

# Der Heilige Geist und die Katholizität der Kirche

Bericht über die Sektion I<sup>1</sup>

VON EDMUND SCHLINK

Lassen Sie mich ausgehen von einem Gedanken, der aus dem Bericht der Faith and Order-Konferenz in Lund 1952 in den 12. Abschnitt des Berichtes der Sektion I der Vollversammlung in Uppsala aufgenommen worden ist. Wir lesen hier: „Die Kirche ist immer ‚aus der Welt herausgerufen und in die Welt gesandt‘ . . . Beide Bewegungen gehören immer zusammen. Die konstitutive Mitte dieser doppelten Bewegung ist die gottesdienstliche Versammlung, in der Christus selbst derjenige ist, der beruft und sendet.“ In diesen Sätzen sind elementare Sachverhalte des neutestamentlichen Zeugnisses aufgenommen. Gottes Anrede ergeht an die Menschen in doppelter Weise: er ruft sie heraus aus den Bindungen der Welt unter die Herrschaft Christi, und er sendet die Glaubenden hinein in die Welt zum Dienst. Die doppelte Lebensbewegung der Kirche hat im Gehorsam gegenüber diesem doppelten Ruf zu geschehen. Sie ist konstitutiv für das Wesen der Kirche zu allen Zeiten. Daß die Mitte dieser doppelten Bewegung die gottesdienstliche Versammlung ist, kommt auch zum Ausdruck in den neutestamentlichen Bezeichnungen der Kirche als Ekklesia, nämlich als Versammlung, als Leib Christi, nämlich als die Gemeinschaft, die durch den sakramentalen Leib Christi aufgebaut wird, und auch als Tempel des Heiligen Geistes, nämlich als die Gemeinschaft, in der der Heilige Geist Wohnstätte genommen hat. Der doppelte Ruf ist immer neu zu hören. Der doppelte Gehorsam ist immer neu zu vollziehen.

Diese grundsätzliche Besinnung ermöglicht die Ortsbestimmung der einzelnen Sektionen und insbesondere der I. Sektion im Ganzen der Arbeit der Vollversammlung. Die Sektion I hatte der Besinnung auf die Kirche in den genannten beiden Bewegungen zu dienen. Sektion V, die vom Gottesdienst handelt, hatte die Mitte beider Bewegungen, eben die gottesdienstliche Versammlung, zu ihrem Gegenstand. Die Sektionen II–IV hatten zum Thema die Sendung der Kirche in die Welt und damit ihren Dienst an der Welt. Sehen wir von der Sektion VI

---

<sup>1</sup> Vortrag, gehalten am 29. Oktober 1968 in Arnoldshain vor der deutschen Delegation der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala.

ab, deren Aufgabe nicht ganz geklärt, die aber doch wohl mehr als Ergänzung zu Sektion II—IV gedacht war, dann zeigt sich in der Verteilung der Themen auf die Sektionen ein starkes Übergewicht der Probleme der Bewegung der Kirche hinein in die Welt. Das soll zunächst nur festgestellt, nicht aber kritisch bewertet werden. Im Gegenteil soll von vornherein zuerkannt werden, daß es Situationen in der Kirche gibt, in denen die Wendung zur Welt in besonders betonter Weise Thema sein darf und sein muß. Das darf aber nie eine Wesensänderung der Kirche zur Folge haben. Denn dieses Wesen ist eben durch die Gleichzeitigkeit beider Bewegungen bestimmt. Die Aufgabe der I. Sektion war es also, diese doppelte Bestimmtheit der Kirche im Bewußtsein der Vollversammlung lebendig zu erhalten.

Lassen Sie mich noch eine zweite Vorbemerkung vorausschicken. Da zwischen dem Abschluß des II. Vatikanischen Konzils und der Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Uppsala nur etwa zweieinhalb Jahre verfloßen sind und beide Versammlungen zum Teil dieselben Themen behandelt haben, liegt es nahe, den Bericht der I. Sektion mit der *Constitutio dogmatica de ecclesia* zu vergleichen. Um beiden Texten Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, ist es jedoch nötig, sich ihr Genus klarzumachen. Es geht in dieser Vorbemerkung noch nicht um einen inhaltlichen Vergleich, dazu soll später einiges bemerkt werden, sondern um einige formale Feststellungen, ohne deren Berücksichtigung eine inhaltlich vergleichende Beurteilung beider Texte fehlgehen würde.

Die *Constitutio de ecclesia* ist die Aussage einer einzelnen Kirche. Der Bericht der I. Sektion aber ist Aussage vieler Kirchen, ja aller Kirchen außer dieser einen, nämlich der römisch-katholischen. Die *Constitutio* hat zur Voraussetzung bestimmte dogmatische und kanonistische Entscheidungen, die in der Geschichte der römischen Kirche gefällt worden sind. Der Bericht der I. Sektion hat aber zur Voraussetzung ganz verschiedene, zum Teil gegensätzliche dogmatische Entscheidungen und sehr verschiedene Kirchenordnungen. Die *Constitutio* konnte eine gemeinsame Begrifflichkeit voraussetzen, in der man sich aussprechen konnte. Der Bericht der I. Sektion aber hat zur Voraussetzung ganz verschiedene Begrifflichkeiten, die keineswegs ohne weiteres koordinierbar sind. So kann es nicht wundern, daß die *Constitutio* zu prägnanten Formulierungen, zum Teil bis in ganz spezielle Einzelfragen hinein, imstande war, während der Bericht der I. Sektion sehr viel weniger präzise sprechen konnte und sich oft nur auf sehr allgemeine Aussagen beschränken mußte. Zu berücksichtigen ist ferner, daß die *Constitutio* das Ganze der Ekklesiologie zum Thema hatte, wobei zur *Constitutio* noch ergänzend verschiedene Dekrete über Hierarchie, Priestertum, Ordensleute und auch die Laien traten, während die I. Sektion von Uppsala nur ein Teilthema der Ekklesiologie behandelt, nämlich die Katholizität der Kirche. Erst ziemlich spät, nämlich nach Heraklion, ein Jahr vor Uppsala, wurde das Thema

dann erweitert in der Form, wie wir es nun vor Augen haben: der Heilige Geist und die Katholizität der Kirche.

Ein weiterer formaler Unterschied: die Constitutio ist zwar kein Dogma, aber sie nimmt doch einen so hohen verpflichtenden Rang ein, daß sie die Zukunft der römischen Kirche bestimmt. Sie ist vom Papst als nunmehr geltend promulgiert. Der Bericht der I. Sektion aber ist von der Vollversammlung angenommen „als Grundlage und Hilfsmittel für weitere Diskussion“. Er ist „eine von allen gebilligte Zusammenfassung der Fragen, die in der Sektion behandelt wurden“. Dabei bleibt es jeder einzelnen Kirche freigestellt, ob sie den Bericht ihren Gliedern zur Diskussion und Weiterverarbeitung unterbreiten will. Die Constitutio ist eine bleibende, verpflichtende Grundlage für das weitere Leben und Handeln der römischen Kirche, während der Bericht von Uppsala nur ein Moment in einem fortschreitenden Dialog der Kirchen auf dem Weg zur Einheit ist, also gewissermaßen eine Momentaufnahme in einem Bewegungsprozeß.

Diese Feststellungen seien hier ohne Wertung und ohne Vorwegnahme eines inhaltlichen Vergleichs gemacht. Immerhin folgt aus diesen Feststellungen, daß der Bericht der I. Sektion in erster Linie mit den entsprechenden ekklesiologischen Berichten der vorausgegangenen Vollversammlungen des Ökumenischen Rates zu vergleichen ist, wenn man seinen Inhalt in gerechter Weise würdigen will. Erst danach ist es sinnvoll, ihn mit dem II. Vaticanum zu vergleichen.

Nach diesen beiden Vorbemerkungen soll nun auf den Inhalt des Berichtes der I. Sektion selbst eingegangen werden.

## I.

Es braucht hier nicht der Gedankengang des Berichtes referiert zu werden, seine Kenntnis kann ich voraussetzen. Ich darf sogleich zur Beurteilung übergehen, und zwar zunächst im Vergleich mit dem entsprechenden Beschluß von Neu-Delhi, und möchte die Fortschritte gegenüber Neu-Delhi hervorheben. Dabei fasse ich den Begriff des Fortschritts ganz weit. Fortschritt bedeutet in der ökumenischen Arbeit nicht nur, daß etwas Neues gesagt wird. Es kann durchaus auch ein Fortschritt sein, wenn etwas schon einmal Gesagtes bestätigt und bekräftigt wird und dadurch ein größeres Gewicht für die weitere Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen bekommt. Dann dürften die folgenden Punkte herzuheben sein:

1. In Neu-Delhi war die bekannte Einheitsformel angenommen worden, wobei die Einheit aller Christen an demselben *Ort* im Vordergrund stand. Es wurde zwar beiläufig auch gesagt, daß sie zugleich auch vereint sind mit der ganzen Christenheit an allen Orten und zu allen Zeiten, aber das eigentliche Pathos lag doch bei der Einheit aller am selben Ort. Dieser Einsatz war durchaus berechtigt. Denn wir sehen auch im Neuen Testament immer wieder einen primären

Einsatz der ekklesiologischen Aussagen bei der Ortsgemeinde, wengleich dort auch der umgekehrte Weg des Denkens von der universalen Kirche her zur Ortsgemeinde beschritten worden ist. Die Weltkirchenkonferenz in Uppsala bekam zur Aufgabe, in Ergänzung der Einheitsformel von Neu-Delhi von der Universalität der Kirche zu sprechen, um zu zeigen, inwiefern sich auch vom Einsatz bei der Universalität her neue Impulse für die Einigung der Kirchen ergeben. Insofern liegt hier eine wichtige Weiterführung vor. Schon die Thematik ist positiv hervorzuheben.

2. Diese Thematik ist nun nicht nur unter dem Begriff der Universalität aufgenommen worden, sondern auch unter dem der Katholizität. Das ist zweifellos ein großer Fortschritt in der Geschichte des Ökumenischen Rates. Vielleicht sind hier einige anwesend, die an der 1. Vollversammlung in Amsterdam (1948) teilgenommen haben, und ich darf daran erinnern, daß damals zumal von den Anglikanern die Christenheit in katholische und protestantische — oder wie auch gesagt wurde, in katholische und evangelische — Kirchen aufgeteilt wurde. Es gab damals ein dramatisches Ringen im Drafting Committee der I. Sektion. Bischof Lilje und ich wandten uns gegen diese Aufteilung, und als dann etwas verspätet Anders Nygren eintraf, wies er mit allem Nachdruck darauf hin, daß die lutherische Kirche in Schweden es sich verbitten müßte, als nicht-katholisch bezeichnet zu werden. Aber es ist uns nicht gelungen durchzudringen. Diese Aufteilung der Christenheit in katholische und protestantische Kirchen können Sie heute noch nachlesen in dem I. Bericht von Amsterdam, Abschnitt 4 ff. „Der tiefste Unterschied“. Die Verwendung des Begriffes der Katholizität für alle Kirchen stieß zwar in Heraklion 1967 noch auf Schwierigkeiten. Aber in Uppsala war dann kaum noch etwas zu spüren von einem Widerstand.

3. Wichtiger als die Verwendung des Wortes katholisch ist aber seine Interpretation. Im Westen ist katholisch als Konfessionsbezeichnung der römischen Kirche üblich geworden, und zwar seitdem die Reformationskirchen in der schwachen Stunde der Aufklärung darauf verzichtet hatten, sich selbst noch als katholisch zu verstehen, und diese Bezeichnung der „Papstkirche“, wie man früher zu sagen pflegte, überließen. Auch sie selbst sprachen nun von den Gliedern der römischen Kirche als von Katholiken. In der römischen Kirche ist im übrigen der Begriff weithin geographisch verstanden worden, wobei man bekanntlich eine virtuelle und eine aktuelle Katholizität unterschied: Virtuell insofern, als schon die kleine Urgemeinde in Jerusalem die virtus, die Kraft und Möglichkeit besaß, sich über die ganze Erde auszudehnen, — die aktuelle Katholizität ist dann die faktische Ausdehnung über die Erde. Der Fortschritt von Uppsala besteht darin, daß der Begriff katholisch nun keine Konfessionsbezeichnung mehr ist und daß er im übrigen von dem geographischen Denken gelöst und speziell mit dem Wirken des Heiligen Geistes verbunden und von ihm aus verstanden worden

ist. Das heißt zugleich, daß er von der Mannigfaltigkeit der Geistesgaben und von dem geistgewirkten Dienst an der Welt her verstanden wird. Dieses Verständnis der Katholizität entspricht in besonderer Weise den griechischen Vätern und der Ostkirche. Es gibt ein Wort von Cyrill von Jerusalem in seinen Katechesen, wo er katholisch durch die Mannigfaltigkeit der in der Kirche versammelten Menschen aus allen Völkern, Geschlechtern, Berufen usw. erklärt, und das heißt zugleich durch die mannigfachen Geistesgaben und Dienste. Von den Reformatoren ist katholisch gerne mit christlich übersetzt worden (so auch in der Übersetzung der altkirchlichen Bekenntnisse in den lutherischen Bekenntnisschriften). Hier ist die Katholizität der Kirche von der Herrschaft Christi her, der zum Herrn über das All erhöht ist, verstanden. Aber Christus, der Herr ist in der Kirche gegenwärtig durch das Wirken des Geistes. Insofern begegnen sich das orthodoxe und reformatorische Verständnis der Katholizität gegenüber einem geographischen, das freilich in der neueren römisch-katholischen Ekklesiologie ebenfalls zurücktritt.

4. Neu ist an dem Bericht, daß der Heilige Geist nun ein ausdrückliches Thema geworden ist. Man hat natürlich immer schon von ihm gesprochen, aber bisher war seit Lund (1952) das Hauptthema „Christus und die Kirche“. Der Heilige Geist ist aber nicht nur das Wirken Christi. Die neutestamentlichen Aussagen über den Geist gehen nicht auf in Aussagen über die Kraft Christi, sondern sie sprechen vom Heiligen Geist auch durchaus personal, und zwar im personalen Gegenüber zu Christus und zu Gott dem Vater. Denn der Heilige Geist bezeugt Christus, und er erweckt den Ruf in unseren Herzen: Abba, lieber Vater. Dieses personale Moment, das in der alten Kirche mit Recht zur Trinitätslehre geführt hat, ist erfreulicherweise auch im Bericht von Uppsala klar und deutlich enthalten.

5. Die Katholizität ist nicht isoliert, sondern im Zusammenhang mit den anderen Eigenschaften der Kirche, Einheit, Heiligkeit und Apostolizität, (Abschnitt 5) behandelt. Dabei ist wichtig die Unterscheidung zwischen Gabe und Aufgabe oder, wie man in der neutestamentlichen Theologie zu sagen pflegt, zwischen dem Indikativ und dem Imperativ. Weil die Kirche durch den Heiligen Geist katholisch ist, deshalb soll sie katholisch sein und als die katholische wirken. Entsprechend könnte man auch von den anderen Eigenschaften sagen, weil die Kirchen eins sind in Christus, deshalb sollen sie sich vereinigen. Diese Unterscheidung von Gabe und Aufgabe entspricht den zahlreichen Erklärungen des Ökumenischen Rates über die den Kirchen in Christus gegebene Einheit. Wir haben die Einheit nicht erst zu schaffen, sondern weil sie uns in Christus gegeben ist, haben wir der Einigung Raum zu geben und das zu beseitigen, was ihr im Wege steht. In diesem Sinn haben wir die Einheit zu verwirklichen. Das heißt also, die Eigenschaften der Kirche sind Eigenschaften ganz besonderer Art,

anders als Eigenschaften von Gegenständen sonst. Eigenschaft ist gewissermaßen eine Abbeviatur, nämlich die abkürzende Bezeichnung eines eminent dynamischen Vorganges, nämlich des Wirkens Gottes in der Kirche und des immer neu geforderten Gehorsams der Kirche gegenüber dem wirkenden Gott.

6. Innerhalb der Eigenschaften der Kirche nimmt die Apostolizität eine grundlegende Stellung ein. Darüber ist besonders in Abschnitt 16 gesprochen worden: „Die Kirche ist insofern apostolisch, als alles, was die Kirche zur Kirche macht, von Christus durch die Apostel herkommt. Apostolizität bedeutet auch die ständige Weitergabe des Evangeliums an alle Menschen und Völker durch gottesdienstliche Handlungen, Zeugnis und menschlichen Dienst in der Welt. Die Kirche ist darum apostolisch, weil sie dem Glauben und der Sendung der Apostel treu bleibt.“ Auch die Fortsetzung handelt von dieser Frage.

7. Positiv hervorzuheben sind sodann zwei kurze Sätze, die leicht überlesen werden, aber von einer erheblichen grundsätzlichen Bedeutung sind. Denn diese Sätze markieren ein Ziel, das viele bei der ganzen Weiterarbeit im Auge zu behalten entschlossen sind. Es ist die Bemerkung in Abschnitt 19: Der Ökumenische Rat der Kirchen sowie die regionalen Räte „können als eine Übergangslösung bis zu einer schließlich zu verwirklichenden wahrhaft universalen, ökumenischen, konziliaren Form des gemeinsamen Lebens und Zeugnisses angesehen werden. Die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen . . . sollten auf die Zeit hinarbeiten, wenn ein wirklich universales Konzil wieder für alle Christen sprechen und den Weg in die Zukunft weisen kann“. An dieser Thematik wird in der Faith and Order-Kommission in einer Subkommission intensiv gearbeitet, und diese Thematik ist in der Tat als Fernziel der ökumenischen Arbeit überaus wichtig.

8. Positiv sind auch die konkreten Warnungen davor zu beurteilen, daß die Einheit und die Katholizität der Kirche nicht mit anderen Bindungen und Gemeinschaften rassischer, ökonomischer, nationalistischer oder anderer Art vermengt wird (Abschnitt 10). Diese Warnungen sind so konkret, daß sie auch in jedem Gemeindekreis durchgesprochen werden können. Sie bedeuten zugleich eine Anleitung zu weiteren konkreten Überlegungen darüber, was sonst an falschen Einheits- und Gemeinschaftsbindungen die Katholizität der Kirche hemmt.

9. Schließlich ist im Rückblick auf die Tage in Uppsala die überaus fruchtbare und beglückende Mitarbeit der orthodoxen Vertreter hervorzuheben. Noch nie waren so viele Orthodoxe auf einer Vollversammlung des Ökumenischen Rates anwesend. Fast alle orthodoxen Kirchen waren nunmehr vertreten. Ihr Beitrag war sehr bedeutsam. Wenn ich an die verschiedenen Referate der Konferenz zurückdenke, so möchte ich fast meinen, daß das Referat des Metropoliten Ignatios von Latakia das theologisch tiefste und gewichtigste war. Nicht, daß

wir als evangelische Christen in allem zustimmen könnten, aber die Weite und die Kraft dieses Denkens, das sowohl eminent systematisch-theologisch als auch eminent zeitnah ist, hat gewiß nicht nur mich stark beeindruckt. Sehr positiv zu beurteilen ist aber auch die Mitarbeit der Orthodoxen in den Sektionen und die Tatsache, daß diesmal keine orthodoxen Sondererklärungen abgegeben wurden, weder Sondererklärungen mit Distanzierungen, wie das vor Neu-Delhi häufig der Fall oder fast die Regel war, noch eine Sondererklärung wie in Neu-Delhi, die weniger eine Distanzierung als die besondere orthodoxe Sicht zum Ausdruck brachte.

## II.

Lassen Sie mich nun auch kritisch zu bedenken versuchen, worin wohl die Schwächen des Berichtes liegen.

1. Zunächst wird man eine formale Schwäche nicht übersehen können. In Neu-Delhi gab es nur ein ekklesiologisches Thema: die Einheit, und dieses Thema war in einer prägnanten These behandelt. Alles andere war nur Kommentar zu dieser einen These, und zwar ein Kommentar, der Schritt für Schritt den einzelnen Aussagen der These nachging. Uppsala dagegen hatte ein Doppelthema: der Heilige Geist und die Katholizität, wobei beide Hälften dieses Themas in vieler Hinsicht thematisch neu waren. Dieses Thema wurde behandelt in 9 Thesen über den Heiligen Geist in Abschnitt 8 und sodann in 4 Themenkreisen zur Frage der Katholizität: Mannigfaltigkeit, Kontinuität, universale Einheit, Einheit der Menschheit, wobei der letzte Punkt am meisten Raum in Anspruch genommen hat. Zweifellos hat man sich für Uppsala thematisch zuviel vorgenommen. Dadurch ist der I. Bericht wesentlich unbestimmter und blasser und weniger zur Diskussion und zum Handeln herausfordernd als der von Neu-Delhi.

2. Die nach der Einheitsformel von Neu-Delhi gebliebenen einheitshindernden, konkreten Schwierigkeiten sind zu wenig konkret erörtert worden: die Tatsache der überörtlichen konfessionellen Bindungen jeder einzelnen örtlichen Gemeinde und ihrer Sorge, bei einem örtlichen Zusammenschluß mit anderen Gemeinden die universale, wenn auch nur partiell universale Gemeinschaft mit den übrigen Gemeinden gleichen Bekenntnisses in der Welt zu verlieren. Die zwischen den weltweiten konfessionellen Gemeinschaften bestehenden konkreten Unterschiede im Gottesdienst, in der Lehre, im Amt, so auch im Verständnis der apostolischen Sukzession, sind in Uppsala zu wenig erörtert und durch konkrete Aussagen weiter geklärt worden. Es ist oft lediglich auf den Heiligen Geist hingewiesen worden, der all diese Schwierigkeiten beheben kann. Aber in der Kraft des Heiligen Geistes hätten auch in Uppsala selbst Vorstöße zu neuen Antworten auf diese kirchentrennenden Fragen versucht werden müssen.

3. Die Aussagen des Berichts über den Heiligen Geist sind zu bejahen, aber sie sind doch recht unbestimmt und zu selbstverständlich geblieben. Zwar wurde

mit Recht betont, daß man in Uppsala keine umfassende Lehre vom Heiligen Geist entwickeln könne. Aber die Aussagen über den Heiligen Geist hätten doch stärker biblisch fundiert sein können und hätten sich stärker mit dem Problem der Kriterien beschäftigen müssen, an denen nach dem Neuen Testament der Heilige Geist im Unterschied zu allen möglichen anderen geistigen Bewegungen zu erkennen ist. Es könnte der Eindruck entstehen, als ob man in Uppsala vor den konkreten Unterschieden zwischen den Kirchen und der notwendigen Aufgabe ihrer Klärung und Überwindung in einen etwas vagen Spiritualismus geflüchtet sei.

4. Der Begriff der Erneuerung und des Neuen, der Grundbegriff der ganzen Konferenz, wurde nicht genügend geklärt, zumal das Verhältnis von endgeschichtlich-zukünftiger Erneuerung und Gottes neuschaffendem Wirken heute. Über der Konferenz stand das Wort „Siehe, ich mache alles neu“ (Offb. Joh. 21, 5). Dieses Wort steht im Kontext *nach* den Aussagen über das Weltgericht und über die Parusie Jesu Christi. Die damit gestellten Probleme sind nicht wirklich geklärt, wie auch nicht das Verhältnis zwischen Gottes heutigem neuschaffendem Handeln durch das Evangelium und den heutigen Weltveränderungen, die ja mannigfach Neues mit sich bringen. Es würde sich überhaupt einmal lohnen, der Verwendung des Begriffes „neu“ in sämtlichen Berichten, Vorträgen und Diskussionsvoten von Uppsala nachzugehen. Ich fürchte, daß da manche Konfusion zutage käme, z. B. in der Verwendung des Begriffes „neu“ als Bezeichnung für das zunehmende Einheitsbewußtsein der Menschheit, die zunehmende Freiheit in der technischen Herrschaft über die Welt und dergleichen. In dieser Hinsicht ist in dem Bericht der Sektion I zwar kein Unglück erfolgt, aber m. E. auch keine ausreichende Unterscheidung und Sprachregelung.

5. Hiermit hängt das Verhältnis von Kirche und Welt eng zusammen. Auch dieses ist m. E. nicht genügend geklärt. In welchem Verhältnis stehen zueinander die Kirche als „eine neue Gemeinschaft der neuen Geschöpfe Gottes“, wie es in Abschnitt 21 heißt, und die heute neu entstandenen säkularen Katholizitäten, von denen in Abschnitt 20 gesagt wird: „Die säkulare Gesellschaft hat Instrumente der Versöhnung und Vereinigung hervorgebracht, die anscheinend oft wirksamer sind als die Kirche“ selbst? Die Einheit der Welt erscheint geradezu als Vorbild für die uneinigen Christen. „Wenn wir die Schau der Einheit, die dieser Generation gewährt ist, und die vielen Gaben göttlichen Großmuts betrachten, die zur Bereicherung der Menschheit gegeben sind, wird uns die Tragik unserer Spaltungen — einschließlich unserer Spaltungen auf dieser Vollversammlung — erneut bewußt“ (Abschnitt 24). Aber ist damit das Verhältnis von Kirche und Welt geklärt? Ist hier nicht die Einheit und das Wesen der Welt überschätzt? Entsprechende Rückfragen liegen nahe bei der Formulierung in Abschnitt 23: „Die Sendung der Kirche in die Welt wird der Kirche eine Be-

reicherung durch die Welt schenken.“ Bedenkt man den Weltbegriff des Paulus und des Johannesevangeliums, so wird man bei einer solchen Formulierung Schwierigkeiten empfinden. Nach neutestamentlichem Denken kann eine Bereicherung der Kirche nur durch die aus der Welt heraus Geretteten erfolgen, nicht aber durch die Welt als solche. Die Welt vergeht. Immerhin ist auch an diesem Punkt m. E. nicht direkt ein Unglück im I. Bericht geschehen, aber es ist auch keine ausreichende Klärung der Frage erfolgt, worin der Dienst der Kirche an der Welt zu bestehen hat.

Da aber die beiden zuletzt genannten Themen im Mittelpunkt der ganzen Vollversammlung, und zwar der Arbeit aller ihrer Sektionen standen, kann man fragen, ob die I. Sektion, und das heißt, ob wir, die Mitglieder dieser Sektion, den anderen Sektionen voll und ganz den Dienst getan haben, den wir ihnen schuldig waren.

### III.

Fragen wir weiter nach den Ursachen dieser Schwächen. Sind sie in der Arbeitsweise der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung begründet? Ist diese Arbeit an die Grenze des Möglichen gekommen?

Diese Frage muß auf das Allerbestimmteste verneint werden. Die Arbeit an den Problemen von Faith and Order ist keineswegs an eine Grenze gekommen, die sie nicht überschreiten kann, sondern im Gegenteil stehen ihr große Möglichkeiten offen. Das wird schon deutlich, wenn man die Fortschritte in der Methode betrachtet, die in der Faith and Order-Arbeit stattgefunden haben. Ich habe darüber in Bristol ausführlicher berichtet und kann daher auf die Veröffentlichung in Nummer 4 des vorigen Jahrgangs der „Ökumenischen Rundschau“ hinweisen. Ich kann mich darum hier ganz kurz fassen. Bis Lund arbeitete man vor allem konfessions-vergleichend. Seit Lund begann man von der gemeinsamen christologischen und biblischen Grundlage auszugehen. Seit Montreal hat man die Mannigfaltigkeit der biblischen Aussagen ins Auge gefaßt und hier Ansätze für die Mannigfaltigkeit der späteren Kirchen erkannt. Über Montreal hinaus ist begonnen worden, in der Mannigfaltigkeit bleibende Grundstrukturen kirchlichen Lebens zu erkennen, die dann in verschiedener Weise geschichtlich konkretisiert worden sind. An diesem Punkt begegnet sich die Faith and Order-Arbeit auch mit Gesichtspunkten innerhalb der katholischen Theologie, etwa mit der Thematik, die Hans Küng in seinem Buch „Strukturen der Kirche“ oder Karl Rahner in seiner Besinnung auf die Reflexionsstufen theologischer Aussagen aufgenommen haben.

Diese Fortschritte sind freilich in Uppsala nicht so zur Auswirkung gekommen, wie man hätte erwarten können. Das lag einmal an der zu kurzen Vorbereitungszeit. In Aarhus war auf der Sitzung der Vollkommission für Faith and Order vor 4 Jahren eine Unterkommission eingesetzt worden, die das Ein-

heitsverständnis in Weiterentwicklung der These von Neu-Delhi bearbeiten sollte. Diese Unterkommission hatte im Jahr darauf in Bad Saarow und in Zusammenkünften in Rom einen guten und vielseitigen Arbeitsplan entworfen. Aber noch bevor diese Arbeit hatte Früchte tragen können, wurde die Kommission vor 2 Jahren vom Zentralausschuß in Enugu damit beauftragt, für Uppsala die Vorlage auszuarbeiten, wozu die Zeit dann einfach nicht ausreichte. Aber auch in Uppsala selbst hatten wir ja sehr wenig Zeit. Das machte sich deshalb besonders ungünstig bemerkbar, weil manche Delegierte die Berichte der früheren Vollversammlungen über das Einheitsproblem nicht ausreichend kannten und weil den Orthodoxen die Art und Weise, historisch-kritisch zu denken und zu argumentieren, wie sie sowohl für uns Evangelische wie auch für die neueren Theologen der römischen Kirche selbstverständlich ist, ziemlich fremd war. So sind z. B. die starken Abschwächungen der Ausführungen über die Einheit in der Mannigfaltigkeit und auch über das Geheimnis der geschichtlichen Kontinuität bei scheinbarer Diskontinuität zu erklären. Die jetzt vorliegenden Aussagen über diese beiden Themen sind sehr viel schwächer als die der Vorlage vor der Konferenz. Man kann hier von einer gewissen Tragik sprechen. Denn man hätte sehr viel weiter kommen können, auch in Gemeinschaft mit den Orthodoxen, und man hätte sehr viel präzisere Aussagen machen können, wenn auch in Uppsala selbst mehr Zeit zur Verfügung gestanden hätte. Mit Recht haben am Schluß der Versammlung die Mitglieder dieser Sektion erklärt, daß sie auf keiner künftigen Vollversammlung mehr unter denselben ungünstigen Arbeitsbedingungen arbeiten wollten wie in Uppsala.

Freilich, in zwei Fragenkomplexen wäre man, fürchte ich, in Uppsala auch dann nicht zur Klärung gekommen, wenn die Arbeitsbedingungen günstiger gewesen wären, nämlich einmal in der Frage der Eschatologie. In der eschatologischen Frage hat der Ökumenische Rat nach meiner Sicht seit Evanston — dort hieß das Thema „Christus — die Hoffnung für die Welt“ — keine Fortschritte gemacht, vielleicht sogar Rückschritte. Jedenfalls bestimmt die Parusie Christi als das Ende der Weltgeschichte, als das Weltgericht, nicht das Denken des Ökumenischen Rates. Auch die neutestamentlichen Aussagen über die Zeichen, die der Parusie Jesu Christi vorausgehen, spielen keine Rolle. So ist auch vom Antichrist kaum die Rede. Daß der Weg der Kirche bis hin zur Parusie nach dem Neuen Testament derselbe ist wie der Weg Jesu, nämlich durch Leiden zur Auferstehung, wird wenig bedacht, wengleich in diesen neutestamentlichen Aussagen dasselbe „es muß also geschehen“ wiederkehrt wie in den Leidensankündigungen der synoptischen Evangelien. Das bedeutet natürlich nicht, daß das Kommen Christi geleugnet würde. Es ist gelegentlich in konventioneller, formelhafter Weise davon durchaus die Rede. Aber es wird nicht von da aus gedacht. Bekannte Positionen einer Erwartung eines innergeschichtlichen Fortschrittes des

Reiches Gottes oder auch eines evolutionistischen religiösen Optimismus oder auch einer existentialen Reduktion auf den einzelnen oder auf die unmittelbare sozialethische Verpflichtung gehen eigentümlich durcheinander, ohne daß hier die notwendige Klärung in Sicht wäre.

Entsprechendes gilt auch von der Frage des Verhältnisses von Kirche und Welt, die ja mit der eschatologischen Frage auf das engste zusammenhängt. Was ist der eigentliche Auftrag der Kirche in der Welt? Die Verkündigung des Evangeliums oder die Neuordnung der Welt? Der Ruf zum Glauben oder die Bemühung um neue Strukturen der Gesellschaft? Zwar liegt es auf der Hand, daß hier ein Entweder-Oder falsch ist. Aber wenn beides gilt, und beides muß gelten, wie verhalten sich beide zusammen? Oder ist beides gar letztlich dasselbe? — Das ist ebenfalls schon seit längerem eine große offene Frage im Ökumenischen Rat. Sie ist aber in Uppsala besonders dringlich geworden. Eine Klärung ist auch hier nicht in Sicht.

Man könnte allerdings fragen: Ist die Klärung solcher Fragen überhaupt nötig? Darüber hinaus könnte man fragen: Ist die Einheit der Kirchen im Glauben und in der Kirchenordnung überhaupt das entscheidende Thema ökumenischer Arbeit? Ist nicht der praktische gemeinsame Dienst an der Welt viel wichtiger? Ist nicht allein von einem gemeinsamen Einsatz für die Gerechtigkeit und den Frieden der Welt die Einheit zu erwarten, die Gott von den Kirchen fordert?

Der Einsatz für die Gerechtigkeit und den Frieden der Welt ist den Kirchen in der Tat aufgegeben, und zwar als gemeinsamer Einsatz. Wollte man diese Aufgabe ausklammern aus den Einigungsbemühungen, dann würden diese Bemühungen nicht nur unvollständig, sondern sie würden krank. Aber es gilt auch umgekehrt: Wenn wir das Wesen der Kirche durch die einleitend genannte doppelte Bewegung bestimmt sehen, kann die Gemeinsamkeit des Dienstes an der Welt allein nicht zur Einigung der Kirchen führen. Das wurde auch in Uppsala selbst deutlich. Man mußte sich auf ziemlich allgemeine Erklärungen über die soziale und politische Verantwortung der Kirche in der heutigen Welt beschränken (wie übrigens auch im II. Vaticanum). Die Welt ist in sich so gespalten und die Situation der Christen in den verschiedenen Teilen der Welt so verschieden, daß ein wirklich konkretes Reden über die christliche Weltverantwortung sofort zu Gegensätzen, ja wahrscheinlich zu Spaltungen im Ökumenischen Rat geführt hätte. Man suche sich nur vorzustellen, was passiert wäre, wenn der Ökumenische Rat ein Wort über die in den letzten Jahren zugenommene Unterdrückung der Kirchen in der Sowjetunion gesprochen oder während der Tage in Uppsala ein Wort über die Tschechoslowakei gesagt hätte. Die Bedrohung des tschechoslowakischen Volkes war ja schon da, und wer mit den tschechoslowakischen Delegierten gesprochen hat, wußte genau, was sie befürchteten. Was wäre geschehen, wenn die Vollversammlung sich dazu ge-

äußert hätte? Oder, man denke nur daran, was geschehen wäre, wenn man zum Israelproblem konkret Stellung genommen hätte?

#### IV.

Lassen Sie mich noch einen Schritt weitergehen und einen Vergleich mit dem II. Vaticanum anstellen. Ich setze dabei die Vorbemerkung über die verschiedenen Genera der dort und hier angenommenen Texte voraus. Ein *direkter* Vergleich ist nicht möglich. Aber unter Berücksichtigung der Verschiedenartigkeit beider Texte darf ein inhaltlicher Vergleich gewagt werden.

Man kann zunächst eine ganze Reihe von Konvergenzen anführen, so etwa in den Aussagen über die Gemeinschaftsstruktur der Kirche oder über das allgemeine Priestertum der Laien und über die Charismen außerhalb des Ämtergefüges oder auch über den Dienst an der Welt. Das kann ich hier im einzelnen nicht ausführen. Es sei sogleich zum Versuch eines kritischen Vergleichs weitergegangen. Dabei wird man sowohl Vorzüge des II. Vaticanums gegenüber dem Bericht der I. Sektion als auch umgekehrt hervorzuheben haben:

Das II. Vaticanum hat den Vorzug einer größeren Prägnanz. Nun sagte ich schon, daß es hier um Beschlüsse *einer* Kirche geht. Dem Wesen der Vollversammlung des Ökumenischen Rates gemäß kann hier nicht die gleiche Prägnanz erwartet werden. Aber ich würde meinen, eine größere Prägnanz hätte in Uppsala doch erreicht werden können, denn in Neu-Delhi war man wesentlich prägnanter. Überraschend ist sodann die Feststellung: In der *Constitutio dogmatica* des II. Vatikanischen Konzils über die Kirche findet sich eine stärkere explizite biblische Begründung. Biblische Begründungen fehlen in dem Bericht der I. Sektion von Uppsala fast ganz. Indessen braucht dieser Unterschied nicht tiefgreifend zu sein. Denn entscheidend ist, ob von der Heiligen Schrift her gedacht, nicht ob sie zitiert ist. Wichtiger ist eine weitere Feststellung: Stellen wir an das Ganze der Beschlüsse des II. Vatikanischen Konzils dieselbe Frage, wie ich sie in der ersten Vorbemerkung zu diesem Vortrag an die Berichte von Uppsala gestellt habe, nämlich die Frage, wo sie in der doppelten Bewegung der Kirche ihren Ort hatten, so ist unübersehbar, daß die verschiedenen Konstitutionen und Dekrete des II. Vaticanum in einer ausgewogeneren Weise beide Lebensbewegungen der Kirche und ihre Mitte zum Gegenstand hatten. Das II. Vaticanum hat stärker *alle* Funktionen der Kirche zum Thema gemacht.

Als Vorzüge des Berichtes von Uppsala darf demgegenüber hervorgehoben werden: Der Begriff der Katholizität ist weiter gefaßt als auf dem II. Vaticanum, wo er immer noch überwiegend zur Selbstbezeichnung der römischen Kirche verwendet worden ist. Vom Heiligen Geist ist in Uppsala mit einem größeren Respekt vor der Freiheit des Geistes gesprochen worden. Auch wenn man sich im II. Vaticanum den neutestamentlichen, speziell paulinischen Aussagen über

die Geistesgaben zu öffnen versuchte, ist doch die Bindung der Lebensäußerungen der Kirche an das Amt noch sehr stark im Vordergrund geblieben. Ein weiterer Vorzug ist der, daß in Uppsala die Katholizität der Kirche nicht als nota, sondern als Eigenschaft der Kirche verstanden wurde. Nota bedeutet, daß die Katholizität ein Kennzeichen der Kirche ist, an der man sie in dieser Welt im Unterschied zu anderen Gemeinschaften sicher erkennen kann. Die Aussagen über die Katholizität der Kirche sind dagegen in Uppsala vielmehr als Glaubensaussagen gemacht worden — im Glauben an das „katholische“, nämlich das „All“ umfassende und durchdringende Wirken Christi und des Geistes. In diesem Sinn ist von der Katholizität als Gabe und Aufgabe gesprochen worden. Außerdem würde ich noch als Vorzug hervorheben, daß — wenn auch in weiter Ferne — die Möglichkeit eines konziliaren Handelns der gesamten Christenheit ins Auge gefaßt ist, das von den Voraussetzungen der römischen Kirche her viel schwerer angestrebt werden kann.

Neben Vorzügen und Nachteilen auf beiden Seiten wird man auch gemeinsame Schwächen bemerken, zumal bei einem Vergleich zwischen der *Constitutio pastoralis* des II. Vaticanum — also derjenigen Konstitution, die die Zuwendung der Kirche zur heutigen Welt zum Gegenstand hat, — und den entsprechenden Berichten von Uppsala, und zwar gemeinsame Schwächen in der Behandlung der Themen der Eschatologie und des Verhältnisses von Kirche und Welt. Ich möchte das durch einige kritische Bedenken erläutern, die ich bereits während des Konzils in den gemeinsamen Sitzungen der Konzilsbeobachter mit den Theologen des Einheitssekretariats wiederholt ausgesprochen hatte und die ich dann nach dem Konzil noch einmal zusammengefaßt habe. Ich war selbst überrascht, daß diese Einwände geradezu wörtlich auch auf die theologische Situation des Ökumenischen Rates zutreffen. Ich darf daher die damaligen Feststellungen hier noch einmal wiederholen:

„Die Welt wird vor allem als Schöpfung und als von Gott in Christus geliebt verstanden, während die Herrschaft der Sünde und der Verderbensmächte und die Gerichtsverfallenheit der Welt eigentümlich abgeblaßt erscheinen und von Gottes Zorn über die Welt nicht die Rede ist. Auch wäre zu fragen, ob im Rahmen des neutestamentlichen Weltverständnisses nicht gebrochener von der menschlichen Würde und Freiheit . . . gesprochen werden müßte.“ Und weiter: Jesus Christus wird von der *Constitutio pastoralis* des Konzils „weniger als der Retter aus der Welt denn als Erhalter dieser Welt gelehrt. Sein Heilswerk wird vor allem für die Überwindung der innerweltlichen kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Schwierigkeiten unserer Zeit in Anspruch genommen. Es wird nicht immer hinreichend deutlich unterschieden zwischen der Rettung aus innerweltlichen Schwierigkeiten und der Rettung in Gottes Gericht, zwischen der Gerechtigkeit im Zusammenleben der Menschen und der göttlichen Gerechtigkeit,

die dem glaubenden Sünder zugesprochen wird, zwischen dem Frieden der Welt und dem Frieden, der durch Gottes Versöhnungstat in Christus den Glaubenden zuteil wird, sowie zwischen der menschlichen Freiheit im innerweltlichen Sinn und der Freiheit der Kinder Gottes“. „Das bevorstehende Kommen Christi wird weniger als Ende denn als Vollendung dieser Welt verstanden. Von den Leiden und Katastrophen, die nach den neutestamentlichen Aussagen seinem Kommen vorausgehen müssen, ist nicht die Rede, auch nicht vom Antichrist, in dem sich der Aufruhr der Welt gegen Christus konzentriert. Die ‚Zeichen der Zeit‘, von denen in § 4 der Constitutio die Rede ist, werden nicht als Vorzeichen des Endes und des kommenden Christus geltend gemacht. Durch den Entwicklungs- und Fortschrittsgedanken ist der Kampf zwischen der Welt und Christus und die Nähe seines plötzlichen Hereinbrechens abgeblaßt, und der Fortschritt dieser Welt ist in einer Weise mit dem Kommen des Reiches Gottes verklammert, die zwar beide nicht gleichsetzt, aber doch in einer den neutestamentlichen Schriften fremden Weise dem irdischen Fortschritt ‚eine große Bedeutung für das Reich Gottes‘ zuerkennt.“ „Schließlich, so fremd das neutestamentliche Weltverständnis uns heute zunächst anmutet, wäre doch zu fragen, ob die Konstitution die heutige Weltsituation mit ihrer Gefährdung nicht realistischer gesehen hätte, wenn sie die Abschwächungen der neutestamentlichen Aussagen vermieden hätte, die durch die Anpassung an den modernen Entwicklungsgedanken verursacht sind.“ (E. Schlink, Nach dem Konzil, München – Göttingen 1966, S. 158 ff.) Das sind Fragen, die auch an die entsprechenden Erklärungen von Uppsala zu richten wären.

## V.

Ich komme zum Schluß, indem ich zum Anfang zurückkehre, nämlich zur Wesensstruktur der Kirche, die in einer doppelten Bewegung lebt. Ich sagte schon, die zweite Bewegung „hinein in die Welt“ ist in Uppsala unvergleichlich stärker betont worden als die erste „heraus aus der Welt“. Das braucht kein Schaden zu sein, wenn es einmal in einer bestimmten Situation geschieht. In der Tat fordert die heutige Weltsituation dazu heraus. Im übrigen hat der Ökumenische Rat zwei Wurzeln, nämlich die Weltkonferenz für „Life and Work“ und die für „Faith and Order“. Von daher ergab sich ganz selbstverständlich immer wieder ein gewisses Schwanken zwischen den Themen. Teils stand die Sammlung der Christen zur Einheit, teils der Einsatz für die Gerechtigkeit und den Frieden der Welt stärker im Vordergrund der Zusammenkünfte. Aber ich kann doch die Sorge nicht verschweigen, daß in der heutigen Christenheit die Neigung zu einer *grundsätzlichen* Gewichtsverschiebung besteht, — nicht in den orthodoxen Kirchen, aber in der ganzen westlichen Christenheit, und zwar sowohl im römischen Katholizismus als auch vor allem im Protestantismus. Statt von den zwei Bewegungen des kirchlichen Lebens könnte ich auch vom

Doppelgebot der Liebe ausgehen. Die Liebe zu Gott und die Liebe zum Nächsten sind zwei Gebote, die unlösbar zusammengehören. Aber keines kann in das andere aufgelöst werden. Ich könnte auch von der doppelten Antwort des Glaubens ausgehen, die zu allen Zeiten von Gott erwartet ist, nämlich der Anrede Gottes im Gebet und der Anrede der Mitmenschen im Zeugnis. Beide Antworten des Glaubens auf das vernommene Evangelium gehören unlösbar zusammen. Aber es sind zwei verschiedene Antworten. Sie können nicht ineinander aufgelöst werden. Weder kann das Gebet das Zeugnis ersetzen, noch kann ein Zeugnis ohne Gebet ein lebendiges Zeugnis sein. Es wird seinen Zeugnischarakter ohne Gebet verlieren.

Darüber hinaus ist auch noch eine Verschiebung innerhalb der Zuwendung zum Mitmenschen für das westliche christliche Denken heute bezeichnend, nämlich eine Verschiebung vom Zeugnis im Wort, von der Bezeugung dessen, was Christus für den Menschen getan hat, zu einem sozialen und politischen Tun, das auch ohne ausdrücklichen Bezug auf Christus erfolgen kann. Damit hängt eine andere Verschiebung zusammen, nämlich von der Anrede der Person des mitmenschlichen Du zum Entwurf und zur Durchsetzung neuer Strukturen, wobei es nicht mehr direkt um das Du geht, dem man begegnet, sondern um eine neue Ordnung der Gesellschaft überhaupt. Auch hier gilt: beides ist nötig. Das Problem liegt in der Gewichtsverteilung oder genauer in der Auflösung der Zuwendung zu Gott in die Zuwendung zum Mitmenschen, sodann in der Auflösung der Bezeugung Christi vor den Menschen in soziales und politisches Handeln am Menschen und schließlich in der Auflösung der Zuwendung zum menschlichen Du in Entwürfe neuer Strukturen.

Die Versammlung in Uppsala war im großen und ganzen — das kann man wohl sagen — theologisch ziemlich konservativ zusammengesetzt. Äußerungen einer „Theologie nach dem Tode Gottes“ spielten keine irgendwie bedeutsame Rolle. Gerade bei dieser konservativen Zusammensetzung war es um so beachtlicher, daß eine gewisse Gewichtsverschiebung tatsächlich vorlag.

Verstehen Sie mich bitte nicht falsch. Ich bejahe durchaus alle Themen von Uppsala ohne irgendeine Ausnahme. Die Christen müssen erkennen, daß sie in der heutigen Situation der Menschheit eine soziale und politische Verantwortung haben, die über das hinausgeht, was man als Christ oft bisher als Pflicht innerhalb der bestehenden nationalen und sozialen Ordnungen zu erfüllen gewohnt war. Es geht heute in der Tat um die Menschheit als Ganze. Es geht in der Tat darum, neue Ordnungen zu finden, die die Wirtschaft, die Politik, die Erziehung der Völker koordinieren für den gemeinsamen Einsatz. Das Problem beginnt da, wo dieser Dienst in den Vordergrund tritt gegenüber den anderen Aufgaben der Kirche, während die Verkündigung und die personale Liebe in den Hintergrund treten.

Lassen Sie mich diesen Gedankengang in einer Zuspitzung zu Ende führen. Wenn man die pastorale Konstitution des II. Vaticanum und die Berichte der III. und IV. Sektion von Uppsala genauer betrachtet, sind sie gut in den Analysen der Zeit. Sie bringen auch viele gute und nötige Weisungen in der Rassenfrage, in der Frage „arm und reich“, in der Problematik der Entwicklungshilfe, der Friedenssicherung usw., aber — und das sage ich zugespitzt — es wird kaum etwas Neues gesagt, was nicht weitblickende und vernünftige Menschen auch sonst gesagt hätten, wie z. B. der Nichtchrist U Thant und manche anderen klugen Männer und Frauen innerhalb und außerhalb der Vereinten Nationen. Ich lasse mich sehr gerne darüber belehren, daß bisher ganz unbekannte Möglichkeiten, sei es in der Constitutio, sei es in den Sektionsberichten, erschlossen worden wären. Aber einstweilen sehe ich dies nicht.

Was bedeutet das? Diese Feststellung ist kein Einwand gegen diese Texte und gegen die höchst anzuerkennende Arbeit, die dahinter steht. Es ist durchaus in der Ordnung, daß die Kirche die Stimmen der sozialen und politischen Vernunft in der Welt unterstützt und stärkt. Auch die neutestamentlichen Mahnungen, zumal die sogenannten Haustafeln, enthielten für die damalige Zeit viel weniger Neues, als wir im allgemeinen annehmen. Es findet sich da manche Übereinstimmung mit der Ethik des hellenistischen Judentums und der stoischen Popularphilosophie, — auch in den Aussagen über den Staat. Was aber war das Neue an den neutestamentlichen Mahnungen? Dies war vor allem ihre Begründung in Christi Tod und Auferstehung, ihre Begründung in dem Faktum, daß die Angeredeten als Getaufte mit Christus gestorben und zu einem neuen Leben erweckt sind. Darin, daß die Glaubenden von der Herrschaft der Sünde befreit sind, lag die Begründung. Dadurch sind sie befreit zum Gehorsam gegen Gott, zur Liebe zum Nächsten, zum Sichdarbringen als Opfer. Von dieser Begründung her hören Imperative, die auch andere kennen, auf, nur Imperative zu sein, oder, theologisch gesprochen, sie hören auf, unerfüllbares Gesetz zu sein, oder, modern gesprochen, sie hören auf, unerreichbare Utopismen zu sein. Entscheidend ist somit für alles, was gefordert wird, auch für den politischen Bereich, das Christuszeugnis. Aber dieses Christuszeugnis blieb sowohl in der Pastoralkonstitution des II. Vaticanum als auch in der Vollversammlung in Uppsala im Vergleich mit den Analysen der Weltsituation oder den Weisungen zum Einsatz der Christen für die Gerechtigkeit und den Frieden der Welt verhältnismäßig schwach. Es blieb eigentümlich formelhaft. Es war zwar selbstverständlich, daß man sich auf Christus berief. Aber das Christuszeugnis ist nicht mit der gleichen Leidenschaft laut geworden wie manche Worte über all die anderen Themen, und vor allem nicht das Wort vom Kreuz als Zentrum aller Aussagen. Auch in dem Bericht der II. Sektion ist mehr über das Wie der Mission als über den Inhalt der missionarischen Botschaft gesagt worden.

Aber nun überlege man doch einmal, welche der in Uppsala vertretenen Kirchen heute überhaupt aktiv für eine neue soziale und politische Weltordnung eintreten können. In der halben Welt ist die Christenheit in dieser Hinsicht gebunden. Was hat die Konferenz aber denen zu sagen gehabt, denen es in dem politischen Machtbereich, in dem sie leben, unmöglich ist, neue Strukturen der Gesellschaft durchzusetzen? Was hat die Konferenz den Unterdrückten und Leidenden gesagt? Hat sie ihnen nur zugemutet, etwas zu tun, was sie nicht tun können? Hat sie ihnen nur eine Hoffnung darauf gemacht, daß einmal bessere Zeiten kommen? Oder hat sie ihnen wirklich das zugesprochen, was von der Bergpredigt und vielen immer wiederkehrenden Worten der neutestamentlichen Schriften den Leidenden und Verfolgten zugesprochen wird, nämlich daß sie selig sind um dieses Leidens willen, — daß sie mit Christus leiden dürfen, — daß Christi Sieg gerade in ihren Leiden gegenwärtig ist und sich vor der Welt manifestiert? Sie, die unterdrückten Kirchen, gerade sie, sind die Ehre und die höchste Zierde der gesamten Christenheit auf Erden.

## Dynamische Katholizität in Uppsala

Bemerkungen zum Bericht der I. Sektion

VON WERNER KÜPPERS

Nicht lange vor der IV. Weltkirchenversammlung von Uppsala erklärte 1966 Dr. Visser 't Hooft: „Keines der großen zwischen den Kirchen in der Frage ihrer Einheit stehenden Probleme ist bisher gelöst worden . . . Wir haben einen gefährlichen Punkt erreicht . . . Wird man den ökumenischen Dynamismus unserer Zeit mit einem Pferd vergleichen müssen, das zwar auf ein Hindernis zugaloppiert, aber dann den Sprung verweigert?“<sup>1</sup> Und in seiner Ansprache in Uppsala „Der Auftrag der ökumenischen Bewegung“ hält Visser 't Hooft daran fest, daß dieses Springen des Pferdes nach wie vor notwendig sei: „Selbst die beste Zusammenarbeit und der intensivste Dialog sind kein Ersatz für eine volle Gemeinschaft in Christus“<sup>2</sup>. In welcher Art oder in welchem Grade ist es in Uppsala zum Sprung gekommen und in welcher Weise oder inwiefern ist er erneut verweigert worden? Finden sich nicht die kirchlichen Dinge auch nach Uppsala immer noch diesseits der Aufhebung der konfessionellen Zollschranken und Autonomien? Wie kann der Sektionsbericht über die Katholizität der Kirche zwischen Revolu-

<sup>1</sup> Ökumenische Bilanz. Stuttgart 1966, S. 251.

<sup>2</sup> Uppsala, Grüner Dienst 23/68 v. 6. 7. 68, S. 16.