

wo die Mission nach den schweren Zerstörungen des Krieges unter australischer Schutzherrschaft wieder aufblüht. Im letzten Jahr gab die Regierung Australiens den christlichen Missionen im sog. Nordterritorium und in Neuguinea 2 846 000 Dollar an Beihilfen. Sie baut Hospitäler und Schulen, die sie den Missionen übergibt. An die Jahreskonferenz der katholischen Missionsbischöfe in Port Moresby richtete der Minister für die „Territorien“, Paul Hasluck, im September 1952 eine Botschaft, in der er erklärte: „Die Regierung anerkennt und würdigt sehr den Wert des Werkes, das die christlichen Missionen leiten. Wir wünschen sehr, daß die Arbeit fort dauert und so einen größeren Beitrag zur Erreichung jener Ideale leistet, die Australien als Nation in seiner Verantwortung als Treuhänder für Papua und Neuguinea zu bewahren sucht. Der Glaube, der die Missionare antreibt, und die Sache, der er dient, liegen oberhalb der Sphäre der weltlichen Regierung. Aber der Weg, den der Missionar nimmt, um seine höheren Ziele zu erreichen, liegt nahe bei dem Wege, den auch die Regierung bei dem Versuche beschreitet, das soziale Wohlergehen und den Fortschritt der Bewohner der ‚Territorien‘ zu fördern. . . . In der Hebung der Gesundheit des Volkes, seines Lebensstandards, seiner handwerklichen Fähigkeiten, der Entfaltung seines geistigen Lebens und der Erweiterung seines Blickfeldes haben Mission und Regierung die gleichen Aufgaben. Die Regierung weiß, daß ihre eigene Belastung viel schwerer wäre, als sie ist, gäbe es nicht den hingebenden und unermüdlichen Dienst der Missionare.“ Die Regierung konsultiert die Missionen tatsächlich bei allen Fragen und Problemen in größter Offenheit und in größtem Vertrauen. Es dürfte heute wenige Missionen in der Welt geben, von denen das gleiche gesagt werden kann.

Neue Verfolgungswelle in China Noch während in Hongkong weitere Nachrichten einlaufen, die von einem gemäßigeren Kurs der chinesischen Volksregierung gegenüber der katholischen Kirche berichten — wir haben darauf in unserem vorigen Heft (S. 451) hingewiesen —, scheint eine neue Verfolgungswelle in China ausgebrochen zu sein: die Verfolgung, die bisher in den großen Städten mit einer gewissen Zurückhaltung durchgeführt worden ist, scheint nun auch in diesen zu scharfen Maßnahmen überzugehen. Der „Internationale Fidesdienst“ hat zuerst am 4. Juli gemeldet, daß in Schanghai am 15. und 16. Juni eine Gruppe amerikanischer Jesuitenpatres sowie der Superior der Jesuiten, P. Lacreteille SJ, seit 1951 Apostolischer Administrator von Haichow-Kingsu, verhaftet worden sind. Gleichzeitig setzte in Kanton ein neuer Verleumdungsfeldzug gegen die Katholiken und besonders die katholischen Priester ein. In Tientsin wurden 10 Priester verhaftet; aus Hankow wurden drei Priester ausgewiesen. Weitere Meldungen aus Schanghai sagen, daß ebenfalls ein Maryknoller Missionar, der Provinzial der Lazaristen und zwei chinesische Priester verhaftet wurden. Die noch übrigen Jesuitenpatres haben Hausarrest.

Diese fast gleichzeitigen Angriffe gegen die Kirche in China in so weit auseinanderliegenden Städten lassen sich — wie NCWC News Service vom 29. Juni sagt — nur mit einem zentral geleiteten Programm erklären, das wahrscheinlich darin besteht, nun auch die letzten ausländischen Missionare aus China zu vertreiben.

NCWC News Service vom 29. Juni gibt zusammenfas-

send an, daß mindestens 18 von den 31 noch in China weilenden amerikanischen Missionaren gefangengesetzt worden, 5 weitere unter Hausarrest sind. Die restlichen 8 sollen sich relativer Freiheit erfreuen.

Die aus Hankow ausgewiesenen Missionare sagten bei ihrer Ankunft in Hongkong, die Vertreibung sei völlig unerwartet gekommen. Die Anklage warf ihnen, wie üblich, vor: die „reaktionäre“ Legion Mariens gefördert, die schismatische Kirche boykottiert und den „progressiven“ Christen die Kommunion verweigert zu haben.

So schnell hat sich unsere Vermutung (im vorigen Heft S. 452), man könne der anscheinenden Lockerung der Zügel nicht trauen, bewahrheitet.

Ökumenische Nachrichten

Katholische Interpretation der ökumenischen Eschatologie

Pater Chr. J. Dumont OP, der bekannte Direktor des Centre d'Études „Istina“ bei Paris, hat im vorigen Jahre als stiller Beobachter auf der Weltkirchenkonferenz von Lund einen tiefen Eindruck von dem eschatologischen Bewußtsein der ökumenischen Bewegung empfangen, wie es besonders in dem Vortrag von Prof. Edmund Schlink zum Ausdruck kam (vgl. Herder-Korrespondenz 6. Jhg., S. 583 f.). In seinem „Bulletin“, einem durch maßvolles Urteil, sorgfältige Information und eine nahezu vollständige Bibliographie in ökumenischen Kreisen sehr geschätzten Monatsblatt, hat P. Dumont versucht, diesen Zug des ökumenischen Glaubensbewußtseins in eine positive Beziehung zur katholischen Lehre von der Kirche zu setzen. Monat für Monat hat er in seinen Leitartikeln Elemente einer neuen Ekklesiologie entwickelt, die eine kritische Würdigung verdienen.

Die Einheit der Christen kein Gegenstand der Verheißung Christi

Seine Darlegungen gehen von einer vertieften Analyse der drei theologischen Tugenden: Glaube, Hoffnung und Liebe aus. Sie bringen vor allem die Hoffnung — das Thema von Evanston — wieder aus einer scholastisch-individualistischen Begrenzung auf ihr großes urchristliches Thema von der Erwartung des Reiches Gottes und der Wiederkunft Christi. Er nennt das „den eminent sozialen Charakter“ der Hoffnung (Nr. 47, November 1952). Das Kernstück seiner Theorie beginnt mit dem Aufsatz über „Die Richtschnur der Hoffnung in Sachen der christlichen Einheit“ (Nr. 48, Dezember 1952). Hier stellt er die sehr kühne These auf, „die sichtbare Einheit aller seiner Jünger ist nicht der Gegenstand einer formellen Verheißung von seiten Christi“, sondern nur ein Gegenstand des Gebetes (Joh. 17); eine These, die merkwürdigerweise bald darauf der lutherische Landesbischof D. Hanns Lilje aufgegriffen hat, allerdings mit negativen Konsequenzen (vgl. Herder-Korrespondenz 7. Jhg., S. 350).

P. Dumont zieht diese Folgerungen: da die Einheit der Jünger die Einheit zwischen Gott und Christus nachbilden soll, richtet der Herr unser Denken „zunächst auf eine spirituelle Form der Einheit. Weil er aber in dieser realisierten Einheit einen unbestreitbaren Beweis seiner göttlichen Sendung sieht, müssen wir verstehen, daß diese spirituelle Einheit sich irgendwie äußerlich manifestieren muß.“ Dumont findet, diese Unterscheidung von

spiritueller und äußerlicher Einheit entspreche den scholastischen Kategorien einer „Ordnung des Zieles“ und einer „Ordnung der Gnadenmittel“; wobei zu beachten sei, daß es eine Hierarchie der Werte gibt, also der Bereich der Mittel dem Bereich des Zieles zu dienen habe. Da auch die Kirche neuerdings wieder nachdrücklich die Wirksamkeit der Gnade außerhalb ihrer sichtbaren Einheit anerkannt habe, dürfe man nicht erwarten, daß die sichtbare Einheit aller Christen sich auf dieser Erde realisiere. Die volle Einheit sei zwar die normale Situation, aber ihr Fehlen habe seinen Grund darin, daß Christus die Wahrung der Einheit dem freien Willen des Menschen mit allen seinen Schwächen anvertraut habe. Dennoch bleibe die Verheißung Christi wenigstens von der sichtbaren Einheit unter Petrus erfüllt. Von dieser (hier offensichtlich relativierten) „historischen Einheit“ der Kirche sei die Einheit aller Christen zu unterscheiden, und diese sei nur eine eschatologische Verheißung.

Mit dieser Unterscheidung sucht P. Dumont den theologischen Ort für die Legitimität des ökumenischen Glaubensbewußtseins hinsichtlich der kirchlichen Einheit der Christen, die nur als eine Aufgabe der Zukunft geglaubt wird. Er lehnt zwar sofort die sogenannte „Branch-Theorie“ ab, wonach jede der bestehenden christlichen Glaubensgemeinschaften nur einen Zweig der unsichtbaren Einheit darstelle und es keine gültige Einheit der Kirche als geschichtliche Erfüllung der Verheißung Christi gegeben habe: es gibt in Rom diese sichtbare Einheit der Kirche. Aber etwas anderes sei die Einheit der Christenheit, nämlich ein Gegenstand der Hoffnung.

Einheit der Gnade und Einheit der Gnadenmittel

In den folgenden Nummern 51—54 des „Bulletin“ macht Dumont sein Anliegen deutlicher. Er kommt immer wieder darauf zurück, die Einheit der sichtbaren Kirche, oder die „historische Einheit“, in ihrem Wesen zu begrenzen durch die Definition, sie sei in ihren irdischen Lebensbedingungen „ein ensemble von Gnadenmitteln“, die Gott zur Erlösung der Menschheit bereitgestellt hat. Auf Grund dieser Einschränkung (bei der man sich fragt, wie weit sie die Grundgedanken der Enzyklika *Mystici Corporis* berücksichtigt) kann Dumont dann etwa sagen: „Das Problem der Einheit der Kirche stellt sich auf einer doppelten Ebene. Es gibt diese unsichtbare und ganz spirituelle Einheit der Seelen, die wirksam (durch den Glauben an Christus) . . . das Ziel erreichen, für das die Kirche eingesetzt ist; und es gibt diese andere Einheit, die . . . die gemeinsame Zugehörigkeit zur sichtbaren Institution realisiert: in ihr drücken sich diejenigen Gnadenmittel leibhaftig und wirksam aus, die zur Erlangung dieses Zieles geeignet sind.“

Unter der Voraussetzung, daß eine Doppelung der Einheit der Kirche in dieser Weise möglich ist, stellt Dumont das Problem: ob zwischen dem ökumenischen Begriff der „eschatologischen oder (in Christus) gegebenen Einheit“ und jener „unsichtbaren Einheit der Gnade“ (im katholischen Verständnis) irgendeine Übereinstimmung besteht. Diese Frage sucht Nr. 52 (April 1953) zu klären. Der Aufsatz sagt mit Recht, hier werde das Herz des ökumenischen Problems berührt. Dumont geht von der Behauptung aus, daß die katholische Theologie „die tiefe unsichtbare Einheit in der Gnade“ unter den Christen anerkennt, trotz der schwerwiegenden Gegensätze im Glaubensverständnis. Die Wirklichkeit dieser Einheit in

Christus „entzieht sich den Feststellungen der menschlichen Erfahrung“ (Dumont fragt nicht, ob sie sich auch den Definitionen des unfehlbaren Lehramtes entzieht). Dieses gläubige Verbundensein mit Christus durch die Liebe wirke durch sich selbst eine Einheit, die auch den vorübergehenden Verlust der heiligmachenden Gnade überdauere. Sie finde normalerweise ihren sichtbaren Ausdruck in der Gemeinschaft der Taufe und des formulierten Glaubensbekenntnisses an Christus als Gott und Heiland (D. verwendet anscheinend bewußt die umstrittene Formel der „christologischen Basis“ des „Weltrates der Kirchen“), aber das Wesentliche sei der innere Glaubensakt. „Wir haben keine Schwierigkeit, zuzugeben, daß in dieser fundamentalen Glaubenseinheit ein wirklicher, wenn auch unvollendeter Aspekt der mystischen Einheit enthalten ist, die uns unsichtbar in Christus vereint. Ein eschatologischer Aspekt auch . . .“ Er fügt allerdings vorsichtig und treffend hinzu, daß die protestantische Theologie im allgemeinen das Wirken der Gnade in den Seelen als eine „permanente Transformation“ ablehnt, eine Beobachtung, auf deren Wichtigkeit die Herder-Korrespondenz in ihren Analysen seit Jahren nachdrücklich hinweist.

Die sichtbare Einheit der Kirche ist kein adäquater Ausdruck für die unsichtbare Einheit in Christus

Nachdem also Dumont den positiven Vergleich zwischen „Einheit der Gnade“ und „eschatologischer Einheit“ für möglich hält, arbeitet er den Gedanken durch, daß die sichtbare Einheit der Kirche als Summe der Gnadenmittel eine „historische Einheit“ ist, die sich in der Zeit nach dem Maß der mitwirkenden menschlichen Gaben und Willigkeiten realisiert. Aber freilich hätten die verschiedenen Konfessionen sehr verschiedene Ansichten von dieser historischen Einheit, wie die ökumenische Bewegung zeige. Dennoch walte innerhalb dieser Verschiedenheiten „eine tiefe, unsichtbare eschatologische Einheit“, die nicht weniger wirklich ist. Sie werde nur daran gehindert, sich zu manifestieren. Man müsse ermitteln, welche Beziehung die getrennten Brüder zwischen der eschatologischen und der historischen Einheit auf der einen und der katholischen Unterscheidung von Einheit der Gnade und Einheit der Gnadenmittel auf der anderen Seite sehen.

In diesem Zusammenhang erklärt Dumont: „Wir können ohne Subtilität zugestehen, es gibt nach der katholischen Theologie keine absolute Entsprechung zwischen dem sichtbaren und unsichtbaren Aspekt der Einheit; infolgedessen kann die erstere unter den gegenwärtigen Umständen nicht die exakte Manifestation der zweiten sein“, da ja auch Seelen an der Einheit der Gnade teilnehmen können, die nicht in Gemeinschaft mit der römischen Kirche leben, während nicht alle Seelen innerhalb der Gemeinschaft der römischen Kirche auch immer wirksam und vollständig an der Einheit der Gnade teilhaben. Daraus folgt also: „Die unsichtbare Einheit der Christen findet in der sichtbaren Einheit nicht ihren adäquaten Ausdruck.“ Die Gnadenmittel sind der Ausdruck einer eschatologischen Wirklichkeit, des Mysteriums der Kirche und ihrer Teilnahme an der heiligsten Dreifaltigkeit; und diese Wirklichkeit wird hier auf Erden nur in „prekärer Form“ erreicht.

An das Ziel seiner Bemühung, den positiven theologischen Ort des ökumenischen Glaubensbewußtseins zu finden, bringt P. Dumont ein Vergleich zwischen der in Christus „gegebenen Einheit“ (von der die ökumenischen Doku-

mente ständig Zeugnis geben) und der „zu vollziehenden Einheit“ (Nr. 53—54, Mai—Juni 1953). Die katholische Theologie, so argumentiert er, bringt mit ihren ontologischen Kategorien viel stärker den durch die Gnade Gottes „gegebenen“ Charakter der übernatürlichen Einheit in Christus zum Ausdruck. Aber sie kann nicht in derselben Weise wie die ökumenischen Theologen davon sprechen, daß diese Einheit als Gabe Gottes unverletzlich sei. Sie kann nicht wie jene einfach unterscheiden zwischen der gegebenen „Einheit in Christus“ und der fehlenden Einheit der Kirche, weil die Kirche der Leib Christi ist. Sie kann indessen in das Problem mehr Licht bringen durch die Bedeutung, die sie dem verschiedenen Charakter der Kirche als Mysterium und den Bedingungen ihrer irdischen Verwirklichung beilegt.

Allerdings müsse die katholische Theologie auch daran erinnern, daß auf der Ebene der sichtbaren Einheit die Gabe Gottes sich nicht darauf beschränkt, beim Suchen nach einer verlorenen Einheit zu helfen. Die Kirche ist auch in ihrer sichtbaren Einheit, d. h. in der Einmütigkeit ihres Glaubensbekenntnisses, in der Integration zu einem hierarchischen Organismus, im gemeinsamen Empfang derselben Sakramente eine unverletzliche Gabe Gottes, die in der Verheißung an Petrus gründet. Die katholische Theologie unterscheidet immer sorgfältig die Einheit der Kirche von der Einheit der Christen: Schismen und Häresien haben die Einheit der Christenheit zerschlagen, aber nicht die wesentliche Einheit der Kirche. Darum kann sie auch die Wiederherstellung der Einheit der Christenheit nur im Anschluß an die historische und sichtbare Einheit der Kirche sehen. Wohl könnten die ökumenischen Theologen die Kirche an ihre Grenzen erinnern, in denen sie den Christusauftrag realisiert hat. Die „gegebene Einheit“ der Kirche im katholischen Verständnis fordere die Arbeit an der noch „zu vollziehenden Einheit“, nämlich der Einigung der Christenheit. In dieser Aufgabe sieht P. Dumont den eschatologischen Aspekt der katholischen Lehre von der Kirche.

Einige Fragen

An diesen Entwurf einer sehr irenischen katholischen Ökumenik wären einige Fragen zu richten:

1. Wenn es nach katholischer Lehre wahr ist, daß die Gnade auch außerhalb der sichtbaren Einheit der römisch-katholischen Kirche waltet, folgt daraus schon, daß man von einer tiefen und unsichtbaren „Einheit“ in der Gnade sprechen kann? Es ist doch im Verlauf der ökumenischen Bewegung zur Frage geworden, ob in ihr selber eine „Einheit der Gnade“ wirksam, geschweige denn manifest geworden ist.

2. Ist die volle Wirklichkeit der „historischen und sichtbaren Einheit der Kirche“ damit ausreichend bezeichnet, daß man sie — mit einer sehr großen Rücksicht auf die ökumenischen Christen — nur ein „ensemble von Gnadenmitteln“ nennt, das das Mysterium nur in prekärer Weise realisiert? Ist nicht vielmehr diese „historische Einheit“ unter Petrus, allem doketischen Spiritualismus zum Trotz, gerade und ganz besonders und zuallererst das eschatologische Zeichen schlechthin für die Erscheinung der Herrlichkeit Gottes in der Geschichte, ein Zeichen, in dem alle Prophetien des Alten Bundes gipfeln bis zu der letzten Prophetie des Hohenpriesters Kaiphas (Joh. 11, 52)? Freilich als ein gottmenschliches Zeichen auch ein

Ärgernis. So lehrt die Enzyklika *Mystici Corporis* (Herder-Ausgabe S. 43 u. 59).

3. Sind unsere pastoralen Verpflichtungen gegenüber dem Suchen der getrennten Brüder damit zu erfüllen, daß wir uns auf ihren Eschatologismus einlassen, der wohl auch ein bewußtes oder ein tragisches (vielleicht durch uns verschuldetes) Ausweichen vor dem Gotteszeichen der Einen leibhaften Kirche ist? Sollen wir diesem Ausweichen ein gutes Gewissen machen? Irritieren wir nicht durch solche Rücksicht den ohnehin angefochtenen Sinn der ökumenischen Christen für den Logos incarnatus? Der „Weltrat der Kirche“ ist ein Fragezeichen an die Kirche, ein — wenn das gesagt sein muß — willkommenes Fragezeichen. Aber man muß sich darüber klar sein, daß in ihm ständig auch die Versuchung wirkt, das Gegenzeichen aufzurichten!

Eine katholische Interpretation des eschatologischen Bewußtseins der Ökumenischen Bewegung müßte wohl mit vollem Realismus auch diesem Phänomen Rechnung tragen.

Der lutherische Standpunkt zur Apostolischen Sukzession

Nach unserer Meldung über die ablehnende Haltung des lutherischen Landesbischofs D. Lilje zur Frage der Apostolischen Sukzession (vgl. Herder-Korrespondenz 7. Jhg., S. 349 f.) konnte es scheinen, als handele es sich hier mehr oder weniger um eine persönliche Meinung oder Initiative. Das ist jedoch nicht der Fall. Seine Ablehnung bringt eine ausgereifte Überzeugung der führenden Lutheraner zum Ausdruck. Ansätze in dieser Richtung zeigten bereits frühere Meldungen über eine Erklärung von D. Asmark, dem Vertreter des Erzbischofs von Upsala, Dr. Brilioth, und über einen Aufsatz von Prof. Peter Brunner in der Festschrift für Landesbischof D. Meiser „Viva Vox Evangelii“ (zu beiden vgl. Herder-Korrespondenz 5. Jhg., S. 487 f.). Nun liegt uns ein wichtiges Dokument vor, das den lutherischen Standpunkt zur Apostolischen Sukzession präzisiert: es sind die Verhandlungsprotokolle einer Kommission, bestehend aus Vertretern der Anglikanischen Kirche und der Staatskirchen von Norwegen, Dänemark und Island. Diese Verhandlungen wurden 1947 begonnen und im März 1951 in Oslo fortgesetzt. Sie betreffen einen engeren Zusammenschluß dieser lutherischen Kirchen mit der Anglikanischen Kirche in der Weise, wie er seit 1920 mit der lutherischen Staatskirche Schwedens begründet wurde. Diese Protokolle wurden 1952 vom Bischof von Chichester, Dr. G. K. Bell, herausgegeben: *The Church of England and the Churches of Norway, Denmark and Iceland* (London S. P. C. K. 1952, 35 S.), und waren am 6. Mai dieses Jahres Gegenstand der Aussprache im Oberhaus der Synode von Canterbury. Es wurde beschlossen, „daß die getauften und zum hl. Abendmahl zugelassenen Gemeindeglieder der Kirche Norwegens, Dänemarks und Islands, wenn sie sich in England befinden und von der geistlichen Versorgung ihrer Kirche abgeschnitten sind, das hl. Abendmahl in der Kirche von England empfangen dürfen“.

Gegen die Übertragung der Sukzession

In den Verhandlungen von Oslo ergab sich bald eine weitgehende Übereinstimmung in drei Punkten des sogen. Lambeth-Quadrilateral von 1888, dem kirchenpolitischen Instrument der Anglikanischen Kirche für ökumenische

Unionen: nämlich die Anerkennung der Heiligen Schrift als oberster Glaubensregel, des Apostolischen Glaubensbekenntnisses (zumal nach der Revision des Quadrilateral von 1920 die Anerkennung auch des Nicaenum nicht mehr zu den Bedingungen gehört; das Nicaenum ist in Norwegen nicht im liturgischen Gebrauch) und der beiden Sakramente der Taufe wie des hl. Abendmahles. Dagegen zeigte sich, wie der englische Bericht von Canon A. M. Ramsay ebenso hervorhebt wie die Ausführungen von Bischof E. Berggrav, eine ernste Differenz in der Frage der bischöflichen Sukzession. Die lutherischen Vertreter bestanden hartnäckig darauf, diesen 4. Punkt des Quadrilateral in keinem Fall als wesentlich für die Kontinuität des Amtes in der Kirche (die sie nicht leugnen, sondern behaupten) anzuerkennen. Die Spitze der lutherischen Kritik richtete sich vor allem gegen die kirchenpolitische Praxis der anglikanischen Kirchenleitung, durch Beteiligung an Bischofsweihen lutherischer Bischöfe den lutherischen Kirchengleichsam stillschweigend die ihnen fehlende bischöfliche Sukzession zu übertragen und damit die Voraussetzung für „Interkommunion“ zu schaffen, eine Voraussetzung, die sie auch dann als gegeben ansehen, wenn die betreffende Kirche erklärt, sie habe gar nicht die Absicht, durch Beteiligung des anglikanischen Bischofs die Sukzession zu erwerben.

Besonders beachtlich sind die Ausführungen von Bischof Berggrav. Er erklärte, man werde in dieser Frage wohl nie zu einer Verständigung gelangen, sondern nur zu einem gegenseitigen Verstehen. Auch die lutherischen Kirchen legen Wert auf ihre Traditionen (womit offensichtlich kein theologischer Begriff verbunden wird), sie fühlen sich sogar in der wahren Kontinuität mit der „alten Kirche“. Um diese Kontinuität wiederherzustellen, hätten die Reformatoren den Bruch mit dem römischen Episkopat bewußt vollzogen, weil dieser Episkopat damals wesentlich eine weltliche Macht repräsentierte und das reine Evangelium verfälschte. Man wollte den wahren geistlichen Episkopat haben. So glaubten die Lutheraner, daß bei ihnen durch die Reformation der Episkopat in seiner ursprünglichen apostolischen Funktion wiederhergestellt worden sei: „Wie wir die Dinge sehen, haben wir die wahre Kontinuität festgehalten, die einzige Sukzession, die etwas wert ist . . .“, nämlich die Sukzession des Glaubens, der Sakramente, der Liturgie, sogar die wahre Sukzession des Amtes (das damals 1537 für Norwegen und Dänemark durch die Weihe von sieben „Bischöfen“ von der Hand des lutherischen „Priesters“ Bugenhagen in Wittenberg übertragen wurde).

„Der Heilige Geist . . .“

„Unsere Frage“, so sagte Bischof Berggrav, „ist diese: Was ist die Hauptsache — die innere Sukzession des Glaubens, kombiniert mit der Sukzession des ‚Amtes‘ und seiner Funktion, oder die mechanische Sukzession (Asmark: *successio nuda*)? Tatsächlich haben alle nordischen Kirchen einen Episkopat in Funktion ebenso wie die Anglikaner. Aber wir gründen überhaupt nicht die Gültigkeit unseres Amtes auf die Sukzession der Funktion und des Glaubens, weil wir andere Faktoren höher schätzen. Der Heilige Geist kann auf der Grundlage der Schrift eine neue Kirche gründen, wo immer der Glaube an Christus eine lebendige Kraft wird.“ (Diese These entspricht dem Gutachten des amerikanischen Kongregationalisten Daniel D. Williams über „Intercommunion“ in „The Ecumenical Review“, Juli 1953, S. 377.)

Infolgedessen machte Bischof Berggrav in den Verhandlungen folgende Feststellung: „Es sind da besonders zwei Punkte, von denen ich meine, man sollte sie klarer entwickeln. Den ersten möchte ich in die Form einer Frage kleiden: Hält es die Kirche von England für richtig, in einer anderen Kirche die Sukzession sozusagen durch Zufall einzurichten oder wiederherzustellen, ohne daß diese Kirche ausdrücklich die Absicht bekundet, die Sukzession zu erwerben?“ Berggrav führte einige Tatsachen an, die sich bei einer Bischofsweihe in Finnland zugetragen haben, wo de facto die anglikanische Sukzession übertragen wurde, der betreffende Bischof aber ausdrücklich erklärt hatte, man habe die Sukzession nicht begehrt, sondern mit der Einladung eines anglikanischen Bischofs nur die Einheit des Leibes Christi bezeugen wollen. D. Berggrav fuhr fort: „Meine Frage ist wichtig: Nimmt die Kirche von England an, daß die Apostolische Sukzession beiläufig in einer Kirche eingeführt werden kann, nur weil ein auswärtiger Bischof an einer Weihe teilnimmt, der die Sukzession besitzt, auch ohne daß die betreffende Kirche die Intention hatte? Und kann die Kirche von England eine Interkommunion (um die es in diesen Verhandlungen ebenso ging wie um die Interkonsekration) mit einer solchen Kirche auf einen derartigen Zufall gründen? Sollte das der Fall sein, so würden wir uns genötigt fühlen, gegen eine derartige Auffassung eine förmliche Warnung auszusprechen!“

Mit dem Hinweis darauf, daß alle nordischen Kirchen zwar einmütig die Sukzession als eine wertvolle „historische Tradition“ betrachten, aber ohne konstitutiven Wert für die Kirche oder das christliche Amt, fragte Berggrav sodann: „Wie kann die Kirche von England die äußere Sukzession als eine geistliche Bedingung für Interkommunion betrachten, unabhängig von der Überzeugung und dem Glaubensbekenntnis der betreffenden Kirche?“

Wie man sieht, bezwecken diese lutherischen Fragen die Klärung des Problems, ob die Anglikaner die Sukzession gleichsam für eine magische Qualität halten. Prof. Ramsay konnte darauf nur erwidern, er halte es nicht für erforderlich, daß eine Kirche eine formulierte Lehre über die Apostolische Sukzession besitze. Für die Einheit der Kirche sei es nur notwendig zu wissen, daß man die Sukzession tatsächlich besitzt. Er verwies für den Begriff des „historischen Episkopats“ auf die Erklärung der Lambeth-Konferenz von 1930: dieser versorge die Kirche von dem 2. Jahrhundert an mit einem Amt, das diejenigen Funktionen der Apostel ausübt, die nach ihrem Tode fortgeführt werden konnten.

Der dänische Lutheraner, Prof. Regjn Prenter, führendes Mitglied der theologischen Kommission des Lutherischen Weltbundes, faßte schließlich den lutherischen Standpunkt zusammen und erklärte: die lutherischen Kirchen würden niemals anerkennen, daß man von einer „Wiederherstellung“ der Apostolischen Sukzession spreche. Das würde den Charakter ihres Amtes verändern, und dem würden sie nie zustimmen. Zunächst müßte eine Anerkennung des lutherischen Amtes durch die Anglikaner vorangehen, indem ein lutherischer Bischof sich an der Weihe eines anglikanischen Bischofs beteiligt, und dann könnte ein anglikanischer Bischof zur Weihe eines lutherischen Bischofs kommen.

Es versteht sich, daß man nach der Feststellung eines so tiefen und unlösbaren Gegensatzes in der Frage des Amtes

sich auf beschränkte Empfehlung der Interkommunion zurückziehen und alles andere weiterem Studium überlassen mußte. Diese Protokolle zeigen überdies, daß Kontroversgespräche mit Lutheranern grundsätzlich im Blick auf deren ökumenische Gesamthaltung und ihre Festlegungen innerhalb des Lutherischen Weltbundes erfolgen sollten.

„Konfession der Mitte“

Wenn neuerdings in lutherischen Zeitschriften eine Festigung des Bischofsamtes in lutherischen Kirchen der VELKD vertreten wird (z. B. Georg Prater über „Die Gestaltung der Kirchenleitung in der lutherischen Kirche“, in „Ev.-luth. Kirchenzeitung“ Nr. 13 vom 1. Juli 1953, auch Hans Dombois im Anschluß an die Lösung des Oldenburger Bischofsstreites in „Informationsblatt“ Nr. 13 vom 1. Juli 1953, S. 209 f.), so ist damit zunächst nicht sehr viel mehr gemeint, als daß man auf die Linie des skandinavischen Luthertums kommen möchte. Die Vorstellung von „ökumenischer Verantwortung“ der Lutheraner, über die von nun an eine Reihe von Aufsätzen in der „Ev.-luth. Kirchenzeitung“ berichten wird, konzentriert sich u. a. darauf, in Evanston auf der 2. Vollversammlung des „Weltrates der Kirchen“ sowie in anderen ökumenischen Körperschaften das Luthertum als „Konfession der Mitte“ zwischen den „katholischen“ Anglikanern und Orthodoxen auf der einen und den spiritua-listischen Gemeinschaften der „freikirchlichen Tradition“ auf der anderen Seite zu konstituieren (so Friedrich Hübner, in „Ev.-luth. Kirchenzeitung“ Nr. 13).

Kirchliches Leben in Sowjetrußland Die offizielle Presse des Moskauer Patriarchats gibt der staatlich gelenkten Friedenspropaganda nach wie vor breiten Raum. Daneben erscheinen aber immer wieder Aufsätze über religiös-sittliche und theologische Themen, die den Fortgang eines echt christlichen Lebens bezeugen. Aus den Nachrichten, die leider nur mit großer Verspätung eintreffen, greifen wir zwei Berichte heraus, die eine Vorstellung von der heute noch allorts lebendigen Kirchenfrömmigkeit des orthodoxen Volkes vermitteln.

Im vergangenen Winter beging die Gemeinde des altrussischen Städtchens Zarajsk im Gebiet von Moskau ein Kirchenfest. Anlaß war die Einweihung einer neuen kostbaren Einfassung für die wundertätige Ikone des hl. Nikolaus, die sich seit dem Jahre 1224 in Zarajsk befindet und allgemein verehrt wird. Seit vielen Jahren, heißt es, hegten die Gläubigen den Wunsch, „ihrem himmlischen Beschützer, Fürsprecher und Wundertäter, dem hl. Nikolaus, eine Gabe der Liebe und des Dankes darzubringen“. Nun war es dank der Opferwilligkeit der Gemeindeglieder gelungen.

Schon der feierliche Gottesdienst am Vorabend des Festtages ließ die Herzen der Gläubigen höher schlagen. Wie eine mächtige Welle setzte sich der Lobgesang des Volkes auch noch außerhalb des Gotteshauses fort. Erst um 11 Uhr machten sich die Zarajsker in dunkler und regnerischer Winternacht auf den Heimweg... Allen war die Freude in die Seele gezogen, und der Glockenklang kündete noch lange die Feiertagsbotschaft in die Runde.

„Das am Vorabend einsetzende schlechte Wetter war gegen Morgen in ein Schneegestöber übergegangen, das den Zu-

gang der Kirchgänger von den umliegenden Dörfern erschwerte. Dennoch konnte man in der frühesten Morgendämmerung sehen, wie kleine Gruppen von Menschen von allen Seiten zum Gotteshaus eilten.

Und da tritt der unvergeßliche Augenblick ein: Andachtsvoll trägt einer der Geistlichen im Hostienbehälter ein Teilchen der heiligen Gebeine des hl. Nikolaus, des Knechtes Gottes, aus dem Hauptaltar zu seinem gefeierten Heiligenbild, um es dortselbst niederzulegen. Die Kirche ist atemlos in heiligem Schauer. Nur der Chor betet singend wie von weit her in leiser und häufiger Wiederholung: ‚Herr, erbarme dich, Herr, erbarme dich‘. Allmählich anschwellend, erfüllen diese Klänge immer lauter und lauter das ganze Gotteshaus... Lesung des letzten Gebets zu dem in seinen Wundern großen Wundertäter. Und wiederum erklingt es nach einer eingetretenen Stille: ‚Wir loben dich, wir preisen dich...‘ Dieser Hymnus des Lobes und Ruhmes an den Heiligen drängt wie ein breiter, starker Strom, dem es in den steinernen Wänden zu eng ist, ins Freie zusammen mit der heiligen Ikone: Es beginnt die Prozession.

Der nasse Schnee dringt in die Augen und gewährt den Füßen keinen Halt; es bläst ein kalter und stürmischer Wind. Aber darauf achtet niemand. Die Aufmerksamkeit gilt dem Heiligenbild Nikolaus' des Wundertäters. Es scheint, als ob der Heilige selbst voranschreitet, gefolgt von seiner Herde...“

Auch der Tod eines der ältesten russischen Bischöfe, des Erzbischofs Philipp von Astrachan und Saratow, war der Anlaß einer starken Äußerung des kirchlichen Geistes innerhalb der orthodoxen Bevölkerung. Dieser Hierach war einer der ganz wenigen, die noch zu Zeiten des alten Regimes zum Bischof geweiht worden waren.

Als die sterblichen Überreste des während eines Aufenthaltes in Moskau verstorbenen Erzbischofs auf dem Flugplatz Astrachan eingetroffen waren, säumten schon Zehntausende — eine englische Quelle spricht wohl übertrieben von hunderttausend Menschen — die zur Kathedrale führenden Straßen. „Zwei Tage und Nächte stehen die Türen der Kathedrale offen. Langsam bewegt sich eine ununterbrochene Kette von Menschen; Männer und Frauen, junge und alte, in ganzen Familien gehen sie, um Abschied zu nehmen vom geliebten Erzhirten, um das letzte Mal seine priesterliche Rechte zu küssen. Diese Liebe des Volkes“, so schließt der Bericht, „war die würdige Belohnung für den verwigten Erzhirten, dessen Leben und erzpriesterliches Tun beispielhaft für den Dienst an der Kirche Christi im ‚Geiste der Kraft, Liebe und Keuschheit‘ war.“

Es ist immer wieder gut, sich solche Berichte aus dem kirchlichen Leben des Volkes vor Augen zu führen, will man nicht einseitiger Orientierung verfallen, die sich leicht aus den anders gearteten offiziellen und für die Weltöffentlichkeit bestimmten Nachrichten ergeben könnten. Auf diesem Hintergrund wird man dann die Worte des Patriarchen Alexius, die er anlässlich seiner Auszeichnung mit einem hohen sowjetischen Orden im Dezember sagte, nicht ausschließlich in einen politischen Zusammenhang hineinkombinieren.

Alexius sagte, er nehme diese Auszeichnung als einen Ausdruck des Wohlwollens der Regierung gegenüber der Kirche. Dieses Wohlwollen habe sich in einer ganzen Reihe von nützlichen Akten gezeigt. Der Patriarch nahm auch die Gelegenheit wahr, dem Rat für die Angelegen-

heiten der orthodoxen Kirche (Vorsitzender Karpow) für die „Sicherstellung eines rechten Ganges der kirchlichen Angelegenheiten“ den Dank der Kirche zum Ausdruck zu bringen.

Hier liegt freilich das Kernproblem der russischen Kirche vor uns. Zur Vermeidung einer vorschnellen Einordnung unseres Urteils in gewohnte politische Schemata tun wir, wie gesagt, gut, den Blick nach anderen verfügbaren Zeugnissen zu weiten. In diesem Zusammenhang scheint ein

Artikel des Erzbischofs Lukas von der Krim zu zeigen, daß die Christen Rußlands durchaus noch in der Lage sind, ein eigenes Urteil über die Dinge dieser Welt zu haben. In einigen Betrachtungen über die Versuchungen Christi in der Wüste spricht der Erzbischof deutlich von der religiösen Fragwürdigkeit aller Macht und staatlichen Gewalt dieser Erde — Betrachtungen, die gewiß mancher Gläubige auf die ihn umgebende politische Wirklichkeit bezieht.

Fragen der Theologie und des religiösen Lebens

Das Gespräch über „Tradition“

Es gibt ein theologisches Gespräch über die Frage der Tradition des Glaubens. Wir finden es bei den katholischen Theologen: Hier wurde es besonders durch den neuen „dogmatischen Traditionsbeweis“ für die Definition des Dogmas der Aufnahme Mariens in den Himmel aufgelöst. Wir finden es aber auch bei den ökumenischen Theologen, die die Tradition als eine nie zu umgehende kirchliche Voraussetzung eines rechten Schriftverständnisses wieder entdeckt haben, ohne selber schon zu einem theologischen Begriff der Tradition vorgedrungen zu sein. Und schließlich bildet dieses Thema den Mittelpunkt des heutigen Kontroversgesprächs, sei es über die Methode der Definition des neuen Dogmas, sei es über den Primat Petri, wo es durch das Petrusbuch von Oskar Cullmann in eine höchst bemerkenswerte Phase getreten ist. Wir wollen hier diesen Komplex unter Auslassung des innerökumenischen Gespräches an Hand einiger Veröffentlichungen zusammenfassen.

Cullmann — Daniélou

Dazu ist eine Anknüpfung an die von Cullmann aufgeworfene Fragestellung sehr geeignet. Er wurde unlängst von „Dieu Vivant“ aufgefordert, sich in dieser Zeitschrift grundsätzlich über das Verhältnis von „Schrift und Tradition“ zu äußern, und er hat das in Nr. 23 (S. 47 f.) getan. Cullmann, der soeben den Ehrendoktor der Universität Lund erhielt, vermutlich für seine Verdienste um die Verteidigung der Einzigartigkeit des Apostolats, geht von der These aus: „Wir bestätigen nachdrücklich, daß die Heilsgeschichte auf Erden von der Kirche fortgeführt wird.“ Aber er unterscheidet die eigentliche Zeit der Inkarnation, d. h. der Erscheinung Christi, von der Zeit der Kirche: die Zeit der Kirche setzt die Zeit der Inkarnation fort, aber sie ist nicht mehr selbst diese zentrale Zeit. Die Apostel gehören noch zur Zeit Christi, sie legen den Grund für die Kirche. Aber die von ihnen eingesetzten Bischöfe stellen ein anderes Niveau dar. Sie geben nur die empfangene Offenbarung weiter, die eine Offenbarung durch den Mund der Apostel ist — denn Christus hat nichts aufgeschrieben. Während die apostolische Tradition für alle Zeiten die Norm der Offenbarung darstellt, ist die anschließende Überlieferung der Kirche eine rein menschliche Tätigkeit, obwohl sich auch darin der Heilige Geist manifestieren kann.

P. Jean Daniélou SJ, der Cullmann in Nr. 24 derselben Zeitschrift erwidert, stellt mit Recht in diesem

Auseinanderreißen der apostolischen und nachapostolischen Tradition einen logischen und sachlichen Fehler fest. Cullmann, so sagt er, anerkennt eine Dogmenentwicklung, ja er hilft sogar dazu, die Kirche selber als geschichtliche Entwicklung zu verstehen, und geht insofern über die katholische Linie hinaus, als er von einer Fortsetzung der Offenbarung in der Kirche spricht, aber er schreibt ihr nur noch menschliche Qualität zu, obwohl es bei ihm heißt: „Die Inspiration des Heiligen Geistes geht auch in dem Sinne weiter, als der Paraklet der Geist der Wahrheit ist. Es wird noch Offenbarung geben.“ Aber die Offenbarung des Wortes Gottes, die in der Kirche fort-dauert, „wird nicht mehr Norm und Kriterium sein wie die den Aposteln gewordene Offenbarung“. (Das ist ungefähr der Standpunkt vieler konservativer Lutheraner, wie ihn vor einiger Zeit Peter Brunner dargelegt hatte; vgl. Herder-Korrespondenz 5. Jhg., S. 487 f.).

Von hier aus hält Cullmann der katholischen Kirche vor, sie bringe die Zeit der Apostel und die Zeit der Kirche durcheinander (ein Vorwurf, den wir hernach auch bei dem katholischen Theologen Ch. Baumgartner als Kritik an anderen katholischen Theologen antreffen). Cullmann sagt, die Kirche argumentiere, daß die Heilige Schrift einer normativen Auslegung durch die Kirche bedürfe. Daß eine solche Auslegung notwendig ist, anerkennt auch Cullmann, aber er gesteht ihr nicht einen unfehlbaren Charakter zu. Er zitiert dazu das Wort Jesu gegen die Tradition der Pharisäer Mark. 7, 8 f., die Gottes Wort und Menschensatzung durcheinanderbringen. Dennoch bemerkt er ausdrücklich, er wolle damit nicht ein Lehramt der Kirche leugnen, es müsse jedoch von der apostolischen Tradition kontrolliert werden. Zum Beweis für die Richtigkeit seiner These führt er die Tatsache der Kanonbildung durch die Kirche an. Damit habe die Kirche selber den Unterschied zwischen der normativen apostolischen und einer nur kirchlichen Tradition gezogen, weil sich damals offensichtlich herausstellte, daß der Strom der mündlichen wie literarischen Überlieferung ins Legendäre abglitt. Mit der Festlegung des Kanons habe die Kirche anerkannt, daß ihr Lehramt allein für die Reinhaltung des Evangeliums nicht genügt. Das Lehramt der Kirche hat damit keineswegs abgedankt, aber es hat seine Betätigung an eine Norm gebunden.

Die „Aktualisierung“ des Apostolats

Es ist P. Daniélou zuzugeben, daß in dieser Darlegung Cullmanns Elemente einer positiven Fortsetzung des Gespräches enthalten sind; und es wird viel davon abhängen,