

im Sinne seiner philosophischen Anschauungen stark dafür ein, daß man den Kindern die Moralprinzipien als ewig und unveränderlich darstellen müsse. Daraufhin wurde er in der Öffentlichkeit reaktionärer und totalitärer Haltung beschuldigt. Derselbe Gelehrte, der von katholischer Seite hochgeachtet wird, wurde übrigens jüngst zu einem Vortrag vor den Graduierten des Seisen Catholic Women's College zu Yokosuka eingeladen und bemühte sich, das System Kants als völlig vereinbar mit der katholischen Weltanschauung hinzustellen. Diese Tatsache zeigt, wie wenig selbst hochgebildete Japaner imstande sind, sich die geistigen Grundlagen unserer Weltanschauung klarzumachen (vgl. „Worldmission“, 2/1955). Die neuen Versuche einer Moralerziehung in den Schulen zwingen die unreife Jugend, sich selbst ein Urteil über den Inhalt der Moral zu bilden, und erziehen sie so zu jener hemmungslosen Kritik, die man bei den Studenten der Hochschulen in stärkster Ausprägung erlebt. Die Zusammenhänge zwischen dem Moralunterricht in den Schulen und der geistigen Haltung der Studentengeneration von heute sind also klar und deutlich. Der neue Moralunterricht muß auch völlig darauf verzichten, das Beispiel der Eltern oder großer sittlicher Persönlichkeiten der Jugend als Anreiz zur Nachahmung vorzustellen. Denn es gibt ja keine objektiv gültige Moralordnung! Das Handbuch von Tokyo betrachtet als böse, was die gesellschaftliche Harmonie stört, und appelliert an das Unbehagen, das man selbst empfindet, wenn man durch andere verletzt wird, um den Sinn des „moralischen“ Handelns klarzumachen. Es ist unter solchen Umständen alles von der Erzieherpersönlichkeit als solchen abhängig, soll das Kind ein echtes sittliches Empfinden gewinnen. In den katholischen Mittelschulen hat man festgestellt, daß die große Mehrheit der aus den staatlichen Volksschulen kommenden Kinder schon von materialistischen und relativistischen Maximen durchdrungen ist. Hinsichtlich der Religion, selbst der Naturreligion, sind sie „unbeschriebene Blätter“. Das wirft auch ein Licht auf die Gefahren, denen die 40 000 katholischen Kinder unterworfen sind, die nichtkatholische Schulen besuchen. (Nur 8000 werden in katholischen Schulen erzogen.) Die außerschulische Beeinflussung dieser gefährdeten katholischen Kinder ist dringendes Gebot. Da nichts im Wege steht, daß katholische Lehrer selbst in den Staatsschulen eine natürliche Moral lehren, die zwar nicht von der Offenbarung abhängt, aber von ihr erleuchtet ist, haben die Jesuiten des Eiko-Kollegs von Yokosuka die Herausgabe von Moralhandbüchern für den Sekundärunterricht unternommen, von denen zwei Hefte vorliegen: „Der rechtschaffene Mensch“ und „Der Staatsbürger“. Die Verhältnisse zwingen, bereits vor Dreizehnjährigen Fragen des Evolutionismus und des Moralrelativismus zu behandeln, da die Kinder von diesen Dingen durch Illustrierte und Rundfunk erfahren. Mit 16 Jahren ist sonst schon der religiöse Sinn bei ihnen vollkommen zugedeckt. Das uniforme, monolithische System der Staatsschule ist jedenfalls der Hauptverantwortliche für die geistige Not der Studenten an den Universitäten. Es herrscht in diesen Schulen ein anti-religiöser und materialistischer Grundzug. Und solange diese Situation andauert, ist mit einer schnellen Ausbreitung der Kirche in Japan nicht zu rechnen.

#### *Was getan werden kann*

Angesichts dieser Lage ist das Apostolat unter der nicht geringen Zahl katholischer Lehrer an den Staatsschulen,

die zum Teil eine bewundernswerte religiöse Haltung zeigen, eines der wichtigsten Mittel, um wenigstens einen kleinen Einfluß auf den Geist der öffentlichen Schulen auszuüben. Vor anderen Unternehmungen müßte diesem Lehrerapostolat ein absoluter Vorrang eingeräumt werden. In den Mittelschulen ist zur Beeinflussung der Schüler die Bildung kleiner Studiengruppen möglich. Manche Direktoren werden selbst innerhalb des Unterrichtsplanes eine objektive Darstellung katholischen Denkens und katholischer Kultur gestatten. So schafft man erste persönliche Kontakte, die sich durch Heranführen der Jugend an katholisches Leben (Freizeitgestaltung usw.) zu sozialen Kontakten ausweiten können.

Es ist schwierig, sich religiös-ethisch den Universitätsstudenten zu nähern, die in der Atmosphäre aufwuchsen, die eben skizziert wurde. Die Anpassung an die östliche Mentalität spielt dabei nicht die Rolle, die manche ihr zuweisen möchten. Es ist sicher, daß der Japaner sich in den Netzen der westlichen Logik nicht recht wohl fühlt, und er benutzt die Argumentation nicht, um die Wahrheit zu erwerben, sondern sie mitzuteilen (dabei ein Gemisch von Induktion und Deduktion gebrauchend). Ist die Logik in der ganzen Welt dieselbe, so folgt der Japaner nicht der westlichen Methode, sondern einer anderen, von der indischen Sophistik entlehnten (nach P. Candau). Andererseits haben die Erfahrungen der Studentenpfarrer in Japan gezeigt, daß der Mensch im Osten und im Westen derselbe ist. Man muß den Menschen im jungen Japaner ansprechen, um die Antwort des Menschen in ihm zu vernehmen. Psychologie ist hier weit wichtiger als dialektische Gewandtheit. P. Bosch skizziert seine eigene Methode wie folgt: Ein Übermaß von liebender Freundlichkeit und Geduld ist notwendig, um den selbstbewußten und auf sein Ich pochenden Studenten zur Erkenntnis der Begrenzungen zu bringen, die unerbittlich seinem Ich auferlegt sind. Wenn dieses Ziel nicht erreicht wird, haben Gottesbeweise keinen Sinn. Wo Demut fehlt, ist jede Argumentation Zeitvergeudung, da die sophistischen Einwürfe gegen die Existenz Gottes ihre Wurzeln in einer unbewußten Selbstvergötterung haben, die nicht nur für die Jugend Japans charakteristisch ist. P. Bosch empfiehlt auch, die jungen Leute zunächst skeptisch gegen ihren eigenen Skeptizismus zu machen, und zwar unter Hinweis auf die neuesten naturwissenschaftlichen und anthropologischen Forschungen. Die Umkehr bleibt auf jeden Fall ein langer Weg. Denn lang war auch die Zeit, in der der junge Japaner mit materialistischem und areligiösem Gedankengut geistig genährt wurde. „Nicht hitzige Argumente oder Beweise, sondern eher eine wohlwollende und verstehende Liebe wird die Herzen dieser jungen Leute öffnen. Bei solcher Behandlung werden sie früher oder später den Gott finden, der die Liebe ist“ (P. Bosch in: „The Missionary Bulletin“, 6/1953).

## Ökumenische Nachrichten

Die VELKD wünscht Gespräche mit der römisch-katholischen Kirche

Die lutherische Erregung über den Brief des Heiligen Vaters zur St.-Ulrichs-Woche in Augsburg hat zu einem Ergebnis geführt, das nicht ohne weiteres vorauszusehen war. In der Schlußkundgebung zu den lutherischen Festtagen in Augsburg anlässlich des 400. Gedenktages des Religionsfriedens vom 25. September 1555 erklärte der leitende Bischof der VELKD, D.

Hanns Lilje, u. a.: „Die christlichen Kirchen sollten wohl in der Lage sein, auch christliche Methoden im Umgang miteinander zu entwickeln.“ Darum wolle man diese Tage, die unter dem Motto standen: „Freiheit für Gottes Wort“, nicht mit kleinlicher konfessioneller Polemik beenden. In der anschließenden Tagung der Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der VELKD, bei der als Gast auch der Landesbischof D. Martin Haug, Stuttgart, teilnahm, sprachen sich beide Gremien dafür aus, Gespräche mit der römisch-katholischen Kirche aufzunehmen. Es war vorher eine Prüfung des gegenwärtigen Standes der evangelischen Theologie vorausgegangen, über die die Professoren Ernst Kinder und Peter Brunner berichteten. Dabei wurde, wie es in der amtlichen Meldung heißt, „der Standpunkt vertreten, die evangelische Theologie habe es zu lange versäumt, auf hoher Ebene in einem unmittelbaren Gespräch die römisch-katholische Kirche vor die reformatorische Wahrheit zu stellen. Wie die Reformation ihre Aufgabe als Dienst an der ganzen Kirche verstanden habe, so sei die evangelische Kirche auch heute diesen Dienst der römisch-katholischen Kirche schuldig. Die VELKD beabsichtige in absehbarer Zeit eine Konferenz von theologischen Wissenschaftlern zu veranstalten, auf der die in Augsburg erörterten Aufgaben weiter fortgeführt werden sollen“ (Informationsblatt Nr. 19 vom 6. Oktober 1955, S. 301).

#### Was ist „reformatorische Wahrheit“?

Das ist in der Tat ein weittragender Beschluß, der freilich noch der Erklärung bedarf. Nach allem, was wir in früheren Meldungen über die theologische Situation des deutschen Luthertums ersehen konnten (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 24, mit den dort genannten weiteren Meldungen), fühlen sich die Lutheraner für derartige Gespräche eigentlich gar nicht gerüstet. Im übrigen haben unseres Wissens solche Gespräche auf hoher Ebene seit einem Jahrzehnt regelmäßig stattgefunden, und zwar sogar mit Zustimmung der Generalsynode der EKD, die in ihrem Etat für diesen Zweck jeweils auch eine bestimmte Summe auswirft. Die Teilnehmer auf evangelischer Seite waren dazu führende Theologen des Luthertums. Es scheint also, als wolle sich nunmehr die VELKD als solche einschalten und dabei vielleicht die Auswahl der theologischen Sprecher ändern. Der Satz, es sei lange Zeit versäumt worden, die Katholiken vor die evangelische Wahrheit zu stellen, könnte fast als Kritik an der bisherigen Gesprächsführung erscheinen, die in Händen von Bischof i. R. D. Wilhelm Stählin lag. Wenn wir den Augsburger Beschluß richtig verstehen, soll auch das Ziel dieser Gespräche geändert werden, die bisher wesentlich der gegenseitigen theologischen Unterrichtung gedient haben (vgl. Herder-Korrespondenz 4. Jhg., S. 398 f. und 5. Jhg., S. 57). Nunmehr ist beabsichtigt, die römisch-katholische Kirche mit der Wahrheit zu bedrängen, ihr einen „Dienst“ zu tun, also eine Art Gegenangriff gegen den immer vermuteten, aber kaum vorhandenen von katholischer Seite zu führen; es sei denn, man nehme immer noch Ärgernis an der *Instructio* des Heiligen Offiziums „*Ecclesia Catholica*“ vom 20. Dezember 1949, weil darin die Unsancta-Arbeit als Rückkehr zur Kirche verstanden wird (vgl. Herder-Korrespondenz 4. Jhg., S. 318 f.). Man wird zunächst abwarten müssen, wie offizielle Organe der VELKD den Beschluß kommentieren. Bekanntlich hat D. Asmussen wiederholt derartige Gespräche angeregt als eine Art Gegenzug gegen gewisse Fühlungen evangelischer

Landeskirchen mit dem Patriarchen von Moskau. Ob der Augsburger Beschluß etwas damit zu tun hat, ist noch unklar. In jedem Falle darf man sich über diesen Wunsch zum dogmatischen Gespräch grundsätzlich freuen.

Das entspricht auch dem Urteil des „*Osservatore Romano*“ (25. 9. 1955), der in einem Leitartikel „*La pace di Augusta*“ die lutherische Erregung über den erwähnten Brief des Papstes als unbegründet bezeichnete und erklärte: „Die innere Lage in Deutschland fordert gewiß, daß die Anhänger beider Parteien sich gegenseitig achten. Wir stellen fest, daß man den Katholiken im allgemeinen nicht vorwerfen kann, sie seien nicht verständig. Man darf freilich nicht so weit gehen, daß die religiösen Unterschiede zwischen den beiden Konfessionen nur unter dem Gesichtspunkt ihrer Zusammenarbeit auf profanem Gebiet betrachtet werden. Angesichts der hervorragenden Bedeutung der Religion ist es unbedingt notwendig, sich gegenseitig volle Freiheit zu wahren, die Glaubensunterschiede objektiv zu diskutieren.“ Wir haben auch nicht den geringsten Anlaß, so dürfen wir hinzufügen, derartige Gespräche zu scheuen, um so weniger, als uns das Spektrum der lutherischen Theologie für jedes uns entgegengehaltene Argument ein wirksames Gegenargument anbietet, ehe wir noch mit der *demonstratio catholica* beginnen.

#### Vorspiel und literarische Vorbereitungen

Daß es den Lutheranern darum geht, sich dem katholischen Wahrheitsanspruch zu stellen, konnten wir bereits in einer Meldung des letzten Heftes dokumentieren. (Vgl. auch unsere Meldung über die Bestrebungen der neuen lutherischen Zeitschrift „*Kerygma und Dogma*“. Herder-Korrespondenz 9. Jhg., S. 353.) Unterdessen liegen neue Veröffentlichungen vor, die sogar die zu erwartende Richtung des Gesprächs erkennen lassen. Da sind als erstes zu nennen einige Zeitschriftenaufsätze zum Augsburger Religionsfrieden. In der Zeitschrift des Evangelischen Pressedienstes „*Evangelische Welt*“ (Nr. 18 vom 16. September 1955) schließt Prof. Winfried Zeller, Marburg/L., seine geschichtliche Würdigung des Religionsfriedens mit der ehrlichen Feststellung: der deutsche Protestantismus trug in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts „nicht mehr die innere Vollmacht in sich, mit echtem missionarischem Geist den Ganzheitsanspruch der Reformation durchzusetzen“, obwohl die Verhältnisse dafür eigentlich nicht ungünstig waren. Die evangelische Christenheit müsse daher heute zur Dynamik ihrer Anfänge zurückfinden.

In dem lutherischen „*Informationsblatt*“ (Hamburg, Nr. 18. vom 22. September 1955) läßt der um ein Verständnis des Katholizismus ernsthaft bemühte Prof. Kurt Dietrich Schmidt, Hamburg, seine Betrachtung über den Religionsfrieden von 1555 in folgendes Urteil ausklingen: „Er schuf rechtlich der Predigt des lauterer Evangeliums die Existenzmöglichkeit und öffnete damit zugleich das Tor zur Glaubensfreiheit weit. Aber indem er das tat, wurde zugleich der rechtliche Grund für den Konfessionalismus der seitherigen Kirchengeschichte, wenigstens Deutschlands, gelegt mit allem, was er an guten und bösen Folgen, ohne Frage beiden, mit sich gebracht hat. Warum und wozu der Lenker der Geschichte, indem er dem lauterer Evangelium die Freiheit schenkte, zugleich die Aufspaltung seiner Kirche vor sich gehen ließ, die, vom Neuen Testament her geurteilt, so viele Rätsel in sich schließt, können wir bisher nicht sehen. Deutlich ist, daß

der Augsburger Friede mit seinen Bestimmungen nicht tote Vergangenheit ist, sondern uns kirchlich noch mit beidem bis heute bestimmt. Wir sollten, indem wir fröhlichen Herzens das lautere Evangelium predigen, doch zugleich alles tun, was menschenmöglich ist, um die Einheit und Katholizität der Kirche Gottes wiederzufinden, die für sie eigentlich konstitutiv ist und der sich heute keine Einzelkirche freuen kann.“ Sicher ist hier Einheit und Katholizität im ökumenischen Sprachgebrauch gemeint.

Die ausführlichste Auswertung des Augsburger Friedens findet sich in der „Evangelisch-lutherischen Kirchenzeitung“ (Nr. 19 vom 1. Oktober 1955). Darin weist Prof. Martin Wittenberg, Neuendettelsau, am Schluß einer Folge von drei Aufsätzen über „Pax Religiosa Augustana“ die vorschnelle Frage ab, ob Rom oder Wittenberg in Augsburg siegte. Man müsse vielmehr angesichts der Geschichte der letzten vierhundert Jahre fragen, ob nicht mehr der Geist der Welt als der Geist Gottes die entscheidende Gestaltungsmacht des Verhältnisses der Konfessionen gewesen ist. Heute drohe die totalitäre Lebensform der politischen Mächte die Kirche zu gefährden. „Muß nicht — freilich mit tiefstem Erschrecken gesagt werden, daß es einen römischen Totalitarismus gibt, der als Totalitarismus auf der gleichen Linie liegt wie der weltanschaulichen, politischen, ökonomischen Mächte? Wäre ein totaler Sieg Roms über die übrige Christenheit nicht die furchtbarste Niederlage, die die um den Ort des Martyriums der hohen Apostel Petrus und Paulus gesammelte Kirche als christliche Kirche treffen könnte? Wäre ein Endsieg über Rom, der irgendeiner der protestantischen Gruppen in ihrer heutigen inneren und äußeren Verfassung zufiele, nicht ein Unheil für Kirche und Welt? Liegt nicht vielleicht ein göttlicher Sinn darin, daß ‚Augsburg‘ Kompromiß und nicht Endlösung sein mußte?“ Also eine Option für die konfessionelle Poliarität im Glauben.

#### *Für ein überkonfessionelles Denken*

Auf dieser Linie bewegt sich auch eine Veröffentlichung, die man angesichts der neuen Lage wohl als programmatisch für eine Richtung des Luthertums bezeichnen kann: das neue Buch des Erlanger Kirchenhistorikers Walter von Loewenich „Der moderne Katholizismus“ (Luther-Verlag, Witten 1955, 460 S.): „Der Christenheit ginge etwas verloren, wenn es die katholische Ausprägung des Christentums neben der lutherischen und freikirchlichen nicht mehr gäbe“, schreibt der Verfasser in seinem Ausblick, worin er für ein undogmatisches Christentum eintritt, das von der kritischen Exegese reguliert wird, wie wir im letzten Heft der Herder-Korrespondenz berichteten (ds. Jhg., S. 25). Dieses merkwürdige Buch ist eine Mischung von gutem Willen, von manchmal geradezu rührendem Verlangen, den katholischen Brüdern nahezu kommen (auf deren Lektüre der Verfasser ausdrücklich hofft), das Trennende zu überwinden, und daneben ein hilfloses Unverständnis auf der Grundlage eines Wahrheits- und Wissenschaftsbegriffes, der noch unkritischer ist als der Bultmanns und auch bei manchen Lutheranern Kopfschütteln verursachen wird. Der Schlüssel des Buches findet sich am Schluß: es sucht den mancherlei Anfechtungen im Lager der orthodoxen Lutheraner, die sich zum altchristlichen Dogma durchfragen und ihr Luthertum aus seinen katholischen Wurzeln erneuern wollen, mit einer Warnung vor der katholischen Wirklichkeit zu begegnen

und dabei die spezifische Sendung des Protestantismus einzuschärfen: „Dem Protestantismus ist die Verantwortung auferlegt für die Existenz eines Christentums, das sich zur Wahrheit des Evangeliums bekennt und zugleich das allgemeine wissenschaftliche Wahrheitsbewußtsein der Gegenwart ernst nimmt“ (417). Wie aber soll das geschehen?

Der Verfasser gesteht mit großer Offenheit, daß hier dem Protestantismus etwas zugemutet wird, was am Ende über seine Kraft geht. Muß er nicht, um die unbestreitbare eigene Zersetzung aufzuhalten, zu einem unfehlbaren Lehramt zurückkehren? „Hier spitzt sich das interkonfessionelle Gespräch zu einer lebenbedrohenden Schärfe zu. Der Protestantismus scheint hier vor eine tödliche Alternative gestellt zu sein. Sie wird dadurch nur um so gefährlicher, als sie von vielen nicht einmal gesehen wird. Man kann auch nicht behaupten, daß der Protestantismus eine einheitliche Stellungnahme zu diesem Problem gefunden habe. In diesem Problem wird tatsächlich seine eigene Schicksalsfrage sichtbar“ (420). Denn der reformatorische Grundsatz „Allein die Heilige Schrift“ als objektiv eindeutiges und inspiriertes Wort Gottes sei problematisch geworden: die Bibel ist auch Menschenwort und darum geschichtlich zu verstehen mit ihrem Nebeneinander verschiedener Christologien im Neuen Testament. Die historische Exegese müsse den Primat vor der Dogmatik haben, die Wahrheit könne niemals autoritativ durch ein unfehlbares Lehramt gefunden und bewahrt werden: „Der Protestantismus steht und fällt mit dieser Erkenntnis. Seine Lage ist nicht hoffnungslos, wenn er den dogmatischen Absolutheitsanspruch preisgibt; sie ist aber hoffnungslos, wenn er nach ihm schießt und die römisch-katholische Kirche darum heimlich beneidet“ (429).

Glaubt Walter von Loewenich auch noch andere lutherische Christen als solche, die auf Bultmann hören, von der Heilsamkeit dieses Ausgeliefertseins der Kirche an die jeweiligen Entdeckungen der Exegeten überzeugen zu können? Davor sollte ihn eigentlich schon der Weg des lutherischen Exegeten und Bultmannschülers Heinrich Schlier bewahren, der zu sehr anderen Konsequenzen kam (vgl. S. 79 ds. Heftes). Mit einer Flucht in die Exegese kann er das brennende Interesse lutherischer Christen am Katholizismus nicht unsicher machen, von dem das Buch in der Einleitung sorgenvoll spricht, um so weniger, als er die Versicherung beifügt, daß der Katholizismus seit dem Tridentinum einen Wandel durchgemacht habe, der es nicht mehr gestattet, die reformatorische Polemik auf ihn anzuwenden. Er geht sogar so weit, daß er seine Analyse des Tridentinums — eine typische „Una-Sancta“-Analyse — zu dem Ergebnis führt, die Gnadenlehre stehe nicht mehr trennend zwischen den beiden Konfessionen, das Gespräch darüber müsse nicht mehr unfruchtbar verlaufen (S. 27). Darüber denkt sein Kollege in Neuendettelsau, Prof. Wilfried Joest, doch recht verschieden, wie sein Quellenbüchlein über „Die katholische Lehre von der Rechtfertigung und von der Gnade“ zeigt (Heliandverlag, Lüneburg 1954, S. 8).

Loewenich stellt aber für eine Neuformulierung der Unterscheidungslehren die These auf: „Das vatikanische Dogma macht deutlich, daß die katholische Kirche einen anderen Wahrheitsbegriff hat als das reformatorische und das moderne Denken“ (61 und 165), weil die Kirche sich selber an die Stelle der Wahrheit gesetzt habe. Mit anderen Worten: er stößt sich an dem, was wir die *proxima regula fidei* nennen, die nun in der Tat der bezeichnend-

ste Unterschied des katholischen und des protestantischen Glaubens ist und bleiben wird, auch wenn man hier und da nicht gerne von ihr redet. So läuft eigentlich seine Analyse des modernen Katholizismus darauf hinaus, zu klagen: hättet ihr nicht das Vaticanum und die marianischen Dogmen, die der sichere Beweis dafür sind, daß ihr eine häretische Sekte geworden seid, dann — nun ja, dann wäre die Una-Sancta-Bewegung eine aussichtsreiche Sache. Wenn wenigstens die „Neue Theologie“ in Frankreich (die von Loewenich sehr einseitig zu kennen scheint) nicht von Rom verurteilt worden wäre mit ihrer „unverkennbaren Nähe zum Protestantismus und zu evangeli-

schem Denken“ (294)! Von Loewenich beweist mit seinem Buch eine zu vornehme Gesinnung, als daß man ihm nachsagen könnte, er wolle die Einmütigkeit der katholischen Theologie mit seinem Wahrheitsbegriff sprengen.

Was die in Augsburg angedeutete Wendung der VELKD in ihrem Verhältnis zur katholischen Kirche bedeutet, ist heute noch nicht ganz zu übersehen. Vielleicht darf man aber doch vor einer Versuchung warnen: man darf auf keinen Fall die römisch-katholische Kirche so ansehen, als sei es ihr besonderer Dienst, dem Luthertum zu seiner fehlenden Einheit zu verhelfen. Das wäre dann doch nur eine unfruchtbare Einheit im Nein zu Rom.

## Die Stimme des Papstes

### Das geschichtliche Selbstverständnis der Kirche

*Am 7. September 1955 empfing Papst Pius XII. die Teilnehmer des 10. Internationalen Historiker-Kongresses und richtete an sie die folgende Ansprache, die wir nach einer nichtamtlichen Übersetzung wiedergeben:*

Sie sind anlässlich der X. Internationalen Historikertagung sehr zahlreich zu Uns gekommen. Wir freuen Uns, Sie begrüßen zu können, und sind davon überzeugt, daß dieser Tagung eine große Bedeutung zukommt. Vielleicht ist niemals zuvor eine Gruppe so hervorragender Historiker in Rom, dem Mittelpunkt der Kirche und dem Wohnsitz des Papstes, zusammengekommen. Wir haben auch keineswegs den Eindruck, Unbekannten oder Fremden gegenüberzustehen. Mehrere von Ihnen gehören nämlich zu den Tausenden von Historikern, die in der Bibliothek oder im Archiv des Vatikans, das vor genau 75 Jahren geöffnet wurde, gearbeitet haben. Darüber hinaus hat Ihre Forschungs- oder Lehrtätigkeit den meisten von Ihnen, wenn nicht sogar Ihnen allen, Gelegenheit gegeben, in irgendeiner Weise mit der katholischen Kirche und dem Papsttum in Verbindung zu treten.

Obwohl die Geschichte eine von alters her betriebene Wissenschaft ist, gelangte man erst im Laufe der letzten Jahrhunderte und dank der Weiterentwicklung der kritischen historischen Betrachtung zu dem heute erreichten Grad der Vollendung. Dank dem strengen Maßstab der dabei angewandten Methode und dem unermüdlichen Fleiß der Fachgelehrten kennen Sie die Vergangenheit genauer und können sie besser beurteilen als irgendeiner Ihrer Vorgänger. Diese Tatsache erhöht noch die Bedeutung, die Wir ihrer Anwesenheit in diesem Raume beimessen.

#### *Kirche und Geschichte*

Die Geschichte gehört zu den Wissenschaften, die mit der katholischen Kirche in enger Verbindung stehen, und zwar in so hohem Maße, daß Wir sie soeben nicht willkommen heißen konnten, ohne diese Tatsache beinahe ungewollt zu erwähnen. Die katholische Kirche selbst ist ein geschichtliches Faktum; sie erstreckt sich wie ein mächtiger Gebirgszug durch die Geschichte der letzten zwei Jahrtausende; welche Haltung man ihr gegenüber auch einnimmt, man kann sie nicht übergehen. Sehr verschiedenartig sind die Urteile, die über sie gefällt werden; sie reichen von uneingeschränkter Billigung bis zur völligen Ablehnung. Wie aber auch immer das abschließende Urteil

des Historikers ausfallen mag, dessen Aufgabe im Erfassen und in der Darlegung der Tatsachen, Ereignisse und Gegebenheiten besteht, wie sie wirklich gewesen sind — soweit ihm das möglich ist —, so glaubt die Kirche von ihm erwarten zu können, daß er sich in jedem Falle über die Einstellung der Kirche gegenüber ihrer eigenen geschichtlichen Vergangenheit unterrichtet, d. h. über die Art und Weise, in der sie sich als ein historisches Faktum betrachtet und in der sie ihre Verbindung mit der Geschichte der Menschheit sieht.

Über diese Einstellung der Kirche zu ihrer eigenen Vergangenheit möchten Wir Ihnen einiges sagen und dabei auf Tatsachen, Gegebenheiten und Anschauungen hinweisen, denen Unseres Erachtens eine grundsätzliche Bedeutung zukommt.

Zu Beginn möchten Wir einen Einwand widerlegen, der sozusagen von vornherein erhoben werden kann. Das Christentum, so sagte man und sagt man auch heute noch, nimmt gegenüber der Geschichte zwangsläufig eine feindliche Haltung ein, da es in ihr die Offenbarung des Bösen und der Sünde erblickt; Katholizismus und Geschichte sind antithetische Begriffe. Zunächst sei erwähnt, daß bei diesem Einwand die Geschichte und der Historismus als gleichbedeutende Begriffe angesehen werden. Hierin liegt aber ein Fehler. Das Wort „Historismus“ bezeichnet ein philosophisches System, das in der gesamten geistigen Realität, der Erkenntnis des Wahren, der Religion, den Moralbegriffen und dem Recht lediglich Veränderungen und Entwicklungen erblickt und daher alles, was immerwährend, in Ewigkeit gültig und absolut ist, verneint. Ein derartiges System ist zweifellos mit der katholischen Weltauffassung unvereinbar und im allgemeinen auch mit jeder Religion, die einen persönlichen Gott anerkennt.

Die katholische Kirche weiß, daß sich alles nach dem Willen oder mit Billigung der göttlichen Vorsehung vollzieht und daß Gott in der Geschichte seine Ziele erreicht. Der große heilige Augustinus hat dies in klassischer Kürze zum Ausdruck gebracht: Das, was Gott sich vornimmt, „hoc fit hoc agitur; etsi paulatim peragitur, indesinenter agitur“ (Was Gott sich vornimmt, das geschieht, das wird getan; wenn es auch langsam getan wird, wird es doch unablässig getan; Enarratio in Ps. 109, Nr. 9 — Migne P. L., Bd. 37, Spalte 1452). Gott ist wirklich der Herr der Geschichte.