

ist auch in nächster Zukunft damit kaum zu rechnen. Damit sind der Aktionsbasis von vornherein bestimmte Grenzen gesetzt. Es ist auch zu bedenken, daß religiöse Bindungen in Zukunft bei politischen Entscheidungen noch weniger eine Rolle spielen werden als bisher. Es hat sich gezeigt, daß konkrete Interessen kirchlichen Bindungen durchaus übergeordnet werden, um so mehr, als sich mit diesen Interessen auch eine bestimmte Mentalität verbindet, die von einzelnen Vertretern der Kirche noch gefördert worden ist. Man darf nicht übersehen, daß es nicht nur der Parteiführung an der notwendigen Geschlossenheit fehlt. Um so mehr wird die Partei selbst darauf zu achten haben, ihre Handlungseinheit zu bewahren. Manche erblicken in der jetzigen Schwächung der Partei eine neue Gefahr für ihre Einheit. Eine solche

Gefahr besteht im Augenblick nicht. Es kommt freilich sehr darauf an, welche Persönlichkeiten innerhalb der Partei die Führung behalten. Die Stellung von Parteisekretär Moro ist unangefochten. Aber ihm fehlt der Kontakt zu den Massen, der für eine Massenpartei wie die *Democrazia Cristiana* wesentlich ist. Die Partei wird sich erst wieder an der Basis erneuern müssen, bevor Aussicht auf einen größeren Erfolg besteht. Und die Katholiken werden gut daran tun, die Partei nicht im gegenwärtigen Augenblick aus verengter kulturpolitischer Sicht heraus mit Aufgaben zu belasten, die sie unter den gegebenen Verhältnissen nicht verwirklichen kann. Der Anklang, den die *Democrazia Cristiana* bei den Jungwählern gefunden hat, läßt hoffen, daß ein gewisser Regenerationsprozeß bereits begonnen hat.

Aus der Ökumene

Faith and Order im Zeichen des Konzils (I)

Aus den Vorarbeiten für Montreal

Vom 12. bis 26. Juli 1963 tagte in der kanadischen Stadt Montreal im Beisein von fünf römisch-katholischen Beobachtern die 4. Weltkirchenkonferenz der ökumenischen Bewegung Faith and Order (Glaube und Kirchenverfassung), seit zehn Jahren eine Kommission innerhalb der Studienabteilung des Weltrates der Kirchen. Damit ein gewisser Vergleich mit den Ergebnissen dieser Tagung möglich wird, sei hier — mit Rücksicht auf die Dokumentation des Pontifikates von Papst Johannes XXIII. leider etwas verspätet — eine Zusammenfassung der Berichte der Studienkommission gegeben. Ihre Dokumente liegen uns im englischen Original vor in den sog. Faith-and-Order-Papers Nr. 36—40 (von der Informationsabteilung des Weltrates der Kirchen in Genf, 17, route de Malagnou). Über die in Nr. 36 enthaltenen vorbereitenden Tagungen des Arbeitskomitees (1961 in Neu-Delhi und 1962 in Paris) mit der Tagesordnung für Montreal wurde bereits ausführlich berichtet (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 228 f.).

Christus und die Kirche

Das wichtigste Dokument ist der geteilte Bericht der Theologischen Kommission über „Christus und die Kirche“ (Paper 38), von dem, eingeleitet durch Paul S. Minear, zwei verschiedene Ausarbeitungen vorliegen, eine der nordamerikanischen Sektion (Mitglieder vgl. 34) und eine der europäischen Sektion, der u. a. Bischof Anders Nygren, Prof. O. Cullmann, Metropolit Chrysostomos (Konstantinides) von Konstantinopel und Prof. E. Schlink angehören (62). Die Einleitung versichert, daß diese Berichte sich wesentlich unterscheiden von dem Zwischenbericht „Ein Herr — Eine Taufe“, über dessen problematische Anpassung der Sakramentenlehre an den Spiritualismus der Quäker wir im einzelnen berichtet hatten (vgl. Herder-Korrespondenz 15. Jhg., S. 427 ff.). Wegen der verschiedenen theologischen Gedankenführung und der Tatsache, daß diese Studiendokumente der vorbereitenden Kommissionen nicht etwa „Schemata“ vorschlagen, sondern nur den gegenwärtigen Stand der Arbeit festhalten wollen, greifen wir heraus, was die Verfasser und wohl auch die katholischen Beobachter als das Wichtigste für das Gespräch ansehen, nämlich die

Methode, die erfreuliche Fortschritte anzeigt. Eine Frage wird allerdings konsequent umgangen bzw. nur gestreift, das *Ius divinum* der Einen Kirche, die rechtliche Seite ihrer Ämter und Traditionen im Hinblick auf die gültige dogmatische Tradition in der Einheit der Kirche. Man spürt auch in Paper 37 über „Institutionalismus“ wenig davon, daß dieser Kommission Hans Dombois angehört hat (vgl. den Bericht über sein rechtstheologisches Werk „Das Recht der Gnade“ in Herder-Korrespondenz 16. Jhg., S. 574 f.).

Die Methode der nordamerikanischen Sektion ist vor allem Bibelauslegung mit einem bemerkenswerten Aspekt: die Zeugnisse der Bibel über Jesus Christus und seine Kirche werden „in Fühlung mit der lebendigen Erfahrung der Kirche“ befragt und in einer gewollt „katholischen“ Absicht (11 f.), d. h., die ganze Bibel wird befragt. Es wird darauf verzichtet, ihre Texte unkritisch als Beweismittel für vorentschiedene Lehren zu zitieren oder den Pluralismus ihrer Zeugnisse außer acht zu lassen, die eine Mannigfaltigkeit theologischer Lehren in der Einen Kirche zeigen. Sodann wird von vornherein erkannt, daß das Wesen der Kirche nicht bestimmt werden kann, wenn nicht die von Christus erlöste Welt einbezogen wird. Kirche und Welt sind aufeinanderhin geschaffen und werden in Christus zusammengefaßt. Das Verhältnis der Kirche des Neuen Bundes zu Israel, dem alten Bundesvolk, und der Rückgang auf das christologische Dogma von Chalcedon zur Erklärung der Kirche treten in den Hintergrund oder werden nur sehr bedingt herangezogen, im Unterschied zum Verfahren der europäischen Sektion. Unter den Theologen Nordamerikas ist man sich bewußt, daß ihre Methode in Absehung von konventionellen Feststellungen helfen kann, die Frage der Einheit der Kirche in neuem Licht zu sehen (30).

Geist und Institution

Unter grundsätzlicher Beibehaltung des Weges von der trinitarischen Christologie zur Ekklesiologie — wobei mehr beiläufig gesagt wird: „Wir haben in unserer Überlegung eingeschlossen das Verständnis der Quäker von den Sakramenten als geistlichen Wirklichkeiten, die auch ohne die äußeren Zeichen erfahren werden können...“ (20) — geht der Bericht schließlich die Frage an, wie „die Kirche“ als die von Christus gestiftete „göttliche Gemeinschaft“, als sein Leib und als die Neue Schöpfung, in ihrer

geschichtlichen Realität so provisorisch sein kann und wieweit die empirische Kirche überhaupt wesentlich ist. Das ist die entscheidende Frage für amerikanische Denominationen, die sich selber ernst nehmen und doch wissen, daß sie nicht die Kirche sind.

Die Antwort lautet: Obwohl „die Kirche“ nicht den Anspruch mache, Christus zu sein, ist sie als Leib Christi Bestandteil des Evangeliums (25). Sie ist aber nicht nur pneumatisches Ereignis. Denn „es wäre ganz falsch, einfach das Wirken des Geistes zu identifizieren mit Spontaneität und Freiheit“ (27). Ebenso falsch wäre es, das Wirken des Geistes zu identifizieren mit bestimmten kirchlichen Strukturen und Ordnungen, zumal die Kirche die Gnade des Heiligen Geistes nie derart besitzt, daß sie darüber verfügen kann. Besonders wird abgelehrt die zu enge Parallele von „Geist der Körperschaft“ (*esprit de corps*) und Heiliger Geist. „Die Autorität des Geistes wird niemals der Kirche einfach übergeben...“, und die Schrift warnt uns ständig davor, zu behaupten, daß eine bestimmte Person oder Gruppe Allwissenheit und absolute Autorität besitze.

Drei Leitgedanken

Diese wohl besonders gegen die römisch-katholische Ekklesiologie (soweit man sie verstanden hat) gerichteten Thesen werden weiterentfaltet in Richtung auf Anerkennung der Kirche als Institution. Zwar wird betont, daß die Tat Christi früher ist als die Kirche und der Dienst Christi vor jeder allgemeinen oder besonderen Einrichtung von Ämtern in der Kirche. Aber aus der prinzipiellen Einsicht in die Notwendigkeit der Institution auf der einen und der Freiheit des Geistes über die Kirche auf der anderen Seite werden drei einsichtsvolle Prinzipien aufgestellt (28):

1. Der Ereignischarakter der Gegenwart Christi und des Geistes verbietet eine Absolutsetzung der Worte der Schrift, der Glaubensbekenntnisse und irgendwelcher Riten oder Ordinationen zum Amt als ausschließlicher und unabdingbarer Mittel für das Wirken des Herrn. Kann Gott auch nicht durch solche Gegebenheiten festgelegt werden, so sollte man diese Erkenntnis nicht so weit treiben, als sei die Kirche eine Gemeinschaft ohne zu identifizierende Strukturen mit geschichtlicher Kontinuität. „Auch die Geschichte zählt.“

2. Die Bestimmtheit Christi und des Geistes erfordert einen konkreten Ausdruck in geschichtlichen und sozialen Ordnungen für die Verkündigung, Sakramente und Ämter. Diese Ordnungen sind für die Existenz der Kirche nicht unwesentlich (*accidental*) oder in irgendeiner Phase ihrer Geschichte zufällig (*incidental*). Sie identifizieren die Kirche als Kirche, obwohl diese Identifikation nicht absolut und exklusiv ist. Christi Handeln macht sie zu Werkzeugen seiner Gegenwart und der Geist zu Mitteln seines Gnadenwirkens.

3. Die Grenzen zwischen notwendiger Freiheit der Kirche als Ereignis und notwendiger Ordnung als Institution sind nicht leicht zu bestimmen. Die Verschiedenheiten dürfen aber nicht so weit gehen, daß sie sich gegenseitig ausschließen, ein ernstes Kriterium für die Mitgliedschaft im Weltrat der Kirchen.

Drei Folgerungen

Aus diesen Leitgedanken werden drei Folgerungen abgeleitet (29): a) Das grundlegende Amt der Kirche wird von dem auferstandenen Herrn durch oder selbst gegen

sein Volk ausgeübt. Das grundlegende Amt Christi wird an erster Stelle in dem korporativen Dienst des ganzen Leibes Christi, der Kirche, wiedergespiegelt (*reflected*). b) Alle in der Kirche sind Amtsträger, insofern sie durch die Gnadengaben teilhaben am Amte Christi, und das ganze Leben der Kirche ist als solches ein Amt, das durch mannigfache Weisen des Dienstes gekennzeichnet wird. c) Um dieses „totale Amt“ auszufüllen, gibt es besondere Ämter in der Kirche. Sie repräsentieren sowohl das korporative Amt des ganzen Leibes wie auch die Gaben der Kirche. — Unter den Sakramenten werden übrigens durchweg nur Taufe und Abendmahl genannt.

Bemerkenswert ist noch der Schlußteil des amerikanischen Textes über „Die Kirche in der Welt“. Die Welt wird als Schöpfung des dreieinigen Gottes verstanden, und da das geschichtliche Wirken Jesu Christi auf dem Hintergrund der guten Schöpfung gesehen werden müsse, sei auch die Kirche im Hinblick auf die Schöpfung zu verstehen und nicht nur auf die Erlösung der Menschheit (31). Sie habe also einen Weltdienst wahrzunehmen, zu dem auch die Bemühung um den Frieden gehört. Daher bedeuten alle Spaltungen in der Kirche eine Behinderung ihres Dienstes an der Welt, einschließlich der Mission. Auch dieser Gesichtspunkt erfordere die Einheit der Kirche. Soweit das Gutachten der nordamerikanischen Theologen verschiedener Bekenntnisse, unter ihnen auch der bekannte Sprecher der Orthodoxie Prof. Georges Florowsky (Harvard, Cambridge).

Die Norm der Kirche

Das europäische Gutachten weist mehr die Kennzeichen der traditionellen kontinentalen Theologie auf in angemessener Mischung anglikanischer, lutherischer und reformierter Elemente. Es bezeichnet sich als einen der möglichen Wege und will nur als Studiendokument gewertet sein (37). Der Einsatz erfolgt bei der „Kirche“ des Alten Bundes und der Gründung der messianischen Gemeinschaft durch Jesus Christus als seines Leibes, dessen Haupt er ist. „Das Verhältnis zwischen Jesus und der messianischen Gemeinschaft, die er während seines Dienstes um sich versammelte, blieb normativ für das Leben der Kirche nach der Auferstehung“ (41). Jesus und seine Jünger hatten teil an einer einzigen messianischen Sendung, aber die Rolle Jesu war einmalig: er allein tat das Werk der Erlösung. „Die Ähnlichkeit und die Verschiedenheit zwischen Jesus und seinen Jüngern sind der grundlegende Zug für Leben und Dienst der christlichen Kirche in der Welt“ (Joh. 20, 21). Die Jünger wurden für ein autoritatives Zeugnis von Christus geschult und beauftragt, aber Vollmacht und Autorität der Apostel liegen nicht in ihnen selbst. Zwischen dem Amt der Apostel und dem Amt Jesu besteht eine Parallele, insofern als die Apostel beauftragt wurden, ein für allemal den Grund der Kirche zu legen. Als einziger Mittler und Heiland ist Jesus im absoluten Sinne der einzige Amtsträger der Kirche vor Gott (42).

Die Sendung des Geistes erfüllt die Gemeinschaft des Neuen Bundes. Jesus Christus herrscht über die Kirche durch Wort und Geist, und sie macht das Königtum Christi offenbar und bildet das Werkzeug, das er zur Ausbreitung seines Königtums benutzt. Rechtliche Setzungen werden nicht erwähnt. Es heißt nur, daß Einheit zur wahren Natur der Kirche gehört, weil es nur einen Christus und einen Geist gibt, die sich durch das Amt des Wortes und der Sakramente von Taufe und Abendmahl in der

institutionellen Ordnung der Kirche auswirken. Das Problem der vollen Interkommunion wird genannt, aber nicht untersucht.

Wahre und falsche Sukzession

Aus den Abschnitten über die Lehre von der Kirche, die unvollständig bleibt und teilweise den klassischen vier Merkmalen der Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität (im anglikanischen Sinne) folgt (51), ist herauszuheben, was über das apostolische Amt und die Sukzession gesagt wird. Schon beim Merkmal der Apostolizität heißt es über die apostolische Sukzession: „Dies bedeutet nicht, daß von Generation zu Generation neue Apostel auf den Amtssitzen der Apostel folgten, um ihre Inspiration fortzusetzen oder ihre juridische Autorität auszuüben.“ Apostolisch heißt demnach Treue zum Lehrwort der Apostel. Eine Sukzession, die getrennt ist vom apostolischen Zeugnis der Schrift und ihr nicht untergeordnet bleibt, ist eine falsche Sukzession (54).

Kapitel VI über „Der Eine Herr und die mannigfachen Ämter“ kommt auf die Frage zurück. Die Ämter in der Kirche sind untrennbar vom Amte Christi, er ist der Urheber aller Gaben. „Es gibt nur eine elementare Kontinuität des Amtes in der Kirche, ohne welche weder die Kirche noch ein Amt denkbar wäre. Sie wird gewirkt von der Gegenwart des auferstandenen Herrn in der Kirche durch seinen Geist und sein eigenes kontinuierliches Amt in den Gliedern seines Leibes“ (55). Diese These will die Institutionen der sichtbaren Kirche in der Geschichte weder verkleinern noch leugnen, aber man solle in Demut einen Sinn für ihre Proportionen und ihr Gewicht bekommen. Immer wieder sei die Kirche der Versuchung erlegen, ihre Funktion in der Welt mißzuverstehen, sei es durch das Streben nach Macht, um die Strukturen der weltlichen Ordnung zu verchristlichen, sei es im Gegensatz dazu, um sich von der Welt zurückzuziehen und ihre Reinheit zu bewahren. Aber der Herr, der sich zu Zöllnern und Sündern gesellte, wirkt ihr zu allen Zeiten entgegen.

Keine klare Ämterlehre

In der Würdigung der besonderen Charismata und Dienste wird der eschatologische Aspekt des Status der Zwölfe gekennzeichnet und festgestellt, daß sie die Garantien der kirchlichen Verkündigung waren, so daß die Tradition, die auf ihrer Autorität beruht, die Norm und das Kriterium aller folgenden Entwicklung bildet (57). Aber dann legt man sich auf die bekannte These von O. Cullmann fest, daß die zentrale Autorität der Kirche von Jerusalem eher bei dem Herrenbruder Jakobus lag, der eigentlich kein Apostel war, als bei den Zwölfen als Gesetzgebern. Sodann sei das eigentliche Apostelamt nicht übertragbar gewesen, sie hatten keine Nachfolger. Die Kontinuität wurde durch das kontinuierliche Amt der Kirche hergestellt, in welchem das ständige Amt des auferstandenen Herrn gegenwärtig ist. Aber die Kontinuität der sichtbaren Ämter hatte in der Geschichte unter mancherlei Schwächen gelitten. Daß sie dennoch möglich war, hatte seinen Grund auch darin, daß es eine Sukzession gläubiger Hirten (Pfarrer) gab, die den Lehren und Ordnungen der Apostel treu blieben.

Ein Modus dieser Kontinuität des Hirtendienstes, für das besondere Ansprüche erhoben worden sind, ist die bischöfliche Ordination. Es wird darauf hingewiesen, daß die kontinuierliche Bischofsweihe weithin als unerläßliche Bedingung der Sukzession im apostolischen Amt gilt.

Doch angesichts der Tatsache, daß das eine beherrschende Amt Christi durch alle Ämter in der Kirche wirkt, kann diese Auffassung in Frage gestellt werden. Soweit jedoch die bischöfliche Sukzession — wie es im anglikanischen Bereich geschieht — als ein Zeichen der von Christus geübten Kontinuität betrachtet wird, kann es der Einheit mit anderen gleichzeitigen Ämtern in der Kirche dienen. Damit ist in vorsichtigen und vagen Formulierungen umschrieben, was heute nach dem Vorbild der Kirche von Südindien und anderen Unionsversuchen mit der Anglikanischen Kirche über den praktischen Wert eines nicht dogmatisch und juridisch festgelegten bischöflichen Amtes ohne Lehrautorität sagbar ist. Eine Präzisierung der Lehre vom Amt, die Prof. E. Schlink in Neu-Delhi für das Dokument „Einheit“ gefordert hat — das in Montreal von der V. Sektion verhandelt wurde —, ist mit diesem Studiendokument sowenig erfolgt wie mit dem nordamerikanischen (vgl. Schlinks Erklärung in: Herder-Korrespondenz 16. Jhg., S. 460).

Absage an ekklesiologischen DOKETISMUS

Unwillkürlich fragt man, ob das Studiendokument über „Institutionalismus“ (Paper Nr. 37) mehr Klarheit bietet. Hier ist nun allerdings zu bemerken, daß die Hauptaufgabe der Unterkommission darin bestand, durch soziologische Analysen herauszubringen, welche „nicht-theologischen Faktoren“ an der Spaltung schuld sind und sie aufrechterhalten. Das geschieht in den ersten drei Kapiteln. Dann wird auch ein theologischer Ansatz für die Kirche als Institution entwickelt, der aber nicht wesentlich über die bisher referierten Gedanken hinausfindet, wohl aber wird ein Programm, eine „ökumenische Strategie“ vorgelegt.

Man geht theologisch aus von der Kirche als einer gottmenschlichen Gemeinschaft. Es werden drei Mißverständnisse des Wesens der Koinonia abgewiesen. Erstens die Identifizierung der Kirche mit einem bestimmten institutionellen System: hier werde zwar ernst genommen, daß die Gegenwart und das Wirken des Geistes sich in institutionellen Strukturen ausdrückt, aber der Freiheit des Geistes über die Strukturen werde nicht Rechnung getragen. Zweitens werde, besonders im Protestantismus, eine Spaltung oder gar ein Gegensatz angenommen zwischen der freien Gemeinschaft der Gläubigen und den kirchlichen Strukturen, mit einer spiritualisierenden Interpretation der ekklesiologischen Aussagen des Neuen Testaments, wonach Koinonia eine nur personale Gemeinschaft sei und das Evangelium nur eine geistliche, unsichtbare Einheit der Kirche meine. Der dritte Anachronismus sei die Behauptung, daß es eine normative Ordnung der Kirche im Neuen Testament gebe (19).

Richtig wird gesehen, daß das Problem der Kirche als Institution an dem Wie der Kontinuität und der Verwandlung des alten Israel in das neue hänge. Zwar habe Paulus scheinbar einen radikalen Bruch mit den institutionellen Traditionen vollzogen. Die Exegese habe jedoch herausgebracht, daß dies eine grobe Vereinfachung sei, denn das Neue Testament verwende für die Kirche institutionelle Begriffe aus dem Alten Bunde. Eine Spaltung von Koinonia und Institution sei heute nicht mehr angängig. Die institutionellen Züge der Kirche geben vielmehr einen Einblick in das Wesen aller menschlichen Existenz (20). Auf der Suche nach einem theologischen Kriterium für die institutionelle Struktur der Einen Kirche werden nur Fragen und keine Lösungen geboten. Es

wird wieder versichert, daß ein theologisches Prinzip keine letzte Gewißheit gebe, weil Gott nicht an Institutionen gebunden sei. Aber es wird wenigstens am Schluß als erste Forschungsaufgabe für die Zukunft genannt, festzustellen, „was die göttliche Rechtsordnung für die eine Kirche ist“ (28).

Es wird im weiteren Verlauf der Darlegungen auch deutlich erkannt und gefordert, daß eine ökumenische Strategie nicht bei den überholten Institutionen der vorhandenen Kirchen stehenbleiben dürfe, weil sie alle belastet seien durch Elemente der Spaltung. Die ökumenische Einheit bedürfe einer gültigen Institution (und insofern eines theologischen Rechts). Das bedeute freilich nicht eine monolithische Uniformität oder einen Zentralismus (22). Man darf hier wohl annehmen, daß die Fertigstellung eines Dekretes über die Kirche durch das Zweite Vatikanische Konzil mit einer rechten ökumenischen Ausrichtung nicht ohne Einfluß auf die Beantwortung mancher Fragen von Faith and Order geblieben wäre, und die Ergebnisse der Verhandlungen von Montreal werden zeigen, ob das ungewöhnliche Verständnis für Papst Johannes XXIII. (vgl. ds. Heft, S. 532 ff.) und die Zufriedenheit mit der Wahl Pauls VI. auch eine Auflockerung des Verständnisses für das Papsttum als solches erbracht hat. Vorerst ist in den theologischen Dokumenten davon nichts zu erkennen. Es wäre auch verfrüht, danach zu suchen. Immerhin stellt das Dokument über „Institutionalismus“ den Theologen, die in den „Elfenbeintürmen“ von Faith and Order beraten, die Aufgabe, sie sollten auch das Problem der persönlichen Autorität und der juristischen Vollmacht in der Ordnung der Kirche beachten (26).

Tradition und Traditionen

Fast am nächsten steht, formal gesehen, die Kommission mit dem Dokument „Tradition und Traditionen“ (Paper Nr. 40) den Beratungen des Zweiten Vatikanischen Konzils. Leider liegen auch hier zwei verschiedene Voten vor, die von Dr. Lukas Vischer, Studiensekretär von Faith and Order in Genf, eingeleitet werden. Beide sind gezeichnet, das nordamerikanische Dokument von A. C. Outler, das europäische von K. E. Skydsgaard (beide Konzilsbeobachter, der erste für den Weltrat der Methodisten, der zweite für den Lutherischen Weltbund). Dem europäischen Dokument angefügt ist eine gute Zusammenfassung von Jean-Louis Leuba.

Da hier nicht auf das vielschichtige Problem näher eingegangen werden kann, seien ebenfalls nur wesentliche Aspekte und methodische Hinweise berichtet. Auffallend an dem amerikanischen Votum ist das Bemühen um begriffliche Klarheit und die Sorgfalt, die zunächst die zahlreichen gebräuchlichen Begriffe aufarbeitet, die unbrauchbaren ausscheidet und auf die Sache selbst zugeht, die dogmatisch entscheidend ist: die göttliche Tradition und die apostolische Tradition. Unter den „Arbeitsdefinitionen“, für die ein Konsensus der Kommission vorliegt, ist z. B. folgende: „Diesen göttlichen Ursprung, die Bewahrung und die Vorausplanung (prolepsis) des Gottesvolkes in seiner geschichtlichen Existenz, wollen wir mit dem Begriff Tradition bezeichnen. Die Tradition ist die Geschichte, in der und durch welche alle Christen leben: die Geschichte des Immanuel, die Geschichte des Wortes, das Fleisch geworden ist in dem Menschen der eigenen Wahl Gottes, die Geschichte Gottes in der Geschichte, von der die Heiligen Schriften Zeugnis geben und in welcher der Heilige Geist fortfährt, Zeugnis zu geben.“ Diese Tradi-

tion begrenzt nicht den Bereich der Traditionen, noch erkennt sie eine von ihnen als die einzig wahre an, und doch untersteht die Vielheit der Traditionen dem Urteil der Tradition. Oder: „Die Tradition ist die Selbsthingabe Gottes in der Selbsthingabe Jesu Christi, für uns Menschen und zu unserer Erlösung“ (18).

Das reformatorische sola scriptura sei insofern gültig, als die Tradition als erstes Datum des Neuen Testaments behauptet wird, aber es sei kein geeignetes Schlagwort, um Neues Testament und Tradition ohne genauere Qualifizierung gleichzusetzen oder die lebendige Tradition in der Kirche zu verwerfen. Im Zentrum der Paradosis stehe, daß Gott seinen Sohn hingegeben (überliefert) hat für die Sünde der Menschen (Mark. 9, 31 und 10, 33 par.). Schon innerhalb des Neuen Testaments beginne der Prozeß der Paradosis und des Tradierens unter dem Walten des Geistes (19). Die Schrift stehe nie allein ohne Tradition, wie die Formgeschichte zeige, aber die normativen Kriterien für die Authentizität der Tradition seien nicht genau zu definieren (20). Es gebe eine treue und zuverlässige und eine untreue Überlieferung. Die Tradition sei verwundbar (22). In jedem Falle könne keine Lehre von der Tradition oder von „Schrift und Tradition“ adäquat sein, ohne durch einen kritischen Sinn für Geschichte unterrichtet und überprüft zu sein (23).

Das Dokument umgeht also, wie sollte es anders möglich sein, die Frage des verbindlichen Tradierens durch das authentische Lehramt, aber die reformatorischen Einseitigkeiten sind verlassen. Man erkennt auch die neuen Schwierigkeiten, die seit Neu-Delhi durch den Beitritt der Pfingstbewegung zum Weltrat der Kirchen und die Integration des Internationalen Missionsrates für eine dogmatische Klärung entstanden sind. Das Votum schließt mit der pragmatischen Forderung: die im Weltrat noch vorherrschenden Teiltraditionen und das bloße Zusammensein (togetherness) von getrennten Christen seien keine gute Sache mehr, so daß eine ökumenische Historiographie die konstitutive Tradition Gottes aufdecken müsse (27).

Christozentrische Engführung?

Das europäische Votum von Prof. Skydsgaard arbeitet das Thema theologiegeschichtlich durch, hält Fühlung mit den Studien katholischer Theologen zur Interpretation des Tridentinums über „Schrift und Tradition“ (41 f.) und erörtert den Stand der derzeitigen Bibelexegese. Der wenig ergiebige Beitrag bringt in dem kurzen systematischen Teil eine Engführung auf den Bruch Jesu mit der jüdisch-rabbinischen Tradition, der noch gesteigert werde dadurch, daß Gott diesen Jesus in die Hände der Menschen überliefert hat als Opfer für die religiöse Tradition seines Volkes. Man könne daher nicht sagen, daß Tradition ein Schlüsselwort des Neuen Testaments sei (48). Diese scharfe Antithese ist nicht neu, sie wurde vor vielen Jahren schon J. Daniélou SJ entgegengehalten, als dieser im Kontroversgespräch versuchte, von der Tradition im Alten Bunde auszugehen. Auch in der Frage Bibel — Wort Gottes — Tradition rückt Skydsgaard deutlich von der katholischen Position ab (53 f.).

Nicht ohne Grund gibt der Anhang von Prof. Leuba Schlußfolgerungen aus der Arbeit der europäischen Kommission, die eine breitere Basis der Übereinstimmung formulieren. Er verteidigt die Legitimität des theologischen Begriffs Tradition innerhalb des Neuen Testaments unter starker Betonung der schöpferischen Wirksamkeit des Heiligen Geistes, ohne den weder die Bibel noch die Sa-

kramente für sich allein Tradition begründen würden (57). Alle Konfessionen stimmten darin überein, daß die Kriterien für die Tradition im dogmatischen Sinne gefunden werden müssen. Dazu gehöre die Schrift, die auch nach dem Urteil vieler katholischer Theologen das ganze Zeugnis der Apostel enthält. Aber die Schrift wäre nur toter Buchstabe, wenn sie nicht durch das wahre Leben der Kirche aktualisiert wird (58), die dieselbe Wahrheit jeweils auf neue Weise aussagt (59), eine Formulierung, die an die Konzilsansprache von Papst Johannes XXIII. vom 11. Oktober 1962 erinnert.

Es folgen die Punkte, in denen bisher keine Übereinstimmung gefunden wurde. Das sind hauptsächlich die verschiedenen Akzentuierungen von „Schrift und Tradition“ bei den „Katholischen“ (gemeint sind Anglikaner und Orthodoxe, insofern auch römisch-katholische Gäste der Kommission) und bei den Protestanten. Leuba stellt jedoch fest, beide Seiten geben zu, man dürfe im Verhältnis von Schrift und Kirche keiner der beiden einen absoluten Vorrang zusprechen (61). Das sei ein großer Schritt vorwärts. Die andere Kontroverse sei das Verhältnis von Offenbarung oder Dogmen zur sog. Dogmenentwicklung, die bei Protestanten Anstoß findet. Leuba sieht auch hier die Möglichkeit einer Lösung, wenn zugegeben werde, daß Geschichte als solche nichts hinzubringe, was das Wesen Christi vermehre. Die Substanz des Glaubens bleibe immer dieselbe, es gebe aber einen Fortschritt der Glaubenserkenntnis (62). Summa: Schon der Dialog zwischen den Kirchen, die an Christus glauben, sei eine Form seiner Gnade (63).

Probleme des Gottesdienstes

Die Kommission für „Gottesdienst“ (Paper Nr. 39) hat sogar in drei getrennten Sektionen gearbeitet, einer europäischen (die Liste der namhaften Experten S. 24), einer ostasiatischen und einer nordamerikanischen, und daher drei ganz verschiedenartige Voten vorgelegt, die sicher keinen Beitrag zu der in Neu-Delhi gestellten Aufgabe liefern, bald einen gangbaren Weg zu einem gemeinsamen ökumenischen Gottesdienst zu bahnen. Dennoch ist für Fachtheologen, und keineswegs nur für Liturgiker, die Vertiefung in diese Arbeiten insofern von großem Wert, als sie Einblick geben in die ungewöhnlichen Schwierigkeiten, denen Faith and Order schon allein bei der Bestandsaufnahme der Probleme in den verschiedenen Kontinenten mit ihrer unübersehbaren liturgischen Zersplitterung begegnet. Mit Recht erklärt das Vorwort des Herausgebers, man werde auch in Montreal wieder vor unlösbaren Schwierigkeiten in der gegenseitigen Anerkennung der Taufe wie der gegenseitigen Zulassung zur Eucharistie stehen (3). Es sollen hier nur einige Tatbestände hervorgehoben werden, die für das Glaubensgespräch und für eine Beurteilung seiner Chancen durch die Leser der Herder-Korrespondenz wertvoll sind.

Da ist besonders lehrreich, daß man nicht mehr an die Kompromißformel über das Herrenmahl angeknüpft hat, die 1952 in Lund auf der 3. Weltkonferenz von Faith and Order gleichsam auf synthetischem Wege, unter Einbeziehung der Mysterienlehre von O. Casel und der Anerkennung der Eucharistie als der repraesentatio des einmaligen Opfers Christi, hergestellt worden war. Die voreilige Genugtuung über diesen vermeintlichen Fortschritt von damals hat sich als Irrtum erwiesen. Sowohl das europäische wie das asiatische Votum widerrufen dieses Agreement mit seiner Verwendung des Opferbegriffes und des Be-

griffes der repraesentatio, die zu der abgelehnten Vorstellung einer „Wiederholung“ des Opfers Christi führen (9, 12 und 33).

Es gibt aber auch erfreuliche Entdeckungen zu machen, aus denen manches zu lernen ist. Im Vorbericht auf die Weltkirchenkonferenz von Montreal hatten wir bereits die Empfehlungen der europäischen Sektion über die Sprache der Liturgie im technischen Zeitalter zitiert (vgl. ds. Jhg., S. 229 f.). Sie erklären sich aus der Fragestellung, der die europäischen Theologen gefolgt sind. Während die Amerikaner zugeben, erst einmal die Bedeutung eines liturgischen Gottesdienstes verstehen und seine Grundelemente in der Bibel entdecken zu müssen, und während die Asiaten damit beschäftigt sind, die Frage des Heimisch-Machens (indigenization) ihrer zersplitterten Gottesdienstformen zu lösen, die sie aus dem Westen eingeführt haben, und Anknüpfungen in der einheimischen Religion zu finden (vgl. „Priestertum, Opfer und die Stellung der Laien im Gottesdienst“, 35 f.) — ohne die Entwicklung aus den Augen zu verlieren, daß auch Asien die technische Zivilisation übernimmt! (39) —, standen die europäischen Theologen vor einer besonderen Schwierigkeit.

Ihnen geht es bei der Erneuerung des Gottesdienstes, da sie keine gemeinsame kirchliche Theologie zugrunde legen können, vordringlich um die Begegnung zwischen Kirche und Welt. Sie stellen fest, daß diese Begegnung verdunkelt wird durch die Erbschaft des mittelalterlichen Corpus christianum mit seiner einst christlichen Bevölkerung (7). Wie soll hier die Liturgie mit ihrer unverständlich gewordenen Sprache aus der antiken Frühzeit der Kirche ihre drei wesentlichen Aufgaben erfüllen: den Sinn für die Schöpfung Gottes in der technischen Welt wiederherzustellen, den Dienst der Erlösung zu vollziehen und an die Neue Schöpfung glauben zu lehren? Alle Probleme der herrschenden Universitätstheologie kommen hier zu Wort als Wegweisung wie als Belastung, aber es gibt keine Lösungen.

Ergebnisse

Von den drei Voten gilt, daß sie ohne die Grundlage einer gültigen Theologie, mit einer Bibelwissenschaft voller Probleme und ohne den Halt der Kirche arbeiten, für deren Sichtbarmachung der rechte Gottesdienst noch gesucht wird. Und doch ist die anscheinend ergebnislose Arbeit eines Jahrzehnts, da Faith and Order wenig Beachtung fand und die von Montreal einen neuen Aufschwung nehmen soll, zu wichtigen Ergebnissen gelangt. Es sei versucht, sie vorsichtig und verständnisvoll zu umschreiben: 1. Die notwendige und als notwendig erkannte Destruktion der theologischen Vorurteile der verschiedenen Denominationen ist sehr weit fortgeschritten. 2. Die Einsicht in die Abgründe theologischer Verwirrung, die mit der Geschichte immer neuer Spaltungen entstanden ist, hat den heilsamen Wunsch gezeitigt, die nicht vollgültigen, ja „obsoleten“ Traditionen der Vergangenheit, die nicht die Einheit der Kirche darstellen, aufzugeben und die gültige, der Offenbarung angemessenere Ordnung der Kirche zu finden und sichtbar zu machen, ohne den echten Reichtum der Vielfalt zu verleugnen. Das ist ein großes Ergebnis. 3. Als katholische Beobachter sollten wir auch dies erkennen: weniger als in Lund wird versucht, theologische Anleihen bei der römisch-katholischen Kirche zu machen. Das ökumenische Selbstbewußtsein ist trotz bitterer Selbsterkenntnis gewachsen, als eine Frucht des gemeinsamen Glaubens an den kommenden Herrn.