durch die staatliche Legislative oder Exekutive bestimmt werden oder gar aus Beauftragten und Mitgliedern dieser Staatsorgane bestehen. Man wird allerdings die These von Mikat auch nicht überspitzen dürfen. Wenn dem Staat die Legitimität zum Rundfunkbetrieb abgesprochen wird, geschieht das vor allem aus zwei Gründen. Der Staat wird durch die Parlamentsmehrheit repräsentiert, durch die Opposition nur beschränkt kontrolliert. Die Übergabe des Rundfunkbetriebes an den Staat würde eine sehr unerwünschte Machtkonzentration bei der politischen Mehrheit bedeuten, und das auf einem Gebiet, auf dem eine solche Konzentration am wenigsten notwendig und am meisten gefährlich ist, nämlich auf dem Gebiet der Kultur, Bildung und Meinungsbildung. Nun sind aber die Begriffe, mit denen wir dieses Gebiet benennen, nicht eindeutig, insbesondere nicht der Begriff „Kultur“. Kultur besteht, wie Karlheinz Schmidhüs ausführte, nicht allein in der Pflege von Schule, Wissenschaft und Kunst, sondern begreift sämtliche gesellschaftlichen Gestaltungsprozesse in sich, also auch die wirtschaftlichen und vor allem die politischen. Und für die letzteren sind an erster Stelle doch wohl die politischen Führungskräfte verantwortlich, die Repräsentanten der politischen Gliederungen des Volkes und seiner politischen Organe, als die Parteien, die Regierung und das Parlament. Man kann sie also nicht von jeder Einflußnahme auf den Rundfunkbetrieb ausschalten wollen. Aber es sollte Einverständnis darüber bestehen, daß sie im Funkbetrieb nicht als Hoheitsträger und in Ausübung der Staatsmacht, mithin auch in den Rundfunkgremien nicht in der Majorität aufzutreten befugt sind, sondern als Repräsentanten eines bestimmten, wenngleich sehr wichtigen Kulturgebietes, nämlich des politischen.

Wie sich in der Diskussion herausstellte, fällt den Politikern diese Selbstbeschränkung nicht leicht. Dem Vorsitzenden des kulturpolitischen Ausschusses im Bundestag,

Dr. Bruno Heck, wurde zweimal die Frage vorgelegt, ob die Bestellung der Rundfunkgremien durch die Parteien nicht schließlich doch die Struktur des Rundfunks als einer Institution der freien Gesellschaft in Richtung auf eine Partei-Politisierung verändern könne, die „Gretchenfrage“, wie Pfarrer Siegel sie nannte. Diese Frage blieb beide Male unbeantwortet. Vom Standpunkt der Kirche aus betrachtet, erscheint die Organisation des Rundfunks, wie sie nach 1949 geschaffen wurde, ihrer Struktur nach richtig. Wenn es auch notwendig ist, sie so zu verbessern, daß Manipulationen von Gruppeninteressen durch Verbandsvertreter in den Rundfunkgremien möglichst verhindert werden, kann man, wie das die Kirche mehrfach betont hat, den Ausweg nicht darin sehen, daß die Macht der Parteien über den Rundfunk vermehrt wird.

Die Frage der Rundfunkkompetenzen des Bundes und der Länder nahm wegen ihrer Aktualität in der Diskussion einen breiten Raum ein, obwohl sie für die inhaltliche Gestaltung des Rundfunks nur von indirekter Bedeutung ist. Zwar ist es für die Repräsentanten der freien Gesellschaft, unter ihnen die Kirchen, nicht ganz einerlei, ob sie in Angelegenheiten des Rundfunks die Staatsgewalt des Bundes oder die der Länder zu Verhandlungspartnern haben. Noch weniger gleichgültig ist diese Frage im Hinblick auf die föderalistische Struktur der Bundesrepublik. Sie berührt auch das Subsidiaritäts- und Solidaritätsprinzip der katholischen Soziallehre. Aber wichtiger als die Kompetenzverteilung zwischen Bund und Ländern ist bei einer künftigen Entscheidung über die Zusammensetzung der Rundfunkgremien und die sonstigen Voraussetzungen des Rundfunkbetriebes die Aufrechterhaltung oder Wiederherstellung der Unabhängigkeit des Rundfunks gegenüber den politischen Kräftekonstellationen. Das darf wohl als wichtigstes Ergebnis dieser Tagung angesehen werden.

Aus der Ökumene

Zur evangelischen Ethik des Politischen

Schon öfter hat die Herder-Korrespondenz in umfassenden Berichten evangelische Werke zur politischen Ethik daraufhin befragt, ob und wieweit sie Ansätze für die Entwicklung einer Theologie gemeinsamer Verantwortung für die rechte Ordnung der Welt im Blick auf die Königsherrschaft Christi enthalten. Einmal war es das Buch des Lutheraners Walter *Künmeth*, Erlangen, über „Politik zwischen Dämon und Gott“, das unbeschadet der Abweisung des katholischen Naturrechts durch seine Bemühung, es dennoch zu verstehen, ein fruchtbares Gespräch ermöglicht (vgl. Herder-Korrespondenz 8. Jhg., S. 353 f.). Sodann boten die bisher vorliegenden beiden Bände der „Theologischen Ethik“ von Helmut *Thielicke*, Hamburg, mit ihrer ebenfalls bewußten Konfrontierung zur katholischen Moraltheologie wertvolle Anknüpfungspunkte; aber schon sein II. Band 1. Teil mit dem Entwurf der Ethik aus der Rechtfertigungslehre (dem Maß aller Dinge, auch der Kirche, im evangelischen Bereich) und der grundsätzlichen Ablehnung der „Gesetzlichkeit“ der katholischen Prinzipienlehre und Kasuistik zugunsten einer, wie uns schien, den Christen überfordernden Ethik

der Improvisation aus der Liebe in der durchgängigen „Grenzsituation“ des Christen inmitten einer pervertierten Welt der „institutionellen Sünde“, in der es ontische Restbestände der Schöpfung nicht mehr gebe, wies unüberwindliche Gegensätze auf (vgl. Herder-Korrespondenz 5. Jhg., S. 416 f., und 9. Jhg., S. 425 f.). Der neue II. Band 2. Teil, der die „Ethik des Politischen“ entfaltet (J. C. B. Mohr, Tübingen 1958. 788 S.), bestätigt diese Schwierigkeiten, unbeschadet seines vornehmen Interesses an der katholischen Lehre und an den „weisen Enzykliken der Päpste“.

Dagegen zeigt das neue Buch von Heinz-Dietrich *Wendland*, Münster i. W., einem Mitglied der „Evangelischen Michaelsbruderschaft“, über die „Botschaft an die soziale Welt“ (Furche-Verlag, Hamburg 1959. 320 S.) ebenso wie sein hier behandeltes Buch „Die Kirche in der modernen Gesellschaft“ (ebenfalls Furche-Verlag, 1956) über „Entscheidungsfragen für das kirchliche Handeln im Zeitalter der Massenwelt“ (vgl. Herder-Korrespondenz 10. Jhg., S. 434 f.), daß auch von dem sorgsam verteidigten „Protestantischen“ her eine weitgehende Gleichstimmung mit dem Katholischen nicht nur in der bewährten Praxis möglich ist, wobei Wendlands Teilnahme an Verant-

wortungen und Einsichten der Ökumenischen Bewegung eine bedeutende Rolle spielt.

Diese beiden neuen Bücher sollen hier unter den besonderen Auspizien einer möglichen Zielsetzung des kommenden Konzils, das vermutlich auch einer gemeinsamen christlichen Beantwortung lebenswichtiger Grundsatzfragen der Weltordnung dienen wird (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 359), daraufhin geprüft werden, wie ihre Verfasser das spezifisch „Protestantische“ vom Katholischen abgrenzen und ob dennoch eine gemeinsame Antwort an die zweifelnde und irrende Welt möglich erscheint. Dabei müssen wir uns auf eine Auswahl und die Herausarbeitung des Prinzipiellen beschränken.

Die Methode

Das gilt besonders für den neuen Band von Thielicke, der, wie er selber im Vorwort schreibt, von dem ursprünglich vorgesehenen einen Kapitel infolge seiner grundsätzlich induktiven und phänomenologischen Methode, die sich von Modellfällen der Wirklichkeit zu den Normen durchfragt, auf ein dickes, kaum noch überschaubares und schwer zu verarbeitendes Buch angeschwollen ist. Er begründet das in seinem Rückblick (4341 ff.; wir zitieren nach den durchnummerierten Absätzen) folgendermaßen: Diese Ethik des Politischen will innerhalb des Kapitels „Das Verhältnis zur Welt in seinen wesentlichen Bezügen“ die erste Darstellung eines überpersönlichen Lebensbereiches sein, wofür das Politische selber als Modell einer evangelischen theologischen Lehre von der Wirklichkeit dient. Da sie aber im Umkreis der Reformation beheimatet ist, könne sie nicht deduzierend bei der Erhebung von Grundsätzen und bei der Feststellung naturrechtlicher Axiome einsetzen — wir würden sagen: beim Lehramt der Kirche, dessen spezifische Autorität, wie wir sehen werden, Thielicke mißversteht und ablehnt, als Protestant ablehnen muß. Evangelische Ethik müsse mit einer Theologie im Rücken [mit welcher unter den vielen?] und, von einer Lehrtradition herkommend, induktiv beim Detail der geschichtlichen Wirklichkeit einsetzen, sodann nach den Grundsätzen zurückfragen oder sie „finden“, was nicht „erfinden“ heiße, und sie im Akte dieses Zurückfragens neu gewinnen. Daher dürfe nicht einmal die Überlieferung der Reformation als ein fixes Normensystem vorausgesetzt werden — eine Haltung, die auch Wendland bestätigt. Die theologische Bemühung, sich nach den zuständigen Prinzipien durchzufragen, sei schon deshalb von grundsätzlich anderer Struktur als die auch hier wieder ausdrücklich abgelehnte Methode der katholischen Moraltheologie, weil diese Prinzipien nicht wie Gesetze in kodifizierter Form vorlägen. Katholische Moraltheologen werden sich demnach fragen, ob und wie weit es möglich ist, den evangelischen Ethiker dort aufzusuchen und „abzuholen“, wo er seiner Herkunft nach denken und suchen muß. Thielicke sieht die Kalamität der vielfältigen und einander widersprechenden evangelischen Suchaktionen und Antworten in den großen Lebensfragen heute, aber er entschuldigt sie mit dem Bilde einer Polyphonie, die den *cantus firmus* des zusammenhaltenden Begriffs „protestantisch“ infolge der reichbewegten Kontrapunktik nicht leicht hörbar mache. Aber geht es dem evangelischen Christen in seiner Lebensnot um Kontrapunktik oder nicht um konkrete Lebensführung?

Thielicke empfindet „Größe und Elend der protestantischen Theologie“ als ein Wagnis, aber es repräsentiere

ihre Freiheit, was nicht Willkür heiße. Er empfindet auch die Gefährlichkeit seiner Methode und Formulierungen (4359), aber er meint, der Glaube wäre kein Glaube mehr, wenn man ihm den festen Boden eines verfügbaren Inventars bestimmter Normen und die Bibel als Gesetzeskodex anbietet. Auch die Bibel erlaube es nicht, sie kasuistisch abzufragen, und die Gebote Gottes seien nur Magnetnadeln, die die Richtung zeigen. Alle diese methodischen Bemerkungen bestätigen, was wir früher an Thielicke im Unterschied etwa zu Künneth und auch zu Wendland beobachtet haben: seine Ethik ist primär nicht kirchliche Ethik, sondern theologische, d. h. vom Theologen bestimmte Ethik des Christen.

Angesichts dieser und anderer evangelischer Grundsätze mutet es seltsam an, daß Thielicke immer wieder betont, die Selbstprüfung der reformatorischen Tradition sei nur möglich, wenn sie „auf Schritt und Tritt unter den Augen unseres katholischen Gesprächspartners“ vollzogen werde „und wir dabei nicht der Koketterie eines gewaltsamen Anders-sein-Wollens verfallen, sondern im Wissen um unseren Weg auf die Schwesterkirche hören, die Gegenfragen ihrer Theologie ernst nehmen und die Weisheit ihrer Kundgebungen zur politischen Ethik nicht verschmähen“ (S. IX). Das Buch enthält auch einige recht positiv klingende kontroverstheologische Abschnitte zur Staatslehre und zum Elternrecht. Aber überblicken wir zunächst den Aufbau des Ganzen.

Der Aufriß

Diese „Ethik des Politischen“ als des ersten, umfassendsten der überindividuellen Lebensbereiche zerfällt in vier Teile. Der erste (A) entfaltet „die moderne Problemstellung für eine Ethik des Politischen“ und hebt drei aktuelle Fragenkreise heraus: 1. Die Wandlung vom Obrigkeits- zum demokratischen Gedanken, die von der evangelischen Ethik noch nicht verarbeitet ist, wobei die Unverfügbarkeit der Obrigkeit als göttlicher Stiftung analog der katholischen Staatslehre von der Verfügbarkeit der Staatsformen unterschieden wird. 2. Die Wandlung vom Obrigkeitsgedanken zur ideologischen Tyrannei mit besonderer Durchleuchtung des totalen Staates in der sowjetischen Doktrin und dem Ergebnis, daß die Ideologie nicht den Menschen als Person anspricht, sondern ihn entwürdigt (224), so daß ihr die theologische Qualität des Götzendienstes zukommt (329), was wiederum an einer Interpretation von Offenbarung Johannis 13 erwiesen wird. Thielicke verschweigt nicht — ohne darin so weit zu gehen wie Karl Barth in seinem Brief an einen Pfarrer in der Ostzone — den Tatbestand eines „sekundären christlichen Systems“, d. h. „die Dämonie des ideologischen Christentums“ (375 ff.), die die Kirche der Neuzeit wie ein Schatten begleitet und eine dämonische Versuchung für sie darstellt, weil sie über Folgerungen des Glaubens, z. B. die Menschenrechte, verfügen lehrt, ohne den Glauben zu fordern. 3. Die Wandlung vom Obrigkeitsstaat zur eigengesetzlichen Apparatur, mit einer trefflichen Herausarbeitung der ökonomischen Zwangsläufigkeiten, die das Glück des perfekten Konsumbürgers predigen und zur Erhaltung der Konjunktur erwirken, so daß der Christ sich dieser Dämonien zwar nicht durch Zerstörung des ökonomischen Systems oder seiner technischen Güter, wohl aber durch Askese, d. h. durch die Bewahrung seiner Freiheit im Gebrauch dieser Güter, erwehren kann (478). Eine Gegenüberstellung der

Politik Bismarcks und Hitlers versucht die ethische Verantwortung des Staatsmannes in der Eigengesetzlichkeit des Politischen als möglich zu erweisen durch sein Maßhalten und seine Sachlichkeit, die vernünftig die Vernunft der Dinge achtet und die bei Bismarck mit dem Glauben an die Vergebung zusammenhängt, während die Verabsolutierung der Eigengesetzlichkeit der Politik die theologische Verwandtschaft zwischen Nationalsozialismus und Bolschewismus zeigt.

Der zweite Teil (B) entfaltet die Frage nach dem Wesen des Staates als Zweck und Mittel der Einzelexistenz und als sittliche Gemeinschaft mit einer Analyse von Macht, Recht und Autorität auf dem Hintergrunde des Sündenfalls. Aber was hier zur Klärung des Wesens der Autorität (auch der Tradition) gesagt wird, erscheint eigentümlich antikatholisch und dürfte selbst evangelisch nicht unanfechtbar sein. Denn Thielicke unterscheidet nicht klar die natürliche, politische Autorität (und Tradition) von der Autorität der Offenbarung und der Kirche. Für die natürliche Autorität gilt sicher, daß sie in Korrelation zur Autonomie des Menschen steht (1174) und eine Art „Vorschuß-Kredit“ (1179) ist bis zum Erweis des Gegenteils und zur Erlangung der persönlichen Kritikfähigkeit auf Grund eines gemeinsamen Tertiums, nämlich der politischen Vernunft. Sokrates wird dabei als Urbild der Autorität gepriesen (1196) und — mit der Predigt des Apostels Paulus an die Korinther und Galater (1202 f.) sowie mit Luthers Kritik an der Kirche auf Grund des Tertiums der Heiligen Schrift verglichen. Das ist offensichtlich eine unvermittelte Metabasis eis to allo genos.

Eine unnötige Spitze

Kein Wunder, daß dann auch das katholische Lehramt auftaucht (1237), auf das „unser Begriff der Autorität nicht anwendbar“ sei, weil es nicht dem Postulat der Nachkontrollierbarkeit entspreche, weshalb Luther die „Papisten“ mit den Schwärmern in eine Linie gestellt habe. Das gelte auch vom katholischen Begriff der Tradition. Unbeschadet der Tatsache, daß Thielicke den hier nicht hingehörenden fundamentalen Unterschied zwischen dem Katholischen und dem Protestantischen genau getroffen hat (neuerdings aufs beste erhellt in der vorbildlichen kontroverstheologischen Studie von Wilhelm Bartz, Trier, „Das Lehramt der Kirche. Ein Beitrag zur Ekklesiologie M. J. Scheebens“. Paulinus-Verlag, Trier 1959. 188 S.), muß man doch ernstlich fragen, ob er seine Analyse (des Politischen!) auf die Spitze treiben mußte. Er nennt für den Protestantismus als letzte, nie aususchöpfende Autorität die Heilige Schrift. Christus selbst aber könne nicht mit dem (d. h. seinem) Begriff „Autorität“ angemessen bezeichnet werden, er sei der Herr: „Das ist etwas anderes und ist mehr als Autorität“, der Herr wird durch den Geist legitimiert, der von ihm ausgeht. Aber wozu sagt er noch in Parenthese: „Es mag zu denken geben, daß auf katholischer Seite die Kirche bzw. ihr Lehramt, auf protestantischer Seite Christus hier in der gleichen Situation sind“ (1242)? Das soll doch wohl den bekannten protestantischen Vorwurf bekräftigen, daß die katholische Kirche sich an die Stelle Christi setze. Solange aber dieses böse und doch wohl unnötige Mißverständnis nicht durch das Hören auf die katholischen Gesprächspartner bereinigt wird, dürften die Versuche einer gemeinsamen Bezeugung der sittlichen Grundsätze, und sei es nur in der praktischen Haltung, bedroht bleiben und von

dem gemeinsamen Widersacher, als den Thielicke später den Säkularismus nennt, als ein rein taktisches, also unglaubwürdiges Manöver durchschaut werden, was wiederum Thielicke ganz und gar nicht will.

Um das Elternrecht

Nach einer Darlegung des biblischen Begriffes des Staates, seiner Grenzen und eschatologischen Vorläufigkeiten zieht Thielicke einige ethische Konsequenzen für „konkrete Grenzbestimmungen gegenüber dem Trend zum Staats-Marxismus“, neben dem Problem des Wohlfahrtsstaates vor allem das des Elternrechts und die pädagogische Situation des Staates innerhalb der weltanschaulich differenzierten Gesellschaft. Dabei zeigt er, daß das Elternrecht nicht als formales Recht in Anspruch genommen werden sollte, es müsse vielmehr durch lebendige Elterngemeinden auf den Plan treten (1750 f.). Die Kritik am Katholischen ist hier wesentlich eine Kritik der kirchlichen und naturrechtlichen Prinzipien und Methoden, d. h. eine Ablehnung des Vertrauens auf institutionelle Sicherungen. Er widerrät daher der meist geschehenden „naiven Übernahme des katholischen Elternrechtsbegriffes“ (1852) und sucht das Elternrecht auf das Taufgelübde der Eltern zu gründen, denen „das pädagogische Maximum“ zuzubilligen sei, was leider durch die „verheerende volksskirchliche Taufpraxis“ (1866) erschwert werde: „Das Elternrecht ergibt sich aus dem Soll-Gehalt der Elternschaft; der empirische Zustand der Elternschaft aber droht es zu diskreditieren“ (1873). Dieser Zustand könne und dürfe nicht dadurch ausgeglichen werden, daß die Kirche „in Zeiten christlicher Konjunktur“ im Vorgriff weite Gebiete für ihre pädagogische Provinz annektiert (1880). Der sich anschließende Epilog „zur kontroverstheologischen Problematik des Elternrechts“ (1905) stellt seine Gedanken nochmals antithetisch heraus und sollte von politischen Praktikern studiert werden.

Der dritte Teil (C) des Buches: „Grenzsituationen der Staatlichkeit“, behandelt im Hinblick auf die schwere Krise in der EKD in kritischer Haltung zum landläufigen Luthertum das Widerstandsrecht gegen die Staatsgewalt und die Probleme des modernen Krieges im Atomzeitalter einschließlich des Rechtes der Kriegsdienstverweigerung. Wir müssen sie in diesem Zusammenhang ausklammern, um noch einen Blick auf den vierten Teil (D) zu werfen. Er entwickelt „das Verhältnis von Kirche und Staat in kontroverstheologischer Sicht“ in eigenen Abschnitten zunächst „zur römisch-katholischen Lehre“ (3827 ff.) und hernach zur reformiert-calvinistischen Lehre und zum Problem der Theokratie (4001 f.). In diesen beiden kurzen Abschnitten, die „eine informatorische Ergänzung“ sein sollen, bekennt sich Thielicke also zum lutherischen Denken, wie er sagt.

Man muß der freilich knappen Darstellung der katholischen Staatslehre zubilligen, daß sie sachlich richtig ist, wenn auch manche neueren Differenzierungen, besonders die Arbeiten von John C. Murray SJ, fehlen (vgl. Herder-Korrespondenz 7. Jhg., S. 234 f. und 468 f.). Thielicke lehnt die böse Verdächtigung eines „politischen Katholizismus“ ab; nimmt aber hier nicht die Möglichkeit wahr, sie zu widerlegen. Er will sie „nur präzisieren. Präzision verschärft die wirklichen, aber entschärft die falschen Spannungen“ (3866). Er erklärt, warum die katholische Kirche von ihrem Verständnis des Naturrechts und seiner Hinordnung auf die Übernatur her in das staatliche Le-

ben intervenieren müsse, zumal da dieses moderne Staatsleben oft dem Naturrecht widerstreitet, während die Kirche nach lutherischem Verständnis „kein Naturrecht predigt, sondern über dem Natur-Unrecht wacht“. Seine Darlegungen machen, wie weithin das ganze Buch, den Eindruck, daß sie im Hinblick auf „die Auswirkungen dieser Verschiedenheiten auf das Verhältnis der christlichen Konfessionen“, die in der Praxis nicht überschätzt werden dürften (3941), und besonders für „das Problem einer interkonfessionellen christlichen Partei“, nämlich der CDU, geschrieben worden sind. Thielicke zeigt „eine gewisse gemeinsame Ebene“ gegenüber dem Säkularismus (3943 f.) auf, auch „eine breite gemeinsame Zone im Verständnis der Vernunft, denn beide wissen je auf ihre Weise etwas von der Bedrohtheit und der Erlösung der Vernunft“ (3954). Er weist aber auch auf „nicht wenige Grenzfälle“ hin, in denen die Verschiedenheit im Ansatz aufbricht (Personalpolitik, Schulfrage, Mischehe usw.). Was die interkonfessionelle christliche Partei angeht, so meldet er hier bekannte protestantische Vorbehalte dagegen an, das Christliche durch Institutionen und Verträge zu repräsentieren oder zu sichern. Daher stehe der Protestant prinzipiell anders zu einer christlichen Partei als der Katholik (3966). Die reformatorische Haltung gebe dem Christen das Handeln prinzipiell in jeder Partei frei.

Der gefangene Mensch

Soweit das Buch von Thielicke, dessen betont protestantisches Klima die Lektüre nicht immer leicht macht. Wenn wir nun anschließend Wendlands „Botschaft an die soziale Welt“ prüfen, so soll damit nicht gesagt werden, daß sie dem gewichtigen Handbuch Thielickes vergleichbar wäre. Das ist sie so wenig wie das frühere Buch: „Die Kirche in der modernen Gesellschaft“, zumal da sie nur 20 gesammelte Aufsätze zusammenfaßt (nach ihren Nummern wird im folgenden zitiert), die teilweise Vorarbeiten des früheren Buches sind, teilweise darüber hinausgehen und in jedem Falle auch viele, fast zu viele Wiederholungen enthalten. Und doch begegnen wir hier Gedanken, die zu kennen dem katholischen Leser wertvoll sein dürfte. Vor allem ist sein Thema die Verantwortung der Kirche. Man spürt, daß Wendland kein Einzelner ist, sondern aus einer erfolgreichen kirchlichen Reformbewegung herkommt. Der Bericht über sein früheres Buch ließ erkennen, daß er durchaus nicht das evangelische Anliegen preisgibt: Christus ist „kein neuer Moses“, und doch ist er „Gesetzgeber“, der eine Kirche nicht nur als eschatologische oder pneumatische Gemeinschaft, sondern auch als soziale Repräsentation des angebrochenen Gottesreiches bewirkt mit der ganzen Realität des Historisch-Christlichen einschließlich der christlich beeinflussten Institutionen und Gesetze, einschließlich des freilich gebrochenen Naturrechtes und der Kooperation mit den Nichtchristen in gemeinsamen Werken des sozialen Humanismus. So anerkannte Wendland auch das katholische Subsidiaritätsprinzip.

Sein neues Buch läßt keinen Zweifel daran, daß diesen Ansätzen zu der immer noch fehlenden evangelischen Sozialethik wesensgemäße Grenzen gegenüber der katholischen Soziallehre gezogen sind (Einführung), u. a. auch deshalb, weil man die Möglichkeiten der evangelischen Kirchen in ihrer empirischen Gestalt maßlos überschätze. Aber um so nachdrücklicher arbeitet er an einem neuen

Begriff des Wirklichen und der Wirklichkeit. Verkündigung der Kirche, Diakonie der Kirche, Verantwortung und Partnerschaft, Solidarität mit allen Menschen, das sind die Grundgedanken der Aufsätze, die durchweg über die zeitlich begrenzten Antworten des Neuen Testaments wie auch der Reformation hinausführen. Aber wohin führen sie? In die Solidarität mit dem Menschen, dem wir mit dem Evangelium nicht als einzelner begegnen, sondern als Glied oder gar Instrument einer funktionalen Gesellschaft. Das Pfarramt reiche nicht aus, diesen Menschen in seiner Wirklichkeit zu entdecken und abzuholen. Es bedürfe geradezu der „Predigerorden eines neuen kämpferisch-missionarischen Stils“ (Nr. 1) und einer Erweckung aller Laienkräfte, um den Menschen unserer Tage aus seiner Gefangenschaft zu befreien. Der ideologiefreie Mensch mit einer völligen Zerstörung seiner Selbstgewißheit, aber auch mit einer neuen Offenheit für das Evangelium sei da.

Ähnlich wie Thielicke stellt sich Wendland dem Problem der Pervertierung, ja Dämonisierung von Institutionen und sozialen Strukturen, der organisierten Menschenzerstörung und sagt: „Der protestantische, herkömmliche Individualismus und die mit diesem verbundene Verzerrung der lutherischen Lehre von den zwei Reichen zu einer Lehre von autonomen Weltsphären, die aus sich selbst heraus leben und funktionieren, während die Sphäre der Predigt, der Erbauung, der Seelsorge angeblich von ihnen getrennt gehalten werden muß, haben es lange verhindert, daß wir diese Phänomene wirklich hätten wahrnehmen können“, obwohl das Neue Testament von den „Mächten“ Zeugnis gebe (Nr. 2). Heute stünden wir vor dem gewaltigen Versuch, „eine perfekte Gesellschaft in Gestalt einer Pseudokirche aufzurichten“. Ihr muß die Kirche ihre leibhaftige Ordnung entgegenstellen: „Das Faktum ‚Kirche‘ bedeutet die Bestreitung der Eigenmacht und Absolutheit des Weltreiches“ (Nr. 5). Und dieses Faktum greift durch die Unterweisung der Gemeinden in die sozialen Prozesse ein durch Mitverantwortung für den Neubau des Staates, die Schaffung demokratischer Organe, die Ordnung der Wirtschaft und der Arbeit (Nr. 3). Die Kirche widersteht der funktionellen Gesellschaft, deren ökonomische und technische Prozesse den Menschen nicht in seiner personhaften Mit-Menschlichkeit, sondern nur teilhaft und als Instrument in Anspruch nehmen und dadurch deformieren. Leider werde dieses Phänomen von den traditionellen Kategorien der evangelischen Soziallehre nicht ganz begriffen (Nr. 8). Die Kirche bedürfe aber kritischer, sozialetischer Kategorien, sie müsse zeigen können, wie in dieser funktionalen Gesellschaft die Arbeitsverhältnisse sachgemäß zu menschlicher Partnerschaft geführt werden können. Nächstenliebe heiße heute den Menschen aus dieser Not befreien. Von dem „normativen Begriff“ der christlich gesehenen Partnerschaft handelt ein eigener Aufsatz (Nr. 15).

Ausbildung einer Elite

Diese Kriterien müßten auch die evangelischen Kirchen aus der Ontologie der Schöpfung, aus einem christlichen Naturrecht gewinnen (Nr. 9), das ebenso den Ursprung wie das Ende der in Christus erneuerten Schöpfung umfaßt: „Es gibt kein Naturrecht des Menschen und der Gesellschaft außerhalb oder oberhalb dieser Zwischenzeit“ zwischen Sünde, Erlösung und Vollendung. Es genüge nicht, mit Künneth nur von „Erhaltungsordnungen“ zu

sprechen, man dürfe nicht übersehen, daß diese Ordnungen einen seinhaften Bezug auf das Heil in Christus haben, daß sie also auch christologisch zu verstehen sind. Wie nahe kommt Wendland hier der Verkündigung des verstorbenen Papstes! Kein Wunder, daß er fordert, man solle in einen kritischen Dialog mit dem katholischen Naturrecht eintreten, aber lieber vom Gottesrecht statt vom Naturrecht sprechen, da die evangelische Gesellschaftslehre nicht an eine intakte, organisch wirkende Naturordnung glauben könne (Nr. 11). Nur von diesem Gottesrecht her sei dem „sekundären System“ der heutigen Gesellschaft wirksam zu begegnen, das nicht auf der göttlichen Heilsordnung, sondern nur auf menschlichen Zweckmäßigkeiten errichtet worden ist. Aber dazu bedürfe es einer von der Kirche auszubildenden künftigen Elite, die aus allen Schichten und Gruppen der Gesellschaft zusammentreten müsse, um das Christsein in die Welt zu tragen: „Um die möglichst einfache, lapidare Fassung dieser Grundnormen müssen wir ringen“ (Nr. 14). Eine Aufgabe, von der Wendland weiß, daß sie nicht von den evangelischen Kirchen und auch nicht von der Ökumenischen Bewegung allein bewältigt werden kann. Denn es gehe zugleich um die Schaffung eines internationalen Ethos (Nr. 17), das die Möglichkeit gibt, um des Friedens willen mit allen Nichtchristen zusammenzustehen und zusammenzuarbeiten in der Sorge um den bedrohten Menschen (Nr. 20).

Der katholische Leser empfindet bei diesen Gedanken weniger die evangelischen Vorbehalte gegen eine „gesetzliche Ethik“ und einen „sakramentalen Verwandlungsenthusiasmus“, der übrigens auch nicht katholisch ist, sondern eher eine starke sachliche Verbundenheit. Er kann nur hoffen, daß diese in absehbarer Zeit auch in einer amtlichen Form zum Ausdruck kommt, wenn die evangelische Soziallehre gefestigt ist und ihre katholischen Gesprächspartner diesen Prozeß nicht ihrerseits durch ein unnötiges Hantieren mit traditionellen Schulbegriffen erschweren, die den Evangelischen unverständlich bleiben müssen. Es gehört wohl zur Verantwortung und zur wahren Menschlichkeit der katholischen Kirche in diesem Kairos, daß sie ihre Lehre allen Menschen verständlich macht.

Die griechischen Orthodoxen zur Ankündigung des Konzils durch Papst Johannes XXIII.

Noch hat sich das griechisch-orthodoxe Patriarchat von Konstantinopel nicht offiziell zum päpstlichen Konzilsplan geäußert. In der von uns bereits erwähnten ersten Reaktion eines Theologen des Patriarchats hieß es: „Es bestehen enorme Schwierigkeiten, und die Vertreter unserer Kirchen müssen sich anstrengen, um zu einem Ergebnis zu kommen. Die Geste des Papstes ist sehr liebenswert, aber vieles trennt uns. Die Hauptschwierigkeiten sind der Primat des Papstes und das Trinitätsdogma. Wenn der Vorschlag des Vatikans bezweckt, die orthodoxe Kirche dem Papst zu unterwerfen, kann er nicht in Betracht gezogen werden. Aber wenn es sich darum handelt, die Einheit im Schoße der Kirche und ein echtes gegenseitiges Verständnis zu verwirklichen, so kann er angenommen werden.“ Auch in den dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel nahestehenden Laien-

kreisen ist der Plan des Papstes mit Interesse aufgenommen worden. Man betont jedoch, daß diese Frage die Gesamtorthodoxie angehe und das Ökumenische Patriarchat keine Antwort erteilen könne, ohne sich mit den autokephalen orthodoxen Kirchen beraten und eine gemeinsame Entschließung angenommen zu haben (La Croix, 28. 1. 59; Le Monde, 28. 1. 59).

Die Relevanz der griechischen Stimmen

Wenn die Orthodoxie tatsächlich zu einer gemeinsamen Beschlußfassung kommt, wird dabei die Position der Kirche von Griechenland von besonderem Gewicht sein. Die Kirche von Griechenland ist die einzige orthodoxe Kirche außerhalb der kommunistischen Staatenwelt, die als eine geschlossene Geistesmacht eine festgefügte Volkskirche repräsentiert (ungefähr 97% der Landesbevölkerung sind orthodox) und die in ihren Entscheidungen frei von den politischen Rücksichten ist, die die Mehrzahl der autokephalen Kirchen zu nehmen hat. Auch wegen ihrer engen Bindung zum Patriarchat von Konstantinopel kommt ihrer Stellung besondere Bedeutung zu.

Das Verhältnis der griechisch-orthodoxen Kirche zu Konstantinopel

Der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel blieb auch nach dem Untergang des griechisch-byzantinischen Reiches und Staatskirchentums das geistliche Oberhaupt aller Griechen unter türkischer Herrschaft, ja die Pforte übertrug ihm erhebliche zivilrechtliche Befugnisse über die griechische Bevölkerung. Als die Revolution der Griechen gegen die türkische Herrschaft ausbrach, beteiligte sich an ihr ohne Zögern auch die hohe und niedere griechische Geistlichkeit mit der Waffe in der Hand. Gregorius V., Patriarch von Konstantinopel, wurde von den Türken hingerichtet. Sein Nachfolger blieb in der alten Kaiserstadt, war aber in seinen Entscheidungen der selbstständig werdenden Kirche von Hellas gegenüber nicht frei, sondern der Willkür des Sultans ausgeliefert. Die Kirche in den befreiten griechischen Gebieten wurde faktisch unabhängig von Konstantinopel und nahm die vom Patriarchen-Synod ernannten Bischöfe nicht mehr an. Obwohl das Patriarchat 1828 versuchte, das alte Verhältnis wiederherzustellen, erklärte die Kirche von Hellas 1833 endgültig ihre Unabhängigkeit. Aber die alte Verbundenheit mit der „Großkirche“ als mit der Spitzenrepräsentantin hellenisch-christlichen nationalen Wesens kommt noch heute zum Ausdruck, nicht zuletzt in einer gewissen Romantik, für die Konstantinopel — als idealer Begriff, nicht als das jetzige Istanbul — die „vielgeliebte Stadt“, die Stadt katexochen bleibt. Art. 2 der griechischen Verfassung bestimmt: „Die Orthodoxe Kirche von Griechenland bleibt, indem sie als Haupt unseren Herrn Jesus Christus anerkennt, hinsichtlich ihrer Lehre unauflöslich mit der Großkirche von Konstantinopel vereinigt, sowie mit jeder anderen Kirche Christi desselben Bekenntnisses . . .“ Die Übersetzung der Heiligen Schrift ohne Genehmigung sowohl der Kirche von Griechenland als auch der „Großkirche Christi in Konstantinopel“ wird in demselben Paragraphen verboten. Das enge Verhältnis zum Ökumenischen Patriarchat kommt ferner darin zum Ausdruck, daß einige griechische Kirchengebiete unter die Jurisdiktion Konstantinopels gegeben sind: Dodekanes und der heilige Berg Athos. Vor allem zeigt die Behandlung der Diasporafrage, daß man die Kirche von