

ehe sie wirkliche Besitzer des Landes werden), so hart, daß ihr Los kaum leichter geworden ist. Einzig Kaschmir hat eine bedingungslose Enteignung durchgeführt.

Einen echt indischen Weg, das Landproblem anzufassen, hat ein Schüler Gandhis, Vinobe Bhave, eingeschlagen. Er wandert zu Fuß durch das Land und bittet die Leute, ihm freiwillig Land zur Verteilung an die Armen zur Verfügung zu stellen. Durch seinen Einfluß und sein Wort ist eine große Bewegung ins Leben gerufen worden, und Zehntausende von Hektar Land sind so unentgeltlich durch eine hochherzige Tat der Eigentümer verteilt worden. Das Hauptbetätigungsfeld Bhaves ist die Vereinte Provinz in Nordindien, wo ihm die Provinzialregierung aufs weiteste entgegenkommt. Kleine Eigentümer stellen wenige Tagwerk Land zur Verfügung, große geben auch ganze Dörfer, der indische Präsident hat Bhave aus seinem Privatbesitz so viel angeboten, als er haben wolle. Indien hat vielleicht mehr, als wir uns vorstellen können, auf Grund uralter geistiger Überlieferungen die Fähigkeit, eine solche freiwillige Selbstentäußerung in weitestem Ausmaße durchzuführen.

#### *Die Rolle der indischen Katholiken*

Aber zweifellos können hier auch die indischen Katholiken ihrem Land große Dienste erweisen. Ihre Soziallehre könnte dem Kampf gegen Elend und Not, der Neuverteilung des Besitzes den festen Grund liefern, mit dem sich das freiwillige Opfer Indiens zumal gegen kommunistische Ideen behaupten könnte. In keinem anderen Missionsland, so sagt M. Quéguiner, übt die Kirche einen so großen Einfluß auf die Intelligenzschicht aus wie in Indien. Das verdankt sie vor allem den zahlreichen katholischen Universitätskollegien (heute 42 an der Zahl). Allerdings beschäftigen sich in diesen Kollegs nur wenige mit Sozialwissenschaften; die meisten studieren Naturwissenschaften oder Literatur. Darum haben kürzlich die Jesuiten auf Ersuchen der indischen Bischofskonferenz ein Institut für Sozialwissenschaften in Puna eröffnet, in dem die Lehren der großen Sozial-Enzykliken weiterverbreitet, vor allem aber Spezialisten für die praktische Verwirklichung dieser Prinzipien ausgebildet werden sollen. In Puna entsteht auch (laut Kipa vom 31. Oktober 1952) ein Päpstliches Zentralseminar, das als Ausbildungsstätte für die Elite des indischen Klerus gedacht ist und in dem die Professoren für die anderen indischen Seminare ausgebildet werden sollen. Etwa 700 junge Kleriker sollen hier ständig eine vollgültige wissenschaftliche Ausbildung erhalten. Man setzt auf die Wirksamkeit dieses Instituts große Hoffnung für das Erstarken des indischen Katholizismus.

Wir dürfen allerdings auch nicht vergessen, daß der indische Katholizismus an einer Wunde leidet, die die Reaktion gegen die geistige Erschütterung der südindischen Länder gewiß erschwert: die Zersplitterung der Christen in verschiedene Kirchen und verschiedene Riten, die sich gegenseitig bekämpfen und nicht verstehen. Ist das schon zwischen Christen verschiedener Konfessionen ein trauriges und verhängnisvolles Schauspiel, so trifft das um so mehr zu, wenn Katholiken, die der gleichen „einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche“ angehören, sich aber durch ihren Ritus unterscheiden, anstatt den Reichtum der Kirche in dieser Mannigfaltigkeit zu erkennen, einander mit Mißtrauen begegnen und in ständigen Macht- und Jurisdiktionsstreitigkeiten miteinander

liegen. Von den etwa 4,5 Millionen Katholiken Indiens gehören etwa 928 000 dem syro-malabarischen Ritus (Thomaschristen), 65 000 dem westsyrischen Ritus an; die übrigen gehören zum lateinischen Ritus, der mit den Portugiesen im 16. Jahrhundert nach Indien gekommen ist. Es ist bezeichnend, daß keine der Quellen, die wir hier angeführt haben („Etudes“, Internationale Fides-Agentur, Kipa), die Syro-Malabaren und die westsyrischen Malankaresen überhaupt mit einem Wort erwähnt, obwohl sie die alte indische Christenheit seit den Apostelzeiten darstellen.

### **Ökumenische Nachrichten**

„Wie sollen wir Seitdem die Flensburger Generalsynode beichten?“ der „Vereinigten ev.-luth. Kirchen in Deutschland“ im April vorigen Jahres die Anregung gab, wieder zur Einzelbeichte zurückzukehren, wie sie Luthers Kleiner Katechismus noch kennt, und auch einige Landeskirchen dem entsprochen haben (z. B. Hannover und Bayern), beschäftigt sich das lutherische Schrifttum mit der Frage, wie man nach einer so langen Unterbrechung der Beichtpraxis wieder zu einer „Ordnung der Beichte“ kommen könne. Eine gute Zusammenfassung aller dieser Sorgen, die wir schon aus der Schrift von Pfarrer W. Lehmann: „Fragen an die Vollmacht der evangelischen Kirchen“, kennen, gab u. a. das „Informationsblatt für die Gemeinden in den niederdeutschen Landeskirchen“ (Hamburg 7. Juli 1952 Nr. 13). Dort findet man auch ein Verzeichnis der einschlägigen Literatur zur Beichtfrage. Dem Verfasser lag damals noch nicht die gute Untersuchung des luth. Professors Dr. Ernst Kinder vor über „Beichte und Absolution nach den lutherischen Bekenntnisschriften“ (Theol. Lit. Ztg. Sept. 1952). Diese bringt eine überraschende Klarheit in die Frage, daß ursprünglich die Absolution als wirkliches Buß-Sakrament gemeint war und die kirchliche Konkretion der Vergebung für den einzelnen aus dem Prinzip des sola gratia—sola fide darstellte. Diese Absolutionsgewalt wurde gegenüber der römischen Beichte so hoch gepriesen, daß weder die Vollständigkeit der Beichte noch der reuige Vorsatz ein entscheidendes Gewicht hatte. Dem „Amt der Schlüssel“ wurde aber jede richterliche oder auch nur pädagogische Regulierung der Satisfaktion abgesprochen. Die Ausübung lag bei den ordinierten Pfarrern, obwohl die Schlüsselgewalt grundsätzlich der ganzen Gemeinde anvertraut sei. Im Ausnahmefall könnte daher nach Luther (und nach der Flensburger Ordnung) jeder christliche Bruder die Beichte abnehmen und absolvieren. Kinder bemerkt am Schluß seines Aufsatzes, es könnte heute nicht darum gehen, die Ordnung der lutherischen Bekenntnisschriften von Beichte und Absolution zu restaurieren, schon deshalb nicht, weil keine geschlossene Ordnung vorlag. Man werde heute „die Akzente in manchem anders setzen müssen.“ Prof. Kinder wie A. Wischmann im „Informationsblatt“ schweigen über den traurigen Verfall der lutherischen Beichtpraxis in der Orthodoxie zum Glaubensverhör, das der Pietismus mit Recht abgelehnt habe, um alles kirchliche Leben immer mehr in die Innerlichkeit zu verlegen. Es wird keine ausreichende Erklärung gegeben, die auf die Wurzeln des Verfalls geht.

## Die praktischen Schwierigkeiten

Wischmann untersucht vor allem die praktischen Fragen und stellt fest: „Hier stehen völlig neue Fragen der praktischen Theologie offen, die bisher kaum gesehen, geschweige denn behandelt wurden.“ Das gilt für den Beichtvater wie für die regelmäßige Beichte, bei der man das Wörtchen „sollen“ vermeidet und es beim „dürfen“ läßt, vor allem für das Beichtsiegel, das nach Prof. Wolfgang Trillhaas „durch die Ehe, die Eitelkeit und die Predigt“ gefährdet sei. Die Theologen haben weder Übung im Schweigen, noch kennen sie die strafgesetzlichen Bestimmungen über das Beichtsiegel. Der Ort der Beichte ist eine Frage, ebenso die Form der Vergebung, das Wie des Beichthörens usw. Die langjährige Unerfahrenheit auf dem Gebiet der Beichte fordere eine Ordnung, die nicht in Starrheit, sondern in Freiheit zu gebrauchen ist. „Die evangelische Beichte wird heute oft fast zu sorglos und gedankenlos befürwortet und gefordert.“ Die Frage der Absolution sei ungeklärt, auch der Einfluß, den eine Wiederaufnahme des Beichtens auf die ökumenische Beziehung zu solchen Kirchen haben könnte, die noch die Beichtübung bewahrt haben (Frage der Weihe!). Und schließlich: „Haben wir in unserer lutherischen Kirche genügend priesterliche Menschen, die hören, schweigen, verstehen, mit einem Bruder zu beten wagen und in geistlicher Vollmacht Einhalt gebieten...?“

Viel positiver ist die Schrift von Pfarrer Max Lackmann: „Wie beichten wir?“ (Der Rufer-Verlag, Gütersloh 2. Aufl. 1950, 100 S.) Sie nennt sich „Ein Handbuch zur Unterweisung über die lutherische Einzelbeichte für Pfarrer und Gemeinden“. Der Verfasser schildert das Beichten als eine „Lebensäußerung des Christen“, der mit Christus den natürlichen Menschen ständig kreuzigen müsse. „Darum, wenn ich zur Beichte vermahne, so tu ich nichts anderes, denn daß ich vermahne, ein Christ zu sein“, sagt Luther einmal. Sodann unterscheidet Lackmann drei Arten der Beichte: die Herzensbeichte vor Gott, die die schwerste von allen sei, denn es müsse ihr das Beichten vor dem Nächsten vorausgegangen sein, an dem man sich versündigt habe; die Einzelbeichte vor dem Beichtvater mit dem Zwang zur Selbsterforschung und Selbstbeobachtung; sie vermittele die sicherste Gewißheit der Gotteskindschaft, weil sie allen Anfechtungen über die eigene Würdigkeit ein Ende setzt. Und schließlich die allgemeine Beichte der ganzen Gemeinde.

### Der Unterschied zur röm.-kath. Beichte

Ein besonderer Abschnitt der Schrift arbeitet den Unterschied zwischen der lutherischen Einzelbeichte und der römisch-katholischen Ohrenbeichte heraus, der nicht nur in dem Fortfall des Beichtzwanges liege. Sie sei vielmehr so grundverschieden wie der evangelische und der katholische Glaube, wie evangelischer Sakramentsgebrauch und katholische Messe. „Wir können also getrost den Verdacht fallen lassen (und mögen das auch ruhig unseren katholischen Mitchristen einschärfen, wenn sie ein Wiederaufleben der Einzelbeichte für das erste Zeichen der Rückkehr zur katholischen Kirche ansehen!): Gebrauch lutherischer Einzelbeichte sei ein Zugeständnis an die katholische Kirche und ein Abfall vom reformatorischen Christentum...“ Der Vorwurf, der von evangelischer Seite den Freunden des Beichtens gemacht werde, sie handelten katholisch, sei Verleumdung. Es sei auch unevangelisch, zu behaupten, eine Vollmacht zur Sündenvergebung,

wie sie der katholische Priester als „gottlose Anmaßung“ in Anspruch nimmt, stehe evangelischen Geistlichen nicht zu, oder sie sei nicht schriftgemäß; dann könne man die Heilige Schrift nicht richtig lesen. Allerdings wisse das Neue Testament nichts von einer Einsetzung der Beichte, wie es von der Einsetzung der heiligen Taufe und des heiligen Abendmahles durch Jesus Christus wisse. Melancthon habe zu unrecht — sagt Lackmann gegen Kinder — gelegentlich die Neigung verraten, in den Bekenntnisschriften von einem „Sakrament der Buße“ zu sprechen, weil die Vollmacht der Absolution durch ausdrücklichen Befehl des Herrn gegeben sei. „Die Beichte ist von der Kirche aus seelsorgerlichen Gründen unter Anleitung des Heiligen Geistes empfohlen und eingerichtet worden. Sie ist eine Gabe kirchlicher Tradition, aber weder ein Gebot Christi noch der Heiligen Schrift.“ Daher dürfe man nicht zum Beichten zwingen. „Der katholische Christ und sein Priester legen in der Beichte den Hauptwert auf das sühnende Werk des Beicht- und Bußaktes des Beichtkinds, sowie auf die Sühneleistung, die der Priester als göttlicher Richter dem Beichtkind auferlegt. Hier rühren wir an den Nerv reformatorischen Widerspruchs zur katholischen Ohrenbeichte. Der evangelische Christ und sein Beichtvater sehen auf die herzliche Barmherzigkeit des lossprechenden Gottes, die aus den Wunden des Gekreuzigten für jeden bußfertigen und gläubigen Sünder quillt.“

Darum werde auch nicht das Beichten jeder einzelnen begangenen Sünde zur Pflicht gemacht. „Wiederum geht es um die Tiefe des Verständnisses des Evangeliums, des Sünders, des Glaubens, die hier scheidet. Der evangelische Christ weiß, daß seine Sünde größer ist als die sündigen Akte, die ihm bewußt sind. Wir tun nicht nur einzelne Sünden, wir sind wurzelhaft Sünder, verkehrten Herzens, gottlosen Wesens nach unserer natürlichen Art... Die Forderung der Aufzählung aller Sünden stammt aus einer unterchristlichen Einschätzung der Erbsünde.“ Wir würden mit J. A. Möhler eher meinen, es läge hier eine verschiedene Anthropologie vor, die auf evangelischer Seite der Vernunft und dem Willen des erlösten Menschen nicht gerecht wird; abgesehen von einem nicht angemessenen Verständnis des Römerbriefes des Apostels Paulus, wie Lackmanns Lehrer, Professor D. Althaus, nachgewiesen hat (vgl. Herder-Korrespondenz 5. Jhg. S. 443 f.). Lackmann verwahrt sich dagegen, daß eine solche Behandlung der Gewissensforschung, die mehr auf die Wurzel der Sünden als auf diese selbst gerichtet sei, dem Verzicht auf ein ehrliches Ausschütten des Herzens Raum gebe. „Aber die Glaubensgewißheit des Christen verlangt bis heute diese Korrektur katholischer Beichtpraxis. Und diese Perle reformatorischen Christentums, die bis heute von der katholischen Kirche noch nicht entdeckt ist, soll ja gerade durch die Einzelbeichte gewonnen und nicht verloren werden.“ Man wird vielleicht Lackmann insofern recht geben müssen, daß der übliche Zehn-Gebote-Beichtspiegel zu einer Haltung der Selbstgerechtigkeit führen kann, wenn nicht jeweils die Gewissensforschung zunächst bei dem Hauptgebot, der Gottesliebe, verweilt und dazu auch die Bergpredigt heranzieht. Immerhin gesteht Lackmann in einer Anmerkung, „daß auch der evangelische Christ aus manchen römischen Unterweisungen über die Beichte in diesen Tagen die Stimme des Heiligen Geistes und der gesunden Lehre des Wortes Gottes vernahmen kann“, und nennt

dazu P. Richard Gräf C. S. SP., „Das Sakrament der göttlichen Barmherzigkeit“.

Wir finden sodann in diesem Büchlein ein Kapitel über die drei Arten der Einzelbeichte und ein anderes über die Vorbereitung zur Beichte, worin bei der Gewissensforschung sehr nachdrücklich darauf hingewiesen wird, daß der Verlust eines scharfen Gewissens eine Folge unserer erbsündigen Gottesferne sei. Darum wird die Anrufung des Heiligen Geistes und das Beten des 139. Psalms angeraten, ehe man sich dem Beichtspiegel zuwendet, der entweder aus den Zehn Geboten, aus der Bergpredigt oder aus den Ermahnungen der Apostelbriefe gewonnen werden könne. Am Schluß der Schrift ist ein solcher Beichtspiegel beigegeben. Es heißt aber, man solle sich nicht nur auf die einzelnen Sünden konzentrieren, sondern die sündhafte Gesamtverfassung klären. Es werden „Schwachheits- und Bosheitssünden“ unterschieden. „Wir können das Ziel der Gewissensforschung demnach etwa so beschreiben: unsere Sünden erforschen, damit der Sünder und Gottlose, der wir vom Mutterleib an sind, an das göttliche Sonnenlicht gezogen werde.“ Auf Kosten aller jener Aussagen des Apostel Paulus, der vom Freisein-Können von der Sünde weiß (vgl. auch die Meldung über die Arbeit von Prof. Wendland über „Das Wirken des Hl. Geistes in den Gläubigen“ S. 165 dieses Jahrg.). Dieses Kapitel Lackmanns schließt mit der „Erweckung der Reue“ und dem „guten Vorsatz“. „Darum kann nur die Beichte Verheißung haben, in die der Beichtende mit der göttlichen Reue aus Glauben kommt. Wir unterscheiden uns damit himmelweit von dem katholischen Satz, daß unsere Reue uns die Gnade verdiene.“

Die Schilderung des Verlaufs einer solchen Beichte in der Sakristei ist sehr anschaulich, obwohl man nicht weiß, ob ihr Erfahrung zugrunde liegt. Denn Lackmann rechnet „normalerweise“ mit einer Dauer von 15 bis 20 Minuten für eine Beichte! Die liturgische „Ordnung der Beichte“ am Schluß ist in der Tat umfänglich und ähnelt sehr dem neuen Entwurf der „Michaelsbruderschaft“ (hrsg. von K. B. Ritter und W. Stählin, Joh. Stauda-Verlag, Kassel. 3. Aufl. 1952. 39 S.).

### *Die Begründung der Vollmacht*

Diese bereits in gediegener Agendenform für den liturgischen Gebrauch hergestellte Veröffentlichung bringt eine längere Einleitung, in welcher die Forderung begründet wird, warum die Abtrennung der bisher üblichen Form der Beichtandacht von der Abendmahlsfeier der Gemeinde nötig sei. Auch hier findet man sehr anschauliche Vorschläge über die Gestaltung der „kultischen Beichte“. Das Formular für die Einzelbeichte ist nicht ganz so lang wie bei Lackmann, der außer Stücken aus dem 139. und 51. Psalm vor der Frage an das Beichtkind, ob es an die Vollmacht des Beichtvaters glaube, auch noch die Worte des Herrn aus Joh. 20, 22 f. und Matth. 18, 18 ausführlich zitiert. Das Formular von Stählin knüpft nur an den letzten Halbsatz von Joh. 20, 23 an und läßt dann den Pfarrer fragen: „Glaubst du, daß der barmherzige Gott solche Vollmacht seiner Kirche gegeben hat, und nimmst du darum das Wort der Vergebung, das ich spreche, an als Gottes Wort, so antworte: Ja, ich glaube.“ Auf das „Ja, ich glaube“ — das anscheinend die umstrittene Frage der Absolutionsvollmacht evangelischer Geistlicher von der Gläubigkeit der

Laien her lösen soll — antwortet nun der Pfarrer mit der Absolutionsformel, die erstmalig in dieser 3. Auflage verwendet wird und das frühere „Ich verkündige dir . . .“ ersetzt: „Auf Befehl unseres Herrn Jesu Christi, als ein Diener Seiner heiligen Kirche, spreche ich dich los von deiner Sünde, im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.“ Mit einem besonderen Segensspruch für den jeweiligen Beichtenden und dem allgemeinen Segen und Friedensgruß wird das Beichtkind durch eine zweite Tür auf die Straße hinaus entlassen, um nicht an den im Kirchenraum Wartenden vorbeigehen zu müssen, von denen nun der nächste vom Pfarrer an der inneren Tür der Sakristei empfangen wird.

Man sieht aus diesem Schrifttum, wie sehr die Frage noch im Stadium des Versuches liegt, obwohl in der „Michaelsbruderschaft“ seit langem eine Art Beichtpflicht für ihre Mitglieder besteht. Als Katholiken, die alle diese erschütternden Bemühungen mit großer Teilnahme betrachten, können wir uns des Eindrucks nicht erwehren, wie „leicht“ uns doch die Kirche die Beichtpflicht macht bis hin zu der Erfindung des Beichtstuhls, den wir als die Kinder einer großen Familie umlagern, ohne daß wir uns vor einander schämen müßten. Die Darstellung der katholischen Beichte vor allem in diesen lutherischen Schriften leidet doch wohl noch an etwas zu wenig Kenntnis der guten Wirklichkeit unseres Beichtens, wenn auch ein entscheidender Unterschied richtig gesehen wird: der in Christus erlöste, vom Glauben der Kirche und der Fürbitte ihrer Heiligen getragene Mensch kann und soll mit der Gnade „mitwirken“. Auch die Beichte ist als Sakrament ein gottmenschliches Heilsgeschehen: Absolution und reuemütiges Bekennen mit dem Willen zur Genugtuung ergeben ein unauflösliches Ganzes.

### **Chalcedon als Richtschnur**

Einer der fruchtbarsten Gedanken der Weltkirchenkonferenz von Lund ist die These, man solle den Engpaß im Verständnis der Kirche, besonders in der Frage des bischöflichen Amtes, durch einen Rückgang auf die Christologie des Konzils von Chalcedon zu überwinden versuchen. Ein solcher Versuch liegt inzwischen vor in einer Studie des reformierten Pfarrers Max Thurian, Mitglied der Ordensgemeinschaft von Taizé-les-Cluny. Sie ist in der Basler Zeitschrift „Verbum Caro“, dem Organ der „katholischen“ Reformierten erschienen und trägt den Titel „Jesus-Christus, wahrer Gott und wahrer Mensch. — I. Das Konzil von Chalcedon und die Einheit der Kirche — II. Die Folgen des Dogmas von Chalcedon für die Planung des Amtes der Kirche“ (Nr. 22 und 23 des Jahrg. 1952). Wir kennen Thurian bereits aus seiner Ablehnung des neuen Mariendogmas wie aus seinem Votum zugunsten eines liturgischen Lobpreises der Gottesmutter im 2. Band der Gutachten für Lund (vgl. Herder-Korrespondenz 6. Jhg., S. 505 f.). Ausgehend von der Erkenntnis, daß die Wahrheit der Bibel sich nur voll erschließt, wenn sie in der Einheit mit der ganzen Kirche verstanden wird, fordert er die Beachtung der Lehrentscheidung über die Einheit der beiden Naturen Christi, wie sie das IV. ökumenische Konzil von Chalcedon vor 1500 Jahren gegeben hat, ohne daß man nun diese Lehre für unfehlbar halten müsse. Es genüge nicht, ein Dogma wieder aufzuwärmen, man müsse es lebendig machen. Auch dürfe eine Kirche, die selber den Glauben an Wunder und Heilungen verloren habe, nicht einfach abweichende Lehrmeinungen als Häresie abtun. „Die große

Häresie unserer Tage ist der Widerstand gegen die ökumenische Bewegung und die Weigerung, am Aufbruch zur Einheit aller Christen teilzunehmen.“ Die christliche Wahrheit sei „katholisch“, weil sie die Einheit des Glaubens aller Christen aller Zeiten und Länder darstelle. . . Sodann schildert er die beiden christologischen Grundhäresien, den Nestorianismus und den Monophysitismus, jenen, der in allem die Menschheit Jesu zu sehr betone, diesen, der die ganze Erscheinung Jesu Christi in der Gottheit aufgehen lasse und infolgedessen einer Mittlerschaft Mariens bedürfe. Man solle nicht meinen, daß es sich hier nur um Irrungen der Alten Kirche handele. Im Gegenteil, in unserem heutigen Verständnis der Inkarnation komme entweder die eine oder die andere Irrung wieder zum Vorschein, und man müsse darum die paradoxe Fülle der Wahrheit in der Teilnahme an der Gebetsgemeinschaft der ganzen Kirche wiedergewinnen. Welche Folgen das für die schwebenden ökumenischen Kontroversen haben könne, zeigt Thurian vom Wortlaut des Chalcedonense aus an drei Beispielen, an der Lehre von der Kirche, vom Amt der Kirche und von den Sakramenten. Dabei dient ihm die Formel als Richtschnur, in der es heißt: „Wir bekennen einen und denselben Christus, den Sohn, den Einziggeborenen, der in zwei Naturen unvermischt, unverwandelt, ungetrennt und ungesondert besteht . . .“ Thurian legt hier den Hauptakzent auf den Begriff „unverwandelt“, den er nun als dogmatische Waffe gegen das Kirchenverständnis Roms verwendet.

*Rom ist „monophysitisch“*

Zunächst ist es aber eine positive Wendung, vom Wesen Christi auf das Wesen der Kirche, seines Leibes, zu schließen. Wer die Kirche nur als menschliche Organisation der Gläubigen verstehe, denke nestorianisch, wer dagegen die Kirche mit der göttlichen Natur Christi identifiziere oder sie als Reich Gottes auf Erden verstehe oder ihr jene Unfehlbarkeit verleihe wie das Papsttum, ver falle dem Monophysitismus. Die Kirche sei das „Zeichen“ für die Gegenwart Christi. Der Heilige Geist walte ständig in ihr, aber er verwandle nicht ihre Menschheit, die eine Gemeinschaft von Sündern sei. Das gelte auch für das Verständnis des kirchlichen Amtes. Das Amt der Kirche sei wesentlich Amt der Verkündigung des Wortes Gottes. Das bedeute für die Bibel, daß man sie zugleich als Wort von fehlbaren Menschen verstehe, durch welche Gott sein Wort zu uns spricht. Biblizismus, der Gottes Wort mit dem Buchstaben gleichsetze, sei Monophysitismus. Das gelte erst recht für das Wesen des Pfarrers. Er sei Botschafter Gottes, aber er bleibe durchaus Mensch. Das Amt gebe ihm einen gewissen „Charakter“, aber die Ordination verwandle nicht seine Natur. Amt und Leben dürften nicht verwechselt werden. Daher lehnt Thurian das katholische Priestertum als monophysitisch ab, weil es die außerordentliche Natur der Weihe zu sehr unterstreiche.

Ähnlich beim Sakrament des Altars. Das Sakrament sei eine Geste oder Handlung der Kirche, in welcher Gott seinen Willen und seine Verheißung verbindlich ausdrückt. Die Gewißheit der sakramentalen Gegenwart Gottes beruhe auf dem Glauben an seine Verheißung, nicht auf einer Vollmacht des Priesters, auf dem opus operatum oder gar der Transsubstantiation der Elemente. In der Liturgie bedeute die Epiklese, die Anrufung des Heiligen Geistes vor den Konsekrationsworten der heiligen Eucharistie, die Einung Christi mit dem Sakrament. Eine philosophische Definierung des „Wie“ erübrige sich. Thurian

zitiert als einzig mögliche Lösung im Sinne des Chalcedonense die Abendmahlslehre Calvins, wonach Christus die Substanz seines Leibes und Blutes den wahrhaft Gläubigen mit den sakramentalen Zeichen übermittelt.

Wie man sieht, ist dieser durchgeführte Versuch, das Chalcedonense für eine Lösung der ökumenischen Kontroverse nutzbar zu machen, recht enttäuschend. Die Ursache ist leicht zu erkennen. Sie liegt in der unsachgemäßen Anwendung der Formel „unverwandelt“ auf die drei behandelten theologischen Themen. Ganz abgesehen davon, daß die Vorstellung von einer Wesensverwandlung der Elemente als heilsgeschichtliches Zeichen aus der Bibel stammt (Joh. 2, 9; auf dem Hintergrund von Exod. 4, 9 oder 15, 25), ist anscheinend übersehen, daß in der heiligen Eucharistie die Elemente nicht in die göttliche Natur Christi, sondern in seine heilige Menschheit verwandelt werden, die der Calvinismus auf einen himmlischen Ort lokalisiert, weil er einen humanistischen Personbegriff auf die Person Christi anwendet. Sodann betrifft die Aussage von Chalcedon nicht jenen Sachverhalt, den Paulus die Heiligung unserer sündhaften Natur nennt: ein Verwandeltwerden in das Wesen des „Neuen Menschen“, Christus (2 Kor. 3, 18). Dennoch bleibt es zu begrüssen, daß das Gespräch sich auf den Boden des Chalcedonense begibt.

Übrigens steht Thurian mit dieser Auspielung des „unverwandelt“ gegen die Lehre der katholischen Kirche keinesweg allein da. Man findet die gleiche Polemik und das gleiche Mißverständnis des Katholischen u. a. auch in der lutherischen Dogmatik von Heinrich Vogel, Berlin, „Gott in Christus“. (Vgl. Herder-Korrespondenz 6. Jhg., S. 287 f.)

**Lutherische Urteile über Lund** Über die Weltkirchenkonferenz der „Kommission für Glaube und Verfassung“ in Lund liegen inzwischen auch zwei abgewogene kritische Urteile deutscher Lutheraner vor, die als Delegierte persönlich zum Gelingen der Konferenz beigetragen haben. Das eine stammt von Landesbischof a. D. D. Wilhelm Stählin: „Kritische Anmerkungen zu der Weltkonferenz in Lund“ („Ev.-luth. Kirchenzeitung“ Nr. 23/24 vom 15. Dezember 1952), das andere von dem Heidelberger Dozenten Dr. Heinrich Meyer: „Rückblick auf Lund“ im „Informationsblatt für die Gemeinden in den niederdeutschen lutherischen Landeskirchen“ (Nr. 21 vom 12. November 1952, abgedruckt auch im „Informationsdienst“ der VELKD). Beiden Urteilen spürt man das Unbehagen und die schweren Sorgen über die Gefährdung der Arbeit von „Glaube und Verfassung“ durch das amerikanische Freikirchentum an, aber beide rafften sich auf zu einem zuversichtlichen Ausblick für die weitere Entwicklung der Ökumenischen Bewegung.

Bischof Stählin beginnt seine Analyse der „Fehler“ von Lund, die in Zukunft vermieden werden sollten, mit Bedenken gegen die Beschränkung auf die drei Konferenzsprachen Englisch, Französisch und Deutsch. Dies führte zu dem grotesken Tatbestand, daß der offizielle Konferenzgottesdienst in der ehrwürdigen Kathedrale von Lund inmitten der schwedischen Gemeinde nicht in schwedischer Sprache gehalten werden konnte. Wenn demgegenüber die angelsächsische Welt mit naiver Selbstverständlichkeit versucht, praktisch das Englische zur einzigen Verhandlungssprache, zur ökumenischen „Koine“, zu machen, so müsse eingewandt werden, daß diese Sprache geeignet ist, vielfach den Unterschied theologischer Begriffe zu ver-

schleiern, z. B. den wichtigen Unterschied von geistig und geistlich (im Sinne des Pneuma).

Der nächste Punkt der Kritik ist die mangelnde Vertrautheit der Delegierten mit dem Gutachtenmaterial der vorbereitenden Kommissionen. Wie könne man ernsthaft und überzeugend von der Kontinuität der Kirche handeln und gleichzeitig in der konkreten Arbeit einer Weltkonferenz auf Kontinuität verzichten? Dr. Meyer spricht in diesem Punkte von einer bitteren Enttäuschung über die „beängstigende Ziellosigkeit“ der Beratungen aus Unkenntnis der Materie. Hier machte es sich bemerkbar, daß diesmal nicht in erster Linie die alten Freiwilligen der Bewegung, sondern die amtlichen Delegierten der Kirchen anwesend waren. Er wie D. Stählin bemängeln sodann aufs peinlichste, daß im Plenum über die Berichte der Kommissionen nach parlamentarischem Mehrheitsprinzip abgestimmt wurde, einmal sogar bei Abwesenheit von fast der Hälfte der Delegierten mit einer Zufallsmehrheit. So könne es niemals echten Konsensus geben. Man kann diese Sorgen um so mehr verstehen, wenn man bedenkt, daß auf der 2. Vollversammlung des „Weltrates der Kirchen“ im Jahre 1954 die Gruppe der „freikirchlichen Tradition“ mit 40 Prozent der Sitze zusammen mit den unitarisch gesinnten aktivistischen Reformierten mit rund 13 Prozent jederzeit die Mehrheit hätte, besonders, wenn es den Delegierten des europäischen Luthertums aus finanziellen Gründen angesichts der hohen Reisekosten nach Chikago nicht möglich sein sollte, die ihnen zur Verfügung stehenden Plätze alle zu besetzen.

#### *Gefahr von den Freikirchen*

Auf diesen kritischen Tatbestand geht vor allem Dr. Meyer ein, wenn er in der großen „theologischen Unbekümmertheit“ der „Jungen Kirchen“ und der dogmatischen „Gleichgültigkeit und Oberflächlichkeit“ der amerikanischen Freikirchen eine ernste Gefahr sieht. Er sagt, es hätte in Lund eine Zeitlang den Anschein gehabt, als ob diese Kräfte „die Faith and Order Konferenz völlig aus dem Geleise werfen und aus der Bewegung, die durch die persönliche Begegnung und durch das in letzter Ehrlichkeit geführte Glaubensgespräch auf Christus hin zusammenwachsen will, eine auf baldige organisatorische Kircheneinigung hin arbeitende Gruppe machen würde“. Er nennt es „ein Wunder“, daß es schließlich trotz der schweren Belastung nicht dazu kam.

Wir sehen in diesem Urteil eine Bestätigung unseres wachsenden Berichtes vom Oktober über die amerikanischen Unionstendenzen. Gerne berichtigen wir, daß der Generalsekretär Dr. Visser 't Hooft mit diesen Tendenzen nicht im Bunde gestanden hat. Wir können aber nicht glauben, daß sie nicht mit neuer Mächtigkeit durchbrechen werden, nachdem die inneramerikanische Unionsarbeit der Freikirchen, wie wir früher ausführlich und unwidersprochen berichtet haben, immer deutlicher in ein adogmatisches Fahrwasser gerät. Schließlich ist es ja nicht allein Prof. Henry van Dusen, der eine entschiedene Abkehr vom Konfessionalismus der europäischen Theologen forderte. Die anderen großen Namen der amerikanischen Theologie verfolgen seit Jahren völlig offen das gleiche Programm, ein Clarence T. Craig, der Vorsitzende der amerikanischen Theologenkommission, ein Walter M. Horton und Reinhold Niebuhr, ganz zu schweigen von den Männern um die Unionskommission des Methodistenbischofs Lee Holt, Charles Morrison und Stanley Jones, der von sich freimütig gesteht, er fange bei dogmatischen

Diskussionen an zu gähnen, was nicht hindert, daß er ein bedeutender Indienmissionar war, der etwas von der ganzen Tiefe des Neuen Testaments gesehen und die Erfolglosigkeit der Mission durch konkurrierende Sekten erkannt hat.

Wenn die deutschen Lutheraner angesichts solcher Gefahr und obwohl auch im deutschen Luthertum die Bereitschaft wächst, sich einer ökumenischen Union zu opfern, dennoch den Glauben an die ökumenische Sache nicht aufgeben, so ist das ein Zeichen der Treue und des Mutes, eines Glaubens an den Sieg der Wahrheit. Man kann von ihnen nicht erwarten, daß sie so schnell eine gute Sache aufgeben. Aber sie mögen verstehen, daß wir ihre Zuversicht nicht teilen können.

#### *„Das Gespenst einer antichristlichen Ökumene“?*

D. Stählin beklagt schließlich die geradezu antichristliche Ungeduld, die erschreckende Hetze, in der solche Konferenzarbeit geschieht. Wenn es da an der erforderlichen Liebe fehle, um alle diese Fragen zu lösen, „droht wirklich das von Solowjeff beschriebene Gespenst einer antichristlichen Ökumene“. Eines Sinnes mit Dr. Meyer stellt er fest, daß es an geschultem ökumenischem Nachwuchs fehle — für den ja nun die ökumenische Hochschule in Bossey bei Genf besteht. Die Gemeinden würden von diesem Unternehmen zu wenig berührt und verharren in „konfessioneller Selbstsicherheit und Selbstzufriedenheit“. Beachtlich sind noch einige Fragen im Rückblick von Dr. Meyer, z. B. ob es gut sei, „das theologische Gewissen der ökumenischen Bewegung — das ist Faith and Order in großer Treue und unbestechlicher Sachlichkeit gewesen — organisatorisch allzu eng an den Weltrat zu binden. Man kann sogar die Sorge hegen, daß nunmehr die Theologie dem kirchenrechtlichen und kirchenpolitischen Handeln untergeordnet ist“. (Das meinten wir im Oktober unter dem Begriff der „Gleichschaltung“.) Er findet Gründe, wesentlich in der verfassungsmäßigen Freiheit der Mitglieder des Weltrates, die solche Befürchtung letztlich „gegenstandslos“ machen. Nicht minder deutlich ist die andere Frage, ob angesichts einer „gewissen allgemeinen Theologiemüdigkeit“ die Hinwendung zur Christologie, wie sie für die Vollversammlung des Weltrates in Evanston vorgesehen ist, anstelle einer „allzu harten und einseitigen Betonung der Ekklesiologie“ nicht nur als gesunde Entwicklung gewertet werden müsse, sondern ob sie vielleicht auch „ein Fluchtweg“ sein kann. Das lutherische Gewissen hat seit Lausanne Ärgernis genommen an dem „angelsächsischen Institutionalismus“, es fühlt sich mehr daheim bei der Christologie. Daß aber diese Möglichkeit eines Fluchtweges gesehen wird, ist ein gutes Zeichen der Wachsamkeit.

#### **Das katholisch-protestantische Verhältnis in Österreich**

Im Rahmen einer Vortragsreihe, die die Caritas der Erzdiözese Wien am 5., 6. und 7. Dezember über das Thema „Die Caritas und der Friede“ veranstaltete, sprachen am ersten Abend in Anwesenheit Kardinal Innitzers der evangelische Landesbischof in Österreich, Dr. Gerhard May, und Weihbischof Dr. Leo Pietsch (Graz) über den „Religiösen Frieden“. Bischof May hob die große Wandlung hervor, die sich seit gut einem Jahrzehnt im Verhältnis von Katholiken und Protestanten in Österreich vollzogen hat, und brachte zugleich in freimütiger Weise einige „Gravamina“ der pro-

testantischen Minderheit gegen die katholische Mehrheit zur Sprache. Es versteht sich, daß die konkreten Fakten, die Bischof May vorführte, von den Katholiken vielfach anders beurteilt werden.

Bischof May erklärte einleitend, die Wahrheitsfrage stehe trennend zwischen den Konfessionen. „Wir können die Wahrheit nicht preisgeben, um dafür die Einheit einzutauschen.“ In diesem Zusammenhang berief sich Bischof May auf die Stelle in der Enzyklika „*Humani generis*“, wo von dem „falschen Irenismus“ die Rede ist. Die Glaubensspaltung sei im Ringen um die Wahrheit entstanden; die Wiedervereinigung könne nur vom Evangelium her geschehen. „Die Unterwerfung unter päpstlich dekretierte Normen ist für uns unannehmbar. Wir wissen keinen menschlichen Weg, der aus diesem tragischen Zwiespalt zwischen Einheit und Wahrheit herausführt. . . Die Einheit der Kirche ist eine geglaubte; die Vollendung dieser Einheit ist kein geschichtliches, sondern ein eschatologisches Ereignis, ist Tat Gottes. Wir dürfen dem nicht in menschlicher Ungeduld vorgreifen.“

Zur evangelischen Geschichtsauffassung sagte Bischof May, die Evangelischen haben eine fünfzehnhundertjährige gemeinsame Geschichte mit der römischen Kirche und wissen sich als eine „legitime Fortsetzung nicht nur des evangelischen Ursprungs, sondern auch der reichen evangelisch-biblischen Ströme dieser vielschichtigen Geschichte.“ Auch die vierhundert Jahre seit der Reformation seien eine Geschichte reicher Wechselwirkung. Was die Gegenreformation in Österreich betrifft, so könne nicht vergessen werden, daß sie „das Zeitalter unserer Helden, unserer Martyrer“ ist. Doch soll in Unterricht und Gedenkfeiern nicht so sehr die Härte der gegenreformatorischen Staatsräson, sondern das hohe Beispiel der Glaubenstreue hervorgehoben werden. Bischof May trat dafür ein, die Religionsbücher dahin zu überprüfen, ob die andere Konfession richtig dargestellt ist.

Bischof May hob im weiteren die früher kaum gekannte Zusammenarbeit der beiden Kirchen hervor: Das gemeinsame Auftreten in der Flüchtlingsfrage auf der Salzburger Konferenz des „*Weltrates der Kirchen*“, die Internationalen Wochen des religiösen Filmes, die Bekämpfung von Schmutz und Schund, die Abwehr eines familiengefährdenden Entwurfes zum Familienrecht, die gegenseitige Benützung von Kirchen, das vielfache Zusammenwirken in Sachen des Religionsunterrichtes und auf caritativem Gebiet. Mit besonderem Dank erinnerte Bischof May an den Aufruf im „*Wiener Kirchenblatt*“ vom 9. 11. 52 zum Wiederaufbau der evangelischen Schule auf dem Karlsplatz und an die zahlreichen Spenden, die daraufhin von katholischer Seite gegeben wurden. „Dies ist etwas Neues. Hier ist ein vierhundertjähriger Bann gebrochen, der uns nicht zum konfessionellen Frieden kommen lassen wollte, der nicht zuließ, daß wir Christen christlich miteinander leben. Aber nun erleben wir es: Es geht auch anders. Und so soll es bleiben und immer besser werden.“

Nach diesem Bekenntnis zu Verständigung und Zusammenarbeit wandte sich Bischof May den Fragen zu,

wo ein Zusammengehen mit den Katholiken nicht möglich ist und wo auf Seiten der Evangelischen Klagen gegen die Katholiken vorliegen. Wenn die Evangelischen, so sagte Bischof May, in der Frage der Form der Eheschließung zurückhaltend sind, so hänge das damit zusammen, daß die Ehe für die Evangelischen keinen sakramentalen Charakter hat. Die evangelische Kirche sei einverstanden, wenn es zur fakultativen Zivilehe kommt. Dies könne aber für die evangelische Kirche keine grundsätzliche Forderung sein. Und was die Schulfrage betrifft, so müsse die evangelische Kirche in Österreich infolge ihrer Diasporasituation — bei aller Anerkennung des Elternrechtes — andere Ziele anstreben. Denn die Konfessionalisierung des österreichischen Schulwesens (der Bischof dachte hier offenbar an den Schulhirtenbrief der Bischöfe vom Februar 1952, vgl. Herder-Korrespondenz 6. Jhg., S. 299) würde die Mehrheit der evangelischen Schulkinder entweder in katholische oder in vermutlich betont achristliche Schulen nötigen. Solche Verschiedenheiten mögen aber nicht mit parteipolitischen Programmen in Zusammenhang gebracht werden. Sie brauchen den konfessionellen Frieden nicht zu stören.

Bischof May wies dann auf Vorkommnisse hin, die von den Evangelischen — die als Minderheit naturgemäß empfindlich sind — als „unnötige Kränkung empfunden werden und leider heftige Reaktionen hervorrufen“: Die katholische Wiedertaufe von Konvertiten; ihre Aufnahme unter Umgehung der staatlichen Vorschriften; die plötzliche Verweigerung des Begräbnisgeläutes, wo es jahrzehntelang üblich war; auffällige Bekehrungen auf Sterbebetten in Krankenhäusern. Auf die schwerste Probe aber wird der konfessionelle Friede durch die Mischehen gestellt. Denn wenn die Mischehe katholisch geschlossen wird, empfindet der evangelische Teil den Revers hinsichtlich der Kindererziehung „als Gewissenszwang und unmoralisch“, und wenn die Mischehe evangelisch geschlossen wird, ist der katholische Teil vom Sakramentempfang und kirchlichen Begräbnis ausgeschlossen. Die Not werde noch dadurch größer, daß evangelisch geschlossene Ehen heimlich oder offen auf Seiten der Katholiken als Konkubinat beschimpft werden und daß durch seelsorgliches Einwirken auf den evangelischen Ehepartner der eheliche Friede gestört wird. Einen Ausweg gibt es hier nicht, da man „die katholische Kirchenlehre und das kanonische Recht“ nicht ändern kann. „Wenn es uns aber mit dem konfessionellen Frieden ernst ist“, so fügte Bischof May hinzu, „können wir nicht in diesen zarten Dingen schonungsvoller miteinander umgehen? Wir sind, als noch das Damoklesschwert des Nationalsozialismus über den christlichen Kirchen hing, behutsamer miteinander verfahren.“

Zum Schluß sagte Bischof May, er empfinde es als beschämend, daß erst die nationalsozialistische Bedrohung die Christen im deutschsprachigen Raum lehrte, einander besser zu verstehen. Angst sei ein unterchristliches Motiv. Der Friede unter den Konfessionen müsse in der Friedensbotschaft Christi seinen Grund haben.