

schen Gruppen, deren Programm aus Tanztees, Empfängen für Studienanfänger, Ausflügen und Wahlen besteht. Sie entwickeln besondere, dem Nicht-Eingeweihten verständliche Formen und setzen damit — wie die Universität an sich schon — eine Schranke zwischen sich und der „Masse“; ihre Mitglieder sind Privilegierte, die auf ihre Rechte pochen. In diesen Organisationen wird so gut wie nichts getan gegen die Tendenz der modernen afrikanischen Hochschulen, eine Klasse von Diplom-Trägern auszubilden, die der Gesellschaft entfremdet ist.

Unter den Gruppen der englischsprachigen Universitäten bildet — wahrscheinlich auf Grund der antichristlichen Haltung der Regierung — die Gruppe in Khartoum eine Ausnahme. Sie faßt die 30 katholischen Studenten der Universität (von insgesamt 1200 Studierenden) zusammen, besitzt ein durchgearbeitetes Bildungsprogramm und veranstaltet regelmäßig Vorträge, zu denen gewöhnlich auch zahlreiche Muslime erscheinen.

Ungleich wendiger in Fragen der Anpassung haben sich die beiden großen französischsprachigen Universitäten erwiesen. Das zeigt sich sowohl im Lehrplan wie auch in den Einrichtungen für die Studenten, wie auch in den gemeinsamen Versuchen von Studenten und Professoren, die Universität stärker noch in Afrika zu verankern. Diese Atmosphäre hat sich für die katholischen Studentengruppen sehr förderlich erwiesen. So versucht zum Beispiel die Union des Étudiants Catholiques de Dakar etwas, was selbst für europäische Universitäten heute noch gewagt erscheint: In Dakar wird die Glaubenschule innerhalb von vier Fachschaftsgruppen gehalten; dabei geht man aus vom Studiengebiet der Teilnehmer und versucht auf diesem Wege, den Kontakt zwischen Fachwissen und christlicher Lehre herzustellen. Ein Zyklus von monatlichen Veranstaltungen über Fragen der christlichen Soziallehre und der sozialen Situation des Landes bringt die Studenten miteinander zusammen. Außerdem arbeiten die katholischen Studenten mit protestantischen und mohammedanischen zusammen in einer Armenschule, in Sozialzentren und Waisenhäusern, die Studentinnen vor allem in der Frauenbildung. In Lovanium bedeutete das Ende der belgischen Alleinherrschaft eine starke Zäsur für die studentischen Gruppen. Der Einfluß der Repräsentationsgruppen und Diskussionskreise ging zurück. In diesem Jahr beschloß man, als Kern einer neuen Arbeitsform Gruppen von „militants“ zu bilden („militant“ wird, wer einen Kurs über christliche Soziallehre mitgemacht hat, sich verpflichtet zu regelmäßiger Schrifflerung, Messebesuch während der Woche, zu kleineren Aktionen innerhalb der Universitätsgemeinschaft, zu workcamps in den Ferien sowie zu einem Intensivstudium in einem Arbeitskreis). Innerhalb von zwei Tagen hatten sich 40 Interessenten gemeldet, so daß vier „Zellen“ gebildet werden konnten. Die „Zellen“ schließen sich nicht von der Gemeinschaft ab, sondern organisieren allgemeine studentische Veranstaltungen und bemühen sich vor allem — das ist der Sinn der „kleineren Aktionen innerhalb der Universität“ —, eine Gemeinschaft unter den Studenten und zwischen Studenten und Professoren herzustellen. So z. B. haben sich die Mitglieder der „Zellen“ entschlossen, jeden Tag in der Mensa, in der die Studenten nach Stammeszugehörigkeit sitzen, mit einer anderen Gruppe zu essen, um so die Isolierungen allmählich zu durchbrechen.

Katholische Studentengruppen in Afrika haben bisher wenig Kontakt untereinander, obwohl sie fast alle der Pax Romana angehören. Weite Entfernungen und Unter-

schiede in Sprache und Mentalität erschweren die Kontaktaufnahme. Und doch ist sie nötig. Ohne Kontakte wird das Beispiel von Dakar und Lovanium keine Schule machen. Die Pax-Romana-Gruppe, die im ersten Halbjahr 1961 in Afrika Erfahrungen sammelte, hat daher einen Arbeitsplan aufgestellt, der ganz auf regionale Zusammenarbeit abgestimmt ist: Bildung einer regionalen Kommission (fünf Mitglieder aus fünf afrikanischen Ländern), Herausgabe eines afrikanischen Informationsdienstes, Organisation zweier regionaler Arbeitstreffen (eines in West-, eines in Ostafrika). Der Plan wird in dem Grade fruchtbar werden, wie Afrikaner an seiner Verwirklichung mitarbeiten.

## Ökumenische Nachrichten

**Neue protestantische Widerstandslinie** Je mehr das Zweite Vatikanische Konzil herannaht, desto mehr Zeichen eines sich versteifenden protestantischen Widerstandes evangelischer Kirchenmänner und Theologen werden aufgerichtet, um die erwartungsvollen Gläubigen davor zu bewahren, daß sie fundamentale Gegensätze in Lehre und Haltung verkennen. Es darf nicht versäumt werden, auch darüber zu berichten.

### *Beitritt Roms zum Weltrat „undiskutabel“*

Nach den kritischen Verlautbarungen des anglikanischen Erzbischofs Michael Ramsey in Athen über das Verhältnis der Orthodoxen und der Anglikaner zu Rom (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 405 f.) erging von höchster Stelle eine neue Warnung. Der Generalsekretär des Weltrates der Kirchen, Dr. Visser 't Hooft, sprach am 19. Mai 1962 in Minneapolis (USA) zwar die Hoffnung aus, das kommende Konzil möge einen fortlaufenden — auch nichtoffiziellen — Dialog zwischen Katholiken und Nichtkatholiken ermöglichen, und fügte hinzu, das Konzil könne leicht beweisen, daß es ihm ernst um die christliche Einheit zu tun sei, wenn es sich den wirklichen Hindernissen einer besseren Verständigung widme, den Fragen der Glaubensfreiheit und der Mischehe.

Aber „naive Gemüter“, so meinte Dr. 't Hooft, hätten falsche Schlüsse aus den freundlichen Kontakten gezogen, die gegenwärtig zwischen der römisch-katholischen und anderen Kirchen bestehen. Sie glaubten, diese Kirchen seien schon jetzt bereit, sich die Hand zur Vereinigung zu reichen. „Ich kenne keine einzige Kirche im Ökumenischen Rat“, sagte der Generalsekretär wörtlich, „die gewillt wäre, der römisch-katholischen Kirche unter den Bedingungen beizutreten, die die römische Ekklesiologie auferlegt. Wir sehen auch nicht, wie die römischen Katholiken diese Ekklesiologie ändern könnten. Sie ist keine diskutabile Grundlage. Genauso undiskutabel ist ein Beitritt der römisch-katholischen Kirche zum Weltrat der Kirchen“, ein Gedanke, mit dem einige katholische Ökumeniker seit langem operiert haben. „Verbleibt also eine Haltung der Höflichkeit in einem sich ändernden kirchlichen Klima, das zu einem Dialog mit Rom ausgenutzt werden muß“ (epd, 19. 5. 62).

### *„Zwei unveröhnbare Standpunkte“*

Neben dieser prinzipiellen Betonung des undiskutablen Lehrgegensatzes auf höchster Ebene steht eine, wie es scheint, definitive Erklärung des Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland, D. Joachim Beckmann, zur Frage

der Geburtenregelung, die er am 22. Mai 1962 vor der Evangelischen Studentengemeinde in Düsseldorf abgegeben hat. Bundestagspräsident Dr. Eugen Gerstenmaier unterstrich einen Tag später ebendort vor dem Deutschen Evangelischen Frauenbund das grundsätzliche Ja von Präses Beckmann als „klar und mutig“ und fügte hinzu, mit dieser Erklärung habe sich „die evangelische Kirche in einen präzisen Gegensatz zur Auffassung der katholischen Kirche gestellt“. Damit lägen „zwei im Ansatz nicht veröhnbare Standpunkte vor, die sich besonders geltend machen werden, wenn sich die Diskussion um diese Fragen zu einer Gesetzesreform verdichten werde“.

Präses Beckmann hatte erklärt: „In Übereinstimmung mit den Ethikern unter den Theologen der evangelischen Kirche und mit den meisten ökumenischen Stellungnahmen möchte ich ein grundsätzliches Ja zur Geburtenregelung in der Ehe — auch durch empfängnisverhütende Mittel — sprechen.“ Nach einem Hinweis auf die Enzyklika Pius' XI. *Casti connubii* von 1931, die eine Geburtenbeschränkung nur durch völlige Enthaltbarkeit oder die Auswahl der empfängnisfreien Tage gestattet, sowie auf eine entgegengesetzte Stellungnahme der anglikanischen Kirchen, die bereits 1930 und abermals auf der 9. Lambeth-Konferenz von 1958 den Gebrauch empfängnisverhütender Mittel freigegeben hatten, falls der Wille zu einem schöpfungsgemäßen Kindersegen vorhanden ist (vgl. Herder-Korrespondenz 13. Jhg., S. 133), gab Präses Beckmann zu, daß eine offizielle Stellungnahme der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Frage der Geburtenkontrolle immer noch fehle. Es gebe jedoch wenigstens zwei protestantische Dokumente aus dem Jahre 1932, die von einem „Evangelischen Arbeitskreis für Sexualethik“ und einer Arbeitsgemeinschaft evangelischer Frauen erarbeitet worden sind. In deren Leitsätzen werde das Geschlechtsleben unter die persönliche Verantwortung gestellt. „Mit diesem Begriff der persönlichen Verantwortlichkeit ist das charakteristisch Protestantische zum Ausdruck gebracht worden. Keine Satzung und kein Ratschlag können dem Menschen die Verantwortung für sein Tun und Lassen abnehmen.“ Es müsse gesagt werden, daß es auch unverantwortliche Kinderzahlen geben könne. Andererseits sei in den erwähnten Leitsätzen — ähnlich wie in der Entschließung der 9. Lambeth-Konferenz — ausdrücklich darauf hingewiesen, daß „jede Beschränkung der Kinderzahl aus Gründen der Selbstsucht, der Genußsucht oder Bequemlichkeit“ aufs schärfste verurteilt wird. Diese Selbstsucht sei am stärksten in wirtschaftlich gehobenen Kreisen ausgeprägt.

Allerdings, so führte D. Beckmann aus, falle die Unterbrechung der Schwangerschaft nach der allgemeinen Überzeugung aller Kirchen nicht unter die Methoden einer verantwortlichen Geburtenkontrolle. Hinsichtlich der freiwilligen Sterilisierung als Methode der Empfängnisverhütung seien dagegen die Auffassungen innerhalb der Kirchen ungeklärt. In der protestantischen Ethik komme eine einfache grundsätzliche Verwerfung ebensowenig in Betracht wie etwa auch bei der medizinischen Indikation für eine Schwangerschaftsunterbrechung. „Im Blick auf eine ernste dauernde Lebensgefahr der Frau wird man besser tun, zu dem Mittel der Sterilisation zu greifen, als es auf eine weitere Schwangerschaft ankommen zu lassen.“

Diese von Dr. Gerstenmaier bestätigten Erklärungen zeigen, daß eine sich anbahnende Übereinstimmung in einer bestimmten Frage der Sozialethik wie in der Eigentumsfrage (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 402f.)

nicht zu der Meinung verleiten darf, es sei damit schon eine Verständigung in der gesamten Sozialethik möglich geworden.

#### *Das Feldzeichen der Schmalkaldischen Artikel*

Wohl noch schwerwiegender für die Aufrichtung einer neuen protestantischen Widerstandslinie gegen das römische Konzil dürfte eine, wenn man so sagen darf, theologische Aktion sein, die mit dem Märzheft der „Lutherischen Monatshefte“ eröffnet worden ist und das Buch „Evangelium und Konzil“ ergänzt (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 315 ff.). Sie wird eingeleitet durch eine Mahnung von Oberkirchenrat Erwin Wilkens vom Lutherischen Kirchenamt in Hannover. Er fordert, daß die Evangelischen angesichts der sich häufenden politischen Grundsatzserklärungen — Handreichung der EKD zur Friedensfrage usw. — ersten Anlaß hätten, „sich um eine gründliche Bestandsaufnahme“ ihrer theologischen Grundpositionen zu bemühen und daraus die erforderlichen Konsequenzen zu ziehen. In diesem Zusammenhang wird auch der Einfluß der „kraftvoll vertretenen katholischen Soziallehren“ auf evangelische Gemüter und der neu sich entzündende „evangelisch-katholische Kleinkrieg“ eigens erwähnt. Dann erhält der Heidelberger Theologe Peter Brunner das Wort zu einem in der Tat grundlegenden Aufsatz über „Rechtfertigung heute“ (S. 106—116), der nach zwei Fronten hin gerichtet ist, gegen einen evangelischen Säkularismus und gegen eine der katholischen Kirche abgeschauten Aktivität auf dem Gebiet der Soziallehre.

Der umfangreiche Aufsatz nennt sich „Versuch einer dogmatischen Paraklese“ und beginnt mit der Kriegsfanfare der Schmalkaldischen Artikel Luthers, die 1537 eine Antwort auf den Konzilsplan Papst Pius' III. waren, wie eigens gesagt wird. Im interkonfessionellen Gespräch glaubten viele, diese Kampfsartikel gegen das Papsttum, das hier als „Antichrist“ bezeichnet wird, und gegen den „Drachenschwanz der Messe“ seien überholt, man könne sich mit der milden Fassung der Augsburger Konfession von 1530 begnügen. Das soll nun anders werden.

Nachdem Peter Brunner die Einleitung der Schmalkaldischen Artikel über die Rechtfertigung aus dem Glauben zitiert hat: „Und auf diesem Artikel stehet alles, das wir wider den Bapst, Teufel und Welt lehren und leben. Darum müssen wir des gar gewiß sein und nicht zweifeln. Sonst ist's alles verlorn, und behält Bapst und Teufel und alles wider uns den Sieg...“, sagt er ausdrücklich: „Es wird gut sein, angesichts der Tatsache, daß jetzt Papst Johannes XXIII. ein Konzil einberufen hat, an diesen Text zu erinnern und zu fragen, ob die Kirchen der Reformation Luthers gewillt und instande sind, dieses Bekenntnis der Väter in seiner verpflichtenden Aussage auch heute *bekennend* — nicht formal rezitierend oder so oder so umdeutend — zu wiederholen.“

Der Aufsatz ist es wert, von Fachleuten im ganzen studiert zu werden, denn man wird an ihm, nachdem er von Oberkirchenrat Wilkens die erwähnte Einführung erhalten hat, nicht mehr vorbeikommen. Für die Kontroverstheologie gilt wohl: „Das Ganze halt!“ Es ist hier nicht möglich, die weitausholenden Gedankengänge Brunners im einzelnen wiederzugeben, die „nur eine Anleitung“ zur Beantwortung des Themas, nicht die volle Antwort sein wollen. Aber die leitenden Gesichtspunkte müssen genannt werden.

Brunner geht davon aus, daß die reformatorische Lehre von der Rechtfertigung auf dem Hintergrund der Lehre

von den Letzten Dingen gesehen werden muß. In diese Lehre habe zwar die römisch-katholische Kirche mit dem Dogma vom Fegfeuer ein unbiblisches Element hineingetragen, sie habe aber „einen entscheidenden Inhalt der apostolischen Heilsbotschaft den Menschen nahegebracht . . . , nämlich die Erkenntnis, daß wir alle jenseits dieses irdischen Lebens . . . einem Gericht Gottes entgegengehen“. Die reformatorische Botschaft von der Rechtfertigung würde ihren Sinn verlieren, wenn die Frage, wer am Ende aller Dinge in das Reich Gottes eingehen wird, in der Verkündigung der Kirche verstummen oder an den Rand gedrängt würde. Er stellt nun fest, daß sich das Evangelium Luthers gegen eine Welt richtet, die ihre Mündigkeit als eine allumfassende Autonomie versteht und darum ihre Selbstherrlichkeit absolut setzt. „Die christlichen Gemeinden existieren heute in einer Welt, die sich in ihren wesentlichen Gestaltungs Kräften bewußt als eine Welt ohne Gott versteht.“ Dies sei das vorherrschende Lebensgefühl auch bei Christen. Außerdem sei „die gestroste Verzweiflung des Menschen an sich selbst, die im Umkreis der reformatorischen Rechtfertigungslehre zum Grundgehalt der Selbsterkenntnis gehörte, in einem unheimlichen Ausmaß abgelöst worden von einer verzweifelten Verzweiflung . . . In einer solchen Welt scheinen alle Voraussetzungen für eine Verkündigung der reformatorischen Botschaft von der Rechtfertigung hinfällig . . . “ Denn die Menschen suchen in der Kirche vor allem, daß sie entweder besser werden oder daß sie durch den christlichen Glauben von dem Gefühl der Weltverlorenheit und der namenlosen Einsamkeit gerettet werden. „Aber wo ist der, der gerettet werden will *vor Gott* . . . aus seiner Verlorenheit vor Gott?“

#### *Die Kirche — keine irdische Ordnungsmacht*

Sodann wendet sich Brunner sehr kritisch dem herrschenden evangelischen — und damit auch einem katholischen — Kirchenverständnis zu. Die Kirche sei ausschließlich endzeitliche Heilsanstalt, sie habe aber „nicht die Verheißung, daß in ihr die Stützen der Gesellschaft sind und daß sie die Wirren der Völker entwirren könne . . . Sie hat nicht den Auftrag und die Macht, die Welt zu ordnen.“ Damit wendet sich Brunner gegen einen der beherrschenden Antriebe der Ökumenischen Bewegung, die durch die Einsicht in die Verantwortung der Kirche für die in zwei Weltkriegen zerstörte Ordnung der Welt ins Leben gerufen worden ist, wie das Generalthema der 1. Vollversammlung des Weltrates der Kirchen in Amsterdam 1948 bezeugte. Hinter diese Linie will der Lutheraner Brunner, der seit je dem kalvinischen Denken in der EKD widerstanden hat, zurücklenken. Darum reduziert er in den weiteren Ausführungen das Evangelium auf den Glauben an Jesus Christus allein und fordert, daß man nicht an irgendeinen Christus glaube, sondern an den Christus, der wahrer Gott und wahrer Mensch ist und der durch seinen Kreuzestod die Welt ein für allemal erlöst hat. Der Glaube an diesen Christus rechtfertigt vor Gott.

Angesichts der Taufkrise in der EKD (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 211 f.) und der Abendmahlsnot erklärt Brunner, daß zu diesem Evangelium die Taufe, das Abendmahl, ja sogar die Beichte im lutherischen Verständnis gehören, und er fragt beschwörend: „Was ist uns die Taufe? Was ist uns das Abendmahl? Was ist uns die Beichte? Leben wir mit der Rechtfertigung vor Gott und in ihr?“ Und schließlich: „Ist uns deutlich, wie das Geschehen der Rechtfertigung ganz und gar umschlossen ist von der pneumatischen Realität der Kirche?“

Der Kern seiner Fragen geht auf die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, ob nämlich „das vom Evangelium unterschiedene Gesetz Gottes (das uns unserer Verlorenheit überführt) in unseren Kirchen und in unserem Leben seine Anklagefunktion noch ausführt“. Die Menschen würden heute mit den Forderungen Gottes und ihrem eigenen Gewissen leichter fertig als früher. Die Erkenntnis unserer Sünde und unserer Verlorenheit vor Gott sei nicht mehr in der gleichen Schärfe lebendig, die Erkenntnis der Wirklichkeit Gottes sei getrübt: „Die Christenheit ist von der heimlichen Absage an Gott wahrscheinlich stärker infiziert, als sie ahnt.“ Ohne das Werk des Gesetzes, das anklagt, werde das Evangelium der Rechtfertigung nicht zum Evangelium, und der Glaube werde nicht zum Glauben, der Gott gibt, was er verlangt: das Herz. „Der Glaube allein rechtfertigt!“ Auf unsere Werke dürften wir nicht mit schielendem Blick Vertrauen setzen.

Stünde dieser Aufsatz Brunners isoliert, so könnte man ihn als Rückkehr zu einem lutherischen Purismus beurteilen. Er soll aber nach dem Urteil des zuständigen Sprechers des Lutherischen Kirchenamtes mehr sein als eine „dogmatische Paraklese“. Er ist eine kirchenpolitische Warnung und Aktion für die lutherischen Pfarrer und Gemeinden angesichts des Zweiten Vatikanischen Konzils, das unter Umständen mit seiner Explikation des Gesetzes als einer Macht der Ordnung und des Heils für diese Welt weiten Kreisen der Christenheit einen tiefen Eindruck machen und sie noch mehr von der Rechtfertigung allein aus Glauben abziehen könnte, als es die Ökumenische Bewegung ohnehin schon getan hat.

**Neu-Delhi in der Selbstkritik** Wer die zurückhaltenden Berichte der Herder-Korrespondenz über die 3. Vollversammlung des Weltrates der Kirchen in Neu-Delhi aufmerksam gelesen hat (vgl. ds. Jhg., S. 186 f.; S. 234 f. und 280 f.), konnte erraten, daß das Ergebnis dieses, wie Edmund Schlink sagte, „ökumenischen Konzils“ nicht ganz so ausgefallen ist, wie viele erhofft hatten. In der Tat meldete sich sehr bald aus den eigenen Reihen Kritik an der Klarheit der Dokumente und an der Zeugnis kraft des vernachlässigten missionarischen Hauptthemas „Jesus Christus, das Licht der Welt“. Vor allem fühlen sich die „Konfessionellen Weltbünde“, die an ihrer eigenen dogmatischen Festigung arbeiten, wie der Lutherische Weltbund, und die von daher auch mehr dogmatische Klarheit in den Weltrat bringen möchten, durch das Dokument „Einheit“ überfahren (vgl. die Urteile von Prof. E. Kinder in Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 288, von Friedrich Hübner ebd., S. 336, Wolfgang Metzger ebd., S. 384, und Schmidt-Clausen ebd., S. 432).

Inzwischen wird aus der amtlichen Dokumentation „Neu-Delhi 1961“ (hrsg. von Willem A. Visser 't Hooft, Evangelischer Missionsverlag, Stuttgart 1962, 558 S.) einiges deutlich, was aus der nichtamtlichen Dokumentation „Neu-Delhi. Dokumente“ (hrsg. von Focko Lüpsen, Luther-Verlag, Witten 1962, 502 S.) nicht zu ersehen war, weil dort u. a. die Auszüge aus den Protokollen der Ausschüsse und andere wichtige Einzelheiten fehlen. Für katholische Leser, die leicht in Gefahr kommen, eine Vollversammlung des Weltrates der Kirchen mit der Entscheidungsgewalt eines Ökumenischen Konzils der katholischen Hierarchie zu verwechseln, ist es sehr lehrreich zu lesen, welche Vornotiz das Dokument „Einheit“ einleitet, das uns noch oft be-

schäftigen wird. Da lesen wir in der amtlichen Dokumentation (S. 130): „Der Bericht der Sektion Einheit wurde vom Plenum der Vollversammlung in zwei beratenden Sitzungen und im Licht der Aussprache abgeändert. Die Vollversammlung beschloß durch Abstimmung: den Bericht *im großen und ganzen* zu billigen und den Kirchen zu Studium und entsprechender Veranlassung zu empfehlen.“ Das ist also kein Dekret, sondern eine Empfehlung, die auch noch durch die Worte „im großen und ganzen“ eingeschränkt wird.

#### „Zu formalistisch“

Das an dieses Dokument anschließende Protokoll der Aussprache (S. 150) weist verschiedene kritische Bemerkungen nach, darunter ein beachtenswertes Urteil von Prof. Edmund Schlink, dem derzeitigen Beobachter der EKD beim Sekretariat des Kardinals Bea. Er meinte, das Dokument sei „ein wirklich beachtlicher Fortschritt auf dem Wege zur Überwindung eines ekklesiologischen Doketismus. Dieser drohte, wenn in manchen ökumenischen Erklärungen zwar die Einheit der getrennten Kirchen in Christus, aber nicht mit gleichem Nachdruck die Notwendigkeit der sichtbaren Einheit betont wurde“ (in diesem Sinne auch Visser 't Hooft; vgl. Herder-Korrespondenz 15. Jhg., S. 138). Dann fährt Schlink fort: „Freilich müsse man sich darüber im klaren sein, daß die Erklärung noch zu formalistisch sei, da sie zwar das Bekenntnis, das Evangelium, die Sakramente, das Amt etc. nennt, aber zuwenig inhaltlich erklärt, was darunter verstanden wird. Es sei aber für die Einigung der Kirchen entscheidend, daß ein inhaltlicher Consensus hierüber erarbeitet wird.“ Damit ist allerdings etwas sehr Entscheidendes gesagt, was katholische Beobachter veranlassen könnte, Dr. 't Hooft auf seine am Anfang der vorausgehenden Meldung geäußerte These, die römische Ekklesiologie sei „keine diskutabile Grundlage“, zu erwidern, daß die im Dokument „Einheit“ vorgelegte Ekklesiologie auch für die römisch-katholische Kirche nicht diskutabel ist. Soll Rom dogmatisch weniger genau sein als die Lutheraner?

#### Die Zweideutigkeit ausräumen

Die zitierte Erklärung von Dr. Visser 't Hooft geschah im Anschluß an eine Arbeitstagung der Nordamerikanischen Konferenz für den Weltrat der Kirchen in Buck Hill Falls Ende April, von der „The Christian Century“ (9. 5. 62) berichtete. D. T. Niles, Generalsekretär der Christlichen Ostasienkonferenz, eröffnete den Reigen der Kritiker an der ungenügenden missionarischen Ausrichtung von Neu-Delhi, und der Lutheraner Franklin Clark Fry, Vorsitzender sowohl des Zentralaussschusses wie des Exekutivausschusses des Weltrates, faßte zusammen, was der Zentralaussschuß zu tun habe, der vom 7. bis 17. August 1962 in Paris zusammentreten wird. Es sei nunmehr offiziell anerkannt, erklärte er, daß „die Zweideutigkeit, die wie ein Nebel auf der Vollversammlung in Neu-Delhi lag“, ausgeräumt werden müsse, damit Jesus Christus als das Licht der Welt leuchten kann. Es sei notwendig, die Kirchen in dieser Richtung zu ermutigen.

Vor allem müsse versucht werden, eine schärfere Definition der christlichen Einheit zu geben. Der Kampf zwischen den drei Wegen, sie zu erreichen, sei es durch konfessionelle, sei es durch ökumenische, sei es durch nationale Körperschaften, müsse bereinigt werden, ebenso der dauernde Gegensatz zwischen Ökumenizität als Bewegung und als Institution. Auch werde es nötig sein, die Organi-

sation des Weltrates neu zu überprüfen, durchweg also Aufgaben, an deren rechter Lösung auch die katholische Kirche interessiert wäre. Es wurde ferner bekanntgegeben, daß der Zentralaussschuß des Weltrates der Kirchen in Paris sein Verhältnis zum Zweiten Vatikanischen Konzil klären wird.

Es sei noch nachgetragen, daß Dr. Visser't Hooft sich in Buck Hill Falls — das war vor der Reise des anglikanischen Erzbischofs Ramsey nach Konstantinopel — nicht ganz so schroff über das Verhältnis von römisch-katholischer Kirche und Weltrat der Kirchen ausgesprochen hatte. Er erklärte, man stehe nun „in einer gesunden vor-dialogischen Situation“.

## Aus der islamischen Welt

**Das Verbot der Großsyrischen Partei im Libanon** Zum Jahresende 1961 bereicherte die Großsyrische Partei im Libanon (PPS, Parti Populaire Syrienne, oder später: Parti Populaire Sociale; in Europa unter der Bezeichnung „Großsyrische Partei“ bekannt) das politische Geschehen im Nahen Osten mit einem Putschversuch, der selbst für nahöstliche Verhältnisse nur operettenhaftes Format hatte. Die libanesische Regierung nahm dies zum Anlaß, die Großsyrische Partei zu verbieten und, so scheint es jedenfalls bis jetzt, diese Partei zu vernichten. Obgleich die PPS nur einige tausend Mitglieder zählte, bedeutet deren Auflösung doch eine erhebliche Kräfteverschiebung im politischen Leben des Libanon und damit mittelbar im ganzen Nahen Osten. Darüber hinaus zeigte sich, daß die politischen Strukturen dieses kleinen Landes — vorerst wenigstens — sehr viel fester gefügt waren, als selbst die libanesischen Politiker angenommen hatten.

#### Die Großsyrische Partei

Es gibt im Libanon eigentlich nur zwei politische Parteien auf ideologischer Grundlage, deren Politik sich in keiner Weise auf die konfessionellen Gruppen des Libanon stützt (vgl. Herder-Korrespondenz 14. Jhg., S. 573 f.), nämlich die kommunistische Partei und die PPS. Die Großsyrische Volkspartei wurde 1932 von Antoine Saadeh, einem griechisch-orthodoxen Christen, der einer libanesischen Emigrantenfamilie in Brasilien entstammte, als revolutionäre und militärische Geheimgesellschaft gegründet. Im Gegensatz zu den Panarabisten, die sich auf den gemeinsamen, im wesentlichen muslimischen Ursprung der Araber berufen, ließ sich Saadeh eher von territorialistischen Ideen leiten, indem er für den Raum Großsyrrien oder den „fruchtbaren Halbmond“ (Irak, Syrien, Palästina, Transjordanien und Cypern als „Stern“) eine geographische, ethnische und historische Einheit in Anspruch nahm. Der von Saadeh so stipulierte syrische Nationalismus verrät in mancher Hinsicht den Ursprung seines Autors, des libanesischen Christen, der sich zwar von der Sprache her als Araber versteht, jedem panarabischen Nationalismus jedoch skeptisch gegenübersteht, weil dieser beinahe zwangsläufig wenigstens muslimisch gefärbt ist. (So sehen sich viele christliche Intellektuelle im Libanon durchaus als Nachfahren der Phönizier und nicht etwa als Nachkommen der arabischen Eroberer.) Saadeh ist einer der ganz wenigen arabischen Politiker gewesen, die eine radikale Lösung des arabischen Nationalismus vom Islam (und jeder anderen Religion) forderten, was ihm, da er