

2. Mit dem Inkrafttreten des Konkordats werden alle Bestimmungen von Gesetzen, Verordnungen, Anordnungen und Dekreten, die im Gegensatz zu den Bestimmungen des vorliegenden Konkordats stehen, für hinfällig erklärt.

Der spanische Staat wird innerhalb eines Jahres die gesetzlichen Bestimmungen treffen, die zur Durchführung dieses Konkordates notwendig sind.

Hiermit unterzeichnen die Bevollmächtigten dieses Konkordats in zwei Ausfertigungen.

Vatikanstadt, den 27. August 1953

Domenico Tardini

Alberto Martín Artajo

Fernando María Castiella y Maíz

Fragen der Theologie und des religiösen Lebens

Lehre und Glaubenserfahrung

Zur Möglichkeit einer katholischen Symbolik

Der Titel dieses Berichtes bedarf einer Rechtfertigung gegen Mißverständnisse. Mit Bewußtsein wurde dem Begriff der Lehre, die in der Regel Gegenstand einer vergleichenden Glaubenskunde ist, der Begriff Glaubenserfahrung beigelegt. Denn die Glaubenserfahrung wird in Zukunft jede Symbolik einbeziehen müssen. Diese Glaubenserfahrung ist allerdings nicht jener liberale Begriff, den Papst Pius X. in der Enzyklika *Pascendi* gegen die Irrungen der Modernisten verworfen hat, nämlich der Versuch, die Wahrheit des Dogmas in Psychologie aufzulösen und als private Erfahrung des frommen Menschen zu deuten (Denz. 2081 f.). Es ist auch nicht die persönliche „christliche Erfahrung“ der Mystik und Aszese gemeint, mit mannigfachen Zeichen einer Gnadengewißheit, die sich „in Christus“, d. h. im Raum der Kirche und in Erfüllung der Gebote Gottes vollzieht. Davon handelt neuerdings eine wertvolle Studie von Jean Mouroux: „L'Expérience chrétienne. Introduction à une Théologie“ (Paris 1953, Aubier).

Die Glaubenserfahrung evangelischer Christen, mit der es eine Symbolik zu tun hätte, ist nicht ein Ergebnis von persönlichen Erfahrungen, religiösen Experimenten oder mystischen Erleuchtungen, sie ist auch nicht Pietismus, sondern die Frucht eines der Wahrheit der Bibel in kirchlich gebundener Form nachgehenden Glaubens, eines Glaubens, der nun Erfahrungen zeitigt und über Erfahrung zu tieferem Glauben führt. Sie gründet auf Offenbarung und glaubt an Offenbarung. Sie ist zwar im strengen Sinn nicht die Glaubenserfahrung der Kirche, die diese seit der Begegnung mit dem Auferstandenen und vollends seit Pfingsten unter Führung des apostolischen Lehramtes durchmessen hat. Sie ist dennoch vergleichbar jener Glaubenserfahrung, die das Alte Testament kennt und die es vielfach als Argument verwendet: „ICH habe euch aus Ägypten, aus dem Hause der Knechtschaft geführt . . .“ Israel hat seit jener Zumutung an Abraham, den Gnadensohn Isaak zu opfern (Gen. 22, 12), seine Erfahrung mit der Treue und dem Zorne Gottes gemacht, mit dem Gott, den Moses unter Zeichen und Wundern in der Lehre vom Sinai bezeugt hat. Auch die ökumenischen Christen haben seit 25 Jahren aus ihrem Christusglauben die Erfahrung mit Gott gemacht, daß sie aus ihren getrennten Konfessionskirchen herausgerufen sind, um das Eine Volk Gottes zu sein. (Vgl. zum Folgenden jeweils die Darstellung des „Glaubensbewußtseins der ökumenischen Christenheit“ in Herders Bildungsbuch = Großer Herder Bd. X, Sp. 1426 ff.) Es hat ein neues

Hören auf Gottes Wort stattgefunden; die Lehren der Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts sind allein nicht mehr der gültige Ausdruck des Glaubens der getrennten Brüder. Das versucht unsere ökumenische Berichterstattung seit Jahren zu zeigen. Darum: Lehre und Glaubenserfahrung. Beides ist Gegenstand einer Symbolik. Ehe wir das näher ausführen, empfiehlt sich ein Blick auf

eine reformierte Herausforderung.

Noch bevor ein katholischer Autor daran gegangen ist, die Symbolik J. A. Möhlers neu zu schreiben — das bahnbrechende Werk von Ives M. Congar OP: „Chrétiens désuniés“ (1937) ist noch keine eigentliche Symbolik —, hat ein führender reformierter Theologe, D. Wilhelm Niesel, ein fanatischer Vorkämpfer der „Bekennenden Kirche“ und Parteigänger Niemöllers, aus Vorlesungen an der Kirchlichen Hochschule zu Wuppertal ein Lehrbuch der Symbolik zusammengeschrieben: „Das Evangelium und die Kirchen“ (Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins Neukirchen, Kreis Mörs, 1953, 271 S.). Er will unter den theologischen Lehrbüchern „eine empfindliche Lücke schließen“. Über die letzte protestantische Symbolik von Fr. Loofs (1902) bzw. von Hermann Mulert (Konfessionskunde 1937) sagt Niesel, in diesen Werken käme das Anliegen der älteren Symbolik zu kurz, die noch um eine kirchliche Norm wußte, also Sache des Dogmatikers war. Es macht den Reiz dieses theologisch recht primitiven, in der Darstellung des römischen Katholizismus arg verzerrten Buches aus, daß es eine solche Norm vorweist, eine lebendige, kirchenrechtlich durch Aufnahme in das Ordinationsgelübde weithin gesicherte Lehrnorm: die „Barmer Theologische Erklärung“ von 1934 (vgl. Herder-Korrespondenz 2. Jhg., S. 266). Wer den kirchengeschichtlichen Ort dieses konstituierenden „Bekenntnisses“ der „Bekennenden Kirche“ nicht gut kennt, wer dazu auch die bedeutende Rolle nicht kennt, die Niesel als Mitglied des preußischen Bruderrates im Kirchenkampf gespielt hat, wird den menschlichen Herzschlag des Buches nicht spüren und über den großen Mängeln das lebendige Anliegen verfehlen, das Niesel im gegenwärtigen Ringen um eine geistliche Einheit der EKD wahrnimmt. Leider müssen wir an dieser Stelle darauf verzichten, das aus Denzinger, Bartmann, halbverstandenen Papst-encykliken und einigen evangelischen Autoren zusammengeklitterte Bild des römischen Katholizismus zu widerlegen, auf den immerhin zwei Fünftel des Buches verwendet werden und der ebenfalls an den 6 Barmer Artikeln gemessen wird. (Es heißt z. B. in der Darlegung der katholischen Urstandslehre: durch die begriffliche Trennung der übernatürlichen Gabe von der natura pura des

Menschen werde klar, „daß die römische Theologie einen vollständigen Begriff vom Menschen zu bilden imstande ist unter Außerachtlassung seines Verhältnisses zu Gott“. Oder: das römische Dogma rechnet nicht mit der gnädigen Gegenwart Gottes, die im Sünder den Glauben entzündet (S. 50), oder: wer die Sünde los werden will, „darf nicht zu Christus fliehen, sondern muß sich zu dem Priester begeben, auf den die Vollmacht Christi in dieser Hinsicht übergegangen ist“ (S. 89). Niesel würde nur zu helfen sein, wenn er sich für einige Jahre dem Paderborner ökumenischen Arbeitskreis anschließt oder persönlichen Kontakt mit der katholischen Theologie bekommt. Da nach seiner Meinung Rom sich vom Evangelium und allen anderen christlichen Gemeinschaften völlig abgekapselt habe, wird es vorweg erledigt, damit allen Interessenten am Katholizismus die Lust vergeht, weiter nach ihm zu forschen. Nach einem kurzen, wohlwollenderen und lehrreichen Abriss des orthodoxen Glaubens kommt Niesel zum eigentlichen Thema, der Überwindung des lutherisch-reformierten Gegensatzes, an die er ebenfalls zwei Fünftel des Buches wendet. Ist man sich klar, daß hier die Zweckbestimmung des Unternehmens liegt, so kann man das Buch mit Nutzen lesen und sich in die Glaubensspannung innerhalb der EKD einführen lassen. Man wird auch einige methodische Gedanken der einleitenden Grundlegung bedenken müssen.

Die Frage der Gegenwart Christi

Niesel legt mit Recht den Finger auf die sehr problematische Bedeutung des Symbolbegriffes in den konfessionellen Lehrvergleichen. Es sei eine Fiktion, von drei altkirchlichen ökumenischen Symbolen zu sprechen, denn die morgenländische Kirche kenne nur das Nicäno-Constantinopolitanum; und in der römischen Kirche seien diese Symbole nicht in demselben Sinne Lehrnorm, wie sie die Lutheraner ihrem „Symbolum“, der Confessio Augustana, zusprechen. Die reformierte Theologie rede nur von Bekenntnissen und wende den Symbolbegriff darauf nicht an. Der Begriff der Doctrina war in der Reformation etwas sehr Lebendiges, soviel wie Heilslehre, Verkündigung (so auch W. Stählin in seiner Broschüre „Was ist lutherisch?“ Joh. Stauda Verlag, Kassel 1952, 36 S.). Man müsse daher an die „Symbolik“, wie sie auf lutherischem Boden betrieben würde, die kritische Frage richten, ob es in den verschiedenen Kirchengemeinschaften wirklich entscheidend um anerkannte Lehrbegriffe gehe. Niesel streitet das. Er will auch nicht eine Symbolik nach dem alten Verständnis schreiben, allerdings auch keine bloß beschreibende Konfessionskunde. Ihm geht es um die Frage der Gegenwart Christi in den Kirchen, soweit die Lehren, Bekenntnisse oder Symbole davon zeugen. Es sei die Bedeutung der Barmer Theologischen Erklärung, daß sie den öffentlichen Ausweis der Kirche und ihres Wesens auf die Substanz einer Person, Jesus Christus, zurückgeführt hat. Er sagt das sehr naiv, ohne klarzustellen, daß es sich um die Person der Heiligsten Dreifaltigkeit handeln kann. Das Wesentliche der Kirche sei dieses Ereignis, daß Jesus Christus als der Lebendige an uns handelt. Eine Analyse der 6 Barmer Artikel begründet das und stellt die entsprechenden Fragen an die Kirchen: was ihnen Christus, das Eine Wort Gottes, in der Heiligen Schrift bedeutet, ob sie die gnädige Herrschaft Jesu Christi über sich anerkennen, ob sie ihr Zeugnis von Christus dienend und in letzter Solidarität mit der Welt

leisten, ob sie das Regiment Jesu Christi über die Kirche anerkennen, ob sie die Botschaft von der freien Gnade Gottes ausrichten und nicht nur Doktrinen tradieren oder zur Synagoge werden.

Was dieser Ansatz bedeutet, tritt in dem Lehrvergleich zwischen Lutheranern und Reformierten zutage und erweist sich hier in mancher Hinsicht vielleicht als fruchtbar. Allgemein ist daran bemerkenswert, daß Niesel eine Reduzierung der Wirklichkeit der Kirche auf Lehrsysteme ablehnt und daß er den Lehren verschiedene Qualität zuerkennt, je nach ihrer Christushaltigkeit. Wir werden später der Wahrheit dieses Gedankens nachgehen.

Das „Wunder“ von Barmen

Der Ansatz bei der „Barmer Theologischen Erklärung“ ist die Konfrontierung überlieferter Lehrunterschiede der Reformationskirchen mit einer neuen und allerdings für die Geschichte des evangelischen Kirchentums wie für die Ökumenische Bewegung bedeutenden Glaubenserfahrung. Daß 1934 in Barmen Lutheraner, darunter amtliche Vertreter dreier lutherischer Landeskirchen, und Reformierte gemeinsam gegen die Versuchung des totalen Staates und der Deutschen Christen 6 theologische Lehrsätze von der Alleinherrschaft Jesu Christi über Kirche und Welt bekannten, daß sie damit ein gemeinsames Glaubenszeugnis ablegten, auf das sich dann weitgehend der Kampf um die Freiheit und das Eigenrecht der Kirche gründete, dieses Ereignis, an dem sich der Protestantismus wieder als Kirche konstituieren lernte, nennt Niesel „ein Wunder vor unseren Augen“. Das kann nur verstehen, wer dabei war und die Folgen erfuhr. Katholische Beobachter, die das evangelische Glaubensbewußtsein unserer Tage erfassen wollen, können nicht umhin, dieses Geschehen zu studieren. Es ist das Verdienst der „Symbolik“ Niesels, die Aufmerksamkeit auf diese Geschichte zu lenken, aus der sich mehr oder weniger im pro und contra die theologischen Positionen innerhalb der EKD und weitgehend auch in der Ökumenischen Bewegung entwickelt haben.

Von hier aus, besonders auch von der Bekenntnissynode von Halle (1937) her, die einen Lehrkonsens über das Abendmahl versuchte (vgl. Herder-Korrespondenz 3. Jhg., S. 574) und damit der ökumenischen Formel von Lund über die Eucharistie vorarbeitete (vgl. Herder-Korrespondenz 7. Jhg., S. 90), gewinnt Niesel auch den Ansatz zu einer Unionstheologie, die den lutherisch-reformierten Gegensatz an der Wurzel überwinden soll, ohne die Mannigfaltigkeit der Auffassungen zu beseitigen. Die aktuelle kirchenpolitische Bedeutung dieses Versuches liegt darin, die wiederhergestellte „Ev. Kirche der Altpreußischen Union“ zu einer echten Glaubenseinheit zu führen und sie gegen eine Aufspaltung durch den lutherischen Block der VELKD zu verteidigen (vgl. Herder-Korrespondenz 5. Jhg., S. 301 f.). Die Frage ist, ob das mit den angewandten Mitteln gelingen kann.

„Gemeinschaft mit Christus“

Denn dieser neue Ansatz umgeht zunächst das eigentliche Kontroversstück, die Abendmahlslehre und das hier vorliegende unterschiedliche Seinsverständnis der Gnade; er greift auch über die Lehre von der Rechtfertigung hinaus und behauptet, das grundlegende Bekenntnis der Reformatoren sei die „Gemeinschaft mit Christus“, das Thema der berühmten ersten Frage des Heidelberger Katechis-

mus: „Was ist dein einziger Trost im Leben und im Sterben? Daß ich mit Leib und Seele, im Leben und im Sterben, nicht mein, sondern meines getreuen Heilandes Jesu Christi eigen bin.“ Niesel sagt, es gehe Calvin und dem Katechismus grundlegend um „die Vereinigung des Hauptes mit den Gliedern, die Einwohnung Christi in unseren Herzen, die geheimnisvolle Einigung“ (Calvin), eine Gemeinschaft, die keineswegs Wesensvermischung, mystische Vereinigung mit der Gottheit sei. Genau dieses Anliegen findet Niesel bei Luther, von dem er einige frühe Reformationsschriften zitiert. Er meint, in der ursprünglichen Form sei ein Unterschied zu Calvin, der von Luther lernte, gar nicht vorhanden. Erst das spätere Luthertum, das die Rechtfertigung allein aus dem Glauben gegen ihre Verfälschung zu einer seinsmäßigen Verwandlung des Menschen durch die Gnade bei Osiander verteidigte, habe Glaube und Heiligung voneinander getrennt. Allerdings sei der Gedanke der Christusgemeinschaft, der in Luthers Kleinem Katechismus anklingt, in den anderen lutherischen Bekenntnisschriften nicht mehr recht wirksam geworden. Erst die Barmer Theologische Erklärung habe wieder klar bezeugt: wir haben die Vergebung nicht vor einer Begegnung mit Christus, der sich uns zuneigt.

Es ist sehr die Frage, ob das Theologumenon von der Gemeinschaft mit Christus in dieser abgekürzten Form ausreicht, um die schwebenden Lehrunterschiede in den übrigen Stücken zu überwinden, zumal da nicht geklärt wird, wie weit diese Gemeinschaft mit Christus mehr ist als eine moralische, personal-bewußte Relation, wie weit die „geschaffene Gnade“ in uns eingeht und uns verwandelt. Niesel verfolgt diese Unterschiede nun durch die Lehre von der Rechtfertigung, von Glaube und Buße, von Evangelium und Gesetz, Heiliger Schrift, Prädestination und Kirche, um erst am Schluß die Lehre von den Sakramenten anzupacken, als ob dieser Gegenstand hintendrein erledigt werden könnte: eine typisch reformierte Unterschätzung des Sakramentes. In der Tat wird in dieser Sakramentenlehre das Gemeinsame darin gefunden, daß das Wort die Hauptsache sei und daß die Elemente nicht durch das Wort verwandelt werden, sondern nur „einen neuen Seinsbezug“ erhalten: sie werden „Vehikel der Gnade“. Die Sakramente seien nicht die Quelle des Heils, sondern führen zur Quelle, zu Christus; sie schaffen nicht den Glauben, sondern sie befestigen und versiegeln ihn. Wir können hier nicht näher darauf eingehen, wie Niesel die Überbrückung des Gegensatzes im einzelnen durch seine Textinterpretationen versucht.

Was ist „geistliche Wirklichkeit“?

Die Unzulänglichkeit wird wohl deutlich an dem, was er als „die geistliche Wirklichkeit“ der Abendmahlsgabe nach Calvin kennzeichnet. Danach ist die Abendmahlsgabe nicht der Geist Christi — die geistliche Speise des Leibes Christi verwandelt sich nicht in Geist, „sie ist auch nicht die göttliche Natur Christi oder die menschliche als solche, vielmehr seine Leiblichkeit, in der er für uns in den Tod gegeben wurde und dann auferstanden ist“. Es gehe aber nicht um die Mitteilung einer Materie an uns, sondern um „das Geschenk der Gemeinschaft mit dem Mittler“. Zeichen und Sache müßten unterschieden werden. Calvin habe auf lutherischer Seite die Gefahr einer Verdinglichung der Gnade gesehen und „die Wahrheit der menschlichen Natur, in der unser Heil begründet ist“,

mit aller Entschiedenheit verteidigt. Die von Lutheranern und Reformierten gehaltene preußische Bekenntnissynode von Halle habe 1937 klargestellt, „daß es im Herrenmahl nicht um eine so oder so geartete Substanz geht, auch nicht bloß um Leib und Blut Christi, sondern — wie Melancthon und Calvin (!) sagten — um den lebendigen Christus selbst“.

Man könnte noch den interessanten Abschnitt über die Christologie anführen, worin Niesel treffend erkennt, daß bei Luther gelegentlich die Menschheit Christi „ganz in Gott gezogen“ wird. Wichtig ist die Feststellung, daß das Lehrstück von der Christologie nicht zusammen mit der Lehre von der Trinität den Anfang des Lehrvergleichs bildet, und zwar in engstem Zusammenhang mit dem theologischen Gespräch der ökumenischen Konferenzen, etwa von Lund (das zeitlich zwar nach der Fertigstellung des Buches lag; aber die Fragestellungen und die Gutachten waren dem Verfasser bekannt). Dann wäre der Ansatz bei der summarischen „Gemeinschaft mit Christus“ in dieser Vereinfachung nicht möglich gewesen. Diese Kritik ist nicht an den Haaren herbeigezogen, denn Niesel vertrat die EKD in der Kommission „für Glauben und Verfassung“, allerdings in dem Ausschuß über Interkommunion. Daß seine Symbolik so wenig ökumenisch ist, ist ein empfindlicher Mangel.

Man kann diesen Mangel so präzisieren: 1. Niesel geht nicht auf die ökumenische Erkenntnis ein, daß Gemeinschaft mit Christus nach dem Neuen Testament nicht getrennt werden kann von der Gemeinschaft mit der Einen Kirche der Apostel. Darum hat die Weltkonferenz von Lund die Lehre von Christus in den Mittelpunkt eines vertieften Fragens nach der Ordnung der Kirche gestellt. 2. Er versucht auch nicht, in Fühlung mit ökumenischen Einsichten den lutherisch-reformierten Gegensatz aus dem Hineinwirken weltanschaulicher und anthropologischer Prämissen, z. B. des Humanismus und des Nominalismus, zu erklären (vgl. Herder-Korrespondenz 6. Jhg., S. 65 und 137). 3. Schließlich fehlt es dem Verfasser an Interesse dafür, seine Aussagen über den Wirklichkeitscharakter der Gemeinschaft mit Christus systematisch zu klären, d. h. sie einer philosophisch-theologischen Nachprüfung zu unterziehen, an der heute hien und drüben gearbeitet wird (vgl. etwa die lutherische Arbeit von Echternach, Herder-Korrespondenz 7. Jhg., S. 164; dazu Schmaus, Dogmatik III, 2, S. 50 f., oder van de Pol nach Herder-Korrespondenz 7. Jhg., S. 283 f.). Es soll nicht gesagt sein, daß Niesels Ansatz bei der „Gemeinschaft mit Christus“ und bei der Glaubenserfahrung von Barmen oder Halle grundsätzlich falsch ist, aber er ist nicht im Gleichschritt mit dem Wachsen des ökumenischen Glaubensbewußtseins weiter entfaltet worden, sondern als starres „Symbol“ behandelt. Daher wohl auch das geringe Verständnis für den Katholizismus und die viel zu knappe Behandlung der auf angelsächsischem Boden erwachsenen Reformationen. So wirkt seine Symbolik provinziell.

Lutherische Fragen

Eine Frage bleibt schließlich, ob die Lutheraner außerhalb der Altpreußischen Union ihre Anliegen in diesem Buche hinreichend berücksichtigt finden. Darüber mögen sie selber urteilen. Wenn wir auch nur die oben erwähnte Schrift von Bischof Stählin befragen, so wäre der Einspruch sicher, sowohl gegen die Brauchbarkeit der „Bar-

mer Theologischen Erklärung“ als Norm für eine Befragung der Kirchen (läßt sie doch das Verhältnis Gottes des Schöpfers zu Gott dem Erlöser, einen Brennpunkt des theologischen Gesprächs heute, völlig außer acht) wie auch gegen Niesels Deutung der „geistlichen Wirklichkeit“, die sich wohl nur dem bewußten Glauben erschließt, ohne die Leibhaftigkeit des Sakramentes zu verstehen, das auch die unbewußten Seelentiefen des Menschen erreicht; und schließlich muß es den Lutheranern verdächtig sein, daß ihre Lehre vom „Amt“, das sie nicht aus der Gemeinde ableiten, sondern aus dem Christusauftrag, so wenig berücksichtigt worden ist.

Allerdings sagt auch Stählin im Hinblick auf die ökumenische Gesamtlage, daß die alten „Unterscheidungslehren“ in vielem antiquiert sind. Auch er weist auf Glaubenserfahrungen hin, die sich in allen Konfessionen ankündigen und durch sie hindurchgehen, besonders in bezug auf das Geheimnis der Kirche und eines den ganzen Menschen verwandelnden Seins in Christus. Aber auch Stählin entzieht sich trotz seines auffallenden Verständnisses für die sakramentale Seite der Kirche der Folgerung, nach dem sakramentalen Charakter der bischöflichen und priesterlichen Vollmacht zu fragen, und verläßt darin nicht Luthers spiritualistische Hemmung gegen die hierarchische Struktur der Kirche. So bleibt letztlich seinen tiefen Einsichten in die Mängel der lutherischen Position das tragende Fundament versagt. Doch würde Stählin kaum wie Niesel die wurzelhafte Verschiedenheit des lutherischen und reformierten Seinsverständnisses durch pietistische Formeln aufzulösen trachten. So ist er in noch stärkerem Maße als sein Antipode in der EKD Zeuge für die Notwendigkeit, konfessionelle Lehrvergleiche auch auf die Seinsqualität zu prüfen, die sie aussagen wollen. Stählin würde zweifellos die Lehren von der Trinität und der Inkarnation in den Vordergrund stellen, während sie bei Niesel an die Peripherie gerückt sind. Der Begriff Inkarnation fehlt sogar im Index, obwohl er beiläufig wenigstens in der Darstellung der katholischen und der orthodoxen Lehre von der Kirche erwähnt wird.

Was ergibt sich daraus für eine katholische Behandlung der Symbolik? Da wir in unserer ökumenischen Berichterstattung ständig mit dem Material einer neuen Symbolik befaßt sind und anläßlich des einen oder anderen Sonderthemas immer auch auf grundsätzliche Fragen der Methode stoßen, erscheint es angezeigt, einige Gedanken über wesentliche Erfordernisse einer solchen Symbolik vorzulegen, Gedanken, die vielleicht für das weitere Studium der ökumenischen und kontroverstheologischen Entwicklung dienlich sind.

Methoden und Voraussetzungen

Aus allem bisher Gesagten ist bereits deutlich: die Beschränkung der Symbolik auf einen Vergleich der „Symbola“ oder z. B. des Tridentinum mit der Augustana oder anderen reformatorischen Bekenntnisschriften, wie ihn Möhler durchführte — dazu noch auf der anfechtbaren Voraussetzung, es gäbe in der Lehre von der Trinität und der Christologie keine Lehrunterschiede —, würde dem wirklichen Stand des Glaubensbewußtseins der getrennten Brüder nicht Rechnung tragen. Als Quelle für eine Symbolik sind u. a. heranzuziehen die Dokumente der Bekenntnissynoden der „Bekennenden Kirche“ sowie die Dokumente der ökumenischen Konferenzen, mindestens der Bewegung „für Glaube und Kirchenverfassung“,

also die Berichte und vorbereitenden Akten der Weltkonferenzen von Lausanne, Edingburgh, Amsterdam und Lund, von Werken bedeutender Theologen zu schweigen. Sind diese Quellen, wie etwa die Berichte der Sektionen auf den Vollversammlungen des „Weltrates der Kirchen“, auch nicht kirchliche Dokumente im strengen Sinne mit der Geltung von Konzilsentscheidungen, so sind sie trotz ihrer Unverbindlichkeit auch nicht mehr private Gutachten. Sie besitzen einen gewissen Grad lehrmäßiger Richtlinien. Allen diesen Quellen ist irgendwie gemeinsam die Infragestellung der reformatorischen Bekenntnisse sowohl auf Grund der neuen exegetischen Forschungen zur Heiligen Schrift wie auch der eingangs erwähnten Glaubenserfahrung und des „Hörens aufeinander“. Es ist also mit einer kirchengeschichtlichen Wirklichkeit Schritt zu halten, die sich einer eindeutigen theologischen Erfassung noch entzieht, aber über deren Seinsgehalt man sich im Verhältnis zum katholischen Dogma und zur Kirche klar werden muß.

Diese Arbeit ist seit vielen Jahren von verschiedenen Theologen, u. a. von Karl Rahner und Ives M. Congar, in Angriff genommen. Man versucht, über eine bloße Phänomenologie hinaus den relativen Wahrheitsgehalt der christlichen „Verwirklichungen“ bei den getrennten Gemeinschaften positiv wie negativ zu ermitteln. Man trifft dabei auf die Feststellung, daß es möglich ist, die historische Funktion der Häresien aus der kirchen- oder geistesgeschichtlichen Situation zu erklären, der sie entsprungen sind. Man beobachtet katholische Anliegen, die sich im Protest gegen eine katholische Wirklichkeit und ihre Verfallserscheinungen radikalisiert und gleichsam tragisch zur Häresie entwickelt haben. Eine solche Betrachtung, die zugleich auch die historische Begrenztheit der tridentinischen Antwort auf die Häresien erkennt, wird dann besonders fruchtbar, wenn sie auf dem Fundament einer — sagen wir einmal — offenen Ekklesiologie geschieht, einer Lehre von der Kirche, die ihre verschiedenen Dimensionen als Mysterium, als historische Institution der Gnadenmittel, als Hierarchie unter dem Primat, als Gemeinschaft der Sünder u. a. m. aufhellt und damit Elemente des Kirchenbewußtseins der getrennten Christen als „katholisch“ nachweist, mindestens aber als „votum ecclesiae“ deutet; so mit besonderer Eindringlichkeit Karl Rahner in seinem Kommentar zur Enzyklika *Mystici Corporis* über „Die Zugehörigkeit zur Kirche“ (Zt. f. Kath. Theologie 69. Band, 1947, S. 129—188. Vgl. die Analyse dieses noch zu wenig beachteten Aufsatzes in Herder-Korrespondenz 2. Jhg., S. 364). Es ist hier besonders gedacht an die Ausarbeitung des vorkirchlichen, aber auf Kirche hinweisenden Begriffes „Volk Gottes“ und die quasisakramentale Zugehörigkeit zum Volke Gottes auf Grund der ontologischen Heiligung der Menschheit durch die Inkarnation. Derartige Studien, und man könnte eine große Zahl namhaft machen, sind eine unentbehrliche Vorarbeit für eine katholische Symbolik.

Einwände zum votum ecclesiae

Allerdings wird hier auch ein Einwand fällig, der das Blickfeld erweitert. Es scheint uns bei dem Bemühen um eine positive Erfassung der Glaubenswirklichkeit, der kirchlichen Qualität des Christentums der getrennten Gemeinschaften zweierlei nicht genügend beachtet:

1. Als Rahner den erwähnten Aufsatz schrieb, stand die Ökumenische Bewegung noch kaum im Blickfeld der

katholischen Theologie. Sie hatte auch noch nicht in Amsterdam ihre Konstituierung als „Weltrat der Kirchen“ erfahren mit all den konkreten Tendenzen mannigfacher Art, die seitdem sichtbar geworden sind. Die einzelnen christlichen Gemeinschaften leben seitdem nicht mehr naiv sich selber. Sie begnügen sich nicht mehr mit ihrem Getrenntsein, das sie vielmehr als schwere Schuld, ja als ein Zeichen dafür bekennen, daß sie nicht Kirche sind, Kirche im Sinne des Neuen Testaments. Insofern wird es durch derartige offizielle und oft wiederholte Feststellungen innerhalb des „Weltrates“ über sein eigenes Wesen (vgl. z. B. Herder-Korrespondenz 4. Jhg., S. 542 f., und 5. Jhg., S. 100 f.), ferner durch eine umfangreiche ökumenische Literatur, die an allen möglichen Punkten einen Verlust an christlicher Wirklichkeit, Glaubensfülle und -erfahrung seit der Reformation feststellt, zur unabwendlichen Pflicht einer Symbolik, diesen Seinsunterschied in die Betrachtung aufzunehmen.

Darüber hinaus wird zu beachten sein, daß neben dem *votum ecclesiae*, das man einzelnen Christen und einzelnen Gemeinschaften auf Grund der Taufe, des Glaubensbekenntnisses und Festhaltens an der Heiligen Schrift zuerkennen will, sich insofern in wachsendem Maße auch ein *Votum* gegen die Kirche bemerkbar macht, als diese Gemeinschaften *eine* Kirche anstreben und dabei ausdrücklich und — wie es scheint — einmütig bekennen, daß für sie diese Einheit in keinem Falle die römisch-katholische Kirche darstellt (vgl. Herder-Korrespondenz 6. Jhg., S. 358 und 406). Die Begründung, die dafür gegeben wird, trifft die Substanz der römisch-katholischen Kirche, u. a. den Primat und die marianischen Dogmen. Dieses *votum contra ecclesiam* erfolgt keineswegs ohne hinreichende Sachkenntnis. Denn die Bände ökumenischer Gutachten zum Kirchenproblem pflegen in der Regel ausgezeichnete Beiträge über die Kirche Roms, sogar aus katholischer Feder, zu bringen. Dieses *Votum* erfolgt also wesentlich, willentlich und auf Grund beachtlicher Kenntnis der katholischen Lehre und Wirklichkeit. Diese Tendenz bleibt auch nicht ohne Wirkung auf die einzelnen ökumenischen Christen. Kann angesichts dieser geschichtlichen Dynamik, bei der es ungewiß bleibt, wieweit sie von bestimmten Stellen aus bewußt gesteuert wird, und die noch eines sorgfältigen Studiums bedarf (man denke nur an die Verschleppung einer Klärung der „christologischen Basis“ des Weltrates: vgl. Herder-Korrespondenz 7. Jhg., S. 453 f.), kann also angesichts solcher Tatbestände die positive Aussage über das *votum ecclesiae* der getrennten Christen in der bisherigen Weise undifferenziert aufrechterhalten werden?

Das Recht gehört zum Mysterium

2. Es wird gelegentlich in der Ausarbeitung der Mehrdimensionalität der Kirche ihr Rechtscharakter nicht auf ihr Wesen als Mysterium, sondern nur auf ihre historisch-soziale Struktur bezogen, wenn man etwa sagt, „Volk Gottes“ liegt der Kirche als Rechtsgebilde voraus. Man weiß wohl, wie das gemeint ist. Aber hat nicht unterdessen die evangelische Exegese des Alten und Neuen Testaments an den Tag gebracht, daß das Recht zum Mysterium des Heils gehört, auch zum Mysterium des von Gott erwählten Volkes? Schon der Gnadenbund mit Abraham ist Gottesrecht (Procksch), das dem Menschen Freiheit, Mitwirkung, Frist und Bewährung setzt. Daß Gott der Schöpfer sich der gefallenen Kreatur gegenüber

in die Relation eines personalen Bundes- und Rechtsverhältnisses begibt (bei dem zwar die Autorität allein bei Gott ist), gehört ebenso zum Mysterium wie die königliche Vollmacht des Messias, diesen Bund zu vollenden und zu erneuern. Schon aus diesem Grunde und wegen der wachsenden Bedeutung der Ekklesiologie im ökumenischen Gespräch, und zwar auch des Rechtscharakters der Kirche *qua iure divino*, angesichts des drängenden Fragens nach der gültigen Vollmacht evangelischer Ämter zum Vollzug der heiligen Eucharistie und zur Absolution in der neu entdeckten Beichte, auch zur Ordination, Fragen, die in vielen Konfessionen und in verschiedenen Ländern aufbrechen, gehört das Recht der Kirche und der Rechtscharakter der Gnade grundsätzlich in einen Lehrvergleich, und nicht nur in die Christologie, wie es Hermann Volk bereits begonnen hat (vgl. Herder-Korrespondenz 6. Jhg., S. 568).

Wirklichkeit und Denkschema

Aber ehe die Thematik der Symbolik aus der heutigen Situation entwickelt werden kann, ist der Hinweis notwendig, daß vor dem Eintritt in die Sachprobleme die theologisch-weltanschaulichen Prämissen durchgeklärt werden sollten. Auch dafür ist bereits manche Vorarbeit geleistet. Da allein schon wegen des Standes der ökumenischen Theologie beim Vergleich der Lehren sich das Problem der Seinsunterschiede, des Wirklichkeitsgrades der Gnade und des „Wortes Gottes“, des Handelns Gottes im Sakrament stellt, ist es unausbleiblich, daß man aneinander vorbeiredet, wenn nicht eine philosophische Ausarbeitung der Begriffe Sein und Wirklichkeit im Bereiche des Heils und auf Grund der Offenbarung stattgefunden hat.

Damit hängt aufs engste zusammen die längst beobachtete Verschiedenheit der Denkschemata, des ontologischen der katholischen Dogmatik gegenüber der personalen oder asketisch-religiösen Redeweise, mit dem Hineinwirken des Unterschiedes aristotelischer und platonischer Philosophie in die biblische bildhafte Gleichnissprache und ihren heilsgeschichtlichen Aspekten. Wie leicht steht hier Wahrheit gegen Wahrheit, etwa in der Formel vom „*simul justus et peccator*“, die auf der richtigen Ebene eine berechnete Aussage darstellt. Zu dieser unterschiedlichen Denkweise gehört, daß man sich verständigt über die Beteiligung des Zeitkoeffizienten bei der theologischen Aussage über dogmatische Sachverhalte. Der ökumenische Christ denkt heilsgeschichtlich, die katholische Dogmatik legt in systematisch-spekulativer Ordnung ewige Wahrheiten vor, ohne immer zu verdeutlichen, daß auch diese teilweise einer geschichtlichen Entscheidung des Lehramtes entsprungen sind und zunächst einen geschichtlichen Auftrag zu lösen hatten.

Es ist ferner zu klären, welche anthropologischen Prämissen zugrundegelegt werden. Aussagen über Sünde, Heilsgewißheit, Glaube, Buße, Neue Schöpfung, gute Werke lauten anders, wenn man für den Menschen das Koordinatensystem Vernunft-Wille zugrundelegt und die Bewältigung des Heils diesen beiden Tätigkeiten des Menschen zumutet. Sie lauten wieder anders, wenn man mit den Reformatoren und ihren Vorläufern die Heilsgaben auf das Herz des Menschen bezieht, jene Mitte seines Wesens, die noch vor der Aufgliederung in Vernunft und Wille liegt, die aber oft auch mit den Affekten verwechselt wird. In dem einen Falle kommt der Mitwirkung mit

der Gnade entscheidende Bedeutung zu, im anderen Falle erwartet man alles von einer Spontaneität des Erlöstseins aus dem verwandelten Herzen, in welchem die Liebe Gottes durch den Heiligen Geist ausgegossen ist. Wieder anders würden die Aussagen lauten, wenn auf den Menschen die Erkenntnisse der Psychoanalyse zur Anwendung gelangen. Bereits Möhler hat die Bedeutung der anthropologischen Prämissen in den Glaubensausagen der reformatorischen Theologie hervorgehoben. Ist diese Vorarbeit zu brauchbaren Ergebnissen vorgegangen, so beginnt erst das eigentliche Problem einer Symbolik: die rechte Erfassung, Auswahl und Gliederung der Glaubensinhalte nach ihrem dogmatischen und kontroverstheologischen Gewicht. Darüber wird ein besonderer Bericht handeln.

Bibel und Alter Orient I

Die Vorgeschichte und Geschichte Israels

Wenn hier von „Bibel“ die Rede ist, so ist damit das alttestamentliche Schrifttum nach Form und Inhalt gemeint. Unter „Alter Orient“ versteht man geographisch den vorderen Teil Asiens vom Hochland von Iran über das armenische Hochland bis an die Westküste Kleinasiens, über Mesopotamien und die syrisch-arabische Wüste bis an die Küsten Syriens, Phöniziens und Palästinas (Kanaan). Er schließt Ägypten mit ein. Geschichtlich aber beinhaltet er die Zeit etwa vom 4. vorchristlichen Jahrtausend bis herab in die hellenistische Zeit.

Die biblische Welt, wie sie uns das alttestamentliche Schrifttum bietet, ist einerseits nach dem Glauben des Christentums Offenbarungswelt, andererseits aber ein Teil der eben umschriebenen altorientalischen Welt. Sie ist das übernatürliche Werk Gottes, sie ist aber auch Werk der Menschen jener Zeit. Wie das ungeschaffene Wort Gottes, der Logos, Gott und Mensch zugleich ist, so hat das geoffenbarte, in der Bibel niedergelegte Wort Gottes, das, welches auf den menschengewordenen Sohn Gottes hin erfolgte, und das, welches von ihm selber ausging, eine göttliche und eine menschliche Seite. Was in der Bibel festgehalten ist, ist niedergeschrieben unter der Eingebung des Heiligen Geistes (Inspiration); aber nicht alles, was in der Bibel steht, ist Offenbarung. Und was in ihr uns an Offenbarung überliefert ist, ist eingebettet in Sprache, Volkstum, Geschichte, Kultur und Religion der altorientalischen Zeit, trägt vor allem, wie es einmal gesagt worden ist, den Erdgeruch Palästinas an sich und muß aus ihm heraus erklärt, verstanden und herauspräpariert werden, wenn anders das Ewiggültige, Zeitlose, Göttliche vom Zeit- und Umweltbedingten losgelöst erkannt und bejaht werden soll. Es ist nicht so, daß die Bibel restlos vom Alten Orient her erklärt und verstanden werden kann. Vielmehr bleibt bei aller Vergleichung etwas, und gerade das Entscheidende und Ausschlaggebende, das menschlich und geschichtlich als unerklärbar sich erweist, das gerade im Letzten und Höchsten die Unvergleichlichkeit der alttestamentlichen Religion in Erscheinung treten läßt.

Es ist ein langer Weg, den die Wissenschaft vom Alten Orient zurückgelegt hat seit dem Bibel-Babel-Streit vor genau einem halben Jahrhundert. Damals glaubte man vielfach, unter dem Eindruck der Überfülle von neuem Material, das durch die Ausgrabungen des 19. Jahrhun-

derts im Zweistromland geliefert worden war, einer totalen Abhängigkeit der biblischen Welt von der Kultur Sumeriens und Babyloniens das Wort reden zu können. Ja, einige gingen sogar so weit, in einer Art von Panbabylonismus die Abhängigkeit aller Kultur von Babylon anzunehmen und darzutun. Das waren Kinderkrankheiten eines neuen Wissenschaftszweiges. Sie haben schon lange einer ruhigen Betrachtungsweise Platz gemacht. Bereichert durch neue Funde und ihre Auswertung, konnte die Forschung seitdem in vielen, schwierigen Einzeluntersuchungen ein immer deutlicheres Gesamtbild vom Alten Orient aufbauen und wurde dabei auch der Stellung der biblischen Welt in diesem Gesamtbild immer mehr gerecht. Gewiß gibt es auch heute noch Auffassungen, die besonders gewisse religiöse Ideen und Erscheinungen im alttestamentlichen Gottesvolk noch zu einseitig aus ähnlichen Erscheinungen bei anderen altorientalischen Völkern erklären wollen. Hier wird es nie eine völlige Einigung geben. Aber unbeschadet solcher Divergenzen hat die Wissenschaft vom Alten Orient im großen und ganzen durchaus positive Arbeit geleistet und über ihre Hauptaufgabe hinaus einem gründlichen und umfassenden Bibelverständnis einzigartige Dienste erwiesen.

Eine Art von Zusammenfassung dieser vielgestaltigen Arbeit liegt neuestens vor in dem Buche von C. H. Gordon: „Introduction to old Testament Times“ (Ventnor Publishers, Inc. Ventnor, N. J. 1953, 312 S.). Der Verfasser ist unseres Wissens Professor für Assyriologie am Dropsie College in Philadelphia und Nichtkatholik. Das Werk ist einem ausgezeichneten Kenner der gesamten Keilschriftwelt gewidmet, einem Gelehrten von hohem internationalem Ansehen, P. Alfred Pohl SJ, Professor am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom. Es bietet einen Gang durch die alttestamentliche Geschichte (Urzeit, Patriarchenzeit, Josephsgeschichte bis zum Ende der Josuezeit, Richterzeit bis zum Tode Sauls, das davidische Einheitsreich bis zum Tode Salomons, die getrennten Reiche Israel und Juda bis zur Regierungszeit Jehus, Israel bis zum Falle Samarias, Juda bis zu seinem Untergang, Exil und Wiederherstellung des Gottesvolkes, die nachexilische Gottesgemeinde) mit steter Berücksichtigung der altorientalischen Geschichte, Kultur und Religion. Es enthält aber auch daneben eigene Kapitel über den Alten Orient (Ägypten von der Urzeit bis zur Amarnaperiode, Mesopotamien bis zur Amarnaperiode, die Amarnazeit selber, die Ergebnisse der Forschungen über Ugarit, Homer und der Alte Orient, die Funde von Karatepe), dazu einen Anhang über die Literatur und Geschichtsschreibung im Alten Orient und in Israel, ferner zu Beginn eine Einführung (Prolegomena) in die Bedeutung der Erforschung des Alten Orients sowie über die dafür zur Verfügung stehenden Quellen und ihre Verwertung. Quellenkritische, literar- und überlieferungsgeschichtliche Probleme und Hypothesen bleiben im Hintergrund, der Verfasser zieht es vielmehr vor, das altorientalische Material an die biblischen Berichte, so wie sie vorliegen, heranzutragen und sie dadurch ins rechte Licht zu rücken. Ihnen mißt er zumeist hohen geschichtlichen Wert zu und weiß ihn überzeugend darzutun. Die Stärke des Buches liegt in seinen geschichtlichen und literar-geschichtlichen Ausführungen, die Darlegungen über die Entstehung und Entwicklung der grundlegenden religiösen Ideen Israels bedürfen in mannigfacher Hinsicht der Überprüfung und Korrektur.