

2., daß eine aus kulturpolitischen (lies: antiklerikalen) Gründen geschlossene sozialistisch-liberale Koalition immer ein unnatürliches Bündnis darstellt, in dem der liberale Partner auf wirtschafts- und sozialpolitischem Gebiet seine ureigensten Positionen verraten muß;

3., daß die Konkurrenz zweier starker Gewerkschaften die ohnehin nicht von der Hand zu weisende Gefahr einer rein gewerkschaftlichen Interessenpolitik noch verstärkt; einmal nämlich können diese dann im allgemeinen kaum mehr Rücksicht auf die Politik der ihnen jeweils nahestehenden Regierungsparteien nehmen, zum andern aber kommen dabei auch die Bedürfnisse des Gemeinwohls

leicht zu kurz, wenn nicht „eine organische institutionelle Zusammenarbeit zwischen den großen gewerkschaftlichen Organisationen“ besteht, „deren Forderungen und deren Aktionsformen miteinander vereinbar sind, und zwar so, daß diese Organisationen über ihr Programm und über die Forderungen, die sie stellen und gemeinsam verteidigen, übereinkommen und erst dann Verhandlungen beginnen und Schritte bei den öffentlichen Behörden und Arbeitgebern unternehmen, nachdem sie sich miteinander geeinigt haben“, wie es der frühere Präsident des CSC, Henri Pauwel, schon 1946 gefordert hat (vgl. Herder-Korrespondenz 1. Jhg., S. 37).

Aus der Ökumene

Das Luthertum im ökumenischen Gespräch

Zwischen Rom und dem Weltrat der Kirchen

In diesem Bericht fassen wir drei an sich getrennte Themen unter einem gemeinsamen Titel zusammen, weil in jedem Falle die Konfessionspolitik, so darf man wohl sagen, des Weltluthertums auf eine andere Weise sichtbar wird. Wir überlassen es vorerst dem Leser, sich ein eigenes Urteil zu bilden.

1. Ein sprechendes Memorandum

In Ergänzung zu unserer Meldung über die geplante Gründung eines „Konfessionskundlichen Instituts des Lutherischen Weltbundes“ (vgl. ds. Jhg., S. 19—20) geben wir hier einen Auszug aus dem von Oberkirchenrat Hugo Schnell, Hannover, verfaßten Memorandum, das dem Antrag des deutschen Nationalkomitees auf der Weltbundtagung in Minneapolis zugrunde lag. Der Text ist in der „Evangelisch-lutherischen Kirchenzeitung“ vom 15. Oktober 1957 in seinen grundsätzlichen Teilen veröffentlicht worden.

Zur Begründung der Notwendigkeit des Instituts heißt es, daß „die Einsicht in die gegenwärtige Situation sowohl der Kirche der lutherischen Reformation als auch der römisch-katholischen Kirche eine große Zahl europäischer, vor allem deutscher Kirchenführer und Professoren der Theologie veranlaßt“ habe, ein solches Institut zu fordern. Rom sei „das Gegenüber zur evangelisch-lutherischen Kirche“. Die ökumenische Aufgabe der lutherischen Kirche „als einer Kirche der ‚Katholizität‘ liegt vorzugsweise auf dem Felde der Auseinandersetzung mit der römisch-katholischen Kirche. Hier hat die lutherische Kirche... ihr eigentliches Gegenüber. Wir würden uns schuldig machen, wenn wir hier das Zeugnis der Wahrheit und der Liebe versäumen. Wir können auch an der Tatsache nicht vorbeigehen, daß viele katholische Theologen in der lutherischen Kirche ihren wesentlichen Gesprächspartner sehen und ihre eigene Theologie in der Auseinandersetzung mit der lutherischen Theologie zu klären suchen...“ Im übrigen begegne das im Zusammenschluß begriffene Weltluthertum gerade an den Brennpunkten seiner Arbeit dem Katholizismus in Europa und in Nord- und Südamerika. Im einzelnen wird erklärt, man sei zum Studium des Katholizismus gerufen „wegen der verbreiteten falschen Vorstellungen: Die Situation des Katholizismus ist heute eine andere als vor 400 Jahren,

wie auch die lutherische Kirche eine Geschichte hinter sich hat. Wie viele katholische Theologen heute wissen, daß die Reformation ein ernstes theologisches Problem ist, müssen auch wir im Katholizismus ein Problem erkennen, das nicht leichtfertig abgetan werden kann. Wer von dem Bild eines primitiven, vortridentinischen Katholizismus ausgeht, verfehlt die heutige Situation...“ Ein Studium des Katholizismus sei auch deshalb notwendig, weil die theologische Wissenschaft die Pfarrerschaft und die Kirchenleitung bei der Bewältigung der kontroverstheologischen Arbeit allein gelassen habe, und schließlich, weil die Kenntnis der Differenziertheit der modernen katholischen Theologie fehle, auch der inneren Vorgänge in der römischen Kirche und ihrer kirchenpolitischen Strategie.

„Selbstprüfung“

Angesichts dieser Sachlage seien die Lutheraner „zur Selbstprüfung gerufen“. Denn „die lutherische Kirche muß ihre eigentliche, nur ihr aufgegebene Verantwortung wahrnehmen, das von der alten Kirche übernommene und formal mit der römischen Kirche gemeinsame Glaubensgut festzuhalten und fruchtbar zu machen. Die neue Interpretation dieses Erbes, die durch den Rückgriff auf die Schrift in der reformatorischen Theologie eingesetzt hat, muß weitergeführt, angesichts der historisch-kritischen Arbeit der letzten zwei Jahrhunderte gesichert und mit der nachtridentinischen Entwicklung des Katholizismus konfrontiert werden. ... Die intensive Beschäftigung mit dem Katholizismus könnte der lutherischen Theologie eine neue Blickrichtung geben, sie aus mancher Erstarrung und aus festgefahrenen Fragestellungen lösen.“ In dieser Auseinandersetzung „haben wir der römischen Kirche das rechte Verständnis des Evangeliums und der Kirche [!] mitten in der Zersplitterung des Leibes Christi zu bezeugen. Viele katholische Theologen und Laien warten auf diesen Dienst der lutherischen Kirche. Es ist auch nicht zu verkennen, daß manches in der katholischen Kirche in Bewegung geraten ist und daß sich diese Kirche beim Mühen um eine Erneuerung — gewiß unter starker innerer Spannung — zum Teil von der Reformation hat inspirieren lassen“ (Bibelbewegung, stärkere Betonung der Heiligen Schrift in der Messe).

Die Aufgaben

Bei der Umreißung der Aufgaben des Institutes wird die Ostkirche vorerst ausgeklammert und eine Beschränkung

auf den Katholizismus als alleiniges Aufgabengebiet vorgesehen, teils weil diese Aufgabe an sich schon umfassend genug sei und teils, weil bei der Konzentration auf den Katholizismus die angrenzenden Gebiete, orthodoxe wie anglikanische Kirche, ohnehin deutlicher als Vergleichsthemen ins Licht treten. Es wird schließlich ausdrücklich zugegeben, daß durch diese Beschränkung „ein Beitrag zur Ekklesiologie des Lutherischen Weltbundes (soweit man von einer solchen sprechen kann) ... geleistet werden könnte“.

Das zu errichtende *Forschungsinstitut* müsse mit einer soliden Grundlagenforschung über katholische Theologie und Kirchengeschichte beginnen. Dabei sei eine enge Fühlungnahme mit den theologischen Fakultäten anzustreben, und den Universitätsprofessoren seien konkrete Teilaufgaben zuzuweisen. Auch solle die Koordinierung aller im Rahmen des Weltbundes geschehenden kontroverstheologischen Arbeit zur Vermeidung von Doppelarbeit versucht werden. Neben der Herausgabe von Monographien und kleineren Schriften als „Ersatz für die überholte kontroverstheologische Literatur“ solle auch die „Lutherische Rundschau“ eine kontroverstheologische Beilage erhalten. Das Schwergewicht der Forschung solle auf der dogmatischen Arbeit liegen.

Neben dem Forschungsinstitut müsse ein *Studieninstitut* stehen, das begabten Theologen die Möglichkeit geben kann, ein Jahr lang dort zu lernen: „Wir brauchen Menschen, die den Katholizismus von innen heraus kennen gelernt haben und die wissen, warum sie evangelisch-lutherische Christen sind.“ Auf diese Weise solle allmählich aus Forschen das Lernen und Lehren erwachsen.

Nach einer Anlaufzeit soll die Frage geprüft werden, ob dem Institut auch eine *Stätte der Begegnung* (nach dem Muster von Niederalteich) beigegeben werden kann, Begegnung in einer Atmosphäre der Sachlichkeit und des gemeinsamen Gebetes. Schließlich wird die Herausgabe eines Informationsdienstes genannt. Was die innere Ausrichtung der Arbeit betrifft, heißt es: „Sicher wird dem Institut auch eine kritische Funktion zufallen. Es darf aber nicht im Dienst einer protestantischen Abwehrbewegung, einer konfessionellen Polemik oder Apologetik und einer konfessionellen Selbstrechtfertigung stehen.“ Damit dürfte unausgesprochen die Distanzierung vom Konfessionskundlichen Institut des Evangelischen Bundes gegeben sein. Die theologische Aufgabe, nicht die Kirchenpolitik soll im Vordergrund stehen. Man müsse aufeinander hören und miteinander Geduld haben: „Es muß ein fester Ausgangspunkt für das kontroverstheologische Gespräch gewonnen werden. Dabei ist neben strenger wissenschaftlicher Objektivität auch die Forderung kirchlicher Verbindlichkeit zu stellen. Wir wissen um die Schwierigkeit einer solchen Forderung. Wir weisen aber darauf hin, daß katholische Theologen an unverbindlicher Arbeit uninteressiert bleiben würden.“

Um die Verbindlichkeit

Mit dem letzten Satz hat der Referent für Catholica im Lutherischen Kirchenamt etwas ganz Entscheidendes gesagt. Die katholische Theologie, von der Kirche zu schweigen, steht bisher einem wahren Spektrum lutherischer Theologien gegenüber, das durch den Rückzug auf die Augsburger Konfession nicht anders wird; denn gerade diese ist ja vielen Deutungen und vielen Nüancen der Verbindlichkeit unterworfen. Sollte nicht die wesent-

lichste Aufgabe des Instituts darin liegen, einmal an die große Aufgabe heranzugehen, für die seit Edmund Schlink „Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften“ viele Vorarbeiten geleistet sind, nämlich die Augsburger Konfession verbindlich qua „Lutherische Kirche“, nun aber wirklich „konzilsartig“, wie man in Minneapolis sagte, zu interpretieren und an der Heiligen Schrift zu überprüfen? Oder begibt man sich damit schon auf den Weg einer Lehrgesetzlichkeit? Dieser Frage wird die lutherische Theologie bei der gesuchten Begegnung mit der katholischen Kirche nicht ausweichen dürfen.

2. „Faith and Order“ in Oberlin

Die letzte Weltkirchenkonferenz „für Glaube und Kirchenverfassung“ (Faith and Order) in Lund 1952, wo dieser Zweig der Ökumenischen Bewegung in eine Kommission der Studienabteilung des Weltrats der Kirchen umgewandelt wurde, zeigte, daß aus den amerikanischen Gliedkirchen manches Unverständnis für diese wichtige Sache kam, so daß die guten Vorarbeiten der vorausgegangenen Jahre zum Teil unwirksam blieben (vgl. Herder-Korrespondenz 6. Jhg., S. 582 ff., und 7. Jhg., S. 38 ff. und S. 89 f.). Man hat aus diesem Übelstand gelernt und heilsame Folgerungen gezogen. Sie führten zu einer Sonderkonferenz von Faith and Order, die vom 3.—10. September in Oberlin (Ohio) stattfand und von 34 protestantischen und griechisch-orthodoxen Glaubensgemeinschaften aus den USA und Kanada mit rund 390 amtlichen Delegierten und zahlreichen Gutachtern und Besuchern besetzt wurde.

Katholische Beobachter

Darunter befanden sich auch zwei Beobachter der römisch-katholischen Kirche, Gustav Weigel SJ, Professor für Kirchenlehre am Woodstock-College in Maryland, und B. Sheerin CSP, wie auch früher auf den großen Konferenzen von Faith and Order in Lausanne 1927, Edinburgh 1937 und Lund stets katholische Beobachter anwesend waren, nicht aber auf den Vollversammlungen des Weltrats der Kirchen in Amsterdam 1948 und in Evanston 1954. Über diese für das kirchliche Leben des amerikanischen Protestantismus bedeutsame Konferenz, deren Ergebnisse im vollen Wortlaut erst im Januar 1958 vorliegen werden, haben wir die Berichte des Ökumenischen Pressedienstes (Nr. 34, 35 und 37), von „Christian Century“ und dazu einen sehr abgewogenen Aufsatz von P. Weigel in der katholischen Zeitschrift „America“ vom 19. Oktober 1957. Da an der Konferenz auch deutsche Kirchenführer als Gäste teilnahmen, u. a. Landesbischof Hanns Lilje, und da eine positive wenn auch von Mißverständnissen nicht ganz freie Haltung zur katholischen Theologie überhaupt in Erscheinung trat, bedarf dieses Ereignis an sich schon und wegen seiner etwaigen Rückwirkungen auf Deutschland einer genaueren Berichterstattung.

In einem vorbereitenden Aufsatz des Presbyterianers Lewis S. Mudge in „Christian Century“ (4. 9. 57) wurde dargelegt, warum das mangelnde Interesse amerikanischer Christen für dogmatische Fragen eine solche Konferenz notwendig gemacht habe: „Wir wissen nicht genug, was es heißt, ein Christ zu sein sein ... Unser Wissen und unser Zeugnis von Christus ist zu begrenzt.“ Daher fehle es der Wirklichkeit des neuen Lebens in Christus an der rechten Fülle. Vor allem leide man an

mancher Häresie bezüglich der Person Jesu Christi. Dieser Mangel betreffe sowohl seine Gottheit wie die rechte Erkenntnis seiner Menschheit. Bemerkenswert sind die Folgerungen, die an Parolen des südindischen Bischofs Lesslie Newbigin und ihre Aufnahme in den Bericht der 1. Sektion der Weltkirchenkonferenz von Evanston erinnern (vgl. Herder-Korrespondenz 8. Jhg., S. 275 ff., und 9. Jhg., S. 91 f.): die Theologie des Kreuzes erfordere, daß auch die Theologien der verschiedenen Glaubensgemeinschaften sich kreuzigen lassen, damit sie fruchtbar werden und auch das Glaubenszeugnis anderer Christen in sich aufnehmen. Das aber könne nicht geschehen durch Abschleifung der konfessionellen Glaubensunterschiede. Vielmehr müsse die ganze Wahrheit durch die Vertiefung der Bekenntnisse hindurch gefunden werden.

Zusammensetzung und Ergebnis

In diesem Sinne wurde die Konferenz von Oberlin geführt. Namhafte amerikanische Kirchenführer wirkten an ihr mit, darunter als 1. Vorsitzender Bischof Angus Dun von der Protestant Episcopal Church (anglikan.) in Washington und als 2. Vorsitzender der Präsident des Nationalrates der Kirchen Christi in den USA, Eugene C. Blake, dazu der scheidende Generalsekretär der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung, Dr. J. Robert Nelson, sowie sein Nachfolger Dr. Keith Bridston. Natürlich fehlte auch nicht der Generalsekretär des Weltrates der Kirchen, Dr. Visser 't Hooft. In 12 Sektionen wurden die anstehenden Fragen unter dem Gesamthema „Das Wesen der Einheit, die wir suchen“ aufgearbeitet und die Ergebnisse in Berichten fixiert. „Christian Century“ schreibt am 2. Oktober dazu, daß die hier geleistete Arbeit der Vergleichung der verschiedenen Glaubenserfahrungen eigentlich schon in Lund geleistet worden sei. Oberlin habe nicht einmal das Anliegen von Faith and Order den Amerikanern überhaupt erst zur Kenntnis gebracht, denn schließlich sei diese Bewegung 1910 von Amerika ausgegangen, als die Bischöfe Charles Brent und W. F. Manning (Prot. Episc. Church) das ganze Unternehmen ins Leben gerufen haben. Aber diese große Konferenz habe die Bewegung zur Überwindung der getrennten Traditionen im kirchlichen Leben der USA beschleunigt und neue Kreise hinzugewonnen. Es nahmen sogar Glaubensgemeinschaften als Gäste teil, die nicht zum Weltrat der Kirchen gehören, z. B. die Missouri-Lutheraner und selbst Adventisten und Mennoniten! Im Namen der Griechisch-Orthodoxen betonte Professor Georges Florowski, New York, wie schon so oft bei derartigen Gelegenheiten, daß die Orthodoxen diese Methode der Wiedervereinigung ablehnen und mit der Botschaft von Oberlin „nichts zu tun haben“ wollen, da die wahre Einheit der Kirche bereits in der Orthodoxie gegeben ist; sie fühlten sich aber weiter der Sache der christlichen Einheit und der ökumenischen Studienarbeit verbunden.

Der Inhalt der „Botschaft“ ist nicht bedeutend. Sie bekennt sich zur Aufgabe, die Einheit, die Christus fordert, entschiedener zu suchen. „Wir sehen den Weg, den Gott für uns bestimmt hat, nicht klar und deutlich vor uns, aber wir wissen, daß Er uns führt... Obgleich einige unserer Trennungen dem treuen Festhalten an der Wahrheit entspringen, wie wir sie jetzt sehen, müssen wir doch zugeben, daß Christus von uns ein volleres Verständnis der Wahrheit und gehorsameren Dienst fordert.“ Für den selbstbewußten amerikanischen Protestantismus ist das viel.

Ehe wir uns dem klärenden Bericht von P. Weigel zuwenden, mögen aus dem bereits veröffentlichten Bericht der 4. Sektion von Oberlin über den „Tisch des Herrn“, also über das Abendmahl, einige bezeichnende Stücke wiedergegeben werden, die hinter dem Ergebnis von Lund zurückzubleiben scheinen, aber das Urteil Weigels bestätigen, daß man teilweise eine katholische Sprache gefunden habe. So heißt es gemäß „Christian Century“ vom 9. Oktober über die gefundenen „Übereinstimmungen“ bezüglich des Abendmahls:

„1. Am Tisch des Herrn gedenkt die Kirche durch Danksagung und Lob des Lebens, des Todes und der Auferstehung Jesu Christi (1 Kor. 11, 24). Was mit dieser Kommemoration gemeint ist, ist mehr als eine Erinnerung an ein vergangenes Ereignis. Unsere Übereinstimmung gründet sich auf ein neues Verständnis der biblischen Lehre von Gott und der Geschichte. Der Gott der Bibel hat nicht nur in der Vergangenheit durch den erlösenden Tod und die Auferstehung Christi entscheidend gehandelt: er handelt unaufhörlich auch in der Gegenwart, und er wird auch in Zukunft handeln. Daher ist die gläubige Kommemoration dessen, was Christus für uns getan hat, zugleich ein Handeln, durch welches Christus sich selber uns hier und jetzt mitteilt. Das ist derselbe Christus, der am Jüngsten Tage mit seiner Kirche die siegreiche Erfüllung seines Zieles vollendet (Hebr. 13, 8).

2. Jesus Christus hat in der Nacht, da er verraten wurde, Brot und Wein als die Elemente der ersten Eucharistie des letzten Abendmahles gewählt. Indem wir eine einseitige Beurteilung der isolierten Elemente zurückweisen, stimmen wir darin überein, daß in dem ganzen eucharistischen Handeln Christus persönlich sowohl als Subjekt wie als Objekt, d. h. als Geber wie als Gabe gegenwärtig ist.“ (Hierzu müßte man eigentlich die Abendmahlserklärung der preussischen Bekenntnissynode von Halle 1937 heranziehen, auf der zuerst diese Formel aufgestellt wurde. Vgl. dazu und zu den folgenden geschichtlichen Rückblicken den im Januar erscheinenden neuen Band der Herder-Bücherei „Christen suchen Eine Kirche“.)

3. „Im Hinblick auf unsern Glauben, daß Christus in dem ganzen eucharistischen Handeln tätig gegenwärtig ist, stimmen wir auch darin überein, daß dieses Handeln unsere Teilhabe am Leben des Auferstandenen und die Erfüllung seiner Verheißung für seine Kirche bedeutet.“ Im weiteren heißt es, daß wir nur in Reue und Glauben als ein „leeres Gefäß“ die Früchte der Erlösung im Abendmahl empfangen können. Die hl. Kommunion versetzt uns auf eine totale Weise in die Gegenwart Christi. In dieser seiner Gegenwart werden wir gerichtet und empfangen die Vergebung (1 Kor. 11, 17—34). Die Eucharistie sei deshalb die Mitte der Antwort der gottesdienstlichen Gemeinde auf Gottes gnädiges Handeln in Christus. „Was in der Eucharistie angeboten und empfangen wird, ist zentral für das christliche Leben...“ Es wird schließlich der eschatologische Charakter der Eucharistie betont. Soweit erinnern die Thesen an die Formeln des Berichtes von Lund über „Interkommunion“ (vgl. Herder-Korrespondenz 7. Jhg., S. 90). Aber es ist anscheinend nicht wie in Lund über den Opfercharakter der Eucharistie positiv verhandelt worden. In These 8 findet sich nur ein schwacher Ansatz dazu, wenn es heißt: „In der Eucharistie wird Gottes Bund mit dem Menschen erneuert,

in Jesu Opferhingabe seines Lebens an Gott für den Menschen wurde er offenbart und versiegelt.“ Es ist aber nicht ausdrücklich wie in Vorarbeiten für Lund davon die Rede, daß der katholische Gedanke der Repräsentatio des einmaligen Kreuzesopfers Jesu in der Eucharistie annehmbar sei.

Im katholischen Urteil

Was ist nun dem katholischen Beobachter in Oberlin aufgefallen? Ursprünglich, so schreibt P. Weigel, sei die Bewegung von „Faith and Order“ anglikanisch geprägt gewesen, in den dreißiger Jahren habe sie sich unter dem Einfluß des deutschen Luthertums gewandelt (das schon in Lausanne gegen den „angelsächsischen Institutionalismus“ protestierte, was es im Grunde in Minneapolis wieder getan hat; vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 61 ff.). Allerdings waren die deutschen Lutheraner in Edinburgh 1937 nicht vertreten, so daß dort eine fast katholische Gnadenlehre angenommen wurde. In Lund, so fährt Weigel fort, seien kalvinistisch-presbyterianische Einflüsse vorgezogen, und in Oberlin war die Atmosphäre fast kongregationalistisch, da so viele Gemeinschaften der freikirchlichen Tradition vertreten waren. Dennoch habe sich die Konferenz zu folgenden Grundsätzen entschlossen: 1. Die Kirche ist mehr als eine unsichtbare geistliche Bruderschaft. Sie hat auch ihre sichtbare und erfahrbare Einheit. 2. De facto besteht diese sichtbare Einheit schon darin, daß alle Jesus Christus als Gott und Heiland annehmen und alle irgendwie auch Sakramente gebrauchen, dazu die Bibel. 3. Wichtiger ist die Erkenntnis, so sagt Weigel, daß Christus selbst alle durch sein Erlösungswerk „ontologisch“ geeint hat. Alle sind „seinhaft“ in Christus (vgl. hierzu die entgegengesetzte Terminologie von W. van de Pol in „Reformatorisches Christentum“ nach Herder-Korrespondenz 11. Jhg., S. 538 f.). Oberlin habe sich enthusiastisch dazu bekannt und übrigens die rein negative Einheit des Protestes gegen den Katholizismus verurteilt (wie wir in ds. Jhg., S. 21 beiläufig schon berichteten).

Aber nun die Schwächen der Bewegung. P. Weigel spricht von einer „Flucht vor der Häresie“. Das Wort wurde zwar gebraucht, aber man entschloß sich nicht, irgendeine bestimmte Irrlehre zu verurteilen. Man ignorierte die Kirchengeschichte, in der stets bestimmte Häresien von der Kirche ausgeschlossen wurden. Statt dessen fand Oberlin einen Konsensus zwischen Quäkern, die die Sakramente, auch die Taufe, ablehnen, und den taufenden Gemeinschaften, weil beide glauben, daß in der christlichen Überlieferung die Taufe durch den Heiligen Geist wesentlich sei. „Aber das ist doppelsinnige Rede.“ Die Orthodoxen wiederum sind zwar bereit, alle Christgläubigen irgendwie als Christen anzuerkennen, doch geben sie nicht zu, daß sie auch zur Kirche gehören. Man scheut sich, logisch gesprochen, zunächst den Obersatz durchzudiskutieren, weil man sehr wohl weiß, daß es darin keine Übereinstimmung gibt. Täte man es, so würde die bestehende bruderschaftliche Einheit zerstört. Die Einheit ist daher nur eine Einheit des gemeinsamen Willens zur Einheit. Dieser Wille ist eine Tatsache, aber sie ist voluntaristisch. Sie wird nicht ausreichend unterstützt durch die Vernunft. So wird der Geist zum Diener des Willens. Die Bekenntnisse der Kirche, sagt man, seien nur Zeugnis und nicht Kennzeichen (test) des Glaubens. Das wahre Symbol der Kirche sei der leidende Gottesknecht Jesus, und die Kirche ist die Dienerin des Gottesknechtes.

Intervention von Landesbischof Lilje zur Petrusfrage

Für den Beobachter der ökumenischen Entwicklung, fährt P. Weigel fort, seien die Erklärungen von Bischof Lilje in einem ökumenischen Gottesdienst am 8. September in Oberlin bezeichnend. Sie kennzeichnen auch den kurz vorher in Minneapolis gefaßten Plan eines Konfessionskundlichen Instituts des Lutherischen Weltbundes. D. Lilje sagte u. a.: „Die Lösung des Problems einer größeren Einheit der Christen kann nicht einfach in einer Rückkehr zu Rom gefunden werden. Das wäre tatsächlich zu einfach. Obwohl die moderne Geschichtsforschung, auch auf seiten protestantischer Gelehrter, aufgedeckt hat, daß eine Menge zu sagen wäre zugunsten der einzigartigen Stellung, die Petrus im Neuen Testament unter den Aposteln einnimmt, so schließt das gewiß nicht die totale Rechtfertigung der Ansprüche ein, die von den Nachfolgern Petri auf dem päpstlichen Thron erhoben werden. Überdies verwerfen wir die Vorstellung, daß die Kirche die Art geschichtlicher Garantie ihrer Kontinuität braucht, welche angeblich mit der apostolischen Sukzession der Bischöfe gegeben sei. Auch wenn wir zugeben, daß für einige Kirchen und einige Christen diese Idee einen ziemlich traditionellen Wert hat, können wir nicht dem Anspruch zustimmen, daß der historische Episkopat ein wesentliches und unabdingbares Element der Heilsordnung ist.“

Diese gewichtige Erklärung, die im Grunde die lutherische Linie seit Lausanne fortsetzt, ist an sich nicht neu. Wir haben über ähnliche Stellungnahmen Bischof Liljes und lutherischer Theologen öfter berichtet (vgl. Herder-Korrespondenz 7. Jhg., S. 349 und 508, auch 9. Jhg., S. 550 ff.). Aber diesmal wurde sie auf dem Hintergrunde der 3. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Minneapolis abgegeben, und das von D. Lilje verwendete „wir“ erregte lebhaften Unwillen bei Anglikanern und Orthodoxen, weil es — sicherlich unbeabsichtigt — den Eindruck erweckte, als solle damit die Konferenz von Oberlin gebunden werden. Tatsächlich erfolgte auf der Konferenz ein Protest seitens des Erzbischofs Michael, eines der sechs Präsidenten des Weltrates der Kirchen, und eine beruhigende Interpretation durch Präsident Blake. D. Lilje gab immerhin zu, daß eine Beschäftigung mit dem katholischen Dogma für die Protestanten notwendig sei.

Höchst bemerkenswert ist, daß, nach P. Weigel, die Konferenz von Oberlin den Eindruck machte, ihr sei an einer Einheit gelegen, die auch die römisch-katholische Kirche einbezieht. So war es von jeher von den Anglikanern gedacht, deren konservative Vertreter daher bei der Auseinandersetzung um die Anerkennung der „Kirche von Südindien“ (vgl. Herder-Korrespondenz 10. Jhg., S. 173) größten Wert darauf legen, ihren „geschichtlichen Episkopat“ rein zu erhalten, in der Hoffnung, daß Rom ihn eines Tages doch anerkennen werde. Auf diesen Episkopat wollen sie die Ordnung der ökumenischen Einheit aufbauen. Wir haben früher berichtet, daß gerade in freikirchlichen Kreisen angelsächsischer Herkunft die Bereitschaft wächst, den anglikanischen Episkopat als den besten praktischen Weg zur Schaffung der ökumenischen Einheit anzuerkennen. So erklärt es sich, daß D. Lilje mit seiner programmatischen Abweisung des geschichtlichen Episkopats nicht nur hinter der theologischen Entwicklung und Forschung um einige Pferdelängen zurückblieb, sondern daß er ein ökumenisches Tabu traf, eine Politik, die das Luthertum zu isolieren droht.

Er traf aber auch die katholische Theologie insgesamt mit einer anderen Stelle seiner Predigt, die mehr Licht auf die Absichten des Konfessionskundlichen Instituts der Lutheraner wirft und P. Weigel zu einer deutlichen Stellungnahme veranlaßt hat. D. Lilje sagte nämlich, dem Bericht von Weigel zufolge, er freue sich, daß es Katholiken gibt, die bereit sind, mit dem Weltrat der Kirchen auf der Basis zusammenzuarbeiten, die der französische Abbé Paul Couturier mit dem Satz bezeichnet habe: „Einheit zu der Zeit, die Gott festsetzt, und mit den Mitteln, die Er gibt.“ Diese Ansicht werde nach dem Urteil von D. Lilje von nicht wenigen Katholiken geteilt, sie sei aber nicht im Sinne Roms.

Hier liegt nach P. Weigel die Annahme zugrunde, daß Abbé Couturier nicht eine Konversion der nichtkatholischen Christen zum Katholizismus, sondern etwas anderes im Sinne hatte. Es bestehe leider eine Tendenz bei vielen protestantischen Ökumenisten, eine ähnliche Haltung jenen katholischen Theologen zuzuschreiben, die im ökumenischen Gespräch engagiert sind. Solche Protestanten erhoffen von jenen Katholiken eine Zusammenarbeit mit der Ökumenischen Bewegung auf einer anderen Grundlage als der „Unterwerfung“ unter Rom. Eben das läßt auch der am Anfang dieses Berichtes referierte Entwurf eines Konfessionskundlichen Instituts der Lutheraner vermuten. P. Weigel fügt mit Recht hinzu: „Diese stillschweigende [in obigem lutherischen Gutachten, das P. Weigel nicht bekannt war, sogar ziemlich unverhüllt ausgesprochene] Annahme macht die Position derjenigen Katholiken zweideutig, die dem Weltrat der Kirchen mit dem besten guten Willen begegnen. Sie fühlen sich sehr bedrängt, wenn man sie als andersartige Katholiken behandelt. Auch Abbé Couturier hatte im letzten Grunde die Rückkehr aller Christen zur römisch-katholischen Kirche im Auge.“ Er wünschte nur eine andere Methode des Gesprächs. „Der Geist Couturiers war in Oberlin, vom katholischen Standpunkt aus recht zweideutig, immer noch gegenwärtig.“ Daher auch die auffallende Freundlichkeit gegenüber den katholischen Beobachtern. Es ist gut, diese Warnung zu hören.

P. Weigel schließt seinen Aufsatz mit einer Beurteilung des amerikanischen Protestantismus. Der Katholik sei zu dem Glauben geneigt, daß ein gewisser Gewinn unzweifelhaft zu verbuchen ist, „aber der Gewinn ist nicht wesentlich (substantial)“. Die Fortschritte seien mit Hilfe des protestantischen Genius der freien Konstruktion erzielt. „Es ist nichts im geschichtlichen Protestantismus, was logischerweise diese neuen Positionen verwirft.“ Wäre diese Ansicht zutreffend — wir halten sie für zu negativ —, so würde die Folgerung stimmen, daß solange kein wesentlicher Fortschritt erzielt werden kann, als jenes Prinzip der freien Konstruktion nicht der Kritik unterworfen wird. „Der Weltrat der Kirchen wünscht eine protestantische Katholische Kirche.“ Das ist sicher richtig gesehen, aber darin sind nicht jene Imponderabilien, jene gnadenvollen Selbstwidersprüche einkalkuliert, in die sich der Protestantismus dadurch verwickelt hat, daß er die Eine Kirche will und im Gewissen wollen muß, und zwar Kirche im Sinne des Neuen Testaments. Das ist der Anfang seiner Selbstüberwindung. Sie mag unlogisch sein, aber sie ist substantiell. Sie führt ihn vor wirklich katholische Erkenntnisse und den einen oder andern zu wirklich katholischen Entscheidungen.

Über dieses Thema, das noch einiges von sich reden machen wird, gibt die Pariser „Istina“ eine mit wichtigen konfessionskundlichen Dokumenten ausgestattete und fast vollständiger Literatur belegte Abhandlung aus der Feder von René Beaupère OP (April/Juni 1957, S. 175—226). Der Verfasser wurde von zuständigen Persönlichkeiten des Weltrates der Kirchen wie des Lutherischen Weltbundes bestens mit Material versorgt. Der Aufsatz entfaltet die Geschichte der Unionsverhandlungen (!), die in der ersten Phase von 1948—1950 zwischen Vertretern der Kirche von Südindien und Vertretern der inzwischen zu einem Bunde zusammengeschlossenen lutherischen Missionskirchen Indiens unter Einschluß von Vertretern der indischen Baptisten geführt wurden und in der zweiten Phase von 1950—1956 ohne die Baptisten stattfanden. Wir heben aus dieser bemerkenswerten und noch nicht abgeschlossenen Geschichte, in der nur die scharfe Intervention von Landesbischof D. Lilje — in seiner damaligen Eigenschaft als Präsident des Lutherischen Weltbundes — im Januar 1953 gegen die Fortführung der Unionsverhandlungen und gegen die Anerkennung einer apostolischen Sukzession übersehen worden ist (vgl. Herder-Korrespondenz 7. Jhg., S. 350), einige charakteristische Züge heraus. Sie lassen erkennen, mit welchen Problemen das Luthertum ringt, um seine Einheit zu bewahren. Sie erklären vielleicht auch, warum man in Minneapolis den föderativen Charakter des Lutherischen Weltbundes verstärkt, d. h. seine Einheit gelockert hat.

Bemerkenswert ist zunächst, daß die indischen Lutheraner zusammen mit Baptisten verhandelt haben und daß es die Baptisten waren, die sich zurückzogen. In der ersten Phase, in der der „geschichtliche Episkopat“ — der bekanntlich die Kirche von Südindien zusammenhält — die Hauptrolle spielte, wäre nach Ansicht von P. Beaupère eine Einigung über das Bischofsamt noch möglich gewesen, da die Lutheraner neben ihrem traditionellen Anliegen eines gemeinsamen Lehrfundamentes auch grundsätzlich die Notwendigkeit einer organischen Einheit der Kirche über die Schranken des Artikels VII der Augsburger Konfession hinaus bejahten. Aus dieser Zeit liegt eine ausführliche Theologische Erklärung des Lutherischen Kirchenbundes von Indien vor, die im Anhang (S. 202—221) abgedruckt ist und ein umfassendes Bekenntnis darstellt. Es schließt sich im Aufbau an die Augsburger Konfession an, geht aber beim Abendmahl und bei der Kirche über diese hinaus, besonders in der Lehre von den verschiedenen Ämtern der Kirche, darunter auch dem Bischofsamt. Dieses wird in einer Weise verstanden, die den beachtlichen Ausführungen von Hans Asmussen über „Das Kirchliche Amt in unserer Generation“ nahekommt (in: „Die Katholizität der Kirche“, hrsg. von H. Asmussen und W. Stählin, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1957).

Lutherischer „Unionismus“ wird durchkreuzt

Aber dieses Dokument wurde von Lutheranern in und außerhalb Indiens des „Unionismus“ bezichtigt, besonders in der Lehre vom Abendmahl. Infolgedessen trat in den Verhandlungen der zweiten Phase die Lehre von den Sakramenten in den Vordergrund. Während die Vertreter der Kirche von Südindien die Notwendigkeit einer gemeinsamen christlichen Erfahrung, auch der Erfahrung des Segens, der auf dem Bischofsamt liegt, betonten, versteiften sich die Lutheraner, nun aus Deutschland und der

Missouri-Synode in USA beraten, immer mehr auf die Gemeinsamkeit der theologischen Doktrin. An diesen Verhandlungen hat auch der südindische Bischof Lesslie Newbigin teilgenommen, und man versteht nun erst richtig, warum er in seinem Buch, „The Household of God“, das von der Herder-Korrespondenz ausführlich gewürdigt wurde (8. Jhg., S. 275 ff.), so ernst die reformatorische Idee kritisiert, die Kirche auf theologische Doktrinen bzw. auf die Doktrin eines Reformators gründen zu wollen. Katholische Beobachter sollten seine treffende Kritik noch einmal auf diese ihre Aktualität hin überprüfen.

Trotzdem gelang ein Konsensus über die Lehre von der Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl mit den in der Kirche von Südindien zusammengefaßten Anglikanern, Methodisten, Presbyterianern und Kongregationalisten, allerdings unter gemeinsamer Verwerfung der katholischen Transsubstantiation. Nur der Vertreter der Missouri-synode machte nicht mit. Dieser Konsens, der bereits in der „Ev.-luth. Kirchenzeitung“ abgelehnt wurde, ist lesenswert (S. 191). Dann wandten sich 1956 die Verhandlungen wieder dem geschichtlichen Episkopat zu, dessen Bedeutung und lehrhafte Darlegung ein Dokument der Kirche von Südindien bietet. Auch wurde das oben er-

wähnte Buch von Bischof Newbigin zugrunde gelegt. Man plante sogar den Entwurf eines gemeinsamen Katechismus!

Und doch endeten die Verhandlungen mit einer Vertrauenskrise, weil die Lutheraner mit ihrem „Fixismus“, wie P. Beaupère es nennt — obwohl er ihr Anliegen einer gemeinsamen Lehrgrundlage bejaht —, sich gegen das Bischofsamt als ein notwendiges Element der Kirche sperren. Diese Negation gehört offenbar dazu, um den Lutherischen Weltbund beieinander zu halten und die eine oder andere Mitgliedskirche vor dem Anschluß an ökumenische Unionen zu bewahren. Hier hat nicht nur die Kritik von Dr. J. Robert Nelson an der theologischen Arbeit des Lutherischen Weltbundes (vgl. Herder-Korrespondenz 11. Jhg., S. 519), sondern hier haben auch die Erklärungen von Landesbischof Lilje, ja selbst die 51 Thesen von Minneapolis ihren kirchenpolitischen „Sitz im Leben“. Dr. Nelson war auch in Oberlin, und er hat den Unionsverhandlungen in Südindien in ihrer zweiten Phase assistiert. Es ist gut, das alles zu wissen, wenn man mit den Lutheranern ein Lehrgespräch führt, und zwar, wie sie es wollen, „auf der ganzen Linie“. Darum ist die Abhandlung von P. Beaupère überaus nützlich.

Aktuelle Zeitschriftenschau

Theologie

BALTHASAR, Hans Urs von. *Martin Buber und das Christentum*. In: Wort und Wahrheit Jhg. 12 Heft 9 (November 1957) S. 653—665.

Eine Auseinandersetzung mit Martin Buber. Von Balthasar geht von der These Bubers aus: „Was am Christentum schöpferisch ist, ist nicht Christentum, sondern Judentum, und damit brauchen wir nicht Fühlung zu nehmen... Was aber am Christentum nicht Judentum ist, das ist unschöpferisch, aus tausend Riten und Dogmen gemischt, und damit wollen wir nicht Fühlung nehmen.“ Von Balthasar weist nach, daß das Judentum im Sinne Bubers eine Reduktion auf die Anfänge, den Glauben Abrahams ist, es negiere die Geschichte, obgleich es „erdentreu“ sei („ohne Land ist Israel nichts“). Wenn es aber den „Raum als Sakrament“ brauche, warum nicht dann auch die Zeit? Israel ist nach Buber — mit Recht — einmalig. Es ist Absolutheit, Dogma, ein Aergernis — genau wie die Kirche. Wenn sich Katholiken und Juden auch den Rücken kehren, im Ablauf der Geschichte sind sie doch „zu einer höchst ärgerlichen Zweiheit“ zusammengebunden.

EBERLE, A. *Die Sexualerziehung im Rahmen unserer religiös-sittlichen Gesamtaufassung*. In: Theologische Quartalschrift Jhg. 137 Heft 3 (1957) S. 324—339.

Aus der sittlichen Aufgabe des Christen zur Nachfolge Christi und der Entfaltung der christlichen Persönlichkeit entwickelt der Verfasser die Sinnbedeutung der Natur und wendet die gewonnenen Sätze an. Da sich die ganzheitliche Einheit des Menschen in mehrere Seinsschichten gliedert, setzt die geistige Willensschicht das Triebmaterial als Fundament voraus. Sexualität diene nicht nur der Erzeugung von Nachkommen, sondern könne auch höheren geistigen Wertstrebungen zugeführt werden. In der Periode der Pubertät sei es wichtiger zu führen und zu erziehen als zu verurteilen. Sexualität könne nicht sublimiert werden, sie kann aber über den Affekt der Liebe zur opferfreudigen Hingabe selbstloser Gottesliebe geführt werden.

GOULET, Denis A. *Kierkegaard, Aquinas and the dilemma of Abraham*. In: Thought Bd. 32 Nr. 125 (Sommer 1957) S. 165—188.

Der Verfasser stellt die berühmte Analyse des Abraham-Opfers von Kierkegaard der des hl. Thomas gegenüber, und zwar unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses von Religion und Ethik, von göttlichem Befehl und moralischem Gesetz. Für beide Denker enthüllt dieser Befehl Gottes die Offenheit des ethischen Gesetzes für Gottes personalen Anruf. Doch was bei Kierkegaard als absoluter Gegensatz erscheint, wird von Thomas in einer Synthese von Existenz und Essenz verbunden.

HIRSCHMANN, Johannes B., SJ. *Die Freiheit in der Kirche*. In: Stimmen der Zeit Jhg. 83 Heft 2 (November 1957) S. 81 bis 92.

Hirschmann geht davon aus, daß heute unter den Katholiken ein weitverbreitetes Gefühl der Unfreiheit herrscht, das nicht ganz grundlos ist. Er weist nach, daß die Unfreiheit im Gegensatz zur Lehre des Evangeliums steht und betont, daß im Sinne des hl. Ignatius das persönliche Leben jedes Gläubigen der Führung des Heiligen Geistes unterstellt ist, sofern er darum bittet. Der Heilige Geist „führt den Gläubigen zu einer persön-

lichen Erkenntnis des göttlichen Willens“. Das Vertrauen auf die Wirksamkeit des Heiligen Geistes begründet Sicherheit und Gehorsam, Unterwerfung, Vertrauen zwischen Kirchenführung und Gefolgschaft, aber auch das Recht über die Grenzen von Leitungsgewalt und Gehorsamspflicht zu sprechen. Denn der Gehorsam ist nur echt, wenn er als Gehorsam frei ist, d. h., „wenn dem zum Gehorsam Aufgeforderten durchaus das Recht der Prüfung gegeben ist, ob tatsächlich ein echter Befehl vorliegt, und zwar im Rahmen der Zuständigkeit des Befehlenden“. Hirschmann behandelt schließlich das Verhältnis von Freiheit und hierarchischer Ordnung in der Kirche, Aufgaben der kirchlichen und freien Organisationen von Katholiken und die Zusammenarbeit mit Nichtkatholiken.

MAERTENS, T. *L'histoire de l'avant-messe au service de sa pastorale*. In: Paroisse et Liturgie Jhg. 39 Nr. 6 (November 1957) S. 448—482.

Sehr interessante Studie über den Wortgottesdienst, der in der Messe mit dem eucharistischen Gottesdienst verbunden worden ist: seine Geschichte vom Lesegottesdienst der Synagoge an, über die frühen christlichen Jahrhunderte und den mittelalterlichen Verfall bis zu den heutigen Wiederbelebungsbemühungen im Dienste der Pastoral. Im Laufe der Jahrhunderte hat unsere römische Liturgie vor allem folgende Verluste erlitten: Einbuße reicherer Lesungen, in denen das NT als Erfüllung des AT hervortrat; Unterdrückung der Pausen stillen Gebets nach jeder Lesung und der Gesamtheit der Lesungen, so daß der Gläubige die Verkündigung des Wortes Gottes, zudem in unverständlicher Sprache, nicht realisiert; Überwuchern des Gesangs, bis die feierliche Messe als Folge unzusammenhängender gesungener Stücke mit kurzen gelesenen Einlagen erscheint; Verlust des richtigen Aufbaus, bei dem das Gebet Antwort auf die Verkündigung war und das Gebet der Gläubigen in der Zusammenfassung des Priesters hierarchisiert wurde; die Umstellung der Gebete machte diese psychologisch, weniger übernatürlich; Priester und Volk gehen getrennte Wege.

TUFARI, P. *Où va la sociologie religieuse?* In: Revue de l'Action Populaire Nr. 112 (November 1957) S. 1087—1102.

Die Religionssoziologie ist heute eine wohlentwickelte Wissenschaft, zumal die katholische Religionssoziologie. Sie ist über das Anfangsstadium hinaus, in dem sie sich im eigenen Raum als berechtigt behaupten mußte, ihre Forschungen noch unzusammenhängend und rein empirisch waren. Die neuen Tendenzen zielen auf Verbesserung der Methoden und selbst auf Neuorientierung: Untersuchungen auf lange Sicht, geleitet von Ideen, also nicht bloß empirisch. Ausgangspunkt muß eine soziologische Theorie sein, wenn Ergebnisse interpretiert werden sollen. Hierzu muß zuerst eine soziologische Terminologie geschaffen werden. Die religionssoziologische Arbeit wird so mühevoller, aber ertragreicher werden.

Das Katechumenat. Sammelheft von Lumen Vitae Bd. 12 Nr. 3 (Juli/September 1957).

Das Heft behandelt die Glaubensverkündigung vor erwachsenen Nichtkatholiken, die nicht nur in den Missionen, sondern als Konvertitenunterricht und für die Konversion nomineller Katholiken, die fern der Kirche aufgewachsen sind, auch in Europa aktuell ist. Die Überlegungen der grundsätzlichen Beiträge (J. Desqueyrat, Louis Lochet, Theodor van Vugt) erörtern die Notwendigkeit, vom unzulänglichen Unterricht zu einer Erneuerung des Katechumenats zu kommen. Berichte aus Frankreich (Jean Letourneur, Antoinette Chicot), Japan (Joseph Spae), Ruanda (Wenceslas de Renesse) dienen der Veranschaulichung.