). In: „Ostkirchliche Studien“ 14 (1965) S. 342 f.

<sup>9</sup> Ökumenismusdekret § 17. Die Konzilsdokumente werden im folgenden nach den Ausgaben von Aschendorff-Münster zitiert. Allerdings wurden die dort abgedruckten Übersetzungen nicht immer übernommen.

<sup>10</sup> Ök.-Dekr. § 16; vgl. Ostk.-Dekr. § 25.

<sup>11</sup> Aus der neueren Literatur sei besonders verwiesen auf W. de Vries SJ u. a., Rom und die Patriarchate des Ostens, Freiburg-München 1963. Dieses Buch ist die erste wirklich kritische Darstellung zur Geschichte der unierten Kirchen.

<sup>12</sup> Eine Untersuchung über den Begriff „ecclesia particularis“ werde ich demnächst in „Kerygma und Dogma“ veröffentlichen.

<sup>13</sup> W. de Vries, Rom und die Patriarchate des Ostens, bes. S. 7-22.

<sup>14</sup> Vgl. dazu „Irénikon“ 38 (1965) S. 59 f.

<sup>15</sup> Vgl. dazu H. Schaefer, Anathema 1054-1965. In: „Ökumenische Rundschau“ 15 (1966) S. 176-189.

<sup>16</sup> Durch die „*facultas dispensandi a forma et sanandi ob defectum formae*“. Dazu Anm. 23 zu § 18.

<sup>17</sup> Eine ausführliche Darstellung dieser Probleme findet sich in meiner Arbeit: Ostkirche und Ökumene. Göttingen 1962, bes. S. 234-257.

<sup>18</sup> Text in: „St. Vladimir's Seminary Quarterly“ 9 (1965) I, S. 38; dt. in: „Ostkirchliche Studien“ 14 (1965) S. 200 f.

<sup>19</sup> Vgl. hierzu die Erläuterungen zum Dekret „Über die Katholischen Orientalischen Kirchen“ von E. Stakemeier, Nr. 29.

# DAS GEGENÜBER VON JUDEN UND CHRISTEN — EIN „ÖKUMENISCHES“ VERHÄLTNIS?

VON RUDOLF PFISTERER

„Die Frage, die Judentum und Christentum heute aneinander stellen, ist ihrem Ursprung nach keine theologische Frage, sondern eine Gewissensfrage. Die Ereignisse während des Zweiten Weltkriegs haben dazu geführt, daß das Gewissen uns die Frage aufdrängt: Was haben wir versäumt, daß all dies geschehen konnte? Sind Unwissenheit und Unkenntnis vielleicht unsere grundlegenden Versäumnisse? Die Ereignisse haben unser Gewissen geweckt, und jetzt fordert es, daß wir aufeinander zugehen.“<sup>1</sup> Dieses gute Wort von Léon Askenazi, dem Direktor des Centre Universitaire d'Études Juives in Paris, zielt auf eine neue, wirkliche Begegnung von Juden und Christen. Für Christen kann ein solches Aufeinander-Zugehen nur unter dem Vorzeichen ernsthafter theologischer Selbstprüfung stattfinden, wenn es nicht im Strudel kurzlebiger und unklarer Emotionen verschlungen oder auf der Durststrecke unverbindlicher Redensarten verdorren soll. Theologische Erwägungen sind aber nicht Blitzableiter für den Elan gewissenmäßigen Handelns, sondern wollen unseren Blick für Ziel und Richtung des einzuschlagenden Weges schärfen.

Was sind die grundlegenden Versäumnisse im Verhältnis von Juden und Christen, die auf das Konto der Christenheit gehen? Man kann all dies auf den Hauptnenner bringen — dies wird in der ökumenischen Diskussion dieser Frage immer wieder deutlich —, daß der spezifische Charakter der Juden als eines von Gott erwählten Volkes und die daraus resultierende Heilsbedeutung nicht mehr gesehen und zum Teil energisch in Abrede gestellt werden. So kann man in einer theologischen Zeitschrift lesen: „Als Gegenstand göttlicher Gnade und Erwählung ist es (das Judentum) auf der geschichtlich-völkischen Ebene nur noch wie jedes andere Volk, also grundsätzlich gleich wie das schweizerische oder englische oder amerikanische oder russische zu verstehen. Und der Satz des Johannesevangeliums: ‚Das Heil kommt von den Juden‘ hat nur retrospektive Bedeutung. Dies gilt auch und gerade unter dem Eindruck von Röm. 9-11.“<sup>2</sup> Daraus ergab sich, daß „Christen immer noch den Juden so begegnen, wie sie dies Heiden gegenüber tun.“<sup>3</sup> Dabei vergißt man, daß der von Gott mit ihnen geschlossene Bund als das Zeichen der Erwählung bleibt und nie zurückgenommen wurde. Die *Einzigkeit* des ihnen sich zuwendenden Gottes, des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs, der der Vater Jesu Christi ist, spiegelt sich im Geheimnis der *Einzigartigkeit dieses Volkes* wider, das durch diese Beschlagnahme von seiten Gottes von allen anderen Mächten und Gewalten getrennt ist und so gerade als exterritorialer Botschafter Gottes nicht ins andere Lager überlaufen kann. Weder die Ausrottungsmaßnahmen aus vergangener und jüngster Zeit noch die Assimilierungsaktionen haben dieses Volk

in seinem besonderen Charakter zum Erlöschen gebracht. Für uns Christen ist darum gegenüber allen Theorien über das Verschwinden der Juden oder ihrem Aufgehen in der Christenheit daran festzuhalten: *die Juden leben!* Sie haben alle Verführungen und Verfolgungen überdauert und haben immer noch an den Gräbern ihrer Bedrücker gestanden.

Was hat dies zu bedeuten?

### 1. Achtung und Partnerschaft

Eine unabdingbare Voraussetzung für eine *Begegnung* von Juden und Christen besteht darin, daß von christlicher Seite aus den Juden wirkliche Achtung und ernsthafte Bereitschaft zum Verstehen entgegengebracht werden. Der Eindruck der Ver-Achtung ist in das Bewußtsein der Juden in einem solchen Umfang eingedrungen, daß „viele Juden heutzutage gar nicht mehr glauben können, daß ein Christ ihn als Menschen lieben kann“. <sup>4</sup> Man muß diesem Erschrecken, das sich nicht nur auf jüngste Erfahrungen gründet, in aller Redlichkeit Rechnung tragen, indem man diese — verständlichen — Gefühle der Juden zur Kenntnis nimmt, ohne sich sofort in eine apologetische Rüstung zu werfen, um da und dort die Spitze solcher Aussagen ein wenig abzubrechen. Damit käme man keinen Schritt weiter, weil man an der tiefen Verwirrung vorbeisähe, die dadurch ausgelöst wurde, daß „keine einzige religiöse, geistige oder politische Macht so stark war, um dafür zu sorgen, auch die Juden in die Erfüllung des biblischen Liebesgebotes wirksam einzubeziehen“ (E. L. Ehrlich). <sup>5</sup> Darum kann man es wohl verstehen, wenn ein zeitgenössischer Rabbiner diesem Gefühl der Angst und des Abscheus Ausdruck verleiht, indem er ausführt: „Die Juden hassen Jesum nicht, sie fürchten ihn. Jesus lebt in der Vorstellung der Juden als das Symbol der Kreuzritter, die Tausende von Juden in seinem Namen abschlachteten, als das Symbol der Inquisition und der Folterkammern, als das Symbol der Ketzzerjagden, der Ausstoßung, der Pogrome, des Antisemitismus . . .“ <sup>6</sup>

Diese Einstellung wird dadurch bekräftigt, daß antisemitische Affekte unter Christen nicht nur in der Vergangenheit einen recht breiten Raum einnahmen, sondern daß heutzutage diese Akzente noch lange nicht verschwunden sind. Immer wieder sind Christen peinlich davon berührt, wenn „sie selbst unter den eigenen Gelehrten auf Äußerungen von Antisemitismus stoßen“. <sup>7</sup> Aber nicht nur im Bereich der Theologie und der Theologen werden solche Mißtöne laut, wie etwa jüngst in einer Predigt: „Israel ist der Mörder Gottes, der mit Schuld beladen durch die Jahrtausende irrt; die Juden lehnten den Heiland ab, darunter mußten sie Jahrtausende (1) leiden.“ <sup>8</sup> Leider vernimmt man derartige Aussagen auch aus Kindermund. Für viele in diese Richtung weisende Redensarten möge nur die Erfahrung einer Journalistin aus Israel stehen. Diese fragte eine etwa 10jährige

Schülerin, ob sie denn wisse, wer die Juden seien. „Sie haben unsern Heiland umgebracht“, war die prompte Antwort. Sie wisse dies von ihrem Religionslehrer.<sup>9</sup>

Man muß es in aller Redlichkeit stehenlassen und erwägen, was der amerikanische Theologe Eugene Smith in klarer Übersicht über die Zusammenhänge ausführt: „Antisemitismus ist das christliche Verbrechen schlechthin. Welche sekundären Ursachen auch immer sein Bild ausgestaltet haben mögen, vom 1. bis zum 20. Jahrhundert ist der Antisemitismus das Werk der Christen, und sie tragen die Verantwortung. Kein Volk in der Geschichte ist jemals so intensiven und langdauernden Verfolgungen ausgesetzt gewesen wie die Juden von seiten der Christen.“<sup>10</sup> Es ist — leider — nur zutreffend, was der Soziologe René König in einer Studie über den Antisemitismus in der Bundesrepublik ausführt, nämlich, „der Antisemitismus ist nur ein Säkularisationsprodukt der christlichen Religion“.<sup>11</sup>

## 2. Notwendigkeit der Umkehr

Wenn die Chance einer neuen Begegnung nicht vertan werden soll, dann ist es an uns Christen, deutliche Markierungspunkte eines tatsächlichen *Umdenkens* sichtbar werden zu lassen. Wie schwer ein solches Brechen mit einer jahrhundertelangen Tradition fällt, zeigten unter anderem die massiven Angriffe integristischer Kreise des II. Vatikanischen Konzils auf die dort verfaßte sogenannte Judenerklärung. So schlug Bischof Carli von Segni in einer Priesterzeitschrift noch während des Konzils recht ungute Töne an, um möglichst das in Aussicht genommene Konzilsdekret über die Juden zu Fall zu bringen (was aber glücklicherweise nicht gelang). Es heißt hier unter anderem: „Das Credo der Kirche hinsichtlich der Kreuzigung Christi liegt in der Tatsache, daß die Verantwortung dafür auf das jüdische Volk fällt bis an das Ende der Welt . . . Mit voller Rechtfertigung müssen wir an der These festhalten, daß das Judentum für den Gottesmord verantwortlich zu machen ist, daß es von Gott beschuldigt und verflucht wurde.“<sup>12</sup>

Auch im Raum der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen sind erhebliche Schwierigkeiten zu bewältigen. Dies wird deutlich, wenn in einem 1965 erschienenen Buch die Behauptung aufgestellt wird: „Die Verwerfung ist doppelseitig zu verstehen: Israel hat den Herrn verworfen, der Herr hat Israel verworfen. Diese Verwerfung hat sich Israel zugezogen durch seinen ungläubigen Widerstand gegen Christus.“<sup>13</sup>

In der Tradition der Kirchengeschichte wurde ja leider dieser wüste Schmutz der Voreingenommenheit gegen die Juden mitgeschleppt; jener amerikanische Theologe traf den Nagel auf den Kopf, als er ausführte: „Hitlers Übergriffe waren nur die Ausführungen dessen, was implizit in den Lehren sowohl protestantischer als katholischer deutscher Kirchen vor dem 2. Weltkrieg vorhanden war“ (E. L. Smith).<sup>14</sup> Diese falsche Weichenstellung wurde schon früh vorgenommen, als man bereits im

2. Jahrhundert damit begann, die Juden *geistlich zu enterben*, das heißt ihnen den Anspruch auf die Bezeichnung „Israel“ als des Volkes Gottes streitig zu machen und ihnen die hebräische Bibel als das Buch der an sie gerichteten Offenbarung wegzunehmen. Diese Meinung hat sich offenbar bis in unsere Zeit hinein zäh gehalten. Kein geringerer als der bekannte Theologe Adolf v. Harnack führte aus: „Das Alte Testament, dieses ganze Buch, geht die Juden überhaupt nichts an. Widerrechtlich und frech haben sie es an sich gerissen, mit Beschlag belegt, und suchen es seinem jetzigen Eigentümer zu entziehen. . . Jeder Christ muß ihnen daher den Besitz des Alten Testaments absprechen; ein Christ, der sagen würde, das Buch gehört uns und den Juden, der sündigt: das Buch gehört von allem Anfang an, jetzt und immerdar, nur den Christen allein.“<sup>15</sup>

Es kommt darauf an, Einsicht zu gewinnen in die weit zurückreichende, oft grauenhafte Verflechtung von der angeblichen Verwerfung der Juden und dem daraus seine Rechtfertigung ableitenden modernen Judenhaß. Daß dabei dreist und unentwegt — man kann diese Stimmen auch noch heute hören — *Jesus von Nazareth* aus der Geschichte des von Gott erwählten Volkes der Juden ausgeklammert und „arisiert“ wurde, indem man ihn „*einfach*“ zum Sohne Gottes erklärte, sollte zu denken geben. So hat der berühmte Antisemit, „der Rektor aller Deutschen“ Ahlwardt, gegen Ende des letzten Jahrhunderts auf eine Feststellung des jüdischen Schriftstellers Ludwig Jakobowski wütend reagiert. Dieser hatte nämlich darauf hingewiesen, „daß die herrliche Philosophengestalt, die sie Jesus Christus nennen, selbst Jude war. . .“<sup>16</sup> Ahlwardt bemerkte dazu zornig und ungehalten: „Doch nun einmal eine ernste Bitte, Herr Doktor: Von Christus und dem Christentum lassen Sie gefälligst die Hände weg. Ein Jude war Christus nicht; nach unseren heiligen Büchern war er der Sohn Gottes.“<sup>17</sup> Es darf aber dem nicht das geringste abgebrochen werden, daß Jesus als Mensch Jude war und ganz und gar als Jude lebte!

Hier gilt es, beschämt und besonnen den Schlußstrich zu ziehen, indem man offen und öffentlich sich von allen „christlich“ verbrämten und anderswie getarnten antisemitischen Neigungen distanziert. Nicht nur, weil dadurch jede Menschlichkeit an der Wurzel zerstört wird, sondern weil der Antisemitismus jeder Observanz „geistlicher Selbstmord des Christentums“ ist, wie eine Studentagung des Lutherischen Weltbundes eindeutig zum Ausdruck brachte (Løgumkloster, April 1964).<sup>18</sup> Es darf nicht übersehen werden, wie die von christlicher Seite dem Judentum zugefügte Unterdrückung und Verfolgung ins Bewußtsein der Juden eingedrungen ist. Kürzlich machte ein Jude in einem Gespräch die Bemerkung: „Wir waren immer der Verfolgung von seiten der Christen ausgesetzt. Die Christen übernahmen den heidnischen Haß gegen die Juden.“<sup>19</sup> Dazu gehören die verschiedenen Motivierungen für diese Animosität gegen die Juden; leider nimmt hier auch heute noch

der Vorwurf des „Gottesmordes“ einen weiten Raum ein. Diese Aussage ist Grund und Quelle eines potentiellen Judenhasses.

Eine neue Begegnung mit den Juden kann darum nur unter der Voraussetzung einer echten *Wendung und Abkehr bei den Christen* erfolgen. Dazu gehört, daß man den Juden nicht mehr in schriftwidriger Weise den Charakter der Erwähltheit abspricht. Es ist ein gutes Zeichen, daß die Erkenntnis von der bleibenden Erwählung dieses Volkes sich immer mehr auch in der ökumenischen Diskussion dieser Frage durchsetzt.

### 3. Die Juden als Volk Gottes

Wie die Animosität gegenüber den Juden als Relikt einer noch nicht überwundenen Vergangenheit in allen christlichen Kirchen anzutreffen ist, so ist auch die Neubesinnung auf die fortdauernde Heilsbedeutung dieses Volkes ein ökumenisches Faktum. Leider kam — und kommt — es immer wieder vor, daß Juden und Heiden in einer merkwürdigen Gedankenlosigkeit einander gleichgestellt wurden, indem man als Kennzeichen für beide Gruppen nur die Ablehnung des Jesus von Nazareth als des Messias Israels und Heilands der Welt unterstreicht. Dabei wird übersehen, daß die Juden auf keinen Fall auf die Seite der Heiden gehören, sondern daß Juden und Christen zusammen durch die von der Offenbarung des Gottes Israels her erfolgende Beschlagnehmung von allen heidnischen Mächtschaften grundsätzlich getrennt sind. Es wird darum mit Recht „als Sinnlosigkeit und Beleidigung“ bezeichnet, wenn „Christen heute noch Juden meistens als Heiden behandeln“ (Prof. E. A. Smith, Pittsburgh).<sup>20</sup> Eine solche Auffassung schließt ein tiefgreifendes Mißverständnis in sich, nämlich, daß der *Bund Gottes* mit Israel abgeschafft sei. Was auch immer wieder von der Kirche ins Feld geführt wurde, um einen Abbruch der Beziehungen Gottes zu seinem Volk Israel herauszukehren — es hat kein Fundament im Zeugnis der Heiligen Schrift. Der Bund ist nicht gekündigt (Röm. 11, 2. 29). Es geht hier um das Geheimnis der Treue Gottes, der seinem Volk trotz allem und in allem zugewandt bleibt.

Werden hier die Dinge von seiten der Kirche nicht auf den Kopf gestellt, wenn sie Israel die Verwerfung zuschieben möchte? Hat Professor Harder nicht Recht, wenn er ausführt: „Zum heiligen, von Gott besonders genommenen, von Gott erwählten Volk gehört man nur, wenn man diesem Volk Israel einverleibt ist. Das geschieht für den Heidenchristen in der Taufe auf den Namen Christi“?<sup>21</sup> Vergißt man sonst nicht das geheimnisvolle Band, das die Kirche mit Israel verbindet, in der Weise, daß der Wurzelstock die Zweige trägt und nicht umgekehrt (vgl. Röm. 11, 18)? Muß eine Kirche, die sich von dieser Verbindung und Verbundenheit durch den scharfen Schnitt der Distanzierung scheidet, nicht in das seichte Fahrwasser einer spiritualistischen Umdeutung des Alten Testaments und

darum letztlich in den Strudel einer nur mühsam getarnten Gnosis geraten? Muß ein von der Wurzel getrennter Zweig nicht verdorren, wobei es keine Rolle spielt, ob diese Auszehrung durch die unheilvolle Wirkung von Drogen heidnischer Gläubigkeit erfolgt oder ob die verletzende Hitze eines dem Evangelium nicht gemäßen, sondern widersprechenden Fanatismus alles versengt?

Die Existenz der Juden ist ein deutliches Warnungszeichen für allegorische und spiritualistische Ausflüge in irgendein erträumtes Wolkenkuckucksheim. Sie sind in ihrem Dasein eine ganz bestimmte, auf die Verwirklichung in dieser Welt gerichtete, weil von der Hoffnung für alle Welt geprägte Deutung dieses Buches. Von hier aus sollte man alle Fehlurteile über die Juden korrigieren, die deshalb entstanden sind, weil man dem realen Juden nicht mehr begegnete — mehr noch, weil man den wirklichen Juden durch den in ein ideologisches „christliches“ System passenden mythischen Juden ablöste und diesen wieder zum unheimlichen, gefährlichen Gespenst hochspielte. Darauf wies schon der bekannte in Strassburg lebende jüdische Gelehrte André Néhér hin, als er in einem Artikel über das Verhältnis von Juden und Christen ausführte: „Der Jude hat für den Christen immer eine doppelte Bedeutung. Die eine — nämlich die wirkliche, konkrete Bedeutung seiner Person interessiert ihn nur wenig; aber seine ganze Aufmerksamkeit klammert sich an die andere Bedeutung der Juden, die mystischer Art ist. Nur zu oft ist das der leiblichen Person des Juden zugewandte Interesse nur dazu da, weil man wohl oder übel diesen Weg passieren muß, um zu seinem mystischen Ziel zu gelangen.“<sup>22</sup> Solange dieser Fehlansatz in der Bewertung und Begegnung mit den Juden nicht bereinigt wird, kann auch der Sumpf des Antisemitismus mit seinen giftigen Ausdünstungen nicht ausgetrocknet werden.

Die Zusammengehörigkeit von Juden und Christen findet da und dort innerhalb der christlichen Theologie ihren Niederschlag darin, daß man das gegenseitige Verhältnis dieser beiden Größen mit dem Begriff *Schisma* umschreibt. Das heißt, es wird eine — jetzt *zerbrochene* — *Einheit* des ganzen Volkes Gottes vorausgesetzt, die es — um des Zeugnisses für die Welt (Joh. 17, 20.21) willen — wieder durchzusetzen und deutlich zu machen gelte. So hebt der vorhin erwähnte Theologe Eugene Smith hervor: „Die Kirche kann niemals so sein, wie sie Gott gewollt hat, ehe nicht der Riß geheilt ist, der Israel in zwei Teile spaltet.“<sup>23</sup> In der gleichen Weise meldet sich der katholische Professor Tresmontant zu Wort: „Das Volk Gottes bleibt *eines*. Von Abraham bis zum Ende der Zeiten gibt es nur *ein* Volk Gottes; es ist dies nichts anderes als die neue und heilige Menschheit. Sie ist von den blutigen Mythen des Heidentums befreit und für die Gerechtigkeit und das Leben Gottes aufgeschlossen. Sie erwartet die Fülle Gottes, der seine endgültige Herrschaft errichtet hat. Zwischen Israel und der Kirche bedeutet die Trennung also ein Schisma. Denn sie spaltet das einzige Volk Gottes in zwei auf. Nach Paulus und auf Grund der Gedankengänge der Kirche ist dieses Schisma

vorläufig. Wenn die Völker in die Ökonomie der Verheißung eingetreten sind, dann wird das Volk Gottes wieder eins sein.“<sup>24</sup>

Um zu dieser Einheit zu gelangen, ist die Begegnung von Juden und Christen im *Gespräch* notwendig. Dieser Dialog darf um keinen Preis eine Neuauflage ungueter Aggressivität sein, die sich nur hinter neu gewählten Bezeichnungen und Begriffen tarnte. Kardinal Suenens, der Primas von Belgien, weist darauf besonders eindringlich hin: „Ich weiß, daß das Wort ‚Dialog‘ bei einigen aus Ihrem Kreise Furcht und Mißtrauen erweckt. Einige denken, durch Erfahrung klug geworden, wir trachteten in Zukunft danach, Sie durch feinere Methoden als ehemals zu gewinnen. Nach dem leiblichen Zwang und moralischen Druck hätten die Christen sich jetzt eine viel diskretere Taktik zu eigen gemacht, die darum auch viel gefährlicher wäre. Durch den Dialog würden sie darauf ausgehen, Sie zu assimilieren und Sie fast unmerklich zu erobern. Ganz gewiß nicht! Wir suchen Sie nicht auf solch verschlungenen Pfaden zu bekehren. Wir haben nichts davon zu verbergen, was wir über Sie denken. Wir sind der Meinung, daß wir ohne irgendein Verdienst die Fülle der Offenbarung erhalten haben. Wir wünschen, daß jedermann an dieser Fülle Anteil bekommt und Jesus Christus kennenlernt.“<sup>25</sup> Dieses Gespräch wird in dem Maß vor der Gefahr des Abgleitens in leeres Geschwätz nichtssagender Höflichkeitsbezeugungen bewahrt bleiben, als jeder Partner in aller Offenheit und Liebe Zeugnis gibt von der ihm durch die Offenbarung Gottes gewordenen Wahrheit.

Ist es nicht hoffnungsvoll, wenn die Bedeutung eines solchen Dialogs darin gesehen wird, daß in ihm eine das ganze Volk Gottes umspannende Gemeinsamkeit zum Ausdruck kommt? Vor drei Jahren (1963) führte Bischof Graber (Regensburg) aus: „Wenn wir in unseren ökumenischen Bestrebungen so oft nicht weiterkommen und steckenbleiben — liegt der Grund nicht vielleicht darin, daß wir das Übel, die Spaltung, nicht an der Wurzel fassen und also dorthin zurückgehen, wo Kirche und Synagoge sich trennten? Ist es im Leben nicht oft so, daß in einem Dreiecksgespräch, in dem zwei feindliche Brüder sich einem dritten nähern, sie auf einmal mehr Gemeinsamkeiten untereinander entdecken, als sie vorher auch nur zu ahnen glaubten? . . . Vielleicht würden wir durch das christlich-jüdische Gespräch der Einheit unter uns Christen näherkommen.“<sup>26</sup> Darauf ging auch Professor Gollwitzer auf dem Kirchentag in Köln (1965) ein, als er ausführte: „In unserem ökumenischen Zeitalter . . . dürfen wir an dem ersten und tiefsten Schisma, das das Gottesvolk zerrissen hat, an der Trennung zwischen Juden und Christen, nicht achtlos oder resigniert vorübergehen. Ohne die Juden ist die ökumenische Gemeinschaft unvollständig. Auch bei den Juden müssen wir das lebendige Wirken des göttlichen Wortes erkennen und nach einem gemeinsamen Zeugnis von Juden und Christen in dieser Welt fragen.“<sup>27</sup>

Dazu gehört, daß diese Erwägungen nicht in einem Zirkel von Fachleuten und Eingeweihten als Sondergut verschlossen bleiben, sondern daß der Schatz dieser Erkenntnis in das Kleingeld des christlichen Alltags umgewechselt wird. Was heißt das? Einmal muß diese von Gott gewirkte und darum fortdauernde Zusammengehörigkeit von Juden und Christen in der *Predigt* laut werden. Allerdings nicht in dem Sinn, daß man am sogenannten „Judensonntag“ (10. post Trin.) einen meist überdosierten, verzerrten, philosemitischen Appell erläßt, der schon deshalb nicht ernst genommen wird, weil hier die Kompensierung und Beschwichtigung eines schlechten Gewissens oft nur zu deutlich in Erscheinung tritt, und man im übrigen sich dadurch ein Alibi für mehr oder weniger gedankenloses Reden und Handeln an diesem Punkt verschafft. Nein, es geht um die besonnene und überlegte Frage, in welcher Weise wir konkret diese Verbundenheit von Juden und Christen als — leider! — getrennten Gliedern des einen Bundesvolkes je und dann an Hand des uns gegebenen Textes unterstreichen und hervorheben.

Außerdem ist auch im Bereich der christlichen *Unterweisung* eine gründliche Neuorientierung fällig. Auch nach 1945 erschienene Religionslehrbücher enthalten teilweise verhängnisvolle Verzeichnungen. Die katholischen Bischöfe Deutschlands haben nach der Beendigung des Konzils eine Überprüfung der katechetischen Literatur unter diesem Gesichtswinkel angeordnet, um dadurch mit ungunstigen Darstellungen aufzuräumen; mit der Durchführung dieser wichtigen Aufgabe wurde Professor Dr. Filthaut (Münster) beauftragt. Wäre es nicht an der Zeit, daß endlich auch im Bereich der Evangelischen Kirche in Deutschland eine ähnliche Arbeit der Durchsicht in Angriff genommen würde, wodurch zugleich Pfarrern und Katecheten brauchbares und übersichtliches Material für die Erteilung des Unterrichts in diesem Punkt an die Hand gegeben werden sollte?

#### 4. Die Möglichkeit des Dialogs

Man könnte jetzt abbrechen. Der theologisch wohlfundierte Schluß gäbe sicher einen angenehmen und hoffnungsfrohen Ausklang unserer Überlegungen ab. Würde man sich aber nicht einer verhängnisvollen Verkürzung und folgenschweren Abstraktion schuldig machen, wenn der *jüdische Partner* mit seinen Erwägungen und Argumentationen nicht zur Sprache käme? Es würden damit die Weichen für einen Dialog trotz gutmeinender Bemühungen gleich von Anfang an falsch gestellt, so daß sich hier alles im toten Geleise des Monologs festfahren würde.<sup>28</sup> Darum gilt es, auf die Frage einzugehen, wie man sich von jüdischer Seite zu diesem Angebot eines Dialogs stellt. Äußerungen von Juden aus Israel, Frankreich und den Vereinigten Staaten sollen uns in drei Punkten darüber Auskunft geben:

1.) In orthodoxen Kreisen des Judentums wird dieses Gespräch als völlig sinnlos *eindeutig abgelehnt*. Man hegt den Argwohn, diese Bereitschaft zum Gespräch sei

nur eine besonders geschickt drapierte Tarnung der seitherigen „Bekehrungsbemühungen“.<sup>29</sup> Diese Erfahrung ist ja für das Judentum mit soviel leidvollen und schrecklichen Erlebnissen verknüpft. Vor zwei Jahren (1964) kam dies deutlich in einer in Israel geführten Rundfunkdiskussion zum Ausdruck, in der das Gespräch mit den Christen als „Todeskuß“ bezeichnet wurde. Denn „die christliche Religion ist immer noch der Meinung, daß ihr göttlicher Auftrag (Mission) in der Bekehrung der Juden besteht“ (Rabbiner Porush).<sup>30</sup> Wie tief verwurzelt das Mißtrauen gegenüber dieser sanften Spielart der missionarischen Aggressivität ist — wie man in jüdischen Kreisen meint —, geht aus den Worten eines anderen Rabbiners (Gott hold) hervor: „Pearl Buck berichtet, daß die Chinesen die Juden mit solch ausgesuchter Liebe, Freundlichkeit und Verständnis behandelten, daß die chinesisch-jüdische Gemeinde zu existieren aufhörte.“<sup>31</sup>

Darüber hinaus wird von dieser Seite geltend gemacht, daß das Judentum in keiner Weise andere Menschen in seinen Glauben und seine Gemeinschaft einzuverleiben beabsichtigt. Darum ist auch kein Grund für ein Gespräch vorhanden. „Es gibt überhaupt nichts, worüber wir einen Dialog führen könnten. Wir sind an einer Bekehrung nicht interessiert. Unsere grundlegende Überzeugung ist, daß jeder seinen eigenen Weg auf Grund seines eigenen Glaubens gehen sollte.“<sup>32</sup> Ob diese Selbstgenügsamkeit des Judentums in seiner Abriegelung gegenüber einem Dialog und damit auch gegenüber der Infragestellung der eigenen Position als einer Frage nach der Wahrheit positiv oder negativ zu bewerten ist, mag jetzt beiseite gelassen werden; es wird jedenfalls ein grundsätzliches Nein ausgesprochen. „Zusammenfassend möchte ich sagen“, äußerte sich Rabbiner Porush, „ich muß nicht immer wieder mein Judentum bezeugen, um mich selbst zu überzeugen, daß die Christen im Unrecht sind.“<sup>33</sup>

2.) Eine andere Gruppe knüpft an den eben geäußerten Gedanken an und vertritt die Meinung, für einen Dialog bestehe *keine Notwendigkeit*; er sei darum überflüssig. Denn für das Judentum stelle das Christentum kein ernsthaftes Problem dar; dagegen seien alle nicht an Jesus als den Messias Israels glaubenden Juden für die Kirche eine an die Grundlagen ihrer Existenz rührende Anfrage, die eine gültige Antwort erheische. Hanoch Givton, der Direktor von „Kol Israel“, meinte: „Für die Juden ist das Christentum kein Problem, dagegen ist das Judentum für das Christentum ganz bestimmt ein solches... Die Existenz von Juden, die die Botschaft von Jesus nicht annehmen, ist eine der größten Fragen für die Christenheit.“<sup>34</sup> Professor Zwi Werblowsky führt dies noch weiter aus: „Das Vorhandensein von Juden, das heißt des ‚alten Israel‘, bringt den Christen mit einem Problem zusammen oder — um es in der Sprache der christlichen Theologie zu sagen — nicht mit einem Problem, sondern mit einem ‚Geheimnis‘! So führt ihn seine Erfahrung als Christ zum Dialog. Der Jude kann dagegen das Christentum

ganz außer acht lassen, ohne daß dadurch seiner Echtheit irgendein Schaden erwüchse . . .“<sup>35</sup>

In die gleiche Kerbe schlägt Oberrabbiner Kaplan von Frankreich in einem Gespräch mit dem bekannten katholischen Theologen J. Daniélou; er führt aus: „Seitdem der Apostel Paulus von einem ‚Geheimnis‘ Israels gesprochen hat, befragen sich die Christen über die Verblendung der Synagoge. Sollten sie sich aber nicht vielmehr darüber befragen, wie das Judentum ununterbrochen darauf bestehen kann, sich als das wahre Israel zu bezeichnen, während das Christentum es doch hätte auf die Seite schaffen müssen? In Wirklichkeit gibt es kein Geheimnis Israels, sondern Juden, die dem Gesetz Gottes und der Lehre der Propheten treu bleiben. Das Christentum stellt uns vor keine Probleme.“<sup>36</sup> Dazu wäre nur als Frage anzumerken, ob nicht gerade die Existenz der Juden ein Hinweis auf Gottes Geheimnis mit Israel ist — nicht in dem Sinn, um dieses Volk dadurch in die Dunkelzone des Mysteriösen oder Gespenstischen abzudrängen, sondern dazu, um hier das Abc der grundlosen und beständigen Treue des einen Gottes buchstabieren zu lernen.

Darum wird als einzig Mögliches und Sinnvolles im Zusammensein von Juden und Christen gemeinsames menschliches Handeln gefordert. „Was wir wirklich brauchen“, meint Rabbiner Gotthold, „ist kein Dialog, sondern Partnerschaft in der Forschung.“<sup>37</sup>

Dieses auf rein menschlicher Ebene erfolgende Gespräch hat mit dem Charakter der Juden als Juden nichts zu tun: „Der Jude, der mit einem christlichen Bruder einen Dialog zu führen wünscht, tut dies als menschliches Wesen und gehorcht damit einem menschlichen Ruf; es geschieht dies aber nicht auf Grund innerer Erfordernisse des Judentums.“<sup>38</sup>

3.) Ist damit einem Gegenüber im Gespräch nicht die Tür verschlossen? Nein. Es gibt eine kleine Minderheit, die sich für ein solches Unternehmen aufgeschlossen zeigt und eine, wenn auch noch *zaghafte Bereitschaft* dafür an den Tag legt.

a) Für dieses Zögern wird vor allem geltend gemacht: die *Zeit* ist dafür *noch nicht reif*. Dies ist verständlich im Rückblick auf die Geschichte, wo die Juden zu Gesprächen und zur Diskussion gezwungen wurden. Bei solchen Veranstaltungen sollten die Juden — im Zug der damaligen Überzeugung und Überlieferung — auf ihre Weise die Wahrheit des Evangeliums bezeugen, indem sie gegen die Offenbarung Jesu Christi nichts vorzubringen hatten. Sie befanden sich immer in einer Verteidigungsstellung und konnten nie offen sprechen; denn jeder Angriff auf die herrschende Lehre der Kirche wäre als schwerer Verstoß gehandelt worden. „Heute sind sie (die Juden) offenbar noch mehr behindert“, meint Professor Werblowsky, „weil sie keine Absicht zum Sprechen haben, aus dem einfachen Grund, weil ein pseudotheologischer Journalismus und ein billiges Wiederkäuen von idealistischen, pragmatischen oder existentialistischen philosophischen Stand-

punkten kein Ersatz für eine echte jüdische Theologie ist.“<sup>39</sup> Dieses Fehlen einer jüdischen Theologie, das heißt aber eines konsequenten Durchdenkens aller Fragen von der Sicht der jüdischen Offenbarung her, bedeutet auch heute (noch) eine schwerwiegende Ungleichheit in der Begegnung von Juden und Christen. Darum weist Professor Werblowsky auf einen wichtigen Punkt hin: „Dieses Gespräch ist problematisch, weil die eifrigsten Vertreter eines solchen Dialogs oft die zweifelhaftesten Vertreter – nichtjüdischer Existenz –, aber jüdischer Religion sind . . . Ihr Eifer flößt oft nur wenig Vertrauen im Blick auf den religiösen Wert des Dialogs ein – und ein Dialog mit Christen als Christen sollte mehr eine religiöse als eine soziale, kulturelle oder ethnische Dimension haben.“<sup>40</sup> Hier scheint nach Werblowsky ein seltsames Mißverhältnis zu herrschen: Während auf jüdischer Seite die Befürworter eines Dialogs nicht recht ernst genommen werden („von den lautstarken Dialogikern ist zu sagen, daß sie meistens die dünnste religiöse Substanz besitzen“<sup>41</sup>), sind im christlichen Lager Männer und Frauen engagiert, die Ansehen genießen. „In der Christenheit gibt es eine intellektuelle und moralische Elite, die ein Verhältnis des Dialogs zu den Juden wünscht. Vielleicht ist die Zeit noch nicht reif.“<sup>42</sup>

b) Ungeachtet solcher Bedenken werden die *Voraussetzungen* eines solchen Gespräches abgesteckt, die erfüllt sein müssen, wenn ein solcher Dialog wirklich über nichtssagende Höflichkeitsbezeugungen hinausgehen soll. Es muß hier eine grundsätzliche *Bereitschaft zum Hören* vorhanden sein; aus diesem Hören müssen Konsequenzen gezogen werden, so daß unter Umständen auch der eigene Standpunkt revidiert wird. Ohne diesen ausdrücklichen Willen zu einer Änderung bleibt jeder Dialog im Ansatz zersetzt; er wird zu einer Farce. Der oben schon erwähnte Hanoch Givton meint deshalb: „Ein Dialog ist nur dann möglich, wenn wir alle unsere eigenen Dogmen vergessen und bereit sind, aufeinander zu hören.“<sup>43</sup> Ein solches Gespräch ist darum gefährlich, weil man sich damit ja den Thesen und Fragen des Partners aussetzt. Dazu gehört innere Gelassenheit und ruhige Gewißheit. Man muß seiner Sache wirklich sicher sein; gerade so kann man auf den andern hören. „Dialog meint nicht nur eine Atmosphäre gegenseitiger Wertschätzung, sondern eine vollkommene Öffnung der Seele, die sich den Aussagen des Partners aussetzt, auch mit dem Risiko, zu diesem anderen Standpunkt ‚bekehrt‘ zu werden. Wenn dies nicht der Fall ist, dann ist es überhaupt kein Dialog, sondern ein höflicher, erhabener und netter Meinungs austausch“ (Werblowsky).<sup>44</sup>

c) Anerkannt wird der *Nutzen* eines solchen Gesprächs von Männern, die darin eine fruchtbringende Auseinandersetzung sehen, die zu den Quellen des Judentums führt. Damit sei ein deutliches Bewußtwerden über die eigene Aufgabe eingeschlossen. Dies ist vor allem die Ansicht von Professor Flusser (Jerusalem). „Zusammenfassend möchte ich sagen, es gibt keinen Grund, warum wir den Gedanken eines Dialogs mit den Christen nicht willkommen heißen sollten. Aber noch wichtiger

ist etwas anderes — wir brauchen einen Dialog mit uns selbst über die wirklichen Werte des Judentums.“<sup>45</sup> Diese Auseinandersetzung des Judentums mit sich selbst wird unterstützt durch das Gespräch mit dem Christentum. „Die Christenheit kann uns in dem Sinn helfen, daß sie uns zu unseren eigenen Quellen zurückführt.“<sup>46</sup>

Der oben schon erwähnte Oberrabbiner Kaplan antwortete auf die Frage nach der Möglichkeit eines Dialogs: „Ja, in einem gewissen Umfang. Wir folgen den Arbeiten der christlichen Theologen, die die Wahrheit der Bibel erkennen wollen, mit einer gewogenen, ja ich möchte sagen, leidenschaftlichen Aufmerksamkeit. Kann man noch weiter gehen?“ Die Antwort auf diese Frage macht Kaplan von dem ganzen, noch nicht geklärten Komplex der Bekehrung abhängig; Bekehrung bedeutete für die Juden in erster Linie ein Aufgehen in einer sogenannten christlichen Gesellschaft und war darum ein Verrat an der Tradition des Judentums. Dagegen müßte es deutlich werden, daß eine Hinwendung zum Messias Israels eine Erfüllung der Geschichte Israels wäre; dies einleuchtend zu machen, sind die (Heiden-)Christen bis zur Stunde schuldig geblieben. Man versteht, daß darum dieser Rabbiner auf die Frage des Weitergehens folgendermaßen antwortet: „Dies hängt von der Haltung ab, die die katholische Kirche (der Gesprächspartner war ein katholischer Theologe) zu dem alten Problem der Bekehrung der Juden einnehmen wird. Wir haben den Tag willkommen geheißen, an dem das Konzil die religiöse Freiheit verkündet hat. Dadurch sanktionierte es in gewisser Hinsicht eine unserer alten Maximen: ‚Alles liegt in Gottes Hand, außer der Frömmigkeit gegenüber Gott‘.“<sup>47</sup>

Daß unter dem Anspruch des „herausführenden Gottes“ — der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs schließt die Nachfolge in sich und wehrt der Religion des behaglichen Sich-Einrichtens — eine Bewegung von Juden und Christen in Gang kommen kann, unterstreicht Rabbiner R. R. Geis mit Recht: „Mit ‚Religion‘ scheint man gemächlich leben zu können, mit dem herausführenden Gott nicht. Aber gerade der Gott der ruhelosen Wanderschaft fordert uns an, uns, die wir von einer einzigen biblischen Botschaft bei allem Trennenden des Glaubens gehalten werden.“<sup>48</sup>

Wir sahen: alles steckt hier noch im Anfang; man tastet sich nur zögernd voran und ist sich dabei der Bruchstückhaftigkeit bewußt. Daraus darf man weder den Schluß ziehen, diesen Weg rundweg zu verwerfen, noch darf man sich dazu verleiten lassen, die Schwierigkeiten auf diesem Weg durch idealistische Wahnvorstellungen verscheuchen zu wollen. Bescheiden und besonnen wollen alle Möglichkeiten genützt werden, um im Gespräch zwischen Juden und Christen die alle Trennung übergreifende Einheit des ganzen Volkes Gottes zur Sprache zu bringen und zu bezeugen. Darauf weist in unvergleichlicher Weise der erst jüngst heimgegangene große jüdische Denker Martin Buber hin: „Wie es möglich ist, daß es die Geheimnisse nebeneinander gibt, das ist Gottes Geheimnis. Wie es möglich ist,

daß es eine Welt gibt als Haus, in dem diese Geheimnisse mitsammen wohnen, ist Gottes Sache, denn die Welt ist ein Haus Gottes. Nicht indem wir uns jeder um seine Glaubenswirklichkeit drücken, nicht indem wir trotz der Verschiedenheit ein Miteinander erschleichen wollen, wohl aber indem wir unter Anerkennung der Grundverschiedenheit in rückhaltlosem Vertrauen einander mitteilen, was wir wissen von der Einheit dieses Hauses, von dem wir hoffen, daß wir uns einst ohne Scheidewände umgeben fühlen werden von seiner Einheit, dienen wir getrennt und doch miteinander, bis wir einst vereint werden in dem einen gemeinsamen Dienst, bis wir alle werden, wie es in dem jüdischen Gebet am Fest des Neuen Jahres heißt: „ein einziger Bund, seinen Willen zu tun“.<sup>49</sup>

### Anmerkungen

- <sup>1</sup> Friede über Israel, Nr. 2 1965, S. 34.
- <sup>2</sup> Peter Vogelsanger in „Reformation“, Zürich 1961, S. 261.
- <sup>3</sup> The Church and the Jewish People, Genf, März 1965, S. 3.
- <sup>4</sup> A. a. O., S. 1.
- <sup>5</sup> K. Thieme — W.-D. Marsch, Christen und Juden, Mainz 1961, S. 181.
- <sup>6</sup> Walter Schäble, Brennpunkt Palästina, Wuppertal 1961, S. 92; vgl. dazu die wichtige Bemerkung von Rabbiner N. Peter Levinson: „Oft genug sehen Juden jedoch Nazis oder nationalsozialistisches Gedankengut aus einer Erwartungshaltung heraus. Sie erwarten feindliche Reaktionen, und dadurch fordern sie sie auch manchmal erst heraus. Insbesondere ist es für manche Juden schwer zu glauben, daß Nichtjuden wirklich freundschaftliche Gefühle hegen könnten. Durch die Enttäuschungen der Vergangenheit desillusioniert, verneinen sie auch dort noch Opportunismus sehen zu müssen, wo ihnen wirkliche Zuwendung entgegengebracht wird.“ (Allgemeine Wochenzeitung der Juden, Düsseldorf, 11. März 1966, S. 4.)
- <sup>7</sup> The Church and the Jewish People, Genf, März 1965, S. 3.
- <sup>8</sup> Vom Verfasser kürzlich selbst in einem Gottesdienst gehört.
- <sup>9</sup> V. Eljaschiv, Deutschland und kein Wintermärchen, Düsseldorf 1964, S. 128.
- <sup>10</sup> Ecumenical Review, Genf, Okt. 1965, S. 350 (deutsch bei der Ökumenischen Centrale).
- <sup>11</sup> In: „Vorurteile“, Frankfurt 1964, S. 12.
- <sup>12</sup> Zit. nach Fr. Gordian, Der Vatikan unter arabischem Druck, Stuttgarter Zeitung vom 26. 5. 1965.
- <sup>13</sup> H. Wiesemann, Das Heil für Israel, Stuttgart 1965, S. 171.
- <sup>14</sup> Ecumenical Review, a. a. O., S. 352.
- <sup>15</sup> A. von Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums, S. 73, zit. nach Michael Guttman, Zur Entstehung des Talmuds, in: „Entwicklungsstufen der jüdischen Religion“, Gießen 1927, S. 57.
- <sup>16</sup> F. B. Stern, Ludwig Jacobowski, der Autor von „Werther, der Jude“, in: „Bulletin des Leo Baeck-Instituts“, 1964, Nr. 26, Tel Aviv, S. 109.

<sup>17</sup> A. a. O., S. 110. „Die Rechte des älteren Bruders waren schon gültig, noch ehe der jüngere Bruder geboren wurde. Die Christenheit muß ganz und gar eine jüdische Gründung bleiben. Jesus war ein Jude . . .“ (A. Roy Eckardt in: G. A. F. Knight, *Jews and Christians*, Philadelphia, o. J., S. 161.)

<sup>18</sup> Lutherische Rundschau, Stuttgart 1964, S. 342. — Man sollte in diesem Zusammenhang aufmerksam hören, daß von namhaften Juden der Antisemitismus als Angriff gegen das mit dem Judentum unmittelbar verbundene Christentum gesehen wird. „Der Jude muß die Rolle des unschuldigen Lammes übernehmen und die Last des Hasses tragen, der bis jetzt noch nicht im Prozeß der christlichen Zivilisation absorbiert werden konnte. Der Antisemit, der den Juden foltert und tötet, inszeniert aufs neue die Kreuzigung seines Heilands“ (Ernst Simmel). H. Sachar bemerkt: „Der europäische Christ kann den Juden nicht vergeben, daß er ihm das Christentum gebracht hat . . . Die Europäer sind nicht instinktiv Antisemiten, weil sie gute Christen wären. Es rührt daher, daß sie in Wirklichkeit . . . verdrängte Heiden sind.“ Dies führt den evangelischen Theologen A. Roy Eckardt zu dem Schluß: „Antisemitismus muß sich letztlich immer gegen das Christentum wenden; denn es gibt kein Christentum neben dem Juden Jesus.“ (A. Roy Eckardt, a. a. O., S. 162/163.)

<sup>19</sup> The Church and the Jewish People, Genf, Dezember 1964, S. 6.

<sup>20</sup> A. a. O., März 1965, S. 3.

<sup>21</sup> Deutscher Evangelischer Kirchentag, Köln 1965, Dokumentarband, Stuttgart 1965, S. 688.

<sup>22</sup> A. Néhér, *Le Juif face au Chrétien, Foi et Vie*, Nov./Dez. 1959, S. 5, zit. nach VaV, Paris 1966, S. 64.

<sup>23</sup> E. Smith in: „*Ecumenical Review*“, a. a. O., S. 349.

<sup>24</sup> Cl. Tresmontant, *Le Christianisme est-il vraiment d'origine juive*, in: „*Janus*“, Paris 1964, S. 32. Dazu ist es wichtig, noch eine andere Stimme zu hören: „Ohne Zweifel kann man nur in übertragenem Sinne von einem Schisma im Blick auf die — teilweise — Trennung des jüdischen Volkes und des Volkes Christi sprechen. Die Schismen haben die Einheit zerbrochen, während diejenigen Juden, die Christus ablehnen, das Prinzip der Einheit selbst zurückweisen; ihr Schisma unterscheidet sich von den andern dadurch, daß es an die Wurzel greift. Jedoch besteht auch hier wie bei den anderen Schismen ein gemeinsames Erbe. Angesichts des Risses dieser Trennung besteht unsere Versuchung darin, denen, die den christlichen Beitrag zurückweisen, damit zu begegnen, daß wir den jüdischen Beitrag verwerfen, und uns als Christen außerhalb der jüdischen Wurzel zu formieren, ohne uns um Paulus zu kümmern.“ (P. Beauchamp, *L'Eglise et le peuple juif*, in: „*Études*“, Paris 1964, S. 266.)

<sup>25</sup> Kardinal Suenens in: „*Jüdisch-Christliches Forum*“, Basel 1965, Nr. 35, S. 47.

<sup>26</sup> „*Jüd.-Christl. Forum*“, Basel 1963, Nr. 30/31, S. 2.

<sup>27</sup> Deutscher Evangelischer Kirchentag, Köln, a. a. O., S. 698/699. Vgl. dazu: „Israel war die Wiege der Ökumene. Dieser Begriff ist so eng mit Israel verbunden, daß eine ökumenische Bewegung sich von ihrem eigenen Ursprung abschneidet, wenn sie sich nicht mit ihrem Verhältnis zu diesem Volk beschäftigt. Denn ohne Israel kann die Kirche ihren ökumenischen Charakter nicht in vollem Maße erleben.“ (Israel und die Kirche, Zürich 1961, S. 43.)

<sup>28</sup> „Konkrete Brüderlichkeit sollte mit dem Gespräch anfangen und nicht mit dem Monolog. Das bedeutet, daß auch bei dem sogenannten deutsch-jüdischen Gespräch . . .

beide Partner sich bemühen müssen, zu verstehen, was der andere sagt. Nur so, im aufrechten Willen, auch auf den anderen zu hören, ihm zuzuhören, können wir Brüderlichkeit betreiben“ (Rabbiner Levinson in: „Allgemeine Wochenzeitung der Juden“, Düsseldorf, 11. 3. 1966, S. 4).

<sup>29</sup> Dies mag auch damit zusammenhängen, daß die Behandlung, die den Juden im Verlauf der Geschichte durch die Christen widerfahren ist, ein tiefsitzendes Mißtrauen bei ihnen hervorgerufen hat. „Es ist paradox, daß die Juden außerhalb der Christenheit häufig viel lieber gesehen wurden als innerhalb“ (G. A. Knight, a. a. O., S. 151).

<sup>30</sup> The Church and the Jewish People, Genf, Dezember 1964, S. 1.

<sup>31</sup> A. a. O., S. 5. <sup>32</sup> A. a. O., S. 1. <sup>33</sup> A. a. O., S. 2. <sup>34</sup> A. a. O., S. 4. <sup>35</sup> A. a. O., S. 12.

<sup>36</sup> „Le Monde“, Paris, 13.-14. Februar 1966, S. 13. Diese Schwierigkeit wird auch von christlicher Seite gesehen. Ein bekannter Experte auf diesem Gebiet, der katholische Theologe Karl Hruby, führt in einer Würdigung der Konzilsdeklaration über die Juden aus: „Man hat sich auch deshalb nicht genügend Rechenschaft darüber abgelegt, daß rein religiös gesehen — und wir befinden uns doch auf einer rein religiösen Ebene — die Kirche wohl in all ihren Entwicklungsstufen den Dialog, besser die Auseinandersetzung mit Israel braucht und suchen muß, weil es ihr letzten Endes darum geht, den Platz und die Funktion Israels innerhalb der christlichen Heilsordnung theologisch zu ergründen, daß aber, vom selben Standpunkt aus gesehen, für das Judentum keinerlei Veranlassung besteht, sich über Glaubensdinge mit dem Christentum zu unterhalten, schon einfach deshalb nicht, weil der christliche Faktor als solcher für das Judentum höchstens historische, aber keinesfalls religiöse Bedeutung besitzt“ (Die Konzilsdeklaration über die Juden, „Judaica“, Zürich 1966, Nr. 1, S. 18).

<sup>37</sup> The Church and the Jewish People, Dezember 1964, S. 6.

<sup>38</sup> A. a. O., S. 12. <sup>39</sup> A. a. O., S. 9. <sup>40</sup> A. a. O., S. 12. <sup>41</sup> A. a. O., S. 11. <sup>42</sup> A. a. O., S. 12.

<sup>43</sup> A. a. O., S. 4. <sup>44</sup> A. a. O., S. 10. <sup>45</sup> A. a. O., S. 6. <sup>46</sup> A. a. O., S. 6.

<sup>47</sup> „Le Monde“, a. a. O., S. 13.

<sup>48</sup> R. R. Geis, Gedanken zum christlich-jüdischen Gespräch, „Allgemeine Wochenzeitung der Juden“, a. a. O. 11. 3. 1966.

<sup>49</sup> Martin Buber, Der Jude und sein Judentum, Köln 1963, S. 563.

## DIE FREIKIRCHE IM RAHMEN DER ÖKUMENE

### 1. Klärung der Begriffe

Der Begriff „Freikirche“ beschreibt einen Status und ein Verhältnis. Er ist keine Beschreibung einer kirchlichen Struktur. Er ist deshalb ein Begriff, der sich dehnen und verengen und ganz verschieden in verschiedenen Situationen gebrauchen läßt. Unter diesen Umständen liegt es auf der Hand, daß die verallgemeinernde Terminologie, deren man sich notgedrungen in einem Artikel wie diesem bedient, dem Mißverständnis oder der Fehldeutung in bestimmten Zusammenhängen in einem ungewöhnlich starken Maße ausgesetzt ist.

Wie also kann man den Begriff „Freikirche“ allgemein umschreiben? Er läßt sich vor allem auf jede Kirche anwenden, die aus theologischen Gründen jede Form des „Staatskirchentums“ ablehnt. Dabei liegt auf den „theologischen Gründen“ eine besondere Betonung, denn hier liegt die eigentliche Wurzel der Konzeption der „Freikirche“.

Man muß andererseits aber auch beachten, daß im Laufe der Zeit und mit der Entwicklung verschiedener nationaler Verhältnisse Kirchen, die in bestimmten Situationen nichts dagegen haben, den Status einer anerkannten „Staatskirche“ anzunehmen, in anderen Situationen gezwungen sind, den Status einer Freikirche anzunehmen. Während beispielsweise die *Church of England* in England Staatskirche ist, ist in Schottland, wo die zu den Kirchen der Reformation gehörende *Church of Scotland* die Staatskirche ist, die Anglikanische Kirche vom Staat getrennt. Um die Sache noch weiterzutreiben, ist es den Walisern gelungen, alles vom Staate zu trennen, so daß die Anglikanische Kirche hier einfach die „Kirche in Wales“ heißt und es überhaupt keine Staats- oder Volkskirche gibt. Es ist allerdings sehr fraglich, ob irgendeine Kirche, die eine solche Herkunft hat, jemals wirklich in ihrem Denken und in ihrem Gebaren „Freikirche“ werden kann.

Die Medaille hat natürlich auch ihre Kehrseite. Einige Kirchen, die aus freikirchlicher Wurzel stammen, sind unter bestimmten Umständen den Staatskirchen gleichgeworden oder haben sich wenigstens beinahe in der bevorrechtigten Stellung einer Volkskirche befunden. Denkt man ein paar Jahrhunderte zurück, erinnert man sich der Stellung der Kongregationalisten in einigen Staaten Neuenglands, während aus der jüngeren Geschichte die Baptistenkirche in Burma gewissermaßen als Beispiel dienen könnte. Aber auch hier ist es so, daß sich eine Freikirche wohl wandelt, wenn sie zu einer bevorrechtigten Stellung gelangt — aber sie wird niemals wirklich zur „Staatskirche“ in ihren eigenen Denkstrukturen.

Der zweite Hauptbegriff in unserem Thema ist „Ökumene“. Wenn wir den Begriff in diesem Zusammenhang verwenden, dann tun wir es in jenem umfassenden Sinne, der das Bewußtsein der wesenhaften Einheit in Christus und die Bewegung, die sich müht, sie zur Darstellung zu bringen, einschließt. Wenn wir „Ökumene“ sagen, dann schließen wir also die organisatorische Gestalt des Ökumenischen Rates der Kirchen, der — wenigstens in nicht römisch-katholischen Kreisen — die größte Organisation der ökumenischen Bewegung ist, mit ein, be-

schränken uns aber nicht auf ihn. Daß wir in der Formulierung dieses Themas das Wort „Rahmen“ gebrauchen, ist ein Hinweis darauf, daß sich unser Denken in organisatorischen Formen konkretisieren muß; doch unter keinen Umständen dürfen wir jenen tragenden Geist vergessen, der die ökumenische Bewegung vorwärtsdrängt und der sich zu keiner Zeit in irgendeiner bestimmten Organisation adäquat verkörpert.

Wir können deshalb sagen, daß wir uns die Aufgabe gestellt haben, eine verallgemeinerte Größe zu einer Bewegung in Beziehung zu setzen — zweifellos keine leichte oder beneidenswerte Aufgabe. Um uns in unserem Unterfangen zu ermutigen und zu helfen, wird die Verallgemeinerung gelegentlich die Gestalt einer bestimmten Kirche und die Bewegung die Form einer bestimmten Organisation annehmen.

## 2. Die Freikirche, der Freikirchler und die freikirchliche Tradition

a) Wenn wir uns der eingangs gegebenen Definition des Begriffes „Freikirche“ erinnern — einer Definition, die ein „theologisches Prinzip“ als den ursprünglichen Grund für das Aufkommen der Freikirchen als Konzeption und Gestalt sorgfältig unterstrichen hat —, dann wird uns klar werden, daß sie eine spezifisch europäische Vorstellung ist. Es geschah im Zusammenhang mit der Reformation, sowohl in England als auch auf dem Kontinent, daß die Konzeption der „Freikirche“ zum ersten Mal seit der Zeit Konstantins des Großen Wirklichkeit wurde. Im allgemeinen setzt diese Vorstellung die Existenz einer anderen protestantischen oder anglikanischen Kirche, die ein staatskirchliches Verhältnis zur Gesellschaft hat, als das Gegenüber der Freikirche voraus. Der Begriff erscheint dort selten oder überhaupt nicht, wo die Staats- oder Volkskirche römisch-katholisch oder orthodox ist. In solchen Fällen schließt die Bezeichnung „protestantisch“ den Status der „Freikirche“ mit ein.

Wenn man den Begriff „Freikirche“ gebraucht und sich dabei der geschichtlichen Zusammenhänge bewußt ist, denkt man unwillkürlich an die Entwicklung der Kongregationalisten, Presbyterianer und Baptisten Großbritanniens in der zweiten Hälfte des 16. und der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Es ist richtig, daß es schon vorher auf dem Kontinent annähernd ähnliche Bewegungen gegeben hat, aber sie besaßen weder die Festigkeit noch die Langlebigkeit der Bewegungen der Independents und Presbyterianer in Großbritannien. Nach ihrer Lösung von der *Church of England* am Ende des 18. Jahrhunderts schloß sich die Methodistenkirche der Gruppe der Freikirchen an und gewann sehr bald starken Einfluß. Von solchen Ursprüngen her fand die Konzeption und Gestalt der Freikirchen wieder Eingang in Europa, wobei die Kongregationalisten besonders nach Skandinavien, die Baptisten und Methodisten nach Mittel- und Südeuropa hinein wirkten. In bestimmten Gebieten des Kontinents hat sich natürlich der reformierte Glaube der Presbyterianer selbst „staatskirchliche“ Formen geschaffen.

Es ist klar, daß die Konzeption der „Freikirche“ Kirchen von sehr verschiedener Struktur umfassen kann. Einige Freikirchen sind kongregationalistisch in Organisation und Praxis, andere presbyterianisch, und noch andere haben in dieser oder jener Form eine im wesentlichen bischöfliche Verfassung. Solche Unterschiede in der Ekklesiologie haben zwangsläufig einen beträchtlichen Einfluß auf die Ent-

scheidungen, welche die verschiedenen Freikirchen im Blick auf die ökumenische Bewegung treffen — womit wir uns etwas später beschäftigen wollen.

Es ist typisch für die Freikirche in diesem „europäischen“ Sinne, daß sie eine mehr oder weniger lebendige Minorität ist, die unter der Hand ihrer Schwester, der „Staatskirche“, in verschiedenem Maße Verfolgung oder Unterdrückung zu erleiden hatte und in einigen wenigen Fällen noch heute zu erleiden hat. In der Tat, war es nicht bis in die jüngste Vergangenheit durchaus in Ordnung, von den Baptisten, Methodisten und ähnlichen verächtlich als von „diesen Sekten“ zu reden? Es ist zu unserem gegenseitigen Nutzen, daß die Zeit solcher Verunglimpfungen sehr bald vorbei sein wird. Die Tatsache aber, daß es sie überhaupt gegeben hat, hat damals und auch noch heute eine ziemlich heikle Atmosphäre in den Beziehungen zwischen der Freikirche und dem Staat und zwischen der Freikirche und ihrer „staatskirchlichen“ Schwester geschaffen.

Wenn sich nun in unseren Tagen die Beziehungen zwischen den drei Polen Staat-Staatskirche-Freikirche wandeln, wird sich eine sehr sorgfältige geistliche, psychologische und praktische Neuorientierung als notwendig erweisen und von allen beteiligten Parteien erhebliche Anstrengungen fordern.

Ermutigend ist dabei der Gedanke, daß die ständig wachsende Gleichgültigkeit der Gesellschaft im allgemeinen gegenüber den Finessen religiöser und kirchlicher Zänkereien dazu beitragen kann, daß alle Beteiligten bereitwilliger die dringende Notwendigkeit erkennen, das Haus aufzuräumen, damit der Auftrag der Kirche wieder wahrgenommen werden kann.

b) Der Status, der Geist und die Erfahrung der Freikirche in Europa haben einen relativ leicht erkennbaren Menschentyp hervorgebracht. Wir können ihn den Freikirchlicher nennen. Er ist vielleicht nicht besser, wahrscheinlich auch nicht schlechter als irgendein anderes Glied der Kirche — aber er ist anders, und weder er selbst noch seine Eigenheiten sollten unterschätzt werden.

Durch seine Zugehörigkeit zu einer Kirche, die, was ihre Rechte betrifft, gegen den Strom schwimmen mußte und oftmals eine kleine Minderheit darstellt, ist er geneigt, theologisch und praktisch die Dinge anders zu sehen. Sein Denken neigt zur Unabhängigkeit von den vorherrschenden Tendenzen in der Gesellschaft, in der er lebt. Man betrachtet ihn deshalb als ein ganz klein bißchen ungewöhnlich. Meistens zeigt sich hier oder dort in seinem Denken und Handeln eine starke pietistische Färbung, obschon die Ausprägungen von Ort zu Ort sehr unterschiedlich sind.

Der Starrheit der Strukturen gegenüber ist er oft argwöhnisch, das Bewußtsein der Freiheit in seinem gottesdienstlichen Handeln aber erfüllt ihn mit Freude. Was sein politisches Denken betrifft, so ist er in Europa im allgemeinen liberal oder sozialistisch eingestellt, ganz gleich, welche Bezeichnung er sich selbst zulegen mag.

Was man aber vor allen Dingen vom Freikirchler wissen muß, ist dies, daß er eine gut durchdachte Vorstellung vom Platz und Wert des Laien in der Kirche hat.

Er weiß von vornherein, daß, wenn seine Kirche leben und ihre Funktion erfüllen soll, es menschlich gesprochen von seiner aktiven geistlichen und praktischen

Teilnahme abhängt. Wenn er Glied einer Freikirche wird, dann wird er sich bewußt — und das hat die Erfahrung immer wieder bestätigt —, daß ein Freikirchler bereit sein muß, die — manchmal beschwerlichen — Verpflichtungen, die solche Gliedschaft ihm als Einzelnem auferlegt, auf sich zu nehmen.

Diese weitgehende Entfaltung der Pflichten und Verantwortungen, die sich aus der Lehre vom Priestertum aller Gläubigen ergeben, ist ein außerordentlich wertvolles Plus der Freikirchler und kann ihren Beitrag zum religiösen Leben einer Nation ein Maß annehmen lassen, das in keinem Verhältnis mehr zu ihrer zahlenmäßigen Stärke steht.

c) Im Laufe von mehr als 400 Jahren seit dem Auftreten der Freikirchen zur Zeit der Reformation oder kurz danach, zuerst in Großbritannien und in jüngerer Zeit auf dem Kontinent, und mit der Prägung des oben genannten typischen Freikirchlers, hat sich auch so etwas wie eine freikirchliche Tradition entwickelt. Wenn heute das Thema „Tradition und Traditionen“ in ökumenischen Kreisen lebhaft diskutiert wird, bekommt man den Eindruck, daß viele von uns Freikirchlern — als Baptist ist der Verfasser natürlich ein Freikirchler — zu schnell voraussetzen, daß Freikirche „frei von Tradition“ heißt. Aber wir haben eine Tradition, deren wir uns mehr bewußt sein sollten und die wir genauer untersuchen müßten. Ein verhältnismäßig kleines, aber sehr wichtiges Buch von Dr. Ernest A. Payne, der seit vielen Jahren einer der führenden Männer im Ökumenischen Rat der Kirchen ist, trägt bezeichnenderweise den Titel „Die freikirchliche Tradition im Leben Englands“.<sup>1</sup>

Zu dieser freikirchlichen Tradition gehören vor allem drei Dinge. Da ist zunächst die Freiheit im Verhältnis zum Staat; dann gibt es die Flexibilität gegenüber den Formen der Gesellschaft; und grundlegend für beides und deshalb von besonderer Wichtigkeit ist die feste Überzeugung von der Notwendigkeit der Toleranz in religiösen Dingen.

Die Kirchengeschichte zeigt, daß es schwarze Flecken im Leben und in der Praxis aller Kirchen, auch der Freikirchen, gibt — aber aufs ganze gesehen sind dies eben die drei Strukturelemente in der Tradition der Freikirche. Andere Charakteristika, wie etwa die grundsätzliche Einstellung zur Heiligen Schrift, sind den Freikirchen und allen Reformationskirchen gemeinsam.

Der recht beachtliche Einfluß der freikirchlichen Tradition hat sich von Europa her vor allem nach Amerika erstreckt, aber auch in verschiedenem Maße in fast alle übrigen Erdteile, zuerst als Folge der Verfolgung der Freikirchen in Europa, dann als Ergebnis der großen Missionsbewegungen des letzten Jahrhunderts und schließlich als Folge der großen Auswanderungsbewegung der Europäer bis zu den entlegenen Enden der Erde. Nun kann man in der Tat sagen, daß es eine freikirchliche Tradition selbst in einer Anzahl von Ländern gibt, wo alle Kirchen vollständig vom Staat getrennt sind.

So ist der Einfluß der europäischen Freikirchen in der ökumenischen Bewegung, d. h. von solchen Kirchen, die sich zur aktiven Mitarbeit bereitgefunden haben,

---

<sup>1</sup> Ernest A. Payne, *The Free Church Tradition in the Life of England*. S. C. M., London 1951; siehe auch sein Buch *Freechurchman unrepentant and repentant*. C. K. P., London 1965.

durch die weltweite Gemeinschaft von Kirchen der freikirchlichen Tradition außerordentlich verstärkt worden. Im folgenden werden wir also allgemein von der Freikirche sprechen, und meinen damit eine Gemeinschaft, die von dieser freikirchlichen Tradition geprägt ist.

### 3. Einstellung und Beziehung zur ökumenischen Bewegung

Es muß daran erinnert werden, daß der Ökumenische Rat der Kirchen zwar die wichtigste organisatorische Form der ökumenischen Bewegung ist, die Bewegung selbst aber noch eine Reihe anderer Formen annimmt. Da gibt es das, was man den „horizontalen“ Typ von Organisation nennen könnte. Dazu gehören Organisationen auf lokaler Ebene, wo Gemeinden verschiedener Kirchen in unmittelbarer Nachbarschaft zum Gespräch, zum Gottesdienst oder anderem gemeinsamen Tun zusammenkommen.

Dann gibt es ökumenische Arbeit auf nationaler Ebene. In vielen Ländern gibt es einen nationalen Ökumenischen Rat, aber diese Form der Zusammenarbeit existiert in Deutschland noch nicht, abgesehen von der „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen“ und gemeinsamen diakonischen Aktionen wie „Brot für die Welt“ usw.

Darüber hinaus gibt es die Ebene der regionalen ökumenischen Organisationen, von denen schon einige Gestalt angenommen haben, wie z. B. der Ostasiatische Christliche Rat, die Gesamtafrikanische Konferenz der Kirchen und die Konferenz Europäischer Kirchen; andere sind in Lateinamerika und den Pazifischen Inseln im Entstehen begriffen. Schließlich gibt es den Ökumenischen Rat der Kirchen auf weltweiter Ebene. Auf jeder Ebene sind diese Organisationen vollständig autonom, aber natürlich arbeitet man normalerweise eng zusammen.

Neben den „horizontalen“ organisatorischen Formen kennt die ökumenische Bewegung auch solche „vertikalen“ Typs. Sie gründen sich auf gemeinsame lehrmäßige, konfessionelle, geographische, ethnische oder auch praktische Interessen. Die Mitgliedschaft hier überschneidet sich mit den obengenannten „horizontalen“ Organisationen, doch ohne mit ihnen in Konflikt zu geraten. Um unseres Themas willen müssen wir uns auf die sogenannten „horizontalen“ ökumenischen Organisationen beschränken.

Die Einstellungen und die Beziehungen der einzelnen Freikirchen zur ökumenischen Bewegung sind ganz unterschiedlich, und zwar aus sehr verschiedenen Gründen. Einige Freikirchen, wie zum Beispiel die Union der Baptisten in Dänemark, beteiligen sich an den Organisationen auf allen Ebenen. Andere, wie die Union der Baptisten in Schottland, gehören keiner an. Die einen haben ökumenische Kontakte auf lokaler Ebene; vermeiden aber eine Mitgliedschaft in nationalen oder anderen Körperschaften; ein hervorstechendes Beispiel ist der Bund der Südlichen Baptisten in den USA.

Die anderen sind Mitglied einer regionalen Organisation, ohne einer solchen auf nationaler oder weltweiter Ebene anzugehören. Die britischen Freikirchen machen auf örtlicher, nationaler und weltweiter Basis mit, haben aber Hemmungen vor der regionalen Zusammenarbeit. Und so könnte man fortfahren; die Kombinationsmöglichkeiten sind unbegrenzt. Was immer die einzelne Freikirche in öku-

menischen Angelegenheiten tun oder unterlassen mag, es muß betont werden, daß der Einfluß der Freikirche in der ökumenischen Bewegung allgemein sehr groß ist.

Wenn die Frage gestellt wird, weshalb es diese vielen unterschiedlichen Einstellungen gibt, dann dürfte die Antwort mit einem oder mehreren von wenigstens vier Gedankenkomplexen zusammenhängen. Die Reihenfolge, in der sie erwähnt werden, besagt nichts über ihre vergleichbare Wichtigkeit:

a) Es gibt einen rein psychologischen Grund. Die Freikirche ist oft in der Minorität; manchmal ist sie eine fast verschwindende Minderheit. Diese Situation hat ihren Einfluß auf die Psychologie der ganzen Gemeinde. Für eine Freikirche mit lebhaftem Interesse für die Mission und dem Bewußtsein ihres Auftrages wirkt die Tatsache, daß sie eine kleine Minderheit ist, als Stimulus; verbreitet sich aber in der gleichen Situation das Gefühl geistlicher Müdigkeit, so kann das eine Ghetto-Mentalität des Sich-Zurückziehens schaffen. Und das wiederum kann zu einer künstlich betonten Exklusivität der Lehre und zu vollständiger Reserviertheit gegenüber ökumenischen Kontakten führen. Aber diese beiden Eigenschaften sind eine glatte Verleugnung grundlegender freikirchlicher Prinzipien.

b) Eng verbunden mit diesem Grund ist die theologische Argumentation, die auf die Vorstellung vom einzigartigen Wert der eigenen Lehrgrundlage aufbaut. Das führt zur „sektiererischen“ Reaktion mit ihren außerordentlich engen Interpretationen der Grenzen christlicher Einheit und einer sich daraus ergebenden exklusiven Haltung gegenüber der ökumenischen Bewegung und ihren Organisationen.

c) Für bestimmte Gruppen von Freikirchen, die eine kongregationalistische Auffassung von der Gemeinde haben, ist vielleicht das ekklesiologische Problem ihrer Vertretung vom Gesichtswinkel kongregationalistischen Systems viel wichtiger. Welches Gremium vermag auf nationaler, regionaler oder universaler Ebene eine Körperschaft zu vertreten, die durch den Zusammenschluß einer Reihe von einzelnen, autonomen Gemeinden gebildet wird und als Union nur so lange Bestand hat, als sie die ständige Zustimmung der sie konstituierenden Gemeinden behält? — Das ist das Problem. Zusammenarbeit am Ort, wo die einzelne Gemeinde über ihre eigene Haltung entscheidet, ist entschieden möglich — aber wie kann es jemals etwas darüber hinaus geben? Viele kongregationalistisch verfaßte Kirchen haben, was diese Frage der Repräsentation betrifft, volles Vertrauen in ihre zentrale Organisation — und trotzdem hat man kein gutes Gefühl bei dieser ganzen Sache. Andererseits führen solche Kirchengemeinschaften wie die schon erwähnte große Union der Südlichen Baptisten in den USA diesen Punkt als den Hauptgrund dafür an, daß sie sich von organisierter ökumenischer Zusammenarbeit fernhalten.

d) Schließlich gibt es einen doppelten Grund praktisch-organisatorischer Art. Der eine Aspekt zeigt sich bei jenen Freikirchen, die die Nützlichkeit der ökumenischen Bewegung nicht bestreiten, aber doch ihre eigene Freiheit in solchem Maße in den Vordergrund stellen, daß sie sich vor jedem Engagement in Organisationen fürchten oder davor wenigstens die stärksten Hemmungen haben. Der andere Aspekt ist das Problem, vor dem die ökumenischen Organisationen, besonders die großen stehen: Wie kann man der winzigen Freikirche in der Arbeit und in den Räten der ökumenischen Organisation eine angemessene Vertretung

verschaffen und zur gleichen Zeit dem enormen Gewicht der Meinung der Großkirchen gerecht werden? Ein ähnliches Problem auf politischer Ebene beschäftigt die Vereinten Nationen — und selbst die haben noch keine glückliche Lösung gefunden! Vielleicht warten sie darauf, daß wir ihnen eine zeigen!

#### 4. Das Zeugnis der Freikirche innerhalb der ökumenischen Bewegung

Die treibende Kraft für den Fortschritt der ökumenischen Bewegung auf allen Ebenen liegt nicht in der Größe der mitarbeitenden Kirchen, sondern in der Qualität des Zeugnisses, das die Mitgliedskirchen innerhalb der Bewegung ablegen. Wenn auch die Freikirchen zusammen einen beträchtlichen Sektor in der ökumenischen Bewegung darstellen, so ist es doch ihr besonderes Zeugnis innerhalb der Bewegung, was von größter Wichtigkeit ist. Solches Zeugnis gründet sich auf bestimmte Anliegen, die die Freikirchen teilen, und auf eine gewisse Stärke, die aus der Position kommt, aus der heraus sie sprechen.

Von den Freikirchen werden besonders drei Dinge betont:

a) Erstens, daß Christsein heißt, persönlich in die verantwortliche Nachfolge Christi gerufen zu sein. Diese persönliche Hingabe wird durch die Verantwortung unterstrichen, die jede Freikirche ihren Mitgliedern direkt überträgt im Blick auf die Existenz und den Dienst der eigenen Kirchen. Solche Einstellung findet sich ganz eindeutig in den Baptistengemeinden, gehört aber zum wesentlichen Bestand der freikirchlichen Tradition überhaupt. Es war u. a. diese Betonung der persönlichen Hingabe, die die ersten Methodisten von einem großen Teil der Kirche in England unterschied, als sie noch zu ihr gehörten.

b) Zweitens, ihr Verständnis vom besonderen Wesen und der Berufung der Kirche als der „ecclesia“. Jenes Verständnis wird manchmal durch die Vorstellung von der „Versammlung“ zum Ausdruck gebracht, d. h. die Kirche wird verstanden als die Schar der Gläubigen, die sich um das Wort und die Sakramente versammeln. Andernorts sieht man das Entscheidende dieses Verständnisses in der Trennung der Kirche von der Welt. Auf jeden Fall müssen wir beachten, daß es immer eine „Versammlung“ oder eine „Absonderung“ mit dem Ziele ist, wieder in die Welt zurückgesandt zu werden, um im Gehorsam den Ruf zur Mission zu erfüllen.

c) Drittens, ihr Verständnis der herrlichen, aber auch gefährlichen Wahrheit, die wir das „Priestertum aller Gläubigen“ nennen. Denn die Freikirchen haben diese Lehre, die von Martin Luther hervorgehoben worden war, aufgenommen und weitere Schlußfolgerungen daraus gezogen im Blick auf die Verantwortung des Einzelnen und auf die Ekklesiologie. Die Betonung solcher Lehre ist natürlich von Kirche zu Kirche verschieden stark, aber aufs ganze gesehen ist man sich hier wie dort des Platzes und der Verantwortung des Laien in allen Bereichen des kirchlichen Lebens lebhaft bewußt.

Man wird nicht so töricht sein, behaupten zu wollen, solche Erkenntnis gäbe es nur bei den Freikirchen, aber man darf sehr wohl behaupten, daß die Freikirchen durch ihre besondere Situation praktische Erfahrungen mit solchen Einsichten gemacht haben, die anderen Kirchen vorenthalten worden sind. Aus der gleichen Situation heraus haben die Freikirchen auch zwei begrüßenswerte Vorteile bei ihrem Zeugnis:

a) Für die immer wieder nötige Diskussion des Verhältnisses von Kirche und Staat bringen sie eine Objektivität mit, die man sich nicht so leicht aneignen kann, wenn man sich schon in der Situation der Staatskirche vorfindet.

b) Ihre Unabhängigkeit gewährt ihnen ein Ausmaß an struktureller Anpassungsfähigkeit im Blick auf rapide Entwicklungen in der modernen Gesellschaft, das von stärker durchorganisierten Kirchen geschätzt und angestrebt wird. Das zeigt sich zum Beispiel ganz deutlich bei der immer dringlicher werdenden Frage nach den parakirchlichen Strukturen.

Das Zeugnis der Freikirchen innerhalb der ökumenischen Bewegung muß sich auf diesen Linien bewegen.

##### *5. Der Einfluß der ökumenischen Bewegung auf die Freikirchen*

Nun muß man sich die Frage stellen: Was können die Freikirchen aus ihrer ökumenischen Erfahrung gewinnen? Denn es gehört zu den grundlegenden Voraussetzungen der ökumenischen Bewegung, daß teilnehmende Kirchen sich der schwierigen Zucht unterziehen, voneinander zu lernen. Die Freikirchen, die — wenn der Verfasser das als Freikirchler schreiben darf — der Vollkommenheit schwerlich näher sind als andere Kirchen, müssen sich dem schmerzlichen Prozeß unterziehen, von Kirchen, die in anderen Situationen leben oder andersartige Beziehungen haben, zu lernen und durch sie beeinflußt zu werden. Für Kirchen, die in ihrer Haltung konservativ oder in ihrer Verfassung kongregationalistisch sind, erweist sich dies als eine sehr beunruhigende Erfahrung. Es geht dabei nicht nur um die Probleme, die in ökumenischen Diskussionen mit mehr oder weniger akademischem Niveau aufgeworfen werden. Es geht dabei auch um die praktischen Kontakte, die die ökumenische Bewegung mit sich bringt zwischen Kirchen aus Ost und West und Nord und Süd, zwischen Kirchen, die vor alten oder neuen Gesellschaftsordnungen stehen, zwischen solchen in alten und denen in den jungen Staaten. Wohin führt das alles?

Es ist wohl möglich, daß der wichtigste Einfluß auf die Freikirchen darin besteht, daß viele von ihnen gezwungen werden, ihre eigene Ekklesiologie neu zu entdecken und zu bereinigen, wenn sie Kirchen begegnen, deren Ekklesiologie präziser umrissen ist. Das heißt, es stellt sich die Frage „Denomination oder Kirche?“ oder „Welche ekklesiologische Bedeutung hat eine ‚Denomination‘?“ Die kongregationalistische Union von England und Wales ist jetzt dabei, sich umzubenennen von einer „Union“, d. h. einer Denomination, in eine „Kirche“.

Dann werden zum andern einige Freikirchen daran erinnert oder zum ersten Mal darüber belehrt, daß sie gegenüber der ganzen Gesellschaft, in der sie leben, Verantwortung tragen. Sie müssen wiederentdecken, wie sie ihr Zeugnis in Fragen des öffentlichen Lebens zur Geltung bringen können und dabei aus kirchlicher Zurückgezogenheit oder Isolierung herauskommen, um in der modernen Gesellschaft Zeugnis zu geben von der Liebe und dem Erbarmen Christi und vom Heil, das in ihm allein zu finden ist. Dazu gehört, daß man sich den Problemen stellt, die die Mission in einer Welt voller neuer Erfahrungen aufgibt. Es bedeutet, daß man auch dort noch, wo Flexibilität zu finden war, die Neigung überwinden muß, sich an vertraute Strukturen und altbewährte Schablonen zu klammern. Für einige

wird es heißen, daß sie wieder in die Stadt gehen, jetzt nicht mehr mit der Botschaft des Jona, sondern mit der Botschaft von Jesus.

Noch fundamentaler stellt sich die Frage, welche Gestalt und welchen Platz die Freikirche künftig in den neuen soziologischen und politischen Strukturen haben wird. Was wird aus der Freikirche werden, wenn man die immer stärkere Organisation der Gesellschaft bedenkt, ganz gleich, ob letztere nun zum totalitären Staat führt oder nicht? Wir neigen immer noch dazu, die Beziehungen von Kirche und Staat unter Verwendung alter Begriffe zu diskutieren, die in vielen Fällen gar nicht mehr der Wirklichkeit entsprechen.

Und wie steht es um den Freikirchler, mit seinem starken Drang zur Unabhängigkeit?

Seine ökumenischen Begegnungen zwingen ihn dazu, die Beziehungen zwischen dem Einzelnen und der Kirche, zwischen dem „Heiligen“ und der „Gemeinschaft der Heiligen“ neu zu durchdenken. Wie verhalten sich individuelle Verantwortung und individuelle Initiative zu jenen Formen und Strukturen, die augenscheinlich selbst in der Kirche Christi immer nötiger werden? Jemand hat gesagt, daß in der Kirche das Parkinsonsche Gesetz Sünde sei. Vielleicht ist das so — aber wie soll dann die Arbeit der Kirche geordnet werden, und wo hat in all dem die individuelle Verantwortung ihren Platz?

Zusammen mit dem ganzen Problem der Tradition und den Traditionen wird auch die freikirchliche Tradition in einem ökumenischen Kontext überprüft. Sie wird überprüft im Lichte der Schrift, die wir stets für dynamisch gehalten haben, und im Lichte eines Verständnisses der Tradition, das vielleicht nicht ganz so statisch ist, wie wir Freikirchler gewöhnlich angenommen haben.

Diese Überprüfung der Tradition stellt für uns auch das ganze Problem des Verhältnisses des Konfessionalismus zum Ökumenismus im weiteren Sinne. Sind die konfessionellen Weltbünde auf dem Wege zu wirklicher ökumenischer Begegnung oder verhelfen sie uns dazu, indem sie eine Klärung unseres konfessionellen Gedankengutes auf weltweiter Ebene ermöglichen? Die Frage bleibt noch weit offen für die Freikirchen — aber es ist zu befürchten, daß mancher aus den kalten Brausebädern, die man gelegentlich in der ökumenischen Begegnung über sich ergehen lassen muß, in das luxuriöse warme Vollbad konfessioneller Selbstbeweihräucherung flieht. Kürzlich hat sich jedoch eine Gruppe führender baptistischer Theologen — alles junge Männer — sehr massiv zum Thema geäußert und gesagt: „Nur durch die Kreuzigung der Denomination kann die Kirche wiedergeboren werden.“<sup>2</sup>

## 6. Zum Schluß

In diesem Artikel haben wir versucht, etwas Allgemeines über die gegenwärtige Situation der Freikirchen innerhalb der ökumenischen Bewegung zu sagen, ohne irgend etwas speziell auf die Situation in Deutschland anzuwenden, wo die Diskussion über das Thema „Freikirche oder Staatskirche“ seit Jahren lebhaft im Gange ist.

<sup>2</sup> A. Gilmore (Herausgeber), *The Pattern of the Church*. Lutterworth, London 1963, S. 104.

Es könnte sein, daß die Freikirchen, weil sie der Flexibilität und der Toleranz soviel Gewicht beimessen, mit am besten vorbereitet sein sollten für die neuen Situationen, die sich aus der ökumenischen Bewegung ergeben, und für die Herausforderungen, die aus der ökumenischen Diskussion kommen. Dr. Ernest Payne hat mit Recht gesagt: Der wahre Freikirchler hat sich nie vor neuen Situationen gefürchtet.<sup>3</sup> Was für den Freikirchler gilt, gilt auch, mutatis mutandis, für die Freikirche.

Aber wenn nicht ein lebendiger Geist der Mission, im tiefsten Sinne der aufopfernden Fürsorge für den Menschen, in der Freikirche wachgehalten wird, dann besteht selbst für die Freikirchen die ernste Gefahr, daß Probleme der Organisation vor der Verpflichtung zum Zeugnis den Vorrang einnehmen werden. Alle Revolutionen neigen dazu, mit der Zeit Systeme der Konservierung, zum Konservatismus zu werden. So mag es auch der Freikirche gehen, wo ein alter Nonkonformismus zu einem neuen Konformismus werden kann.

Unter dem Druck und der Anspannung der ökumenischen Bewegung wird in der Freikirche das Bewußtsein für diese Gefahren wachgehalten — d. h. in der Freikirche, deren Ziel nicht darin liegt, alle ändern zu ihrer Ansicht zu bekehren.

Glen G. Williams

## DIE KONSERVATIVEN EVANGELIKALEN UND DER ÖKUMENISCHE RAT DER KIRCHEN

Anfang letzten Jahres (12.-22. Januar 1965) empfahl der in Enugu (Nigerien) versammelte Zentralauschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen, den Dialog mit den konservativen Evangelikalen auf verschiedenen Ebenen zielstrebig und ernsthafter als bisher fortzusetzen. Im folgenden soll erläutert werden, mit *wem* laut dieser Empfehlung gesprochen werden soll und *was* dabei wahrscheinlich zur Sprache kommen wird.

### I.

Die Bezeichnung „Evangelikale“, aus der englischen Kirchengeschichte stammend, ist für innerkirchliche oder freikirchliche Gruppen innerhalb und außerhalb des Ökumenischen Rates der Kirchen üblich geworden, die im Gefolge der Erweckungsbewegung während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts stehen und in deren Licht und Schatten zu sehen sind.

Obwohl diese Bewegung weitgehend auf alte pietistisch geprägte Formen zurückgriff, war ihre Frontstellung doch bemerkenswert neu. Während sich der Altpietismus als Aufruf gegen den erstarrten *Glauben* verstand, wandte sich die Erweckung — nun oft im Bündnis mit der bisher bekämpften Orthodoxie — gegen den nach ihrer Meinung notorischen *Unglauben* in Form des theologischen Rationalismus. Die Neologen waren ihre ständige Zielscheibe; an ihnen hat sich die

<sup>3</sup> Ernest A. Payne, *The Free Church Tradition in the Life of England*. S. C. M. London 1951, S. 186.

Erweckung negativ gebildet.<sup>1</sup> Dieses Selbstverständnis, nämlich gegen den Unglauben in der Volkskirche zu stehen, ergab zwei Unterschiede zum Altpietismus: erstens das Resignierende der Erweckten gegenüber der Geistigkeit ihrer Zeit und damit der Moderne. Zweitens folgte daraus die stärkere Bereitschaft zum Separation bis hin zur Freikirchenbildung oder zur Verbindung mit vorhandenen freikirchlichen Strömungen.

Als Erben des alten Pietismus fühlen sie sich jedoch weiterhin „erzevangelisch“, als echte Kinder der Reformation. Einige von ihnen sprechen gern von der „vollendeten Reformation“. Das alles führt, wie zu erwarten, zu einer doppelten Betonung der Bibel, des persönlichen Christseins, des Laientums und der Praxis, des evangelistischen Auftrags und der ausgesonderten Gemeinde. Nicht zuletzt folgt daraus eine grundsätzliche Auflockerung der herkömmlichen Kirchengrenzen. Evangelikale Kräfte waren immer wieder Anreger und Träger der Einigungsbewegungen im 19. Jahrhundert.

Freilich kann eine besondere Betonung der Bibel verfälscht werden zu einem doktrinären Biblizismus. Die Betonung des persönlichen Christseins kann zu einem individualistischen Christsein führen, die Überbetonung des Laientums zu Amts- und Theologiefindlichkeit, das evangelistische Element kann zu einer apolitischen Christentumsauffassung werden, die ausgesonderte Gemeinde als „reine Gemeinde“ mißverstanden werden. Diese Verzerrungen sind zu befürchten, dürfen aber nicht einfach für das Wesen dieser Strömungen gehalten werden, als ob sie *davon* lebten. Daran kranken sie.

Ebenfalls nur um Akzente handelt es sich meines Erachtens bei der antirömischen Zuspitzung etwa in England, bei der fundamentalistischen Haltung in Amerika und bei der weltflüchtig-mystischen Art in Deutschland. Diese Besonderheiten erklären sich aus bestimmten Konfrontationen in den verschiedenen Ländern, zum Teil auch aus Volkscharakteren. Jedenfalls ist evangelikales Christentum nicht identisch mit Fundamentalismus,<sup>2</sup> Spiritualismus, Perfektionismus oder Introvertiertheit. Es ist zwar einfach, den evangelikalen Gesprächspartner im stillen so einzustufen, hilft aber nicht zum Verständnis. Da es keine liberale Formierung unter den Evangelikalen gibt, die einem konservativen Flügel gegenüberstände, verstehen wir das Adjektiv konservativ erläuternd.

Soweit also der Versuch, das Wesen und das eventuelle Unwesen der evangelikalischen Richtung zu bestimmen. Sie ist in irgendeiner Weise mit ihren Stärken und Schwächen in jeder Kirche zu finden, auch im Christsein des Einzelnen. Besonders prägt sie einige freikirchliche Bewegungen und bemerkenswert auch die Evangelische Allianz.

Die Evangelikalen verstehen sich auf Grund ihrer Geschichte und ihres Selbstverständnisses als Glieder der protestantischen Familie und der Christenheit überhaupt und sind schon lange Träger des Einigungsgedankens. Warum stehen sie trotzdem aufs Ganze gesehen nur „mit einem Bein“ im Ökumenischen Rat der Kirchen? Warum diese merkwürdige Mittelstellung,<sup>3</sup> dieser Nichtbeitritt, der zwar durchaus nicht antiökumenisch sein muß? Warum diese Mitgliedschaft, die zwar nicht ein Abseitsstehen bedeutet, aber oft auch kein richtiges Teilhaben?

Ohne Frage mußte die jüngste Kräfteverschiebung im Ökumenischen Rat der Kirchen zugunsten der Orthodoxie und der beginnende Dialog mit Rom die

Evangelikalen „kopfscheu“ machen. Aber diese Erklärung genügt nicht. Kein Dialog, mit welcher Seite auch immer, kann im Grunde befremden, höchstens die Art, in der er geführt wird. Das Problem mit den Evangelikalen wurde zwar durch die jüngste Entwicklung erneut aufgeworfen, existierte aber schon vorher.

Zunächst muß zwischen den amerikanischen und den europäischen, besonders den deutschen Verhältnissen unterschieden werden. Das wird klar, wenn man den Aufsatz liest, den der amerikanische Methodist Eugene Smith 1963 über dieses Thema veröffentlicht hat (The Ecumenical Review, 1963, Nr. 2). Nicht nur, daß in den USA der theologische Fundamentalismus kämpferisch betont wird, was für die europäischen Verhältnisse so nicht zutrifft. Etwas anderes mag noch stärker wiegen: In den USA bilden die Evangelikalen eine beeindruckende Mehrheit. Sie übertreffen ihre ökumenefreundlichen Brüder zahlenmäßig nicht nur um das Doppelte, sondern auch an missionarischer Aktivität, an publizistischem Einfluß und an Dollaraufkommen. Mit all dem hängt zusammen, daß sie massiv und weithin auch antiökumenisch organisiert auftreten. — Der Dialog mit ihnen wird im folgenden ausgeklammert.

Demgegenüber sind die Evangelikalen in Europa in der Minderheit und Isolation. Das ergibt einen anderen Dialog. Nicht zum „großen Haufen“ zu gehören, scheint sie zu bestärken und mag sie sogar beruhigen.

Es ist nicht unwichtig, sich dies vor Augen zu halten. Die Evangelikalen können zwar kaum ein Bedenken gegen den Ökumenischen Rat der Kirchen vorbringen, das dort nicht schon gesehen und vielleicht viel genauer formuliert wurde. Aber bei ihnen verbindet sich dieses Bedenken nicht mit jener großen Selbstverständlichkeit, dann doch dabeizubleiben. Ihre Fragen mögen dem Inhalt nach nicht neu sein, sind es aber sehr wahrscheinlich der Entschlossenheit nach, daraus Folgerungen zu ziehen.

In diesem Sinne sollen vier Gesichtspunkte genannt werden, die nach Auffassung der Evangelikalen bei der Suche nach Einheit zu beachten sind:

## II.

1. Der Integrationspunkt unserer Einheit darf sich nicht von Christus (Epheser 2) auf irgend etwas anderes, auf ein Sakrament<sup>4</sup> oder auf ein Amt,<sup>5</sup> verschieben. Da, wo man also Christus sagen muß, darf man nicht Taufe oder Bischof sagen und auf Befragen hinzusetzen, das sei praktisch dasselbe. Es ist nicht dasselbe, es ist eine Verschiebung von dem, der das Licht *ist*, auf etwas, was dieses Licht *bezeugt*. Dies Anliegen läßt sich auch so formulieren: Wir dürfen nicht vom Einheitsbegriff des Neuen Testaments zu dem des Ignatius hinübergleiten. Nicht erst bei Konstantin liegt also der Sündenfall der Christenheit, sondern nach der Sicht der Evangelikalen schon bei den apostolischen Vätern.

Die Verwahrung gegen Konstantin und das Corpus-Christianum-Denken steht im Hintergrund des folgenden Punktes:

2. Unsere Einheit darf nicht Angsteinheit oder Einheit der Selbstbehauptung sein. Es kann heute zum Beispiel nicht darum gehen, gegenüber dem Atheismus noch einmal alle historisch gewordenen Kirchen, alle abendländischen Restbestände zu einem widerstandsfähigeren Festland zusammenzuschieben. Dies ist für Evan-

gelikale kein lockendes Ziel, gewiß auch für viele andere nicht; nur liegt die aufgezeigte Gefahr nie grundsätzlich hinter uns. Darum werden Evangelikale immer wieder einmal davon reden.

3. Unsere Einheit darf auch nicht so etwas sein wie ein Augsburger Religionsfriede. Die konfessionelle Frage läßt sich durch ein glattes Entweder-Oder nicht mehr lösen. Erfahrung und Einsicht gebieten Koexistenz. Dazu legalisiert man den Status quo, garantiert sich gegenseitig den fein säuberlich abgegrenzten Bestand. An die Stelle des kalten Krieges tritt der kalte Friede. Die brüderliche Umarmung wird zum Mittel, den anderen erst einmal zu bändigen. Im übrigen bleibt zu hoffen, daß er sich mit der Zeit von selbst zersetzt. In dieses Bild füge man eine evangelikale Freikirche in Europa ein. Ihre Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen verlangte zwar nicht die volle, wohl aber eine gewisse Anerkennung<sup>9</sup> der sie von allen Seiten umschließenden Volkskirche. Eine solche Anerkennung nicht nur am Sonntag, sondern ehrlicher Weise dann auch am Montag, im Gemeindealltag bis hin in die Evangelisationspraxis, hieße Preisgabe ihrer Sendung überhaupt. Wo nämlich in der Umgebung einer Freikirche die meisten Menschen „rechtens“ zur Volkskirche gehören, bleibt der Freikirche nur noch der Weg in die Familienkirche, wie ihn die Mennoniten einmal gegangen sind. Doch eben damit würde sie ihr Selbstverständnis als Evangelisationskirche aufgeben.

4. Zum Schluß das vielleicht größte Problem, nämlich die Einheit als Kircheneinheit.

Bekanntlich haben sich die Evangelikalen ziemlich einmütig der Evangelischen Allianz als einem Bruderbund einzelner Christen angeschlossen. Es ist zuzugeben, daß sich hier zum Teil eine Schwäche für ein spiritualistisches Gemeindeverständnis auswirkt. Aber nur zum Teil. Seit dem Mittelalter bis heute gibt es zum Beispiel Täuferkreise, die noch nie etwas von der „unsichtbaren Gemeinde“ gehalten und für das Gestaltwerden der Christusgemeinde viel erlitten haben. Außerdem zeigen evangelikale Kirchenvereinigungen eifriges Bemühen darum, daß die sichtbare und auch geordnete Gemeinschaft der Gläubigen nicht als bloß zweckmäßig und zufällig betrachtet wird. Darum wurde schon bei der Gründung der Evangelischen Allianz der Bund einzelner ausdrücklich als ein „nur“ und Kircheneinheit als ein „mehr“ empfunden. Warum vermied man dennoch die Ausrufung einer Kirchengemeinschaft?

Unter gewissen Umständen ist mehr weniger. Sobald nämlich hinter dem Bekenntnis zur Kircheneinheit keine Wirklichkeit steht (die berichtigte „Konferenz-Toleranz“!), wird es Quelle ständigen Unbehagens, laufender Reibungen und schwerer Belastung für die vorhandene brüderliche Verbundenheit. In diesem Sinne scheuen viele Evangelikale die Zugehörigkeit zum Ökumenischen Rat der Kirchen. Und es ist zu befürchten, daß Austritte aus dem Ökumenischen Rat der Kirchen für die Sache der christlichen Einheit schlimmer sind als Nichtbeitritte.

Aber was hindert konkret, das Bekenntnis zur Kircheneinheit mitzusprechen? Die Evangelikalen können keine Kirche denken ohne ihre Glieder, keinen Glauben ohne Gläubige. Der Gedanke aber an die Glieder der Volkskirchen erinnert an viele Menschen, die sich nicht zu ihrer Kirche halten, an Millionen von Ungläubigen. Und zwar gehören diese nicht auf Grund der unvermeidlichen Unvollkommenheit einer *jeden* Kirche zu ihrer Kirche, sondern nach deren Lehren und Ordnungen, nämlich auf Grund der sakramentalen Grenzziehung. Die vom Sakrament

Erreichten gelten als Glieder, notfalls als verkümmerte Glieder. Alle diese Millionen würde aber das Bekenntnis zur Kircheneinheit umschließen. Ihnen gegenüber empfinden die evangelikalischen Kreise hoffentlich Achtung und Verantwortung. Aber das Recht zum Einheitsbekenntnis können sie hier nicht empfinden, vielmehr die Pflicht, es unbedingt zu unterlassen, damit das evangelistische Zeugnis nicht verdunkelt werde.<sup>7</sup>

Dieser vierte Punkt erschwert mehr als alles andere die Bindung an den Ökumenischen Rat der Kirchen. Wäre er in bewußter Selbstbeschränkung nur ein Sprechsaal für faires Glaubensgespräch, eine Plattform für brüderliche, geistliche Begegnung und ein Instrument für mancherlei Kooperation, und das alles offen für mehr, so hätte er vielleicht eine größere Reichweite und auch mehr Aussicht, den Dialog zu fördern und Einheit entdecken zu helfen. (Es ist bezeichnend, daß der 1948 gegründeten „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland“, die sich in dem hier vorgeschlagenen Sinne versteht, sofort zwei Freikirchen beitraten, die nicht zum Ökumenischen Rat der Kirchen gehören, nämlich der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden [Baptisten] und der Bund Freier Evangelischer Gemeinden [als Gast]).

Ein eindringender Dialog zwischen den Mitgliedskirchen und den Evangelikalen innerhalb und außerhalb ihrer Reihen ist fällig. Selbst wenn er nicht zu förmlichen Beitritten führte, sollte er gepflegt werden. Eine der Hauptursachen aller Spaltungen ist die, daß ein Glied von irgendeinem anderen denkt: Ich bedarf sein nicht. Es ist nicht wichtig, was er sagt!

Adolf Pohl

\* \* \*

Die folgenden *Anmerkungen* spiegeln teilweise die Aussprache wider, die sich im Deutschen Ökumenischen Studienausschuß an das Referat anschloß. Außerdem lassen sie noch einmal erkennen, daß hier der Baptismus immer wieder als Beispiel für evangelikales Christentum herangezogen wird. Das sollte nicht nur als eine Grenze angesehen werden. Tatsächlich kann gerade dieses Beispiel das Gespräch anregen.

<sup>1</sup> Vgl. vor allem F. W. Kantzenbach, *Die Erweckungsbewegung*, 1957.

<sup>2</sup> Diese Behauptung beschäftigte in der Aussprache. Kann die Gleichsetzung von Evangelikalismus und Fundamentalismus wirklich mit dieser Zuversicht abgewiesen werden? Dazu: 1. Die Evangelikalen sind zu christozentrisch, um biblizistisch im doktrinären Sinn zu sein. 2. Oft wird in ihren Kreisen zwar stolz der eigene „Biblizismus“ bekannt, aber etwa die Linie von Adolf Schlatter gemeint. Die freikirchlichen Predigerseminare in Deutschland waren schon vor vierzig Jahren völlig „verschlattert“, und das bewußt gegen eine gesetzliche, ungeschichtliche Schriftbehandlung. 3. Freilich enthält das Erscheinungsbild evangelikalen Christentums immer wieder fundamentalistische Farben. Aber das ist weithin ein Fundamentalismus „aus Versehen“ — als Merkmal vortheologischer Sprechens.

<sup>3</sup> Vergleiche eine Verlautbarung der Bundesleitung des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland vom 2. März 1956: „Wir sind uns einig in der Auffassung, daß die Ökumene von uns unterstützt werden sollte, sofern sie erklärt, auf Grund der Einheit des Leibes Christi und der Gemeinsamkeit der Heiligen Schrift einmal der konfessionellen Spaltung entgegenzuwirken und ferner die gemeinsamen Anliegen aller zu fördern, die sich zu Christus als zu ihrem Herrn bekennen...“ In bezug auf die Zusammenarbeit der Freikirchen mit den Landeskirchen in der Arbeitsgemeinschaft christ-

licher Kirchen heißt es: „Wir meinen, daß diese Art des Zusammengehens nicht aufgekündigt, sondern eher verstärkt werden sollte.“ Dann aber: „Auf der anderen Seite sollten wir zwischen einer Förderung der ökumenischen Bewegung und einer verpflichtenden Verbindung mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen unterscheiden. Der letzteren gegenüber halten wir ernste Bedenken aufrecht...“

<sup>4</sup> Zum Beispiel im Kommentar zur Einheitsformel von Neu-Delhi, Abs. 9: „Die gegenseitige Anerkennung der Taufe... ist ein Ausgangspunkt des ökumenischen Gesprächs unseres Jahrhunderts gewesen.“ (Diese gegenseitige Anerkennung hat es übrigens im Ökumenischen Rat nie gegeben.)

<sup>5</sup> Zum Beispiel Ignatius an die Philadelphier 3,2: „Denn alle, die Gottes und Jesu Christi sind, die sind mit dem Bischof; und alle, die reuig zur Einheit der Kirche kommen, die werden auch Gottes sein.“

<sup>6</sup> In diesem Zusammenhang wird gern der bekannte Satz aus dem Toronto-Dokument zitiert, wonach sich die Mitgliedskirchen nicht im vollen und wahren Sinn des Wortes als Kirchen anerkennen müssen. Wir müssen aber beachten, daß dieser Satz gegenseitige Anerkennung nicht überhaupt für verzichtbar erklärt und daß das Maß dieser dennoch erwarteten Anerkennung bei aller Einschränkung noch ein durchaus wesentliches ist. Das ergibt sich schon daraus, daß diese Kirchen gemeinsam ihre Einheit bekennen. Vergleiche auch Visser 't Hooft, Die Bedeutung der Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen, Ökumenische Rundschau, H. 4, 1963, S. 229-236.

<sup>7</sup> In der Aussprache wurde mit Recht darauf hingewiesen, wie viele Fragen sich hier ergeben und noch nicht beantwortet werden. Deshalb ist es wichtig, daß wir untereinander im Gespräch bleiben.

## WIE WIRD AUF DEN KANZELN DER ÖKUMENE GEPREDIGT?\*

So weit ist es leider noch nicht, daß kein Experte der Kirchenleitung in ökumenischen Diensten *allein* reisen darf. Ihn sollte jeweils ein Neuling begleiten, um zu lernen, um sehen und beten zu helfen. So würde ökumenische Arbeit Sache der Kirchen in schnell zunehmender Dichte der Erfahrung und des Einsatzes. Einstweilen müssen wir noch aus Büchern lernen. Der vorgelegte Auswahlband mit Predigten aus vieler Herren Ländern gibt dazu vorzüglich Gelegenheit. Wie könnte man Not und Verheißung der Kirchen besser erkennen als im Abhören ihrer Predigten? Da kommt das Evangelium und zugleich das Leben der Betroffenen zur Sprache. Hanfried Krüger und Claus Kemper haben Typisches gesammelt, mit Überschriften und sachdienlichen Anmerkungen versehen und damit eine sorgsame Editorenarbeit geleistet.

Liest man die 51 Predigten — der Rezensent hat jede Zeile gelesen —, so gerät man freilich in ein Wechselbad von zustimmender Freude und gewohnter Sorge. Man fragt sich angesichts der andrängenden Weltreligionen, des postchristlichen Nihilismus und der Geschichte-machenden „kräftigen Irrtümer“: Sieht so Gottes Botschaft aus, die die Welt retten und verwandeln will? Ist das Gottes Wort, das die Kirche(n) keinem der Armen und Angefochtenen, aber auch keinem der Mächtigen und Weisen schuldig bleiben dürfte? War das gemeint mit der Sendung der Apostel? Sind die Zeugen heilig-gewiß? Geschieht hier Aufbau der sichtbar-unsichtbaren Gemeinde Gottes zu aktionsfähiger Leibhaftigkeit? Haben diese Voten Rückhalt an der Bibel und sind sie verbunden mit Taufe und Abendmahl? Wie gehen die Prediger mit ihren Texten um? Man liest eingedenk der uneinheitlichen Traditionen und Situationen, dazu des Gelegenheitscharakters jeder rechten Predigt vorsichtig, gesteht viel Freiheit zu, möchte heilsgewissen Glauben auch da nicht leugnen, wo die Predigten müde und traditionell erscheinen und freut sich an jedem Zeichen erkennbaren Lebens. So sieht man das „Windlicht“ (Luther) des Evangeliums flackern in armen Kirchen, die doch — so reich sind oder doch sein könnten.

Im Reiz der Vielfalt zieht das Fremde am ehesten an. Es zeigt, wie nahe wir uns sein können um Gottes willen; je weniger eitle Allotria und je mehr biblische Botschaft, um so mehr brüderliche Einheit. Da kommen freilich auch Schäden und Sünden an den Tag, die man von Hause kennt, die freilich in anderen Räumen einen anderen Stellenwert haben mögen. Da gibt es sehr freihändige thematisch-weltanschauliche Darlegungen, die gar nicht den Versuch machen, sich an biblischen Texten auszuweisen. Da gibt es leichtfertigen Umgang mit der Bibel. Da gibt es in scheinbaren Bibelpredigten das hierzulande viel zu beobachtende Ausweichen auf andere, früher behandelte Bibelstellen, das beweist, wie wenig der Prediger selbst Hörer dieses seines Textes geworden ist und wie sehr er seine Hörer durch

---

\* *Zeugnis für alle Völker*. Predigten aus der Ökumene. Hrsg. von Hanfried Krüger und Claus Kemper. Ehrenfried Klotz Verlag, Stuttgart 1966. 270 Seiten. Laminierte Kartonage DM 18.50.

die flimmernde Vielfalt der Anspielungen überfordert. Da ersetzt man die klar bezeugende Anrede durch rasonierend-schulende Übersicht über ein Ganzes und merkt nicht, daß man das Wort Gottes zu einer christlichen Ideologie verwandelt. Da gibt es bei behaupteter Bibelbindung sehr verbrauchte Wendungen und eigenartig selbstlaufendes Vokabular, gibt so statt siegesgewissen Verheißungsglaubens kirchenübliche Klagelaute, überdeckt von beschwörendem Pathos im Opativus, Potentialis und untermischtem Irrealis. Wer von einer reformatorischen Theologie des Wortes Gottes viel hält, weil er keinen bibelgemäßen Weg kennt, sieht, wie selten reformatorisches Zeugnis (bei uns und) in der Welt ist.

Wissen Prediger, was sie tun? Fürchten sie sich vor Mißbrauch des Namens Gottes! O ja, das gibt es! Und da gewinnen dann die Predigten an Substanz, haben den Klang gewisser und den Hörer erneuernder Botschaft, stehen nicht nur im rasonierenden Reflektieren (wie vielfach in Europa), im Erörtern allgemeiner Wahrheiten, sondern stehen im taufischen Hören und finden so assertorisch gewisse Sätze. Da hört man Evangelium und nicht nur unfrohes Einprägen christlicher Grundsätze. Man lese als schöne Beispiele die Predigten aus Ceylon (S. 171) und Indien (176, 178), aus Japan (188), aus (Schwarz-)Südafrika (212). Man lese, was Nacherzählen biblischer Geschichten einbringen kann (Argentinien 217, USA 230) und was theologisches Unterscheidungsvermögen bedeuten kann (CSSR 157, Italien 58, 63). Nicht selten findet sich waches Zeitbewußtsein und darüber Zeugnisse von gewinnender Klarheit und Zuversicht (z. B.: Holland 74; besonders Indien, s. o.). In den Predigten aus Rußland (123 ff.) findet sich das zu unserem Schaden so sehr fehlende hymnisch-doxologische Element: Proklamation der Veröhnung am Kreuz und Verlangen nach Heiligung in tiefem Sündenbewußtsein. Da gibt es auch Seelsorge (Sowjetunion - Estland 132; Ghana 203), da wird politische Erziehung versucht (Ghana 198; England 43). Da gibt es herrlich anschauliche Sprache, wie sie idealistisch geschulten Europäern so selten gelingt. Wieder sind hier die Inder besonders zu nennen. Es gibt Evangeliumsverkündigung, die eine Sprache des Gewissens wagt und mit Sprengwirkung rechnet (USA 245; England 52; Südafrika 209). Es gibt vorsichtige Versuche, die Weihnachtsbotschaft aus ihrer Verkitschung zu befreien (Estland 137; Argentinien 221). Die den Band abschließenden Proben aus USA zeigen in ihrer Verschiedenheit (ähnlich wie in Schweden), wie viele Stimmen dort um Menschen werben. Da ist eine wohltuend textgebundene Predigt über Hebr. 9 (230), da fragt ein Prediger nach der ansteckenden Herzengüte „heiligmäßiger“ Menschen (235), eine naive Paränese fragt nach dem Umgang der Gläubigen mit ihrem Scheckbuch — die sympathische Bemühung um Opferwilligkeit gehörte nach guter Auslegung in die Abkündigungen! (240). Da erzählt ein anderer zu Weihnachten ein veritables Märchen, das große Kinder nachdenklich machen kann (256). Oder da vertritt Bischof Kennedy mutig seine neueren und höchst erwägenswerten Meinungen, weiß unverbraucht und treffend von der Explosivkraft des Reiches Gottes zu reden, weil sein Gott nicht zum kirchenüblichen Schlafmittel taugt (245).

Das alles ist keine Siegesallee biblischer Klarheit, und doch werden wir beteiligt am Lebenskampf der Kirchen und spüren, wie das Evangelium unter der Asche der Konventionen zünden möchte. Gott sei es geklagt oder Gott sei Dank, kann man Spreu und Weizen nicht nach Konfessionskirchen trennen und dadurch die kirchlichen Landkarten übersichtlicher fassen. Das Evangelium leuchtet fast unvermittelt auf und macht der neuen Taten des Heiligen Geistes gewiß und gewärtig.

So schadet es denn wohl nicht, wenn die vergleichende Lektüre Lust erregt, von neuem und getreuer Bibel zu lesen, theologisch zäher nach Wahrheit zu fragen und um der Menschen willen nach einer Sprache zu suchen, die nicht im Mißbrauch des Namens Gottes steht, wie er den Kirchen ständig als größte Sünde droht, sondern im wirklichen Wort der rettenden Wahrheit. Denn es geht um Rettung von Menschen, die sonst verlorengehen. Oder wer darf die Botschaft billiger verkaufen?

Schließlich sollen deutsche Leser angesichts der Agitation gegen unsere „moderne“ Theologie gefragt sein, ob wir nicht durch die viel verkettete moderne Theologie gezwungen worden sind, hart an Texten zu arbeiten, und daß wir dadurch (nicht vor allen Sünden, aber) vor vielerlei Leerlauf und Willkür bewahrt werden könnten. Wer hier mittut, könnte von dem Übel des selbstlaufenden Vokabulars kirchlicher Gewöhnung befreit werden. Die Bibel selbst könnte ihm neu ausrichten, was sie zu bringen hat. Alles wartet darauf, daß — reformatorisch gesprochen — die Kirche wieder filia verbi divini werde, statt sich zur mater verbi aufzuspielen: so und so allein könnte sie mater credentium im Weltmaßstab werden. Die werdende Einheit der Menschheit fällt dem Evangelium oder dem Antichrist mit seinen „kirchlichen“ oder ideologischen Vorboten zu.

Martin Fischer

## CHRONIK

Der ausführlichen Berichterstattung über die Weltkonferenz für „Kirche und Gesellschaft“ vom 12.—26. Juli in Genf, die von rund 400 Teilnehmern aus 70 Ländern besucht war, wird das nächste Heft unserer Zeitschrift (Januar 1967) gewidmet sein.

Der Exekutivausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen, der vom 8.—11. August in Genf zusammentrat, beschäftigte sich eingehend mit den Folgerungen, die sich für den ÖRK aus der Weltkonferenz für „Kirche und Gesellschaft“ ergeben. Aufgrund erbetener Berichte und Vorlagen will der Exekutivausschuß auf seiner nächsten Sitzung im Februar 1967 entsprechende Beschlüsse für die 4. Vollversammlung in Uppsala 1968 fassen.

Auf Vorschlag des neuen Generalsekretärs, Dr. Eugene Carson Blake, berief der Exekutivausschuß des ÖRK seinen zum 1. Dezember ds. Js. ausscheidenden Vorgänger Dr. Visser 't Hooft zum ständigen Berater des Generalsekretariats. Als Nachfolger des bisherigen stellvertretenden Generalsekretärs, Rev. Burt Hamilton, der ebenfalls in den Ruhestand tritt, hat der Exekutivausschuß Dr. Dominique Micheli und Pfarrer Jens Thomsen zu Assistenten Dr. Blakes im Generalsekretariat ernannt, die beide schon längere Zeit dem Mitarbeiterstab des ÖRK angehören.

Der Lutherische Weltbund hat beschlossen, neben den bereits laufenden Gesprächen mit dem Reformierten Weltbund und der römisch-katholischen Kirche nun

auch den Dialog mit den orthodoxen Kirchen aufzunehmen.

Nachdem die staatlichen Behörden in der DDR die Genehmigung der für 1969 in Weimar vorgesehenen 5. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes nicht erteilt haben, wird diese erst 1970 an einem noch nicht festgelegten Tagungsort abgehalten werden. Dem Lutherischen Weltbund gehören jetzt 74 Mitgliedskirchen an.

Die Methodistische Weltkonferenz, die mit über 2000 Teilnehmern Ende August in London tagte, setzte zwei wichtige Ausschüsse ein, von denen einer Informationsgespräche mit der römisch-katholischen Kirche führen, der andere sich mit internationalen und gesellschaftlichen Fragen befassen soll.

Der Internationale Kongregationalistische Rat, dem etwa drei Millionen Mitglieder kongregationalistischer Gemeinden angehören, hat einstimmig beschlossen, sich mit dem Reformierten Weltbund zu vereinigen.

In Taizé fand vom 2.—5. September ein ökumenisches Jugendtreffen statt, das von 1200 Jugendlichen aus allen Kontinenten und Konfessionen besucht war, um insbesondere die ökumenische Verpflichtung im Dienst an überseeischen Ländern zu bedenken. Führende Vertreter der Kirchen — von katholischer Seite u. a. Kardinal Bea — hielten zu gleicher Zeit ein Kolloquium über ökumenische Aufgaben in der Gegenwart.

## VON PERSONEN

Zu seinem neuen Vertreter beim ÖRK hat das Moskauer Patriarchat der Russischen Orthodoxen Kirche Bischof Vladimir von Zvenigorod bestimmt. Er wird Nachfolger von Erzpriester Vitali Borovoj, der im Februar vom Zentralauschuß des ÖRK in das Referat für Glauben und Kirchenverfassung berufen wurde.

Der Exarch des Moskauer Patriarchats der Russischen Orthodoxen Kirche für Berlin

und Mitteleuropa, Erzbischof Kyprian, ist nach zweijähriger Amtstätigkeit auf eigenen Wunsch nach Moskau zurückgekehrt.

Zum Nachfolger des im vergangenen Jahre verstorbenen Bischofs Dr. Ferdinand Sigg wurde Prediger Franz Schäfer (Bern) zum Bischof des Genfer Sprengels der Methodistischen Kirche gewählt, der die Länder Belgien, Österreich, die Schweiz, fünf Länder in Osteuropa sowie Algerien und Tunesien umfaßt.

P. Jérôme Hamer OP wurde von Papst Paul VI. zum Beigeordneten Sekretär des Vatikanischen Sekretariats für die Förderung der christlichen Einheit ernannt.

Nach 46jähriger akademischer Lehrtätigkeit ist der 77jährige Prof. Dr. Josef L. Hromádka als Dekan der evangelischen Comenius-Fakultät in Prag in den Ruhestand getreten. Sein Nachfolger wurde der Ordinarius für Neues Testament, Prof. Dr. Josef B. Souček, stellvertretender Dekan Prof. Dr. Jan M. Lochman, der zugleich die Lehrfächer Hromádkas — Systematische Theologie und Christliche Ethik — wahrnehmen wird.

Auf den Lehrstuhl für Missionswissenschaft und ökumenische Beziehungen der Kirchen an der Universität Hamburg, den Prof. D. Dr. Walter Freytag bis zu seinem

Tode innehatte und der seit 1962 vertretungsweise von Bischof D. Stephen Charles Neill wahrgenommen wurde, ist zum Sommersemester 1967 Dr. Hans Jochen Margull (z. Z. Gastprofessor in Japan) berufen worden.

Als „Pionier der Erneuerungsbewegung, Vorkämpfer im Kirchenkampf und Bahnbrecher der Ökumene“ würdigte Generalsekretär Dr. Visser 't Hooft den Ehrenpräsidenten und Gründer des Deutschen Evangelischen Kirchentages, D. Dr. Reinold von Thadden-Trieglaff, anlässlich der Vollendung seines 75. Lebensjahres am 13. August.

Am 4. Juli starb in Budapest der emeritierte Bischof der Ungarischen Reformierten Kirche, D. Albert Bereczky, im Alter von 73 Jahren.

## ZEITSCHRIFTENSCHAU

Die mit einem \*) versehenen Artikel können in deutscher Übersetzung bei der Ökumenischen Centrale, Frankfurt a. M., Postfach 4025, angefordert werden.

Yves Congar, „Vorschläge für den Dialog“, Kerygma und Dogma, Heft 3/1966, S. 181—186.

Die folgenden Aufsätze sind Vorträge einer Tagung, die sich mit dem Verhältnis der römisch-katholischen Kirche zum Ökumenischen Rat der Kirchen beschäftigte. Yves Congar versucht in fünf Abschnitten die phänomenologische Grundlegung für diesen Dialog zu geben. Er beschreibt: 1. Wesen und Forderungen des Dialogs (Dialog als gegenseitige Befragung und Infragestellung setzt gewisse Gleichheit und die Anerkennung dessen, „daß der andere ‚anders‘ ist“, voraus. Der Dialog müht sich um reinerer Wahrheit willen, auch Gemeinsames herauszustellen.); 2. Grundlagen des Dialogs (Dialog ist nur möglich aufgrund des gemeinsamen Bezugnehmens auf Jesus Christus); 3. Das „Subjekt“ und die Formen des Dialoges; 4. Fragen speziell (?) im Blick auf die Teilnahme der katholischen Kirche; 5. Priorität der Themen. Welche sind zu vermeiden? (Von Anfang an müsse man die „umfassende und monumentale Frage dessen, was uns trennt, angehen“.)

Nikos A. Nissiotis, „Formen und Probleme des ökumenischen Dialogs“, Kerygma und Dogma, Heft 3/1966, S. 187 bis 204.

Eine Form des Dialogs bilden die — quasi „inoffiziellen“ — internationalen und interkonfessionellen Begegnungen, die durch Austausch, Studium, gemeinsames Handeln und Gebet das Leben der Kirchen erneuern helfen, was erste Vorbedingung für die Einheit ist.

Eine zweite Form des Dialogs kann in den Unionsverhandlungen zwischen einzelnen — mehr oder minder verwandten — Kirchen gesehen werden.

Die dritte Art des Dialogs verwirklicht sich in der Gemeinschaft (koinonia) der Kirchen, wie sie im Ökumenischen Rat der Kirchen Gestalt gewonnen hat. Nissiotis unterstreicht hier die orthodoxe Auffassung, nach welcher diese Gemeinschaft „keine neue kirchliche Wirklichkeit darstellt“. Er versucht, alle damit gegebenen Probleme ausführlich zu behandeln. — Zwischen diesen drei Formen des Dialogs muß unter-

schieden werden, obwohl sie eigentlich nicht voneinander zu trennen sind.

Edmund Schlink, „Die Methode des dogmatischen ökumenischen Dialogs“, *Kerygma und Dogma*, Heft 3/1966, S. 205 bis 211.

Schlink verweist angesichts des Mißverhältnisses von Konsensus auf biblisch-exegetischem Gebiet und Dissensus auf dogmatischem Gebiet im evangelisch-katholischen Dialog auf die Notwendigkeit, eine bessere dogmatische Hermeneutik zu schaffen, nach der dogmatische Aussagen zu interpretieren und zu vergleichen seien. Dem wollen die fünf Abschnitte seines Aufsatzes dienen.

Jérôme Hamer, „Der Ökumenismus im Ökumenischen Rat der Kirchen“, *Kerygma und Dogma*, Heft 3/1966, S. 212 bis 222.

Die beiden folgenden Aufsätze von Hamer und Vischer sind nun schon ein Stück des ökumenischen Dialogs, zu dessen Vorbereitung die drei obengenannten Aufsätze dienen wollten.

Der Katholik Hamer versucht, den Ökumenischen Rat ins rechte Verhältnis zu setzen zur ökumenischen Bewegung. Der Rat ist Manifestation und Werkzeug der Bewegung, die mehr ist als der Rat. Zwischen beiden besteht eine Wechselwirkung. Jedoch ist der Rat nicht das einzige Werkzeug der Bewegung, die einzelnen Kirchen, ihre Weltbünde etc. sind es ebenfalls. Der Dienst des Rates, sein Handeln ist Vorbereitung auf sein Kirchesein, zu dem ihm allerdings wesentlich die *communio* fehlt.

Die wachsende Bedeutung der konfessionellen Weltbünde und die wachsende Präsenz der Orthodoxie im ÖRK würdigt Hamer im zweiten und dritten Teil seines Aufsatzes, um dann im vierten Teil auf die Fortschritte des Ökumenismus in der katholischen Kirche zu kommen. Hamer rechtfertigt die Nichtmitgliedschaft der katholischen Kirche im ÖRK mit seelsorgerlichen und sozio-theologischen Gründen.

Lukas Vischer, „Das römisch-katholische Verständnis des Ökumenismus und der Ökumenische Rat der Kirchen“, *Kerygma*

*und Dogma*, Heft 3/1966, S. 223—234.

Die Texte des Zweiten Vaticanums erlauben nicht nur eine Teilnahme an der ökumenischen Bewegung, sondern fordern sie geradezu. Sie befassen sich mit dem Dialog der römisch-katholischen Kirche mit den nichtrömischen Kirchen, gehen aber nicht auf den ÖRK — also auf die Gemeinschaft der nichtrömischen Kirchen — ein.

Die besondere Schwierigkeit besteht darin, daß die katholische Kirche mit einer „geschlossenen Konzeption“ von der Einheit und der ökumenischen Bewegung und mit „mehr oder weniger präzisen Direktiven in die ökumenische Bewegung“ eintritt. Das gemeinsame Zeugnis der Christen ist für die katholische Kirche von daher sekundär, während es für die im ÖRK zusammengeschlossenen Kirchen primär war und ist.

Vischer versucht, das katholische Einheitsverständnis zu beschreiben und kommt zu dem Schluß, „daß die römisch-katholische Kirche aufgrund ihrer Ekklesiologie durchaus in der Lage ist, in eine Beziehung echten Dialogs und wirklicher Achtung zu den übrigen Kirchen zu treten“, das um so mehr, da sie keinen eigenen „römisch-katholischen Ökumenismus“ entwickelt hat.

*Kirchlicher Dienst in den gesellschaftlichen und internationalen Fragen unserer Zeit*, Ungarischer Kirchlicher Nachrichtendienst, Sondernummer Juli 1966, S. 1—46.

Die reformierten und lutherischen Theologen Ungarns haben sich mit den Vorbereitungsarbeiten der Weltkonferenz für „Kirche und Gesellschaft“ große Mühe gemacht. Sie haben neunzehn Aufsätze erarbeitet, die hier auf 46 Seiten unter dem Thema „Christlicher Dienst in den gesellschaftlichen und internationalen Fragen unserer Zeit“ zusammengefaßt wiedergegeben werden. Dieser Studienbeitrag legt besonderes Gewicht auf „die Frage des prophetischen Dienstes in der Gesellschaft“, worunter vor allem der „Friedensdienst“ der Kirche verstanden wird. Für den westlichen Christen dürfte besonders der Beitrag III „Der christliche Dienst in der sozialistischen Gesellschaft“ interessant sein.

Walter J. Hollenweger, „The Pentecostal Movement and the World Council of Churches“, *The Ecumenical Review*, Heft 3, Juli 1966, S. 310—320.)

Hollenweger, einer der hervorragendsten Kenner der Pfingstbewegung, geht hier in einem äußerst lehrreichen Aufsatz auf das Verhältnis der Pfingstbewegung zum Ökumenischen Rat der Kirchen ein, dem ja zwei chilenische Pfingstkirchen als Vollmitglieder angehören.

Einer knappen Einführung in die Vielfalt der verschiedenen Pfingstgruppen folgt ein Abriss der Geschichte der Pfingstbewegung mit eingehender Berücksichtigung ihres „ökumenischen“ Kontextes. Dabei tauchen Probleme auf, die auch den Landes- und Freikirchen geläufig sein dürften.

Die erwähnte Mitgliedschaft zweier Pfingstkirchen im ÖRK darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß die große Mehrzahl der Pfingstler den ÖRK als „Komplize des Antichrist“ ablehnt. auf die Einwände der Pfingstler gegen den ÖRK geht Hollenweger ausführlich und kritisch ein.

Am Schluß der Darstellung werden Ansatzpunkte zu neuen Gesprächen zwischen den Pfingstlern und dem ÖRK aufgezeigt.

Konstantin E. Papapetrou, „Kirche und Mission. Zum Missionsverständnis der orthodox-katholischen Kirche“, *Kyrios*, Heft 2/1966, S. 105—116.

Kirche und Mission sind identisch. „Mission macht die Kirche zur Kirche... Die Kirche als Mission stellt die prolongatio Christi in der Geschichte dar.“ Das ist der Auftakt zu Papapetrous Überlegung. „Kirche“ könnte der Terminus für das „Wesen“, „Mission“ der für das „Wirken“ ein und derselben Größe sein. Beides ist untrennbar, genau wie Doxologie und Evangelisation.

„Grenze der Kirche“, „Welt“, „missionarische Theologie“, „Orthodoxie“ und „Katholizität“ sind weitere Stichworte, mit denen sich Papapetrou im ersten Kapitel seines Aufsatzes befaßt. Im zweiten Kapitel gibt er eine orthodoxe Interpretation der Geschichte der Mission, und im dritten Kapitel wird die „Orthodoxie als Mission“ zur Ökumene ins Verhältnis gesetzt.

Ernst Hornig, „Auf dem Wege zur missionarischen Gemeinde“, *Pastoralblätter*, Heft 7/8 — 1966, S. 386—395.

Hornig legt — wie viele vor und neben ihm — den Finger auf die wundeste Stelle im kirchlichen Leben und ist bestrebt, das ökumenische Dokument von der „Missionarischen Struktur der Gemeinde“ auf die eigene landeskirchliche Situation umzumünzen. Dabei versucht er neu zu sagen, was denn „Mission“ sei und welche Rolle der einzelne Christ dabei spiele („Laienapostolat“).

Wolfgang Trillhaas, „Die ökumenische Verantwortung der Reformation“, *Die evangelische Diaspora*, Heft 4, Juli 1966, S. 200—210.

Vor dem Hintergrund der Diasporasituation der evangelischen Kirche in Südamerika (der Vortrag wurde auf der IV. Lateinamerikanischen Lutherischen Konferenz in Lima/Peru gehalten) befaßt sich Trillhaas mit der ökumenischen Verantwortung der Reformation. Im Teil I geht er auf den Sinn und die gesamtkirchliche Bedeutung der Reformation ein. Im Teil II versucht er zu zeigen, „wie im konfessionellen Zeitalter die gesamtkirchliche Bedeutung der Reformation verdunkelt worden ist“. Im Teil III wird nach der heutigen Aufgabe am Ende des konfessionellen Zeitalters gefragt.

Weitere beachtenswerte Beiträge:

Edmund Schlink, „Bericht über das Zweite Vatikanische Konzil vor der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland“, *Kerygma und Dogma*, Heft 3/1966, S. 235—254.

Johannes Karmiris, „Luther und Melancthon über die Orthodoxe Kirche (I)“, *Kyrios*, Heft 2/1966, S. 77—104.

Heinrich Stirnimann, „Catholic and Ecumenical“, *The Ecumenical Review*, Heft 3, Juli 1966, S. 294—309.

Eduard Stakemeier, „Wiederherstellung der Einheit“, *Catholica*, Heft 2/1966, S. 136—151.

Gerhard Podskalsky, „Die Einheit der Kirche“, *Stimmen der Zeit*, Heft 8, August 1966, S. 122—133.

Heinrich Fries, „Ein Friedenspreis für ökumenische Arbeit“, Stimmen der Zeit, Heft 9, September 1966. S. 161 bis 170.

Helmut Holzapfel, „Das polnische Millennium“, Stimmen der Zeit, Heft 9, September 1966, S. 170–184.

Francis Dvornik, „Which Councils are Ecumenical?“, Journal of Ecumenical Studies, Nr. 2/1966, S. 314–328.

Nikos A. Nissiotis, „Orthodox Reflections on the Decree on Ecumenism“, Journal of Ecumenical Studies, Nr. 2/1966, S. 329–342.

Kaj Baago, „The Post-Colonial Crisis of Missions“, International Review of Missions, Nr. 219, Juli 1966, S. 322–332.

C. Jaime Snoek, „Die dritte Welt, Revolution und Christentum“, Concilium, Heft 5, Mai 1966, S. 334–342.

## NEUE BÜCHER

### ÖKUMENE

Willem A. Visser 't Hooft, Ökumenische Bilanz. Reden und Aufsätze aus zwei Jahrzehnten. Mit Vorwort von Hanfried Krüger. Evang. Missionsverlag, Stuttgart 1966. 268 Seiten. Leinen DM 14.80.

Wer die Frage stellt, warum der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen in diesem Jahr den Friedenspreis des Deutschen Buchhandels erhielt, findet sie in dieser Sammlung beantwortet, die der Evangelische Missionsverlag vorlegt. Sie umfaßt Arbeiten der Jahre 1941–1966. Der Titel lehnt sich an einen Aufsatz aus dem Jahre 1965 an, und wenn „Bilanz“ auf geistige und geistliche Entwicklungen und Sachverhalte angewandt werden kann und im Sinne der Rückschau auf die Vergangenheit und der Schilderung der gegenwärtigen Situation gebraucht wird, von der aus in der Zukunft planvoll weitergearbeitet werden muß, dann liegt hier wirklich eine Bilanz vor uns.

Wachstum und Arbeit des Ökumenischen Rates sind aufs engste mit dem Lebenswerk seines ersten Generalsekretärs verbunden. Das bestätigt sich dem Leser, der den Band kursorisch liest, in der chronologischen Aufeinanderfolge der Beiträge, insbesondere in den Berichten vor den drei Vollversammlungen in Amsterdam 1948, Evanston 1954 und Neu-Delhi 1961, die jeder für sich Höhepunkt bisheriger Arbeit und Anstoß für Nachfolgendes bilden.

In dem beschränkten Rahmen dieser Besprechung kann nicht auf jeden einzelnen Beitrag eingegangen werden, jedoch sei zum Aufweis des Gesagten einiges genannt. Gleich im ersten Beitrag von 1941 werden

sämtliche ökumenischen Entwicklungstendenzen aufgezeigt, die der Miterlebende in den zwanzig Jahren der Entfaltung wiederfinden kann: Ökumene und Mission, Mission und eigenständige Kirche in Asien und Afrika, die Einheit der Kirche, ihr gemeinsames Bezeugen und Dienen in der Welt, aber auch die Probleme, die durch die wiedererwachenden anderen Religionen, durch außerchristliche Ideologien und den Synkretismus gestellt sind. Der dritte Beitrag aus dem Jahre 1949 (!) – und hier besonders die Gedanken zum Recht und zur Pflicht der Kirche, über den Frieden das sagen zu können, was ihr offenbart worden ist – liest sich wie eine Grundlegung oder ein Kommentar zur Vertriebenendenschrift der EKD vom vergangenen Jahr, und das sechzehn Jahre früher! Oder man lese, was Visser 't Hooft 1960 auf einer Studienkonferenz des Christlichen Studentenweltbundes vortrug, und vergleiche damit die Einheitsdefinition von Neu-Delhi. So kann man überall Belege für den inneren Zusammenhang zwischen seiner Arbeit und der des Rates wiederfinden.

Eine kurze Einleitung zu jedem Beitrag führt in seine Zeitsituation und Gedankenwelt ein. Ein ausführliches Personen- und Sachverzeichnis zeigt die Vielzahl der Probleme, die in den Beiträgen behandelt werden, und die wahrhaft universale Verbundenheit ihres Verfassers mit dem theologischen Denken und geistigen Leben der Gegenwart. Dem Verlag gebührt Dank für diese Sammlung, die dem Leser den Zugang zu einem Menschen und seinem Lebenswerk vermittelt, wie er ihn sonst schwerlich so gut bereitet finden würde. Claus Kemper

Helmut Ristow / Helmuth Burgert (Hrsg.),  
Konfession und Ökumene. Evangelische  
Verlagsanstalt, Berlin 1965. 588 Seiten.  
Leinen DM 22.—.

Die Herausgeber haben auf den über  
580 Seiten eine große Fülle von Material  
zusammengetragen. Auch wenn vieles davon  
schon woanders publiziert worden ist, freut  
man sich doch, nun so viel von dem bei-  
einander zu haben, was an Relevantem zu  
diesem Thema, ja zum Thema Ökumene  
überhaupt, gesagt wurde.

Dem ökumenisch Interessierten muß die-  
ses Buch als wahre Fundgrube willkommen  
sein (wir haben H. Ristow als Mitheraus-  
geber der hervorragenden Aufsatzsammlung  
„Der historische Jesus und der kerygmatische  
Christus“ noch in bester Erinnerung).  
Es gibt wohl kaum eine Konfession oder  
Denomination, kaum Gebiete des kirchlichen  
Lebens, welche hier nicht zur „Ökumene“  
ins Verhältnis gesetzt würden.

Auf einzelne der fast sechzig Beiträge  
von durchweg namhaften Autoren einzu-  
gehen, wäre wohl mehr als müßig und soll  
gar nicht erst versucht werden. Nur einige  
Titel und Verfasser als Beispiele für das  
oben Gesagte: „Ökumene und Kirche“ von  
Visser 't Hooft; „Möglichkeit und Grenze  
zwischenkirchlicher Zusammenarbeit in  
Deutschland“ von Hanfried Krüger; „Auf-  
gabe und Gefahr des Ökumenischen Rates  
der Kirchen“ von Edmund Schlink; „Basis  
und Bekenntnis“ von Gottfried Noth;  
„Abendmahlsgemeinschaft und Kirchengemein-  
schaft“ von Joachim Beckmann. Man  
kann diese Sammlung nur wärmstens emp-  
fehlen.

Otmar Schulz

David P. Gaines, The World Council of  
Churches. A Study of Its Background and  
History. Richard R. Smith Co. Inc., Pe-  
terborough, New Hampshire 1966. 1302  
Seiten. Ln. \$ 18.50.

Dieses respektable Werk eines amerika-  
nischen Baptisten kann wohl als die bisher  
umfassendste Darstellung der Geschichte des  
ÖRK bezeichnet werden. Der Verf. hat von  
den vorbereitenden Anfängen an jede Phase  
der Entwicklung sorgfältig erforscht, nach-  
gezeichnet und mit ausführlichem Quellen-  
material belegt. Das gilt nicht nur von den  
Verhandlungen auf den Vollversammlungen  
und in den Kommissionen, sondern in glei-

cher Weise von den nach außen hin meist  
nicht so sichtbaren Vorgängen und Arbeits-  
verfahren innerhalb der Struktur des ÖRK  
selbst. Auch Neben- und Gegenströmungen  
werden registriert und analysiert, wie denn  
überhaupt der Verf. kritische Fragen keines-  
wegs umgeht oder seine eigene Meinung  
verschweigt, ohne indes das vorangestellte  
Leitwort von William Temple über die öku-  
menische Bewegung als „the great new fact  
of our era“ je in Zweifel zu ziehen.

Die Darstellung schließt mit Neu-Delhi  
ab. Die im Anhang beigefügte Dokumen-  
tation ist freilich ungleichmäßig (so finden  
sich dort z. B. sämtliche Sektionsberichte  
von Evanston, aber keiner von Neu-Delhi;  
diejenigen von Amsterdam sind in vollem  
Wortlaut schon im Text enthalten). Biblio-  
graphie und Zeitschriften beschränken sich  
fast ausschließlich auf angelsächsische Publi-  
kationen. Hilfreich ist hingegen das umfang-  
reiche Stichwortregister. Auch für ökumeni-  
sche Seminare, Bibliotheken und Studien-  
kreise in unserem Land ein überaus nütz-  
liches Arbeitsbuch und Nachschlagewerk!

Kg.

## VATIKANISCHES KONZIL

Joseph Höffner, Selbstverständnis und Per-  
spektiven des Zweiten Vatikanischen Kon-  
zils. In: Veröffentlichungen der Arbeits-  
gemeinschaft für Forschung des Landes  
Nordrhein-Westfalen, geisteswissenschaft-  
liche Reihe, Heft 125. Westdeutscher Ver-  
lag, Köln und Opladen 1965. 48 Seiten.  
Kart. DM 4.50.

Karl Rahner, Das Konzil — ein neuer Be-  
ginn. Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien  
1966. 32 Seiten. Engl. brosch. DM 3.80.

E. Schillebeeckx, Besinnung auf das Zweite  
Vatikanum. Vierte Session. Bilanz und  
Übersicht. Verlag Herder, Freiburg-Basel-  
Wien 1966. 84 Seiten. Kart. DM 6.50.

Ein Konzilsvater und zwei der bedeutend-  
sten Konzilstheologen ziehen das Fazit des  
Zweiten Vaticanums.

Der Bischof von Münster spricht in sei-  
nem Vortrag, gehalten bei der Jahresfeier  
der o. a. Arbeitsgemeinschaft in Düsseldorf  
am 12. Mai 1965, von vier Perspektiven, die  
sich vom Konzil her öffnen: 1. Der „Wille  
zur Einheit“, verkörpert durch die ökume-

nische Bewegung in einer Welt, die sich ihrer solidarischen Zusammengehörigkeit immer stärker bewußt wird. Von daher das Aufstoßen der Tore und die Bereitschaft zum Dialog mit allen. 2. Ein neues vitales, nicht statisches Verständnis der Kirche. Sie hat „den Mut zur Zukunft“. 3. Die für unsere Zeit charakteristische „totale Diskussion“, die alles erörtert und in Frage stellt, begegnete auf dem Konzil in der „nicht selten erregenden Gegensätzlichkeit“, mit der die Meinungen der Väter einander gegenüberstanden. „Brüderlicher Freimut und herzliche Eintracht bedingen einander.“ Ihre Grenze findet diese Diskussion nur im geöffneten Wort Gottes, das die Kirche im Lehramt hütet und auslegt. 4. Trotz aller Bedenken (Autoritätskrise?) kam es zu einer „subsidiären Neugliederung der Zuständigkeiten in der Kirche“ und zu einer „Ergänzung der Autorität durch das brüderliche Gespräch“. Ein kurzes Zitat mag abschließend den Grundtenor des Vortrags anzeigen: „In der Welt gegenwärtig zu sein, sich mit der Welt einzulassen, ist von jeher für die Kirche ein Wagnis gewesen. Dabei verstehe ich Wagnis in dem Doppelsinn einer Entscheidung, die zur Gefährdung, aber auch zur Befreiung führen kann. Wagnis ist zugleich Chance.“

Auch das zweite Bändchen enthält einen Vortrag, gehalten von Karl Rahner am 12. Dezember 1965 in München. Die großen Linien des Konzils werden noch einmal nachgezogen, aber aller Nachdruck liegt auf der „unvorstellbaren Bedeutung“ der Konzilsbeschlüsse für die Zukunft der Kirche, die nur gemeinsam von Priestern und Laien im wechselseitigen Dienst füreinander verwirklicht werden können. Wir haben eine „schrecklich-heilige Verantwortung“ auf uns geladen: „zu tun, was wir gesagt haben, die zu werden, die zu sein wir erkannt und vor aller Welt bekannt haben, aus Worten Taten zu machen, aus Gesetzen Geist... Dafür konnte das Konzil nicht mehr als den Anfang des Anfangs setzen. Das ist unsagbar viel. Es würde aber ein hartes Gericht für Hirten und Herde, für uns alle bedeuten, wenn wir Wort und Tat, Anfang und Vollendung verwechseln wollten.“ — „Alles Kirchliche, also alles Institutionelle, Rechtliche, Sakramentale, alles Wort, aller Betrieb in der Kirche und also auch alle

Reform von all diesem Kirchlichen ist im letzten Verstand und in der letzten Absicht, so es sich nur selber richtig begreift und sich nicht selbst vergötzt, reiner Dienst, bloße Hilfestellung, für etwas ganz anderes, etwas ganz Einfaches und so gerade unbegreiflich Schweres und Seliges zumal: für Glaube, Hoffnung und Liebe in den Herzen aller Menschen.“ Was also ist Bedeutung der Kirche und des Konzils? „Wir spielen immer die unvollendete Symphonie der Ehre Gottes, und immer ist nur Generalprobe. Aber darum ist alle Mühe, alle immer unvollendete und unvollendbare Reformation nicht umsonst, nicht sinnlos. Sie ist einfach die Aufgabe der Knechte, die unter Tränen säen, damit Gott ernte...“

Das Büchlein des Nymweger Theologen E. Schillebeeckx ist eine Fortführung und Ergänzung seiner bereits in ÖR 2/66 besprochenen „Signatur des Zweiten Vatikanums“, die nach der 3. Session geschrieben ist. Was dort gesagt wurde, kann hier nur wiederholt werden: „Das geistliche und theologische Gewicht dessen, was uns bei Sch. begegnet, könnte uns in heilsam überraschender Weise vor Augen führen, wie ernst der Gesprächspartner zu nehmen ist, mit dem wir es zu tun haben und zu tun haben werden.“ Vf. setzt mit einer plastischen und instruktiven Skizze der Konzilsschwerpunkte ein, die den vorkonziliären Auffassungen gegenübergestellt werden, so daß das „Neue“ jeweils klar hervortritt. Bei der Betrachtung der 4. Session ist als besonders bedeutsam hervorgehoben, daß die Kirche in den Erklärungen über die nichtchristlichen Religionen und die Religionsfreiheit „Monopole“ aufgibt, die sie jahrhundertlang für sich in Anspruch genommen hat. Ein Überblick über die 16 Konzilsdokumente und eine Zeittafel des Konzils sind beigefügt. Auch hier möge ein Zitat den Wandel im Selbstverständnis der Kirche anzeigen: sie ist „eine kleine Herde — und dennoch Zeichen und Vorläuferin des Erbarmens, das Gott allen entgegenbringt“.

Hans Günther Schweigart

Manfred Plate, Weltereignis Konzil. Darstellung — Sinn — Ergebnis. Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1966. 352 Seiten, 78 Abb. Leinen DM 19.80.

Hanno Helbling, Das Zweite Vatikanische Konzil. Ein Bericht. Bd. 10 der ökumenischen Reihe „Begegnung“. Verlag Friedrich Reinhardt, Basel 1966. 235 Seiten. Kart. DM 12.80.

Zwei Publizisten, der katholische Redakteur des „Christlichen Sonntag“ und der evangelische Konzilsberichterstatte der „Neuen Zürcher Zeitung“, beide ständige Beobachter und Kommentatoren der Sessionen, geben jeder in seiner Sicht ein umfassendes Gesamtbild des großen geschichtlichen Ereignisses.

Manfred Plates Darstellung ist straff gegliedert, eindrucksvoll, gelegentlich erregend. Sie verlangt vom Leser eine stete Bereitschaft zum Mitdenken, setzt aber theologische Bildung nicht unbedingt voraus und ist also wohl vor allem für den gebildeten Laien gedacht. Auf eine Konzilschronik, die die Abfolge der Ereignisse — nicht ohne implizite Kommentierung — lückenlos und mit präziser Datierung wiedergibt, folgen Kapitel über die 16 Konzilsdokumente, die deren Entstehungsgeschichte, eine Inhaltsübersicht und eine Erklärung mit ausführlicher Zitierung der wesentlichsten Textstellen enthalten. Die Chronik ist eine außerordentlich hilfreiche Gedächtnisstütze, ein treffliches Repertorium für jeden, der sich mit dem Konzil beschäftigt und in der verwirrenden Fülle der Einzelereignisse sich immer wieder neu zurechtfinden muß. Von den Dokumenten her wird dann der Ablauf des Konzils mit seinen oft dramatischen Spannungen noch einmal lebendig. Der Vf. verhehlt seine eigene Position nicht: nicht selten nimmt er entschieden für die fortschrittliche Konzilsmehrheit Partei. Eine reiche und instruktive Illustration unterstreicht den Aspekt, unter dem er die bewegte Geschichte des Konzils sieht: die ungeheure Aufgabe und die unerhörte Chance dieser Konfrontation der Kirche mit der Welt von heute. Von allen katholischen Konzilsberichten, die bisher erschienen sind, möchte man diesen am liebsten in der Hand evangelischer Leser sehen — wegen seiner Zuverlässigkeit und Sachlichkeit, aber auch wegen seiner inneren Leidenschaft, die wohl geeignet ist, auch dem Nichtkatholiken die Tiefe und Nachhaltigkeit des geistlichen Aufbruchs in der katholischen Christenheit

nahezubringen. Der abschließende Satz des Klappentextes verdient volle Zustimmung: „Wer dieses Buch gelesen hat, kennt die Sorgen, die Aufgaben und die Hoffnungen der Weltkirche im 20. Jahrhundert.“

Hanno Helbling gibt — zumindest im deutschsprachigen Raum — den ersten umfassenden Bericht eines Nichtkatholiken über das Konzil. Die gleiche klare, einprägsame, unparteiische Information, die seine Kommentare in der NZZ auszeichneten, finden wir hier wieder. Naturgemäß ist der evangelische Berichterstatte zurückhaltender in seinem Urteil als der viel stärker innerlich engagierte Katholik Plate. „Was hat das Konzil der Welt als ganzer gezeigt? Eine Kirche im Wandel, in der Selbstbefragung, in der Krise.“ Die beginnende Neuorientierung gegenüber der eigengesetzlichen, geistig selbständigen Zivilisation, das im „Volk Gottes“ gründende neue Selbstverständnis der Kirche, schließlich der „Aufbruch zu den Völkern“ sind die charakteristischen Marksteine des Zweiten Vaticanums. Trotz des geringen Umfangs gibt das Werk in gedrängter Kürze ein vollständiges Gesamtbild. Wohltuend ist das vorsichtig abwägende Urteil und die sachliche Zuverlässigkeit. Der Vf. nimmt nicht Partei. Er entschlägt sich aller verführerisch sensationellen „Geheiminformationen“, des oft hochgespielten Konzilsklatsches, der Gerüchte, der gewagten Konstruktionen und Prognosen. Es ist ein redlicher Historiker, der hier mit großer Akribie und zugleich nicht ohne verhaltene innere Betroffenheit die Geschichte des Konzils schreibt. Wem es um diese sachliche, gründliche und umfassende Information geht, der wird seine aufrichtige Freude an Helblings Buch haben.

Hans Günther Schweigart  
*Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Authentische Textausgaben lateinisch-deutsch Bd. III „Über die Liturgie“.* Eingeleitet von Bischof Hermann Volk. Konstitution — Motu Proprio — Instruktion — Reskripte. Beschlüsse, Erklärungen, Anweisungen und Richtlinien der deutschen Bischöfe. Paulinus-Verlag, Trier 1965. 276 Seiten und 2 Faltblätter. Kart. DM 13.80.

*Konzilsdekrete.* Erste Übersetzung im Auftrage der deutschen Bischöfe. Paulus-Ver-

lag, Recklinghausen 1966. Bd. 1 Fragen des Glaubens, der kirchlichen Ordnung und des Gottesdienstes. 2. Aufl. 178 Seiten. Kart. DM 8.80; Bd. 2 Das Verhältnis der katholischen Kirche zu den Nicht-katholiken. 3. Aufl. 124 Seiten. Kart. DM 7.80; Bd. 3 Lebensfragen der Priester und Ordensleute. 4. Aufl. 80 Seiten. Kart. DM 5.80; Bd. 4 Der Christ in der Welt. 3. Aufl. 176 Seiten. Kart. DM 8.80.

In den bereits in ÖR 2/66 angezeigten „Dokumenten“ ist der 3. Band „Über die Liturgie“ erschienen. In der gleichen handlichen und übersichtlichen Art wie bei den bisher vorliegenden Bänden wird hier nicht nur die Konstitution selbst, sondern das gesamte zu ihrem Verständnis unerläßliche Material vorgelegt. Ein wohldurchdachtes knappes Register und zwei Faltblätter, die einen ersten Überblick über die neue Gestalt der Messe geben, vervollständigen den Eindruck eines ausgezeichneten Studienwerkes, das sowohl schnelle Orientierung als auch alle Voraussetzungen für eine gründliche Beschäftigung mit dem Gegenstand bietet.

Ähnliches gilt von den „Konzilsdekreten“, die in 4 Paperbacks alle wichtigen Beschlüsse, allerdings als reine Textausgabe ohne jede Einleitung, Hinweise oder Kommentar, in deutscher Sprache enthalten. Für denjenigen, der am lateinischen Wortlaut nicht interessiert ist und doch eine zuverlässige Übersicht über die Ergebnisse des Konzils gewinnen möchte, sicher die empfehlenswerte Ausgabe und eine notwendige Ergänzung (bzw. Voraussetzung!) zur Lektüre der vielen inzwischen erschienenen Konzilsberichte.

Hans Günther Schweigart

*Eduard Stakemeier*, Die Konzilskonstitution „Über die Göttliche Offenbarung“. Werden, Inhalt und Bedeutung. Lat. u. dtsh. Text mit Kommentar. Konfessionskundl. u. kontroverstheol. Studien Band XVIII, hrsg. vom J.-A.-Möhler-Institut. Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1966. 268 Seiten. DM 18.50.

Ohne Frage ist für den theologischen Dialog, zumal zwischen der römisch-katholischen Kirche und den Kirchen der Reformation, die dogmatische Konstitution „De divina Revelatione“ das bei weitem bedeutendste Konzilsdokument. Es ist deshalb

höchst dankenswert, daß durch die Hand eines direkt beteiligten Konzilsperitus, der zugleich als Leiter des Paderborner Joh.-Ad.-Möhler-Institutes mit dem besonderen Fragenkomplex aufs innigste vertraut ist, so rasch eine so zuverlässige wie gründliche und besonnene Dokumentation zusammen mit wertvollen Ansätzen zur weiterführenden Kommentierung vorgelegt werden konnte. Ein erster Teil vermittelt den Anschluß an die Entwicklung der Fragen um Offenbarung, Schrift und Tradition vom Tridentinum über das I. Vaticanum zum Beginn des neuen Konzils. Bemerkenswerterweise wird dabei auch die besondere Bedeutung der Konferenz von Montreal durch breite Zitierung aus dem Bericht der II. Sektion anerkannt.

Der zweite Teil beschreibt, z. T. mit bisher noch nicht bekannt gewordenen Einzelheiten, das Werden der Konstitution, das wie bei keinem der großen Dokumente des Konzils sich durch alle vier Perioden des Konzils hinzog.

Der dritte, ausführlichste Teil bietet von Seite 98—208 in praktischer Gegenüberstellung den lateinischen und deutschen Text mit einem Kommentar zu den einzelnen 26 Artikeln der Konstitution. Abschließend werden die Grundzüge der Konstitution charakterisiert und Auszüge aus der letzten Diskussion in den Generalkongregationen vom 30. September bis 6. Oktober 1964 geboten. Die Paraphrase zu einer kritischen Stellungnahme der Herder-Korrespondenz im Blick auf die Konstitution als ganze bildet den Abschluß, wie auch die Anmerkungen wiederholt auf postkonziliare Dokumente Bezug nehmen.

In jedem Fall stellt das Buch eine erste und z. Z. unersetzliche Hilfe authentischer Information dar, so sehr sie gerade als solche erkennen lassen muß, wie wenig vollständig bisher das Material über den eigentlichen inneren Prozeß des Konzils vorliegt. Noch fehlen der Öffentlichkeit die aufeinanderfolgenden Texte der Schemata. Im Falle des Offenbarungsschemas waren es vor allem drei von besonderer Bedeutung. Es fehlt aber auch der Text der lateinischen Interventionen der Bischöfe in den Generalkongregationen und vor allem das ganze Material der Kommissionssitzungen sowie

die volle Klarheit über die Behandlung der verschiedenen Fragen in jenem Bereich des Konzilsgeschehens, der sich jeder Öffentlichkeit entzog und worüber auch die „Relationen“ in den Generalkongregationen höchstens in Umrissen zu informieren vermochten. So ist es erklärlich und dem Zweck des Buches nach auch durchaus berechtigt, daß in Eduard Stakemeiers ruhig abgewogener Darlegung die während des Konzils gerade um diese Frage sich spannende Dramatik des konziliaren Prozesses kaum noch zum Ausdruck kommt. Das mag dem „Historiker“ ein Manko bleiben, muß aber für die jetzt zu leistende sachliche Behandlung der Fragen im ökumenischen Gespräch durchaus kein Nachteil sein. Hier wie in der ganzen Konzilsfrage wird alles auf ein Weiterschwingen der das Konzil so wunderbar durchwaltenden großen geistigen Bewegung ankommen.

Werner Küppers

DE ECCLESIA. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils. Herausgegeben von G. Baraúna OFM, deutsche Ausgabe besorgt von O. Semmelroth SJ, J. G. Gerhartz SJ und H. Vorgrimler.

Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien, und Josef Knecht, Frankfurt am Main 1966. 2 Bände, 629 bzw. 604 Seiten. Subskr.-Preis je DM 49.—.

Vorliegendes, vielleicht etwas allzu schnell zusammengebrachtes Kommentarwerk zur Kirchenkonstitution des Konzils ist ein bedertes Zeichen für die neue, auf dem Konzil gewachsene internationale Zusammenarbeit katholischer Theologie. 57 Mitarbeiter aus mehreren Ländern finden sich mit Beiträgen versammelt. Frankreich steht mit 12 Theologen an der Spitze, darunter sind die berühmtesten: Chenu, Congar, Daniélou, Lubac (ebenso viele Belgier sind vertreten!). Aber auch aus Holland (Schillebeeckx) und aus Deutschland wurden beste Sachkenner zur Mitarbeit verpflichtet (u. a. Rahner und Ratzinger). Berücksichtigt man neben dem Gewicht dieser Namen für die heutige katholische Theologie noch die Kompetenz der Mitarbeiter — fast alle waren Konzilstheologen (bzw. sogar Konzilsväter) und Konzilsbeobachter (der Orthodoxe, der Anglikaner und der Alt-Katholik; die beiden evangelischen Mitarbeiter Meinhold und Ott

allerdings ausgenommen) —, dann ist der repräsentative Charakter dieses Werkes offenbar. Es wird denn auch nach Auskunft des Vorworts gleichzeitig in sieben Sprachen veröffentlicht — also wohl in deutscher, englischer, niederländischer, französischer, italienischer, spanischer und portugiesischer Sprache.

Wie bei allen ähnlichen Werken ist eine gewisse Ungleichmäßigkeit nicht zu übersehen: es sind auch zu zahlreiche Beiträge verschiedenster Qualität und doch auch verschiedener geistiger Herkunft beieinander, als daß es anders sein könnte. In gewissem Sinne trägt der lockere Aufbau des Werkes diesem Faktum Rechnung. Es ist nicht eigentlich ein „Kommentar“ zur Kirchenkonstitution, sondern es sind „gesammelte Aufsätze“ zu diesem zentralen Text des Konzils, gegliedert in drei Teile: I. Geschichtliche und theologische Grundlagen (auf ca. 200 Seiten); II. Die Hauptthemen der Konstitution, nach den Kapiteln dieses Textes angeordnet (auf nahezu 900 Seiten); III. Die Konstitution aus ökumenischer Sicht (etwa 100 Seiten — doch taucht dieser Aspekt auch sonst immer wieder auf).

Versucht man, das ganze Werk hintereinander zu lesen (Rezensenten gelang es nur beim ersten Band), so wirkt es auf die Dauer doch stark ermüdend. Wiederholungen lassen sich nicht vermeiden, vor allem aber können selbst gelungene Übersetzungen (und Übersetzungen sind eben die meisten Abschnitte) Originalbeiträge nicht ersetzen — Übersetzungen haben einfach eine gewisse Bremswirkung beim Lesen. Man benutze das Werk also wie eine Aufsatzsammlung, indem man einzelne Abhandlungen herausgreift. Für den Zweck als Nachschlagewerk hätte man sich allerdings das Register etwas umfangreicher als anderthalb Seiten gewünscht.

Es ist in einer solchen Besprechung nicht möglich, Einzelheiten aus dem Inhalt eines so umfangreichen und vielschichtigen Werkes hervorzuheben und dazu kritisch Stellung zu nehmen. Drei Bemerkungen (zum Ganzen wie zu den drei Teilen) seien indessen angefügt:

I. Was die geschichtlichen und theologischen Grundlagen des Konzils angeht, so ist es auffallend, wie tastend bisher die Quel-

len und Ursprünge mancher auf dem Konzil entscheidend wichtig gewordener Themen bezeichnet werden müssen. Es ist z. B. gar nicht einfach, Ansatzpunkte und erstes Auftauchen der Kollegialitäts-Idee innerhalb der neueren katholischen Theologie zu finden. So war das Konzil das Ereignis eines weit- hin unreflexen, oftmals geradezu „mystischen“ kirchlichen Wachstums, dessen Wurzeln erst nach und nach von theologiege- schichtlicher Forschung freigelegt werden müssen. Es wird noch zahlreicher Einzel- untersuchungen bedürfen, bis alle (oder doch die wichtigsten) auf das Zweite Vaticanum hinführenden Linien offen sichtbar sein werden.

II. Auffallend war dem Rezensenten vor allem in den kommentarartigen Teilen die stark biblische Argumentation bzw. ausge- dehnte exegetische Grundlegung der Bei- träge. Was da an Exegese ausgebreitet wird (nicht ohne ständige kritische und auf- merksame Benützung evangelisch-theologi- scher Literatur), ist erstaunlich und in die- ser Weise neu. Es ist zu vermuten, daß wir diesem Verfahren im kommenden „Dialog“ immer häufiger begegnen werden: die rö- misch-katholische Theologie entdeckt in wachsendem Maße die Bibel, gewinnt im Umgang mit ihr deutlich an Sicherheit und führt sie, nicht ohne ein gewisses Selbst- bewußtsein, für sich (und gegen die an- deren!) ins Feld.

III. Vergleicht man damit die Art, wie sich die evangelischen Mitarbeiter dem Konzilstext nähern, so stellt man fest, daß P. Meinhold sich mit einem milden und etwas blassen evangelischen „Ökumenis- mus“ begnügt. Doch hebt sich dieser Beitrag wohltuend ab gegen die „Gedanken eines reformierten Theologen“, die Heinrich Ott- Basel beige-steuert hat (II, S. 550—568). Er weiß sich in eine durch das Konzil ausge- löste Bewegung einer alles verstehenden „Interpretation“ gestellt. Was jedoch als solche (von ihm bereits am I. Vaticanum er- probte) „existenziale Interpretation“ „streng“ wissenschaftlich (so S. 559 f. verdächtiger- weise gleich fünfmal! S. 560 spricht O. sogar von „äußerster Strenge und Helle der ver- antwortenden Reflexion“!) vorgetragen wird — und, so muß man hinzufügen, in Zu- kunft in sieben Sprachen als Muster evan- gelischen theologischen Arbeitens um die Welt

gehen wird —, ist zusammenfassend nur als eine wortreiche Selbstpreisgabe evangelischer Theologie zu bezeichnen.

Demgegenüber stehen so präzise und kon- zentriert gearbeitete Abhandlungen wie die von Ratzinger über „die bischöfliche Kolle- gialität“ (II, S. 44—70) und so ernste und bewegende Ausführungen wie die von K. Rahner über „die Sünde in der Kirche“ (I, S. 346—362 — jetzt auch in Schriften zur Theologie Band VI). Kurzum, wenn sich nach Gestalt und Gehalt in diesem Werk „evangelische“ Beiträge finden, dann sind sie jedenfalls (wie der zuletzt genannte von Rahner) aus katholischer Feder geflossen. Diese Tatsache ist in unserer ökumenisch bewegten Zeit allerdings des Nachdenkens wert.

Gottfried Maron

## KONZILSGESCHICHTE

*August Leidl*, Die Einheit der Kirchen auf den spätmittelalterlichen Konzilien. Von Konstanz bis Florenz. Konfessionskundl. und kontroverstheol. Studien Band XVII, hrsg. vom J.-A.-Möhler-Institut. Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1966. 233 Seiten. DM 16.80.

Das Thema der zuerst als Preisarbeit und erweitert als Dissertation von der Münchener Kath. Theol. Fakultät angenommenen, sehr sorgfältig ausgeführten Arbeit liegt nur scheinbar weitab in einem wenig beach- teten Teil des ausgedehnten Feldes der Konzilsgeschichte. Von den noch heute wie im 15. Jahrhundert ungelösten Fragen im Ver- hältnis Rom-Ostkirche her muß es vielmehr höchst aktuell erscheinen.

Leidl zeigt aus z. T. bisher wenn nicht unbekanntem, so doch nicht beachtetem Quel- len, in welchem Umfang, in welchem Geist und mit welcher Intensität schon vor dem Unionskonzil von Ferrara-Florenz die Re- formkonzilien von Konstanz, Siena und Bas- sel sich der Wiederaufnahme der Beziehun- gen zwischen West- und Ostkirche zuge- wandt hatten. Der Gedanke einer umfassen- den Wiederherstellung der Kirche zum Heil der Menschheit in Eintracht und Frieden wird schon unmittelbar nach dem, wie man hoffen konnte, erfolgreichen Abschluß des Pisaner Konzils 1409 vom Kanzler der Pa-

riser Universität, J. Ch. Gerson, in großangelegter Rede „über die Rückkehr der Griechen zur Einheit der Kirche“ vor dem französischen König Karl VI. entfaltet. Diese Gedanken führten schon in Konstanz zur Anwesenheit einer griechischen Gesandtschaft und zum von Papst Martin V. anerkannten Plan eines Unionskonzils in Konstantinopel.

Tragischerweise geriet die in Siena, das nicht zur Entfaltung kam, und dann besonders im sich hinziehenden Basler Konzil höchst lebendige Idee in die Spannung zwischen konziliaristischem Reformeifer und kuralistischem Einheitsverständnis. Dabei kam es zum unwürdigen Wettlauf zwischen den ungewandten Baslern und den gewandteren Emissären des Papstes Eugen IV., der, als Sieger daraus hervorgehend, 1438 in Ferrara sein Unionskonzil eröffnen konnte, das zur Florentiner Union vom 4. Juli 1439 führte, die der wirklichen Einheit von Ost- und Westkirche so schlecht gedient hat.

Diesem Konzil von Ferrara-Florenz ist der größte Teil des Buches gewidmet, wodurch vieles auch dem deutschen Leser jetzt besser erschlossen wird, was bisher vor allem durch die Arbeiten von J. Gill zu diesem Konzil zugänglich war. Dabei erscheint jedoch in einzelnen Punkten, insbesondere aber in der Grundkonzeption, der lateinische Standpunkt eher unkritisch als der rechtmäßige vorausgesetzt oder doch wenigstens faktisch festgehalten. Wenn auch im entscheidenden Kontroverspunkt Leidl das ablehnt, was er einen „übersteigerten Papalismus“ nennt, wie ihn etwa der Hauptwortführer der Lateiner, Johannes von Montenegro, vertrat, so wird er doch dem konstanten Hauptargument der Griechen nicht wirklich gerecht, das in dem Widerstand gegen die gesamtkirchlich und altkirchlich nicht legitimierte abendländische Sonderentwicklung, vor allem in der Primatsfrage, begründet bleibt. Bei allem auch von Leidl bezeugten Verständnis für die Position der Griechen erscheinen diese letzten Endes doch als solche, die mit der Einen Kirche nicht in der rechten Harmonie sich befinden. Hier jedoch setzt die heutige Kontroverse oder besser der in Zukunft zu führende Dialog ein, zu dem die inhalts- und aufschlußreiche Arbeit einen wertvollen Beitrag liefert.

Werner Küppers

## ORTHODOXIE

*Ernst Benz*, Die russische Kirche und das abendländische Christentum. Nymphenburger Verlagshandlung, München 1966. 187 Seiten. Leinen DM 16.80. Studienausgabe kart. DM 12.80.

In Fortführung seiner früheren Arbeiten zum gleichen Thema untersucht der Marburger Kirchenhistoriker in dem vorliegenden Buch das Verhältnis der Russischen Orthodoxen Kirche zum abendländischen Christentum. Nach einer knappgefaßten Skizze der kirchengeschichtlichen Beziehungen zwischen Ost und West im ersten Kapitel schildert der Verfasser die einzelnen Phasen und Motive, die zu der gegenwärtigen Stellung der orthodoxen Kirchen in der Ökumene geführt haben. Das dritte Kapitel hat „Menschenwürde und Menschenrecht in der Geistesgeschichte der Östlich-Orthodoxen Kirche“ zum Gegenstand, wobei der Verfasser gegenüber weitverbreiteten Mißverständnissen den theologischen, geschichtlichen und literarischen (Dostojewski, Solowjew) Nachweis führt, daß „die Ostkirche das christliche Verständnis der Menschenwürde niemals verraten“ hat (S. 78). Allerdings bilden das östliche und das westliche Verständnis christlicher Menschenwürde eine „Spannungseinheit“, die zu gegenseitiger Korrektur und Ergänzung ruft, denn: „Das christliche Menschenbild des Abendlandes tendiert zum Individualismus, neigt zu einer Überbetonung der Rechte des Individuums, die schließlich Gott und den Nächsten vergißt. Das christliche Menschenbild der Ostkirche neigt zu einer Überbetonung der sakramentalen Gemeinschaft der Kirche und der noch umfassenderen Bruderschaft der Menschheit, in der der einzelne sein eigenes Recht und sich selber aufgibt, um dem andern zu dienen“ — Gegensätze, die sich in säkularisierter Form auf dem politischen Felde wieder begegnen (S. 110).

Neben den vielen positiven Beziehungen zwischen östlichem und westlichem Christentum betont der Verfasser im vierten Kapitel die Verantwortung der Kirchen für ein negatives Symptom gemeinsamer Entwicklung, den Nihilismus östlicher und westlicher Prägung. Es sei nämlich trotz der Vielgestaltigkeit der Quellen „ohne Zweifel, daß der

abendländische Nihilismus eine spezifische Gegenbewegung gegen das Versagen und die Unglaubwürdigkeit der christlichen Kirche“ (S. 116), wofür aus der Geistes- und Literaturgeschichte des 19. Jhs. ausführliche Belege beigebracht werden.

Das letzte Kapitel stellt die in der Ökumene noch immer sehr verschieden beantwortete Frage: „Sind die Sowjetrussen noch Christen?“ Hier wendet sich der Verfasser energisch gegen den „Mythos von der ungeborenen Christlichkeit des russischen Menschen“ (S. 153), der einem politischen Wunschenken entstamme und der Wirklichkeit in der heutigen Sowjetunion nicht gerecht werde. Seine eigene, aber ihrerseits nun auch wieder allzu einseitige und darum ergänzungsbedürftige Analyse kommt zu dem skeptischen Ergebnis, daß zwar „kleine Reste und bescheidene Neuansätze eines kirchlichen Gemeindeglaubens“ vorhanden seien, „aber sie leben im Verborgenen und repräsentieren die Ausnahmestellung einer winzigen Minorität. Um die Gesamtheit des russischen Volkes aufs neue zu durchdringen, müßte das Christentum erst wieder neu entdeckt werden, was bis jetzt nicht der Fall ist und auch nicht der Fall sein kann. Ob dies jemals oder gar in absehbarer Zeit wieder der Fall sein wird, und in welcher kirchlichen Form sich ein zukünftiges Christentum in der Sowjetunion realisieren wird, vermag auch die bescheidenste Prognose nicht vorauszusagen“ (S. 173 f.).

Wie immer man jedoch im einzelnen zu den Ausführungen und Urteilen des Verfassers stehen mag — sein an Material, Gedanken und Erkenntnissen reiches und anregendes Buch sollte einem weiteren Leserkreis, für den es bestimmt ist, dazu dienen, sich ernsthaft mit der russischen Orthodoxie zu befassen und die gemeinsame Sendung des abendländischen Christentums unter diesem Aspekt neu zu durchdenken.

Einige Angaben bedürfen bei einer Neuauflage der Berichtigung, z. B. wird mehrere Male für Neu-Delhi das Jahr 1962 statt 1961 genannt (S. 8, 26); die Weltkonferenz von Stockholm hieß nicht „Work and Life“ (S. 55, 56), sondern „Life and Work“, deutsch „für Praktisches Christentum“; das Oberhaupt der Altgläubigen ist Erzbischof, nicht Patriarch (S. 171). Kg.

Wim. L. Boelens SJ, Die Arnoldshainer Abendmahlsthesen. Die Suche nach einem Abendmahlskonsens in der EKD 1947 bis 1957 und eine Würdigung aus katholischer Sicht. Van Gorcum's Theologische Bibliotheek, Nr. 37. Van Gorcum & Comp. N. V., Assen 1964. 393 Seiten. Geb. Hfl. 28.50.

Diese umfangreiche und sorgfältige Studie eines niederländischen Jesuiten interpretiert die Abendmahlsthesen von Arnoldshain auf dem Hintergrund des reformatorischen Sakramentsverständnisses und konfrontiert sie behutsam mit der gegenwärtigen römisch-katholischen Eucharistielehre.

Ein einleitendes Kapitel (S. 1—45) skizziert die Stadien des Gesprächs. Das zweite (S. 46—117) bietet den Text der Thesen und seiner Erläuterungen vom Februar 1962 und analysiert ihn kritisch mit Hilfe der Referate von H. Gollwitzer, H. Meyer und W. Kreck wie der Kommentare von P. Brunner, E. Sommerlath, H. Graß, A. Peters u. a. m. Boelens deckt vor allem folgende Mängel auf: Die historisch-kritische Forschung habe den Stiftungscharakter des Mahles unsicher gemacht (S. 56—67), die Abgrenzungen in These 5 seien zu schablonenhaft und würden der ökumenischen Verpflichtung, auf die Mitchristen zu hören, nicht gerecht (S. 82—95), die Thesen verharren weithin im personalistischen Aktualismus, der Opfercharakter des Mahles sei nicht einmal genannt. Im Schlußkapitel (S. 316—368) konfrontiert Boelens die Thesen mit der katholischen Eucharistielehre; hierbei hält er daran fest, daß die Stiftungsworte in ihrem Grundgehalt vom an das Kreuz gehenden Herrn stammen (S. 318—332), entfaltet den Opferaspekt des Abendmahles (S. 332—352) und unterstreicht die in den Thesen 6 bis 8 angesprochene Zuordnung von Sakrament, Ethos und Eschatologie (S. 352—368). Eine ökumenische Theologie, welche die gesamte Schrift im Blick hat, würde ihm an diesen drei Punkten auch mit den Reformatoren ein gutes Stück über die Arnoldshainer Thesen hinaus entgegenkommen können.

Den Hauptteil seiner Arbeit bildet ein Vergleich der Thesen (Kap. V, S. 296—315) mit dem Sakramentsverständnis Luthers

(Kap. III, S. 118—253) und Calvins (Kap. IV, S. 254—295). Trotz aller Sorgfalt und Behutsamkeit liest Boelens die Reformatoren oft noch mit der Brille eines älteren Kontroverstheologen. So trägt er die Frage der katholischen Meßopfertraktate nach einer isolierten Gegenwart Christi unter der Gestalt der Elemente unreflektiert an die Reformatoren heran (etwa S. 164, 166, 180) und beachtet nicht, daß Luther mit manchem spätmittelalterlichen Theologen Jesu Nahesein wie unser inniges Einswerden mit seinem verklärten Opferleib über das Anschauen der Hostie auch auf das Hören des Wortes vom Kreuz ausdehnt; deshalb muß seine Skizze von Luthers Verständnis der Realpräsenz einseitig bleiben. Das Sich-Nahen des Herrn unter der Schriftlesung und Wortverkündigung wird gegenwärtig in der Liturgie-Konstitution wieder bezeugt. Mit dem üblichen katholischen Mißverständnis führt Boelens ferner das Nein der Reformatoren zum Meßopfer zurück auf eine „absolute Scheidung von Gotteswerk und Menschenwerk“ (S. 239); dabei bedenkt er nicht, daß die Reformatoren die Aussage des Thomas, alle sekundären menschlichen Ursachen vermöchten nur zu wirken in der Kraft der primären göttlichen Ursache, neu durchdenken im Horizont personaler Existenz. Ihnen ist allein Christus Mitschöpfer (concreator) des Vaters in der Dimension der Schöpfung wie des Heils, wir anderen sündigen Menschen bleiben Mitwirker (co-operatores). Ferner wirft er den Reformatoren vor, sie hätten zu einseitig auf die individuelle Heilsgewissung geblickt und darüber den inkorporierenden Gemeinschaftscharakter des Mahles zurücktreten lassen; an diesem Punkte bleiben wichtige Fragen offen. Man sollte aber nicht übersehen, daß die Reformatoren die Privat- und Winkelmessen unterbanden und selbst der Krankenkommunion gegenüber zurückhaltend waren, gerade weil sie das Abendmahl als Gemeinschaftsmahl der öffentlich versammelten Gesamtgemeinde verstanden. Im modernen Katholizismus unterstreicht man ebenfalls das gemeinsame Mahl. So sind die Konvergenzen noch stärker, als es jenes verdienstvolle und sorgfältige Werk zeigen konnte. Eine bewußt ökumenische Theologie wie Praxis sollte in den angezeigten Richtungen weiter vorstoßen.

Albrecht Peters

*Johannes Gottschalk MSF*, Die Gegenwart Christi im Abendmahl. Eine dogmatische Abhandlung über die vierte und fünfte Arnoldshainer Abendmahlstheose von 1957. Koinonia-Beiträge zur ökumenischen Spiritualität und Theologie, Bd. 8. Ludgerus-Verlag, Essen 1966. 216 Seiten. Geb. DM 29.—, brosch. DM 26.—.

Diese Arbeit eines Missions-Paters, ebenfalls aus den Niederlanden, analysiert die Thesen 4 und 5 von Arnoldshain (Kap. III, S. 65—150) auch auf dem Hintergrunde des Sakramentsverständnisses von Luther und Calvin (Kap. II, S. 37—64). In seinen Ergebnissen stimmt Gottschalk weitgehend überein mit Boelens, seine Analysen sind nicht so sorgfältig gearbeitet, er läßt sich stärker durch die Sekundärliteratur leiten. Gottschalk ist jedoch dem ökumenischen Anliegen stärker verpflichtet, zugleich möchte er das Ringen um das Innerste des Christenglaubens dem modernen Menschen zugänglich machen.

So fügt er in einem Anhang die südtindische Erklärung zum Abendmahl von 1955 hinzu und druckt die gemeinsame Erklärung der Hervormde Kerk mit der evangelisch-lutherischen Kirche in den Niederlanden von 1956 ab, welche jedoch stärker die Schematismen der früheren Kontroverse rezipiert. Er selber sucht in einem ökumenischen Ausblick (Kap. IV, S. 151—186) auch die überlieferten katholischen Verengungen auszuweiten und die festen Schemata neu zu deuten. Er versteht die Eucharistie wieder als Ineinander von Mahl, Opfer und Bund (S. 174) und möchte hierdurch die Transsubstantiationslehre aus ihrer abstrahierenden Isolierung befreien. Keineswegs verändert die Konsekration die physisch-chemische Substanz von Brot und Wein, der Herr beschlagnahme hierdurch vielmehr die Elemente als zeichenhafte Träger seiner Selbshingabe (Transsignifikation), im Essen und Trinken würden sie ausgerichtet auf unser Anteilgewinnen an Jesu Opferleib (Transfinalisation) (S. 180).

Jene gewagte Neuinterpretation des mittelalterlichen Dogmas wurde von Papst Paul VI. in der Enzyklika „Mysterium Fidei“ gerügt, welcher die „Transelementenz“ unterstrich. In einem erst während der Drucklegung hinzugefügten Anhang (S. 187

bis 194) erläutert Gottschalk seine Andeutungen. Es gelte, das kategoriale Denken des Mittelalters zu übersetzen in das Existenziale der Moderne, ohne das damals Gemeinte preiszugeben. Brot sei kein physischer Stoff an sich, es sei Brot durch den Menschen und für den Menschen; durch das Wort der Einsetzung und mit ihm verbunden würden Brot und Wein zu Zeichen der Selbstpreisgabe Jesu, zum Instrument seines verkündeten Opferleibes. Dieser Nachtrag solle die Kerneinsichten der Studie nicht abschwächen, sondern präzisieren. Unter Hinweis auf die neutestamentliche „Parrhesia“, welches Luther im „Freidigkeit“ wiedergab, umschreibt Pater Gottschalk den Auftrag des katholischen Theologen, das Zeugnis der Schrift und die Lehre der Väter im neuzeitlichen Lebenshorizont zur Sprache zu bringen. Hierzu müssen und dürfen wir aufgeschlossen sein „für die Offenbarung, wie Gott sie gegeben hat, aufgeschlossen für den Anteil an seinem Leben, wie er es uns anträgt“ (S. 194).

Albrecht Peters

*Per Erik Persson*, Repraesentatio Christi. Der Amtsbegriff in der neueren römisch-katholischen Theologie. Kirche und Konfession, Bd. 10. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966. 186 Seiten. Brosch. DM 29.—.

Das Buch des Lunder Systematikers stellt einen wichtigen Beitrag zum gegenwärtigen ökumenischen Gespräch dar, indem es einen sehr instruktiven Überblick über den Amtsbegriff in der neueren römischen Theologie bietet, wobei allerdings zu fragen wäre, ob sich alle römisch-katholischen Äußerungen zur Frage des Amtes unter den Gedanken der Repraesentatio zusammenfassen lassen. Die hier vorgelegte Klärung des Repräsentationsgedankens ist sehr zu begrüßen, da dieser Gedanke auch außerhalb der römischen Theologie in den letzten Jahren häufig zur Entfaltung des Amtsbegriffs herangezogen wurde.

Prof. Persson zeigt, wie der römische Amtsbegriff letztlich auf die Christologie und damit auf den für römisches Denken grundlegenden Gedanken des Zusammenwirkens, der co-operatio, von göttlicher und menschlicher Aktivität zur Erlangung des Heils zurückzuführen ist. Diese heilbringende co-operatio zwischen Gott und der

menschlichen Natur Christi wird in der Kirche, in der Gestalt des Amtes, das die prophetische, königliche und hohepriesterliche Funktion Christi, seine als Mensch vollbrachte Sendung und Aufgabe repräsentiert, fortgeführt. Auf diese Weise bleibt die zum Heil notwendige menschliche Mitwirkung weiter in Kraft. Von hier aus wird sodann nachgewiesen, wie die gesamte römische Ekklesiologie, die Sakramentslehre und die Unterscheidung zwischen Amtsträgern und Laien vom Amtsverständnis abhängig ist und von ihm bestimmt wird. Auch die Näherbestimmung des Amtes bis hin zum päpstlichen Primat und zur päpstlichen Unfehlbarkeit wird in diesem Rahmen vorgenommen.

Aus der Zurückführung des römisch-katholischen Amtsbegriffs auf die Christologie und das Heilsverständnis ergibt sich auch die abschließende, kurze Kritik Perssons: Da nach reformatorischer Lehre eine Aufspaltung des Werkes Christi auf seine beiden Naturen wie auch eine menschliche Mitwirkung zum Heil ausgeschlossen sind, ist der römische Repräsentationsgedanke mit der reformatorischen Christologie und Rechtfertigungslehre unvereinbar. Das schließt m. E. aber nicht aus, daß ein anders begründeter und funktional verstandener Repräsentationsgedanke nicht doch zur Entfaltung des evangelischen Amtsbegriffs herangezogen werden könnte. Allerdings vermag hier eine gleiche Terminologie in keiner Weise den tiefgreifenden Unterschied zu überbrücken, der zwischen dem evangelischen und dem in diesem Buch so prägnant herausgearbeiteten römisch-katholischen Amtsverständnis besteht.

Günther Gassmann

*Roger Mehl*, Traité de sociologie du protestantisme. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1965. 285 Seiten.

Der Verlust an prägender Kraft durch den Protestantismus, ja durch das Christentum überhaupt, läßt die Frage nicht zur Ruhe kommen, woher diese Verschiebung des Schwergewichts im sozialen Kraftfeld herrührt. Darum ist die Soziologie des Protestantismus als Frage nach dem Standort der Gemeinde in bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen nicht nur erlaubt, sondern geboten, hängt sie doch sachlich zu-

sammen mit dem Umstand, daß die Offenbarung Gottes in der Geschichte, das heißt ja in einem klar umrissenen sozialen Zusammenhang sich ereignete. Jede Trennung von Form und Inhalt verbiegt das Evangelium zu einer zeitlosen Wahrheit, aus der die geschichtliche Komponente als überholte Auffahrtsrampe und dann auch als überflüssiger Ballast ausgeschieden werden könnte. Dies haben zum Beispiel die Deutschen Christen mit ihrem Programm der „Entjudung“ des Evangeliums und der Kirche konsequent durchgeführt (S. 15).

Die Soziologie will und darf die Dogmatik nicht ersetzen; sie kann und soll sich aber befassen mit der Art und Weise, in der die Offenbarung sich ereignet (S. 10). Sie hat darum die entscheidende Bedeutung einer *Nachprüfung*, wie eine Gemeinde sich entfaltet hat und wie sie eigentlich aussehen müßte. Kein Bereich der Lebensäußerung einer Gemeinde darf einer solchen Erforschung verschlossen bleiben.

So behandelt der Verfasser der Reihe nach die verschiedenen Aspekte des Protestantismus (Lehre, religiöses Praktizieren, Strukturen, Missionsarbeit, Ökumenismus, Sekten, Verhältnis zur Politik, Seelsorge). Auf all diesen Gebieten wird untersucht, einmal, in welchem Zusammenhang der gegenwärtige Stand der Entwicklung innerhalb des Protestantismus mit der Einwirkung sozialer Triebkräfte steht, und dann, ob durch diese Ausprägung der Protestantismus seiner eigentlichen Mission, der Bezeugung des Wortes Gottes an jedermann, treu geblieben ist oder ob dieselbe dadurch verdunkelt wurde.

Besonders deutlich wird dies im Sektor des *religiösen Praktizierens*, das heißt der Teilnahme der Glieder der protestantischen Kirchen am Leben der Gemeinde. Die fast ausschließliche Zusammensetzung der Gemeinden mit Menschen aus bürgerlichem Milieu macht offenkundig, warum bis jetzt noch kein nennenswerter Einbruch in den Bereich des Proletariats gelang; denn dies ist ja eine festgefügte Welt, die sich abseits der „christlichen“ Gesellschaftsordnung entwickelte. Das Christentum gilt dort als Ideologie der Besitzenden; die revolutionäre Auswirkung des Evangeliums wurde durch diese „Verbürgerlichung“ gedämpft. Außerdem hat die zunehmende Verstärkung und

die damit zusammenhängende Mobilität der Gesellschaft eine Abnahme des Praktizierens hervorgerufen; der Schwerpunkt modernen Lebens ist die Arbeitsstätte und dort ist die Kirche nicht mehr präsent. Den Versuch einer solchen Präsenz stellt im Rahmen der katholischen Kirche das Unternehmen der Arbeiterpriester dar.

Auch die wichtige Rolle der *ökumenischen Bewegung* in unseren Tagen hängt mit Verlagerungen im Sozialgefüge zusammen. Das Zerbrechen der Christenheit als prägendem Faktor, die Auflösung der christlichen Zivilisation, das Vorhandensein der Ungläubigen als nicht zu überschender Gruppe — all dies hat die Frage nach dem Zeugnis der Gesamtkristenheit und der dadurch notwendigen Einheit und Einheitlichkeit gefördert. Denn das Auseinanderbrechen in Denominationen bedeutet schon eine Relativierung der Wahrheit des Evangeliums. Der Planetarisierung der Zivilisation kann ohne ein verbindliches, die ganze Welt umfassendes Zeugnis nicht Genüge geleistet werden.

Die in unserer Zivilisation steckende Lebensangst und Langeweile und die damit laut werdende Frage nach dem Sinn der Existenz erhält nur eine Antwort durch den konkreten Anruf der eschatologischen Predigt. Mit Recht wird deshalb der Protestantismus definiert „als die Form des Christentums, in der die Institution als notwendig empfunden, aber auch als Fallstrick für das Ereignis gesehen wird“ (S. 283).

Von diesen klaren Ausführungen kann man Anregungen und Orientierung dafür erhalten, wie die Kirche und der einzelne Christ ein verantwortliches Zeugnis in unserer Welt ablegen können. Man kann nur hoffen, daß dieses schöne Buch bald in einer deutschen Übersetzung vorliegt.

Rudolf Pfisterer

*Kirche und Charisma.* Die Gaben des Heiligen Geistes im Neuen Testament, in der Kirchengeschichte und in der Gegenwart. Hrsg. von R. F. Edel. Ökumenischer Verlag Dr. R. F. Edel, Marburg 1966. 206 Seiten. DM 9.80.

Die hier veröffentlichten Aufsätze sind allesamt Drucklegungen von Referaten, die auf der Königsteiner Tagung 1965 gehalten wurden. (Die ergänzende zweite Tagung unter dem Thema „Kirche und Amt“, die in

der Einleitung des Buches erwähnt ist, fand vom 4.—8. Juli 1966 ebenfalls in Königstein statt.) Hinter diesen Tagungen steht ein Kreis von Theologen aus Landes- und Freikirchen, die ernsthaft nach der „Wirklichkeit des Heiligen Geistes heute“, nach den Charismata fragen, sich nach ihnen ausstrecken und die empfangenen Gaben (z. B. die Glossolie) auch betätigen.

Den umfangreichsten und wohl auch gründlichsten Beitrag hat Arnold Bittlinger, in dem man wohl die theologische und geistliche Spitze dieser Gruppe sehen darf, beigesteuert. Nicht weniger gut ist die Besinnung des syrisch-orthodoxen Paters Paul Verghese (ÖRK Genf). Doch auch die anderen Beiträge fallen nicht merklich ab. Die ganze Vielfalt der Geistesgaben, wie sie in dem Neuen Testament und in der Kirchengeschichte erscheint, wird von den zwölf Rednern aus allen Konfessionen zusammengetragen. Martin Niemöller schrieb das Geleitwort dieser Dokumentation, die angesichts des verstärkten Gesprächs des Ökumenischen Rates mit den Pfingstkirchen besonderen Wert erhält. Otmar Schulz

## GOTTESDIENST

*Michael Seemann OSB, Heilsgeschehen und Gottesdienst. Die Lehre Peter Brunners in katholischer Sicht. Mit einem Geleitwort von Peter Brunner. Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien Bd. XVI. Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1966. XV/215 Seiten. Leinen DM 16.80.*

Die römische Dissertation des Beuroner Benediktiners P. Michael Seemann will einerseits die Gottesdienstlehre Peter Brunners der katholischen Theologie vorstellen und andererseits den ökumenischen Dialog über das Verständnis des Abendmahles intensivieren. Deshalb wird in einem ersten Teil die Lehre Brunners entfaltet, und zwar in einer Weise, daß ihm der bedeutende Heidelberger Systematiker in seinem Geleitwort bestätigt, daß er sich in dieser „Darstellung gut wiedererkennen kann“. Zugleich aber wird in dem zweiten Teil der „Versuch einer katholischen Antwort“ gegeben. Wir finden hier positives Aufnehmen und kritische — meist als Weiterführung verstandene — Antwort von einer Seite, die sich der evangelischen Lehre ernstlich zuwendet.

Es ist überraschend, wie weit sich ein katholischer Theologe der in P. Brunner bestens repräsentierten evangelischen Sicht des Gottesdienstes öffnen kann. Hierin symbolisiert sich die vertiefte Erkenntnis beider Kirchen. Hier werden aber auch die noch bestehenden Unterschiede um so klarer sichtbar. Seemann meint immer wieder, daß die evangelische Theologie z. T. mit nur „kleinen Schritten“ und tieferer Erfassung der Schrift den katholischen Standpunkt, etwa im Verständnis der Messe als eines Opfers, erreichen müßte und sich die bleibenden Unterschiede nicht mehr kirchentrennend auswirken dürften. Er versteht die beiden Teile seines Buches deshalb als Synthese.

Wir können in der Tat Beachtliches hinzulernen und müssen an manchen Punkten unseren Einspruch einer Revision unterziehen. Aber ob das christologische „und“ des Chalcedonense und das schriftgemäße Verständnis der Kirche uns erlauben, das Handeln der Kirche in die Opferbegriffe der römischen Theologie einzukleiden, wird noch weiter auszutragen sein.

Seemann stellt wichtige und wohl auch neue Fragen, und dadurch wird diese Arbeit für beide Kirchen wichtig.

Hans Christoph Schmidt-Lauber

*Hans Bernhard Meyer SJ, Luther und die Messe. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über das Verhältnis Luthers zum Meßwesens des späten Mittelalters. Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1965. 432 Seiten. Leinen DM 28.—.*

Mit seiner Innsbrucker Habilitationsschrift bringt H. B. Meyer eine wichtige Ergänzung des Standardwerkes zur römischen Messe „Missarum Sollemnia“ von J. A. Jungmann. Die dort für die römische Tradition gewonnenen Erkenntnisse werden hier auf die spätmittelalterliche Entwicklung in Form, Brauchtum und Deutung konzentriert und der Meßliturgik des Reformators, die aus seinen Schriften und den ersten lutherischen Kirchenordnungen gewonnen wird, konfrontiert. Der Verfasser wählt dabei die fortlaufende Darstellung der Messe und bietet unter weitgehender Anlehnung an seinen Lehrer und Ordensbruder umfassende und zügig geschriebene Erklärungen der einzel-

nen Teile der Messe. Deshalb eignet sich dieses Buch auch gut als Einführung und Nachschlagewerk zur Messe.

Die Aufhellung der liturgischen Zustände an der Schwelle der Reformation führt an vielen Stellen zu der Erkenntnis, daß Luther in viel stärkerem Maße, als bisher angenommen, von dem Vorhandenen ausging. Dies gilt sowohl positiv als auch negativ. Die reformatorische Gottesdienstgestaltung steht so für den Verfasser mehr am Ende der mittelalterlichen Entwicklung, als daß hier ein neuer Aufbruch oder gar ein Bruch mit der Tradition zu erkennen wäre. Dabei nimmt der Verfasser die zentralen Ansätze Luthers — natürlich außer der Kritik am Opfer — positiv auf, meint aber immer wieder, daß Luthers Haltung zu sehr Reaktion war, als daß sie zu einer echten Reform hätte führen können.

Das Buch wird als ein wichtiger Beitrag zu dem Gespräch zwischen den Konfessionen sicher aufmerksame Beachtung verdienen und nicht ohne Entgegnung bleiben. Ob etwa die Predigt Luthers richtig beurteilt ist, die als unliturgisch, da polemisch und zur Lehrhaftigkeit neigend beschrieben wird, ob Luther die Heilbotschaft auf die individuelle Zusage der Vergebung eingengt habe, wird die Diskussion klären müssen. Das unbestreitbare Verdienst der Arbeit liegt in der sauberen Darbietung des historischen Materials und sollte schon jetzt mit Dank anerkannt werden.

Hans Christoph Schmidt-Lauber

Walter Birnbaum, Das Kultusproblem und die liturgischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts. Band I: Die deutsche katholische liturgische Bewegung. Katzmann-Verlag, Tübingen 1966. 166 Seiten. Kart. DM 22.80.

Der emeritierte Professor für Praktische Theologie an der Universität Göttingen, jetzt in München lebend, legt mit den beiden ersten Kapiteln dieses Bandes eine überarbeitete Neuauflage früher (1926) veröffentlichter Studien vor: „Die Auffassung der Meßliturgie in der Nachscholastik des 19. Jahrhunderts“ und „Die Grundlegung der deutschen katholischen liturgischen Bewegung bis etwa 1925“. B. setzt sich hier vor allem mit dem Handbuch der katholi-

schen Liturgik von Valentin Thalhofer (Freiburg 1883) auseinander, der die Messe als meritorische Opferfeier versteht, in der einseitig das Handeln des Priesters betont wird. Der Aufbruch der liturgischen Bewegung schon in der Zeit vor dem 1. Weltkrieg, vor allem getragen von Mönchen des Benediktinerordens in Belgien und Deutschland, aber auch von Pius Parsch in Österreich, bereitete die Wandlung vor, die ihren entscheidenden Niederschlag in der Liturgie-Konstitution des II. Vatikanischen Konzils gefunden hat.

Entsprechend befassen sich die weiteren Kapitel mit den neueren theologischen Konzeptionen von Odo Casel OSB († 1948), der die Liturgie entgegen aller nur rationalen Auffassung als Mysterium verstand, und seinen Nachfolgern, unter denen Viktor Warnach OSB, jetzt Professor in Salzburg, zu nennen ist. B. stellt weiter die Lehren von Romano Guardini und die umfassenden Arbeiten zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes von J. A. Jungmann SJ dar sowie die von F. X. Arnold. — Das letzte Kapitel beschreibt die neuen Erkenntnisse, die sich in der Liturgie-Konstitution des Konzils aussprechen: Das Wort Gottes in der Messe, die Mitwirkung der Laien und die Betonung der Kommunion in der Feier der Eucharistie. B. zitiert aus der Konstitution (Ziff. 33): „In der Liturgie spricht Gott zu seinem Volk: in ihr verkündet Christus noch immer die Frohe Botschaft. Das Volk aber antwortet mit Gesang und Gebet.“ B. fährt fort: „In solchen Sätzen, die sich geradezu mit Luthers Worten bei der Einweihung der Torgauer Schloßkirche decken, zeigt sich der grundsätzlich neue Ansatz für den Begriff des Kultus: Gott redet mit uns, wir antworten ihm in Gebet und Lobgesang“ (S. 162).

Das Buch von Birnbaum zeigt dem katholischen Leser, daß evangelische Theologen aufmerksam und dankbar teilnehmen an der inneren Entwicklung katholischer Theologie und Kirche. Evangelischen Lesern kann es helfen, frei zu werden von Vorurteilen und überholten Standpunkten und Kenntnis zu nehmen von der großartigen Reform des römisch-katholischen Gottesdienstes seit 1963—1965.

Reinhard Mumm

## PROTESTANTISMUS IM 19./20. JAHRHUNDERT

*Der Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert.* Herausgegeben von Wolfgang Philipp. (Klassiker des Protestantismus, hrsg. von Christel Matthias Schröder, Band VIII). Carl Schünemann Verlag, Bremen 1965. 479 Seiten. Geb. DM 19.80.

Wolfgang Philipp, der in der gleichen Sammlung schon Band VII „Das Zeitalter der Aufklärung“ bearbeitet hat, zieht in dieser abschließenden Darstellung die Linien der theologie- und geistesgeschichtlichen Entwicklungen im Protestantismus seit dem 19. Jahrhundert bis in die Gegenwart aus. Ehe er die typischen Vertreter der einzelnen Zeitabschnitte und Denkrichtungen zu Worte kommen läßt (über die Auswahl wird man in solchen Fällen immer streiten können), markiert er auf 120 Seiten in geistvoller und gelehrter Analyse die jeweils bestimmenden Tendenzen, ihr Zurücktreten und Wiederauftauchen ebenso wie ihre gegenseitige Verflechtung und Befruchtung. Dabei ergeben sich gegenüber der herkömmlichen Geschichtsschreibung manche neuen Perspektiven wie z. B. das Weiterwirken entscheidender Grundpositionen der „Barocktheologie“.

Die Lektüre erfordert durch ihre oft allzu komplizierte Terminologie und gedrängte Schreibweise auch von dem gebildeten Leser eine nicht geringe, aber doch stets lohnende geistige Anstrengung. Dankbar darf man registrieren, daß auch Weltmission und Ökumene (Mott, Söderblom) wenigstens am Rande in die Gesamtschau mit einbezogen sind, wie der Verfasser überhaupt — und das ist selbst heutzutage noch keineswegs selbstverständlich — den Rahmen weit über Deutschland hinaus spannt (Carlyle, Ragaz, Dodd, Tillich, Eliot, R. Niebuhr, Toynbee).

Im Inhaltsverzeichnis hat man Schelling vergessen und seine Texte mit denen von Fichte irrtümlich zusammengezogen. Kg.

*Trutz Rendtorff, Kirche und Theologie.* Die systematische Funktion des Kirchenbegriffs in der neueren Theologie. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1966. 223 Seiten. Leinen DM 28.—.

Diese Untersuchung des Münsteraner Privatdozenten, die aus seiner Habilitationsschrift hervorgewachsen ist, stellt sich die Frage nach der Bedeutung des Kirchenbegriffs in der Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts. Allerdings wäre dieses Thema zu umfassend, weshalb Rendtorff seine Fragestellung nur an ganz wenigen Autoren exemplifizieren kann. Er zeigt die Bedeutung des Kirchenbegriffs bei dem Aufklärer Semler, bei dem Philosophen Hegel, bei Schleiermacher und in den Anfängen der dialektischen Theologie. Man mag fragen, ob der Sprung von Schleiermacher zu Barth nicht ein wenig zu groß ist oder ob die Auseinandersetzung mit der konfessionellen Theologie nicht etwas stärker hätte berücksichtigt werden sollen. Aber das mindert den Wert dieser Arbeit nicht, der vor allem in zwei geradezu aufregenden Erkenntnissen besteht. Der Kirchenbegriff bei Semler, Hegel und Schleiermacher steht im engsten Zusammenhang mit einem umfassenden Religionsbegriff, und die Kirche wird stets von Anfang an in enger Beziehung zu Welt und Gesellschaft gesehen, was bei vielen modernen Ekklesiologien, vor allem den traditionellen, höchstens als Zusatz erscheint, mit anderen Worten: Der Kirchenbegriff wird niemals isoliert verstanden. Damit hängt das zweite zusammen. Der Kirchenbegriff übt eine kritische Funktion im Blick auf den Gesamtentwurf bzw. das System der ganzen Theologie aus. Wenn heute gelegentlich geklagt wird, daß sich — auch im ökumenischen Gespräch — die Ekklesiologie zu ungebührlich in den Vordergrund schöbe, dann kann man bei Rendtorff nachlesen, welche eine eminent wichtig kritische Funktion die Ekklesiologie auch für das Verhältnis von Kirche und Theologie gespielt hat. In dieser Arbeit werden Voraussetzungen und Grundlagen des heutigen ökumenischen Dialogs behandelt, die zum größten Teil bisher noch nicht recht erkannt und ausgearbeitet worden waren.

Hans Weissgerber

KARL BARTH

*PARRHESIA.* Karl Barth zum achtzigsten Geburtstag am 10. Mai 1966. EVZ-Verlag, Zürich 1966. 723 Seiten. Lw. DM 52.—.

Die Herausgeber dieser Festschrift zum 80. Geburtstag Karl Barths haben dem an

Umfang wie Inhalt gewichtigen Band den Titel „Parrhesia“, d. h. „fröhliche Zuversicht“ gegeben, denn „kein anderer Begriff vermag Richtung und Raum der theologischen Bemühung Karl Barths unmittelbarer und präziser zu bezeichnen als gerade dieser“ (Vorwort). Die 32, meist jüngeren Mitarbeiter wollen dem großen Baseler Theologen nicht nur eine Dankeschuld für empfangene Anregungen abstatten, sondern ihre gemeinsame Überzeugung bekunden, „daß sinnvolle theologische Weiterarbeit die Fragen, Antworten und Erkenntnisse des theologischen Lebenswerkes Karl Barths nicht ausklammern darf, sondern sie in selbständiger, wahrhaft kritischer Vergegenwärtigung weiter zu bedenken, zu würdigen und zu verwenden hat“. Das erscheine um so dringlicher, da wir uns „einer oft babylonisch anmutenden Verwirrung der gegenwärtigen theologischen Gesprächslage“ gegenübersehen, die Karl Barth sich und andere manchmal fragen läßt, „ob er wohl vergeblich gearbeitet habe“.

Die Fülle der Themen und Beiträge, auf die hier nicht im einzelnen eingegangen werden kann, stellt unter Beweis, daß die theologische Wegweisung Karl Barths nicht vergessen oder auch nur überholt ist, sondern als zentraler Bezugspunkt für Kirche und Theologie unverminderte und ständig neue Impulse auslösende Gültigkeit behält. Darum übersteigt dieses beachtliche Sammelwerk den Rang einer üblichen Festschrift bei weitem — es ist in aller Vielgestaltigkeit seiner Gegenstände, Erwägungen und Aussagen ein einmütiges Bekenntnis zum jahrzehntelangen Wollen und Wirken Karl Barths, unablässig zur „Mitte des Evangeliums“ zu rufen, und somit ein unüberhörbarer Appell an die Theologie von heute, sich ihres eigentlichen Auftrags bewußt zu bleiben. Kg.

#### BILLY GRAHAM

*Billy Graham*, Welt in Flammen. R. Brockhaus-Verlag, Wuppertal 1965. 204 Seiten. DM 9.80.

Die großen Verkaufszahlen und die vielen Vorschußlorbeeren lassen einen mit großen Erwartungen an dieses Buch herangehen. Um so größer ist dann auch die Enttäuschung. Billy Graham ist der Gefahr

erlegen, die einem jeden droht, der nur noch im Weltmaßstab zu denken geneigt ist: der Verallgemeinerung. Alles wird so in seiner Darstellung schwarz-weiß und damit verzerrt, denn die Wirklichkeit ist bunt, ist vielschichtig, hat Tiefen und Höhen und läßt sich nicht ohne Substanzverlust einbrennen. Das aber geschieht hier. Dabei kann es dann zum Beispiel auch passieren, daß die Bevölkerungsexplosion auf die (viel zu oft!) zitierte „sexuelle Entartung unserer Zeit“ zurückgeführt wird, was selbst ein Nichtsoziologe unschwer als Irrtum entlarven wird.

Theologisch ernster zu nehmen ist die falsche (unter Fundamentalisten leider immer noch gebräuchliche) Anwendung biblischer Texte als „proof-texts“, d. h. zum Beweis für Dinge, von denen in ihnen — betrachtet man sie in ihrem eigentlichen biblischen Kontext — nicht die Rede ist.

Schade, daß auch Billy Graham in dieser seiner Dogmatik (so muß man das Buch wohl korrekt bezeichnen) die „moderne Theologie“ so pauschal angreift. Damit ist der evangelikalen Sache überhaupt nicht gedient. Die Auseinandersetzung mit der „modernen Theologie“ muß sachlich, subtil und ins einzelne gehend geführt werden, sonst erreicht man nichts.

Symptomatisch scheint mir die Anführung so vieler Autoritäten (Dr. X. sagt, Dr. Y. sagt etc.). Deutet sie nicht darauf hin, daß die eigentliche Autorität (der Schrift z. B.) verlorengegangen ist? In einer deutschen Ausgabe nutzen diese vielen amerikanischen Namen ohnehin wenig, weil sie bei uns kaum einer kennt. Hätte das Buch hier etwas ausrichten sollen, dann hätte man es stärker auf deutsche Verhältnisse umschreiben müssen. So wie es jetzt ist, treibt es nur Gleichgesinnte zur gemeinsamen Verteidigungsstellung gegen die „moderne Theologie“ und die (böse) „Welt“ zusammen. Otmar Schulz

#### JAHRBÜCHER

*Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland* 1964. Herausgegeben von Joachim Beckmann. 91. Jahrgang. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1966. 452 Seiten. Leinen DM 48.—.

Jahrbuches ist für ökumenisch Interessierte wiederum eine anderswo nicht gebotene Fundgrube. Das erste Kapitel der „Kirchlichen Zeitgeschichte 1964“ über die Evangelische Kirche in Deutschland, verfaßt von Gottfried Niemeier, bringt neben Dokumenten zur gegenwärtigen theologischen Lage unter dem Thema „Universitätstheologie und Gemeindefrömmigkeit“ wichtige Stücke zum Fortgang des Abendmahlsgesprächs sowie des Taufgesprächs. Auch die Abschnitte „Amt und Gemeinde“, „Mission und Diakonie in ökumenischer Verantwortung“, „Das Gespräch mit den anderen Kirchen“ sind für unseren Zusammenhang wichtig.

Das zweite Kapitel dieses großen Abschnittes über „Die Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik“ (von Erwin Wilkens) bringt eine umfassende Dokumentation, die auf diesem gedrängten Raum sonst nicht zugänglich ist.

Das dritte Kapitel (von Ferdinand Schlingensiepen) über „Die Evangelische Kirche der Union“ gibt einen Einblick in die ökumenische, missionarische und Auslandsarbeit dieser Kirche.

Der zweite große Abschnitt des Jahrbuches ist der Ökumenischen Bewegung 1963/64 gewidmet und von Hanfried Krüger verfaßt. Die Vorläufer des Krügerschen Berichtes haben immer schon besondere Bedeutung gehabt wegen ihrer Sorgfalt und der umfassenden Dokumentation. Der vorliegende Beitrag ist aber in der langen Reihe besonders wichtig, und er hat es verdient, daß er auch als Beiheft zu dieser Zeitschrift erschienen ist. Krüger berichtet nicht nur über die innere und äußere Entwicklung des Ökumenischen Rates (die Arbeit der 4. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal 1963 kommt hier zu Wort wie auch die Botschaft der Kommission für Weltmission und Evangelisation von Mexiko), sondern auch über die römisch-katholische Kirche und dessen Zweites Vatikanisches Konzil. Auch die wichtigsten Dokumente aus den orthodoxen Kirchen sind abgedruckt; dazu die Erklärungen des Ökumenischen Rates und dessen Kommission für Internationale Angelegenheiten zur Zypernfrage und zum Kernwaffenversuchsverbot. Die Entwicklung innerhalb der konfessionellen Weltbünde und anderer christlicher Weltorganisationen sowie in der

Konferenz Europäischer Kirchen wird festgehalten.

Im übrigen schließt die gewohnte Kirchliche Statistik das Jahrbuch ab.

Man möchte dem Kirchlichen Jahrbuch eine weitere Verbreitung wünschen, als es sie offensichtlich findet. Besonders wären wohl Überlegungen des Verlages der Frage zu widmen, ob nicht durch Übersetzungen des Abschnittes über die Kirchliche Zeitgeschichte 1964 das Verständnis der nicht-deutschen Christenheit für die komplexe Lage der Kirchen in Deutschland erweitert werden könnte. Hans Heinrich Harms

*Jahrbuch Evangelischer Mission 1966.* Verlag der Deutschen Evangelischen Missionshilfe. Kart. DM 3.—.

Das „Jahrbuch Evangelischer Mission“ für 1966 enthält neben der herkömmlichen „Rundschau über die Arbeit der deutschen evangelischen Missionen 1965“ (Niels-Peter Moritzen) einige Referate, die im Oktober 1965 auf der zweiten Königsfelder Missionswoche gehalten wurden (Martin Scheel „Heil und Heilung“, Hartmut Beck „Die Mission der Kirchen in Afrika“, Theodor Müller-Krüger „Die missionarische Bedeutung der Gemeinde in den jungen Kirchen“, John E. Y. Cheng „Zeugnis und Dienst bei den jungen Kirchen“). Im Arbeitsteil (Statistik der deutschen evangelischen Mission, Missionsanschriften, Hauptveranstaltungen der Missionskonferenzen 1965, Literaturschau 1965) verdient vor allem der Bericht von Niels-Peter Moritzen „Der Aufbau des heimatlichen Missionslebens“ besondere Beachtung.

Was im Vorwort in den missionarischen Bereich hinein gesagt ist, möchten wir auch auf den ökumenischen bezogen wissen, daß nämlich dieses Jahrbuch „vor allem denjenigen gewidmet (ist), die es als ein Arbeitsbuch zu eigener weiterer Arbeit und Besinnung verwenden“. Kg.

*Kirche im Osten.* Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. In Verbindung mit dem Ostkircheninstitut herausgegeben von Robert Stupperich. Band 9 — 1966. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. 198 Seiten. Lw. DM 16.80.

Auch die neunte Ausgabe dieses bewährten Jahrbuchs vereint in abgewogener Weise aktuelle und historische Fragestellungen. Von den Hauptartikeln seien genannt: Ernst Hammerschmidt, Die Kirchenkonferenz von Addis Abbeba; Nikolaj Afanas'ev, Die Kollegialität der Bischöfe in orthodoxer Sicht, und Flaviu Popan, Die Rumänisch-orthodoxe Kirche in ihrer jüngsten Entwicklung (1944—1964). Die „Chronik“ des kirchlichen Lebens in Osteuropa und Griechenland 1964/65 ist dankenswerterweise jetzt auch durch einen Bericht über Rumänien vervollständigt. Die Literaturberichte befassen sich mit der gegenwärtigen bulgarisch-orthodoxen Theologie und mit der Comenius-Forschung. Eine Reihe von Buchbesprechungen rundet den Band ab, der wiederum überall dort Beachtung und Studium finden sollte, wo man ernsthaft ein Begegnung mit den Kirchen des Ostens sucht.

Kg.

## ENTWICKLUNGSLÄNDER

Karl Heinz Pfeffer, Welt im Umbruch. Gesellschaftliche und geistige Probleme in den Entwicklungsländern. (Missionswissenschaftliche Forschungen Bd. 4.) Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1966. 258 Seiten. Leinen DM 24.—.

Das Buch wurde auf Bitten der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft geschrieben, um Kirchen und Missionen zu helfen, die gewandelte Welt, vor allem die Entwicklung in Asien, Afrika und Lateinamerika, besser zu verstehen. Der Verfasser, Professor an der Sozialforschungsstelle in Dortmund, versucht die Komplexität der größten sozialen Revolution, die es je in der Geschichte gegeben hat, durch die Darstellung in 5 Teilen zu beschreiben. Er behandelt: 1. den politischen Umbruch, 2. den wirtschaftlichen Umbruch, 3. den Umbruch der Technik, 4. den sozialen Umbruch, 5. den geistigen und geistlichen Umbruch. In einem 6. Teil versucht er die christliche Verantwortung dieser Welt gegenüber herauszuarbeiten. Durch den Stoff bedingt muß der Verfasser im wesentlichen phänomenologisch vorgehen, ohne tiefer auf die christlichen Grundsatzfragen und auf die Sinngebung und Sinndeutung, wie sie von den verschie-

denen Religionen und Ideologien aus geschieht, Rücksicht nehmen zu können. Er weist bei einer erdrückenden Stofffülle nach, wie man in der Gefangenschaft eines gewissen Dogmatismus oder Schematismus der Situation überhaupt nicht gerecht werden kann. Die Verlegenheit der Mission und der Kirchen ist weithin darin begründet, daß sie nicht unvoreingenommen an die Dinge herangehen und daß sie darum vor allem den von der alten Kultur ausgehenden Strömungen nicht gerecht werden. Oft scheidet ihre Arbeit auch daran, daß sie nicht erkennen, wie sie in den Augen der Asiaten oder Afrikaner selbst ein Teil dieser Situation sind. Darum sollte dieses Buch sehr sorgfältig studiert und eine Besinnung darüber angestellt werden, wie in der Welt des Umbruchs Kirchen und Missionen ihren Dienst vollziehen können.

Georg F. Vicedom

## ÖKUMENISCHE INFORMATION

Alfred Otto Schwede, Auf fremden Straßen. Reisebilder aus Rumänien, Ungarn und Polen. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1964. 284 Seiten. Kart. DM 4.80.

Diese tagebuchartigen Aufzeichnungen des Brandenburger Pfarrers und Schriftstellers A. O. Schwede über seine Eindrücke und Erlebnisse in Rumänien, Ungarn und Polen sind mehr als „Reiseplaudereien“, wie er sie selbst einmal bescheiden nennt (S. 203). Auf den lockeren Stil mag das zutreffen, doch gerade hierin liegt ihr Vorzug. Jeder trocken, statistischen Perfektion eines Reiseführers abhold möchte der Verfasser den Leser mit hineinnehmen in die Atmosphäre des betreffenden Landes — in die Landschaft, Geschichte und Kultur ebenso wie in den Alltag des Volkes. Daß er als Theologe dabei auch auf die religiösen und kirchlichen Verhältnisse besonders achtgegeben hat, bedarf kaum der Erwähnung.

Reisen in den europäischen Osten sind erfreulicherweise ständig im Zunehmen begriffen. Wer sich darauf vorbereiten will, sollte auch zu diesem flüssig geschriebenen, klugen und warmherzigen Buch greifen. Kg.

*Taschenbuch der Evangelischen Kirchen in Deutschland.* Zusammengefaßte Ausgabe. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1966. 858 Seiten. DM 37.50.

Sorgfältig Neubearbeitet, in handlichem Längsformat und mit einem flexiblen Einband versehen, bietet sich uns die neue Ausgabe des „Taschenbuchs der Evangelischen Kirchen in Deutschland“ dar. Der Benutzer findet wie schon in den früheren Auflagen nicht nur Namen und Anschriften, sondern knappgehaltene Einführungen in die betreffenden Zusammenschlüsse, Organisationen und Arbeitsgebiete. Über seine Unentbehrlichkeit für alle innerdeutschen kirchlichen Dienststellen hinaus hat dieses Taschenbuch damit eine geradezu ökumenische Bedeutung, indem es für den ausländischen Christen sowohl kirchenkundliche Selbstdarstellung als auch praktische Wegweisung enthält, die ihm das Vertrautwerden und die Zusammenarbeit mit den evangelischen Kirchen in Deutschland ermöglichen und erleichtern. Kg.

## MISSION

*Indonesia Raja.* Antlitz einer großen Inselwelt. Herausgegeben von Theodor Müller-Krüger. MBK-Verlag, Bad Salzuflen 1966. 232 Seiten. Leinen DM 13,80.

Indonesien — Inseln der Spannungen, Inseln der Verheißung. Das Geschick dieses fünfgrößten Landes der Erde kann uns nicht gleichgültig lassen, und seine Christen sind unsere Brüder. Doch was wissen wir von Land und Leuten, von Christen und Muslims Indonesiens? Uns dieses ferne Inselreich nahezubringen, damit wir seine Religionen und Kirchen verstehen, das ist das

Ziel des Herausgebers, der uns mit erfahrener und sachkundiger Hand in diesem langerwarteten Sachbuch ein Kaleidoskop der evangelischen Christenheit und ihrer Umwelt in Indonesien schenkt.

Ob es sich um die Herkunft der Kirchen von Indonesien handelt oder um die Herkunft der Christen, wir erhalten zuverlässige Auskunft über die Tatsachen und einen gewinnenden Einblick in die Problematik. Mit einer Reihe monographischer Skizzen wird der kirchengeschichtliche Überblick des Herausgebers akzentuiert und aktualisiert. Hier verleihen Beiträge aus der Hand indonesischer Theologen dem Bande die erwünschte authentische und partnerschaftliche Note. (F. Ukur setzt sich für die Bildung einer indonesischen Einheitskirche ein, P. Latuihamalle beleuchtet Stellung und Ringen der Kirche im Kraftfeld der staatlichen säkularen Religionspolitik.)

Ein Sachbuch kann uns erst durch Personen für die Sache, um die es geht, gewinnen. Darum hat der Abschnitt „Christen in Indonesien“ sein besonderes Gewicht. Hier hören wir „die Stimme der Frau“ durch eine Vorkämpferin der indonesischen Frauenbewegung. Hier begegnen wir dem Manne, der die Batakirche, die größte der indonesischen Kirchen, in schwierigen Zeiten geführt hat, D. Justin Sihombing. Eingerahmt wird der Stoff dieses reichhaltigen Sammelbandes durch zwei allgemeine Beiträge über Land, Volk und Sprachen in Indonesien und über unsere Verantwortung gegenüber Indonesien und seiner Christenheit (J. Beckmann). Eine Zeittafel zur Geschichte des Landes, eine Übersicht über die zahlenmäßige Stärke der Kirchen und Literaturhinweise erhöhen Wert und Brauchbarkeit des Bandes. Lothar Schreiner

Der Dialog mit der römisch-katholischen Kirche ist auf allen Ebenen und in allen Bereichen aufgenommen worden. Es wird künftig kein ökumenisches Thema mehr geben, bei dem die auf dem Konzil gefaßten Beschlüsse nicht einbezogen, ihre Intentionen geprüft und ihre Auswirkungen durchdacht werden müßten. Dieses Bemühen kennzeichnet auch die Hauptartikel dieses Heftes, die Ausführungen von H.-D. Wendland und R. Slenczka ebenso wie die von R. Pfisterer über das ökumenische Verhältnis von Juden und Christen — eine Fortsetzung der in der vorigen Nummer von Günther Harder aufgenommenen Diskussion, die augenblicklich in der ganzen Ökumene lebhaft im Gange ist.

Im ökumenischen Gespräch unter den deutschen Kirchen stehen die immer noch nicht zufriedenstellend beantworteten Fragen nach dem rechten Verständnis des Wesens der Freikirche, der „konservativen Evangelikalen“, des Fundamentalismus, der Evangelisation und der Evangelischen Allianz nach wie vor obenan. Aus angelsächsischer Sicht hat der Generalsekretär der Konferenz Europäischer Kirchen, Dr. Glen G. Williams, hier manches zu sagen, das auch für das innerdeutsche Gespräch neue Perspektiven des besseren gegenseitigen Verstehens und des gemeinsamen Auftrags eröffnet. Umgekehrt stellen die Gedankengänge von Adolf Pohl, dem Direktor des baptistischen Predigerseminars in Buckow (Mark), einen beachtlichen Beitrag von kontinentaler Seite zu dem von allen Mitgliedskirchen des ÖRK geforderten Gespräch mit den „konservativen Evangelikalen“ dar. Es wäre uns wichtig, gerade zu diesen beiden Untersuchungen ein Echo aus unserem Leserkreis zu hören.

Für das als Nr. 1/1967 erscheinende Berichtsheft unserer Zeitschrift über die Weltkonferenz für „Kirche und Gesellschaft“ verweisen wir auf die in diesem Heft enthaltene Sonderanzeige. Nachdem das Berichtsheft über die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal eine so überraschend große Nachfrage fand und binnen kurzer Zeit vergriffen war, bitten wir dringend um rechtzeitige Vorbestellung für Pfarrerkonferenzen oder Arbeitskreise, damit wir die Auflage im voraus richtig zu bemessen vermögen.

Kg.

#### *Anschriften der Mitarbeiter*

Prof. D. Martin Fischer, Berlin 37, Fischerhüttenstr. 24 / Dr. Günther Gassmann, Heidelberg, Plankengasse 3 / Senior D. Hans Heinrich Harms, Hamburg 11, Englische Planke 1 / Oberkirchenrat Claus Kemper, Frankfurt a. M., Bockenheimer Landstr. 109 / Prof. Dr. Werner Küppers, Bonn, Arndtstr. 23 / Dr. Gottfried Maron, Erlangen, Neue Straße 37 / Pfarrer Dr. Reinhard Mumm, Soest i. W., Wiesenstr. 26 / Privatdozent Dr. Albrecht Peters, Heidelberg-Pfaffengrund, Pfauenweg 1 / Oberpfarrer D. Rudolf Pfisterer, Schwäb. Hall, Breslauer Weg 42 / Prediger Adolf Pohl, Buckow, Ernst-Thälmann-Str. 26 / Pastor Dr. Hans Christoph Schmidt-Lauber, Kiel, Lorentzendam 41/42 / Privatdozent Dr. Reinhard Slenczka, Heidelberg-Rohrbach, Zur Forstquelle 3 / Pastor Dr. Lothar Schreiner, Münster i. W., Wienburgstr. 43 / Pastor Otmar Schulz, Frankfurt a. M., Bockenheimer Landstr. 109 / Pfarrer Hans Günther Schweigart, Wiesbaden, Aarstr. 37 a / Prof. D. Dr. Georg F. Vicedom, Neuendettelsau, Meisenweg 6 / Pastor Dr. Hans Weissgerber, Loccum, Evang. Akademie / Prof. D. Dr. Heinz-Dietrich Wendland, Münster, Universitätsstr. 13—17 / Rev. Dr. Glen Garfield Williams, Genf 20, 150 Route de Ferney.

## Vorschau Herbst 1966

Aber er hilft  
uns auch

### Andachten zur ersten Predigtreihe

Herausg. H. Essinger und L. Schmidt. 432 S., Ln. DM 17.50.  
Die Bände eignen sich als Vorbereitungshilfe für die biblische Arbeit und werden gerne für die Predigtmeditation genommen.

### Dienst a. Wort **Freizeit — Wochenende und Urlaub**

(bisher  
Kasualien)  
Band 17

Herausg. E. Haberer in Verb. mit G. Franke und P. Rieger. 300 S., Balacron DM 15.80.

Der Titel dieser Buchreihe ist längst zu eng geworden und wurde deshalb jetzt unter Fortführung der Bandzählung geändert. Die Bände erscheinen nur noch im praktischen Balacron-Einband. — Nach einem grundsätzlichen Teil von Paul Rieger „Die Kirche vor dem Freizeit-Problem“ bringt Band 17 Arbeitsmodelle der verschiedensten Art im Rahmen von Urlaub, Kur, Camping, Familien- und Altenerholung sowie praktische Beispiele für Urlaubspredigten, Gottesdienstformen, Andacht und Gebet, für Vorträge, Veranstaltungen, Kasualien und seelsorgerliche Gespräche.

Gemeindever-  
anstaltungen  
Band 12

### Gottesdienst für junge Leute

Herausg. Kurt Hoffmann, Nürnberg. 304 S., Ln. DM 19.—.  
Vom Evang. Jugendwerk Nürnberg praktisch erprobte Gottesdienste über die Zehn Gebote als kleine Ethik für den jungen Menschen unserer Zeit und Gottesdienste über das Christuszeugnis im Kirchenjahr als Versuch, eine dogmatische Reihe undogmatisch zu behandeln.

Luther  
Deutsch  
Band 6

### Kirche und Gemeinde

Herausg. Kurt Aland, 2. neubearb. Aufl. (gemeinsam mit Vandenhoeck & Ruprecht). 376 S., Ln. DM 27.—.

24 Schriften zum Gottesdienst und zum Leben der Gemeinde wie der einzelnen Christen, darunter: Von den Konzilen und der Kirche — Deutsche Messe. Zum Schluß eine vollständige Wiedergabe der geistlichen Lieder Luthers. — Von den zehn Textbänden stehen nur noch aus Band 1 und eine Neuauflage von Band 7.

Schriftaus-  
legung  
für Predigt  
Bibelarbeit  
Unterricht

### Die Psalmen Teil I

Herausg. Ludwig Schmidt. Etwa 270 S., Balacron etwa DM 20.—; bei Verpflichtung zur Abnahme von drei aufeinanderfolgenden Bänden etwa 15 % Preisermäßigung.

In praktisch erprobter, einheitlicher und übersichtlicher Gliederung werden in diesen neuen Handbüchern die Texte für die drei Verkündigungsformen Predigt, Bibelarbeit und Unterricht aufgeschlossen. Den Literaturangaben zur Stelle folgt eine dreifache Einführung mit Erklärung wichtiger Ausdrücke und schwieriger sprachlicher Wendungen, exegetischen Erläuterungen und einer Kurzmeditation als Zusammenfassung und Hinführung zur gegenwärtigen Auslegung.

Die Psalmen Teil II folgt 1967, vorher schon im Frühjahr ein Band Urgeschichten, herausgegeben von Philipp Nüchtern, Darmstadt.

---

Ehrenfried Klotz Verlag Stuttgart

F 66/506

Se

14

# Theologische Neuerscheinungen Herbst 1966

NEUES VON PAUL TILLICH

## Systematische Theologie III

(4. Teil: Das Leben und der Geist, 5. Teil: Die Geschichte und das Reich Gottes)  
520 S., brosch. DM 25,60, Ln. DM 32,—

Die langersehnte deutsche Übertragung des letzten Bandes der Systematischen Theologie ist in enger Zusammenarbeit mit dem Autor entstanden, der bis kurz vor seinem Tode an der deutschen Fassung gearbeitet hat. Band III hat auch als Einzelwerk, da in sich abgeschlossen, seine Bedeutung. Auch *Band I der Systematischen Theologie* (enthaltend 1. Teil: Vernunft und Offenbarung und 2. Teil: Sein und Gott) 352 S., Ln. DM 23,80, und *Band II* mit 3. Teil: Die Existenz und der Christus, 196 S., Ln. DM 14,80 sind lieferbar.

## Das Religiöse Fundament des moralischen Handelns

Schriften zur Ethik und zum Menschenbild.

Gesammelte Werke Bd. III, 240 S., Ln., DM 23,80

Mit dem Erscheinen dieses Bandes liegen die Bände I—VII der Gesammelten Werke geschlossen vor.

## Zur Einführung

in das Werk Paul Tillichs (1886—1965)

empfehlen wir vor allem seine *Religiöse Reden* (1. Bd. In der Tiefe ist Wahrheit, 2. Bd. Das Neue Sein, 3. Bd. Das Ewige im Jetzt.) Jeder Band kostet brosch. DM 9,80. Bitte fordern Sie unseren Tillich-Sonderprospekt mit ausführlichem Plan der Gesamtwerke und Foto Paul Tillichs an.

HERMANN KUNST

## Der Katholizismus nach dem Konzil Evangelische Sicht

Vortrag auf dem 81. Deutschen Katholikentag in Bamberg, 15. 7. 1966

24 S., engl. brosch., DM 2,—

BISCHOF DR. URS KÜRY

## Die Altkatholische Kirche

Ihre Geschichte, ihre Lehre, ihr Anliegen,  
Band 3 der Reihe A »Die Kirchen der Welt«  
500 Seiten, Ln., DM 39,—

Neben der hochinteressanten Vorgeschichte der altkatholischen Bewegung (1. Teil) steht (im 2. Teil) eine zusammenhängende Laiendogmatik. Der ausführlichste Teil (3) ist ein Beitrag zum heutigen ökumenischen Gespräch und eine Standortbestimmung der altkatholischen Kirche. Ein derart umfassendes und systematisches Werk fehlte seit langem.

## Die Kirche von England

und die anglikanische Kirchengemeinschaft

Band 4 der Reihe A »Die Kirchen der Welt«  
Herausgegeben v. Hauptpastor D. H. Harms  
240 Seiten, Leinen DM 32,—

Führende und bekannte Kirchenmänner und Professoren der Anglikanischen Kirche stellen hier ihre Kirche vor, und zwar so, daß das Gesamtbild immer auch in den Einzelbeiträgen aufleuchtet. So wird eine umfassende und hervorragende Gesamtschau dieser Kirche vermittelt.

Dr. theol. HORST BÜRKLE  
(Herausgeber)

## Indische Beiträge zur Theologie der Gegenwart

288 S., Ln., DM 32,80

Ein Gemeinschaftswerk mit Beiträgen über Probleme, die die Christen in Indien theologisch besonders bewegen. Die mit der westlichen Theologie wohlvertrauten indischen Theologen bringen dank ihrer Tradition beachtliche neue Aspekte in die hier anvisierte ökumenisch-theologische Zusammenarbeit.

---

Evangelisches Verlagswerk Stuttgart

# Weltweite Christenheit

Bilder und Berichte aus der Ökumene

Die ökumenische Bewegung ist zwar noch jung im Verhältnis zur Geschichte der Kirche, aber sie ist immerhin schon älter als fünf Jahrzehnte. Sie hat auch schon „Geschichte gemacht“ und einiges geleistet, was den Grund dafür geben wird, die neue Epoche der Kirchengeschichte „ökumenisch“ zu nennen.

Der Bildkalender unter dem obigen Titel möchte helfen, daß man sich in den Häusern hin und her in unserem Land informieren kann über alles, was Ökumene heißt, und welch verschiedenartige Ausprägung das Christentum in aller Welt gefunden hat.

Für 1967 erscheint der Kalender im 3. Jahrgang. 26 Kalenderblätter veranschaulichen in interessanten Bildern und ausführlichen Texten kirchliches Leben in Ghana, Hongkong, Polen, Rußland, Vietnam und in vielen anderen Ländern sowie auch bei uns in Deutschland.

Format 24,5 x 31,5 cm

Preis DM 6.80

---

**Verlag des Presseverbandes der Evangelischen Kirche  
im Rheinland**

4 Düsseldorf, Postfach 6409