



Lukas Vischer: Überlegungen nach dem Vatikanischen Konzil

1. Ort und Zeitpunkt des Erscheinens

Überlegungen nach dem Vatikanischen Konzil, Polis 26, Zürich 1966.

2. Historischer Zusammenhang

Lukas Vischer war Beobachter des Ökumenischen Rates der Kirchen am Zweiten Vatikanischen Konzil (1962 - 1965) und danach Co-Sekretär der „Gemeinsamen Arbeitsgruppe“ von ÖRK und Römisch-katholischer Kirche. In der vorliegenden Publikation weist er in vier Vorträgen auf Themen des Konzils hin, deren gemeinsame Klärung für die ökumenische Bewegung besonders wichtig ist.

3. Inhalt

Verkündigung und Dialog: Die eigentliche Bedeutung des Konzils liegt in der Wendung von einer monologischen zu einer dialogischen Haltung der Römisch-katholischen Kirche gegenüber anderen Kirchen und der Welt. Das Ziel des Dialogs unter den Kirchen besteht darin, dass Gottes Wort der einen Kirche durch die andere vernehmbar wird. Die Begegnung der Kirche mit der Welt kann Gottes Wort aufs Neue erschliessen. - Sobald die Kirche ihr dialogisches Wesen verliert, wird sie sich entweder in die unfruchtbare Beschäftigung mit sich selbst zurückziehen oder sich an die sie umgebende Welt verlieren. Jedenfalls kann sie ihre Aufgabe an der Welt nicht erfüllen.

Sichtbare oder unsichtbare Kontinuität der Kirche?: Der Anspruch auf die *geschichtliche Kontinuität* der *einen* (Römisch-katholischen) Kirche in der Wahrheit wurde auf dem Konzil nie diskutiert, setzte den Diskussionen aber von vornherein eine Grenze, indem die Aussagen von Päpsten oder Konzilen der Vergangenheit grundsätzlich als wahr bestätigt werden mussten. Trotzdem gab es Ansätze, den Anspruch inhaltlich und formal zu modifizieren. - Die Reformatoren des 16. Jh. hatten die Erfahrung gemacht, dass sich die wahre Kirche nur durch den Verlust der äusseren Kontinuität aufrechterhalten und fortsetzen liess und dass die *eigentliche Kontinuität* der Kirche *in Gottes ständig erneuerndem Handeln* liegt. - Die getrennten Kirchen können aus dem Nachdenken über das Ereignis der Reformation das Vertrauen schöpfen, dass Gott sein Werk auch durch den scheinbaren Bruch mit der Vergangenheit hindurch weiterführt und dass sie darin seine Treue in einem tieferen Sinn erfahren.

Die Reform des kanonischen Rechtes – ein ökumenisches Problem: Der Codex iuris canonici wird in den kommenden Jahren überarbeitet werden. Nach welchen Kriterien? Die Römisch-katholische Kirche sieht ihre rechtliche Gestalt in einem a) unveränderlichen *ius divinum*, welches b) durch das veränderliche *ius mere ecclesiasticum* konkretisiert wird. - Das ökumenische Gespräch muss in einer Spannung stattfinden zwischen diesem Rechtsverständnis und dem in reformierten Kirchen vorherrschenden Spiritualismus, welcher im Namen des Evangeliums die gemeinsame Ordnung vernachlässigt um den Preis von Willkür, Bürokratisierung und mangelnder Widerstandskraft.

Ein ökumenisches Konzil?: Das 2. Vatikanische Konzil hat die Frage neu angeregt: Warum sollte ein zu gegebener Zeit von allen Kirchen beschicktes, *wahrhaft ökumenisches* Konzil nicht instand gesetzt werden, mit Vollmacht zu den Fragen der Zeit zu sprechen? Dagegen zeugt der Ist-Zustand der Kirchen wie auch die „Versuchungen des Antichrist“. Und doch: Einheit ist der Wille Christi. *Er* ist ihre Quelle. Die Ehre der Kirchen liegt nicht in universaler Selbstdarstellung, aber in gemeinsamem *Dienst*.

Lukas Vischer

**Überlegungen nach dem
Vatikanischen Konzil**

oolis

26

Lukas Vischer
Überlegungen nach dem Vatikanischen Konzil



Polis 26
Evangelische Zeitbuchreihe

Herausgegeben von Max Geiger · Heinrich Ott · Lukas Vischer

Lukas Vischer

**Überlegungen nach dem
Vatikanischen Konzil**

EVZ-Verlag Zürich

VORWORT

Die vier Arbeiten, die hier vorgelegt werden, sind alle als Vorträge ausgearbeitet und bei verschiedenen Gelegenheiten gehalten worden. Sie verfolgen nicht die Absicht, einen Bericht über das zweite Vatikanische Konzil zu erstatten. Die Zahl der Berichte bedarf kaum der Erhöhung mehr. Sie möchten auch keinen Kommentar der vom Konzil verabschiedeten Texte bieten. Ihre Absicht besteht vielmehr darin, auf einzelne Gesichtspunkte hinzuweisen, die für die ökumenische Diskussion wichtig sind und deren gemeinsame Klärung sich für die weitere Entfaltung der ökumenischen Bewegung als bedeutsam erweisen könnte.



Verkündigung und Dialog

Der Ausdruck «Dialog» ist in den vergangenen Jahren zu einem unter Christen immer gebräuchlicheren Begriff geworden. Er spielt heute im Vokabular aller Kirchen eine bestimmende Rolle und ist so allgemein als bedeutsam anerkannt, daß es keine Übertreibung ist, von einem «ökumenischen» Begriff zu sprechen. Er ist in der ökumenischen Bewegung gelegentlich schon früher als Bezeichnung für die zu schaffende Beziehung unter den getrennten Kirchen gebraucht worden. Verwandte Ausdrücke sind für die Entfaltung der ökumenischen Bewegung sogar von entscheidender Bedeutung gewesen. Denken wir nur daran, wie die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung ihr Ziel umschrieb: die Kirchen aus der Isolierung ins Gespräch zu führen. Wenn der Ausdruck aber benützt worden ist, ist er doch erst durch das zweite Vatikanische Konzil zum beherrschenden Begriff geworden, zur Parole, der sich die gesamte Christenheit in steigendem Maße fügt.

Wenn ein Begriff das Denken und Empfinden nicht nur der Christen, sondern unserer Generation überhaupt derart anspricht, wenn er zum Stichwort wird, das die Haltung und das Handeln der Christen prägt, wenn er sich immer tiefer in das Bewußtsein der Kirchen senkt, ist aller Anlaß vorhanden, einmal mehr nach seiner Bedeutung zu fragen. Die Tatsache, daß dieser Begriff sich durchgesetzt hat, hat in mancher Hinsicht den Charakter eines Ereignisses. Er hat sich mit beinahe unwiderstehlicher Gewalt aufgedrängt, und wenn das Ereignis auch nicht ohne Vorgeschichte ist und die theologische Besinnung über den Begriff seit langem eingesetzt hat, haben wir doch noch keine volle Klarheit darüber gewonnen, was der Kirche mit der Rezeption dieses Begriffs «widerfahren» ist. In welchem Verhältnis steht er zu den grundlegenden Aussagen des Evangeliums? Welche Möglichkeiten, welche Grenzen wohnen ihm inne? Inwieweit ist er imstande, Intentionen des Evangeliums zu entfalten? Inwieweit ist ihm ein Gehalt eigen, der vom Evangelium wegführt?

*

Es ist in den vergangenen Jahren immer wieder gesagt worden, daß die eigentliche Bedeutung des zweiten Vatikanischen Konzils in der Wendung von einer monologischen zu einer dialogischen Haltung

liege. Die von Gott in Christus offenbarte Wahrheit wird in der Kirche und durch die Kirche bewahrt. Sie ist von ihm als Hüterin des depositum fidei bestimmt, und sie hat die Verheißung, daß sie das Evangelium bis ans Ende der Zeiten ohne Irrtum lehren und verkünden werde. Die Aufgabe, die in dieser Verheißung liegt, kann aber verschieden verstanden werden. Die Kirche kann sich auf Grund dieser Verheißung als Hort der Wahrheit verstehen, als Instanz, von der die Wahrheit ausgeht und die in wichtigen neuen Fragen die richtige Entscheidung zu fällen fähig ist, als Lehrerin, die aus dem ihr anvertrauten Schatz das darzubieten vermag, was zu jeder Stunde nötig ist. Sie kann sich auf die ihr allein zugänglichen Ausgangspunkte zurückziehen, die Wahrheit in zusammenhängender Weise auszusagen suchen und derart ausgerüstet der Welt gegenüberreten. Sie kann sich aber auf Grund dieser Verheißung auch auf ein Gespräch mit der Welt einlassen, sie kann auf die Menschen, zu denen sie gesandt ist, hören, sie kann sich von ihnen in Frage stellen lassen im Vertrauen darauf, daß sich die Wahrheit gerade, indem sie sich bewähren muß, immer wieder neu und in immer größerer Klarheit durchsetzen muß. Während sie das eine Mal in erster Linie von dem Willen getragen ist, die Wahrheit rein und für alle Zeiten göltig auszusagen, ist sie das andere Mal von der Einsicht geleitet, daß die geschichtlichen Situationen sich wandeln und die Wahrheit diesem Wandel entsprechend immer wieder neu ausgesagt werden muß. Sie hat Gottes Verheißung als wanderndes Volk empfangen, und sie kann ihre Sendung nur erfüllen, wenn sie sich in der Auseinandersetzung mit jeder Generation erneuern läßt.

Das zweite Vatikanische Konzil hat sich von Anfang an für den Dialog entschieden. Die Kirche sollte nicht fortfahren, die Wahrheit in einsamem Gegenüber zur Welt zu bewahren und zu lehren. Sie sollte sich öffnen. Die Forderung schien sich zunächst auf die von Rom getrennten Kirchen zu beschränken. Sie sollten als wirkliche Partner erstgenommen werden, und das Konzil hat darum gerungen, wie diese Forderung theologisch gerechtfertigt werden könne, ohne die bisherigen Aussagen zur Ekklesiologie aufgeben zu müssen. Die Forderung wurde aber bald weiter gespannt, ja sie war im Grunde schon von Anfang weiter gespannt gewesen. Die Kirche sollte den Dialog nicht nur mit der von Rom getrennten Christenheit, sondern mit der Welt überhaupt aufnehmen. Diesem «ande-

ren Dialog», wie ihn einzelne nannten, wurde im Laufe des Konzils immer größere Bedeutung beigemessen. Die Kirche sollte nicht als die überlegen Lehrende auftreten, sie sollte sich in liebevollem Verständnis neben den heutigen Menschen stellen, sie sollte deutlich werden lassen, daß sie sowohl seine Hoffnung als auch seine Angst teilte, sie sollte sich, natürlich ohne die ihr von Gott gegebene Vollmacht zu verleugnen, zur Fragenden machen. Die Enzyklika «ecclesiam suam», die Papst Paul VI. ein Jahr nach seinem Antritt veröffentlichte (1964), trug viel zu dieser Erweiterung des Horizonts bei. Denn hier wurde zum ersten Mal in einem offiziellen Dokument der Kirche die Bereitschaft zum Dialog als Haltung bezeichnet, die die Kirche überhaupt kennzeichnen müsse. Gewiß, die Partner sind nicht dieselben, und der Dialog nimmt je nach dem Ausmaß der gemeinsamen Basis eine andere Gestalt an. Die Haltung verständnisvoller Offenheit wird aber der Kirche auf allen Stufen in gleicher Weise eigen sein. Diese Gedanken wurden von der Pastoralen Konstitution über die Kirche in der heutigen Welt aufgenommen und weitergeführt. Die Forderung nach einem Dialog mit der heutigen Welt wird hier in dem weiten Rahmen einer Erörterung über das Verhältnis von Kirche und Welt erhoben, und der Ausdruck wird damit nahezu zum Stichwort, unter dem die Stellung der Kirche in der Welt erfaßt werden kann und muß. Die Kirche lebt im Dialog.

Der Begriff wird also in der römisch-katholischen Kirche (und weit darüber hinaus) in merkwürdig vielschichtiger Weise gebraucht. Er dient zur Bestimmung sowohl des Verhältnisses der Kirchen untereinander als auch des Auftrages der Kirche in der Welt. Das Dekret über den Ökumenismus befaßt sich mit ihm unter dem ersten Gesichtspunkt. Die Forderung nach dem Dialog ist hier eng verbunden mit der Notwendigkeit der Erneuerung. Wenn die römisch-katholische Kirche die Wahrheit auch immer bekannt hat und die eine, wahre Kirche Christi durch die Jahrhunderte gewesen ist, bedarf sie doch der ständigen Erneuerung. So sehr sie die eine Kirche ist, ist sie doch auch ständig auf dem Wege, es zu werden. Sie muß immer wieder von neuem überwinden, was sie daran hindert, in vollem Umfang als Kirche Christi in Erscheinung zu treten. Sie muß insbesondere die Trennung überwinden. Denn wenn sie auch trotz der Spaltung die eine Kirche Christi ist, kann dieses ihr Wesen nicht voll zum Ausdruck

kommen, solange die Einheit nicht wiederhergestellt ist. Wenn sie auch die Fülle der Heilmittel besitzt, stellt sie doch ein verkürztes Bild der Kirche dar, und wenn die anderen Kirchen auch nicht in derselben Weise Kirche Christi sind, haben sie doch manche Elemente, die für die eine Kirche konstitutiv sind, bewahrt, ja sie haben sogar einzelnes in klarerer und überzeugenderer Weise verwirklicht. Der Dialog hat darum einen tiefen Sinn. Indem die Kirche auf die von ihr getrennten Kirchen und Gemeinschaften hört, indem sie sich in Buße und demütigem Gehorsam der Gemeinschaft mit ihnen, der brüderlichen Ermahnung, der Kritik und der gemeinsamen Verantwortung gegenüber der Welt aussetzt, vermag sie ihr Antlitz von dem zu reinigen, was es jetzt verdunkelt, und mit ihnen über ihre gegenwärtige Gestalt hinauszuwachsen. Der Dialog bereitet so den Augenblick vor, in dem sich die Kirchen, ohne sich selbst verleugnen zu müssen, in der einen Kirche Christi wiederfinden.

Die konziliaren Texte gehen auf das Wesen des Dialogs mit der Welt weit weniger ein. Die Äußerungen, die gemacht werden, weisen aber, aufs Ganze gesehen, in ähnliche Richtung. Die Kirche hat den Auftrag erhalten, das Evangelium der Welt weiterzugeben. Indem sie ihren Auftrag erfüllt, öffnet sie den Menschen nicht nur den Weg zum Heil, sie wirkt auch als Ferment in der menschlichen Gesellschaft und hilft ihr zu ihrer Entfaltung. Die Kirche empfängt aber umgekehrt auch Hilfe von der Welt. Indem sie sich dem Gespräch mit ihr öffnet, können Seiten der von ihr bekannten Wahrheit freigelegt werden, die ihr vorher nicht in derselben Weise bewußt waren. Der Dialog hat darum auch hier einen tiefen Sinn. Während die Welt durch die Begegnung mit der Kirche einer menschlichen Ordnung nähergebracht wird, vermag die Kirche das ihr eigene Wesen in reinerer und vollerer Weise zu verwirklichen.

Ist aber mit diesen Sätzen die gesamte Verschiebung beschrieben, die durch das Konzil herbeigeführt worden ist? Bedeutet der Begriff des Dialogs in Wirklichkeit nicht weit mehr, als diese Formulierungen vermuten lassen, weit mehr auch als sich weite Kreise der römisch-katholischen Kirche bewußt sind? Wenn wir uns ausschließlich an die Formulierungen des Konzils hielten, hätten wir unter Dialog nicht mehr als eine neue Haltung der Kirche zu verstehen. Das Wesen der Kirche selbst wäre aber durch den Begriff nicht

berührt. Es zeigt sich aber auch hier wieder, daß zwischen den von Papst und Bischöfen promulgierten Texten und dem Konzil als Ereignis unterschieden werden muß. Die Forderung, daß die Kirche die Bereitschaft zum Dialog aufbringen müsse, hat Folgen gehabt, die weit über konziliare Umschreibungen hinausreichen. Denken wir zunächst daran, in welchem Maße die Gestalt des Konzils dadurch geprägt worden ist. Während früher das Wesen eines Konzils gerade darin gesehen wurde, daß eine lehrmäßige Frage entschieden und der entsprechende Irrtum mit einem Anathema belegt wurde, hat dieses Konzil von allem Anfang an darauf verzichtet, irgendwelche feierlichen Sätze aufzustellen oder Verurteilungen auszusprechen. Viele Gründe haben dabei mitgespielt. Ein entscheidender Grund war der Blick auf die von Rom getrennten Kirchen. Sollte die Bereitschaft zum Dialog glaubhaft gemacht werden, durfte die Zukunft nicht durch neue Entscheidungen belastet werden. Ebenso entscheidend war aber die Rücksicht auf die Begegnung mit der modernen Welt. Sollte der Weg zu einer neuen Begegnung freigelegt werden, mußte jedes autoritäre Auftreten von vornherein vermieden werden. Das Konzil hat sich von diesen Einsichten leiten lassen. Dieser Wandel ist aber nicht nur eine geringfügige Veränderung an der Oberfläche. Er ist der Ausdruck für eine tiefgreifende Verschiebung in der Ekklesiologie. Die Kirche wird nicht mehr in erster Linie als die Instanz gesehen, die über Wahrheit und Irrtum mit letzter Autorität zu entscheiden hat. Sie wird vielmehr als Gemeinschaft verstanden, die die Wahrheit in dynamischer Begegnung mit der Welt bewahren muß. Ein neues Verständnis des Wesens sowohl der Wahrheit als auch der Autorität ist damit in die Ekklesiologie eingeführt worden. Gewiß, die Übereinstimmung mit der früheren Gestalt der Konzilien ist in mancher Hinsicht aufrecht erhalten worden. Erinnern wir uns nur an den Eid, den die Bischöfe mehrere Male abzulegen hatten oder an die feierliche, vom Anspruch auf letzte Autorität gewiß nicht freie Promulgation der Texte (*ad aeternam rei memoriam*)! Die gesamte Tendenz des Konzils ging aber nicht in dieser Richtung, das Bestreben sowohl der Versammlung selbst als vor allem der Interpretation bestand darin, die Kirche als Gesprächspartner darzustellen. Die Tendenz wird noch deutlicher, wenn wir einen kurzen Blick auf die «Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt» werfen.

Bereits der Name «Pastorale Konstitution» ist bezeichnend. Er ist ein Novum in der Geschichte der römisch-katholischen Konzilien. Er soll andeuten, daß die Kirche die Fragen der heutigen Welt nicht in autoritärer Weise entscheiden, sondern vielmehr die Grundlage zu einem pastoralen Gespräch legen will. Der Einfluß der Forderung nach Dialog geht aber noch viel weiter. Die Konstitution als Ganze ist im Stil und Inhalt davon geprägt. Sie ist offenkundig von dem Willen getragen, die Solidarität der Kirche mit der Welt herauszustellen. Gleich der erste Satz betont, daß die Kirche sich der Welt sowohl in ihren Hoffnungen als ihrer Angst zur Seite stelle. Das kerygmatische Element tritt hinter dieser Versicherung zurück, ja es ist keine Übertreibung zu sagen, daß das kerygmatische Element weitgehend in dieser Versicherung gesehen wird. In der Diskussion wurde von verschiedener Seite der Einwand vorgebracht, daß der Text in unbiblischer Weise das Bild einer Harmonie zwischen Kirche und Welt entwirft. Der Einwand wurde bei der letzten Revision des Textes berücksichtigt. Das Gefälle des Textes ist aber dasselbe geblieben. Wenn auch in Erinnerung gerufen wird, daß die Kirche den besonderen Auftrag habe, durch die Verkündigung der Wahrheit Menschen zum Heil zu führen, wird die Betonung doch auf die indirekte Aufgabe an der gesamten Schöpfung gelegt. Wenn auch in Erinnerung gerufen wird, daß die Botschaft nur durch die Umkehr zum Heile führt und darum immer wieder eine Spannung zwischen Kirche und Welt entstehen muß, wird doch der Nachdruck darauf gelegt, daß das Evangelium mit dem besten Streben der Menschheit nicht im Widerspruch stehe, sondern es zu seiner Fülle führe. Die Kirche wird in erster Linie als heiligende Macht und nur an untergeordneter Stelle in ihrer kritischen und richtenden Funktion gesehen. Sie ist durch ihre von der Liebe bestimmte bejahende und dienende Gegenwart ein Ferment, das Gottes Absicht mit seiner Schöpfung zu ihrem Ende bringt. Eine Verschiebung, die für das Verständnis der Kirche von größter Bedeutung ist! An die Stelle einer Kirche, die sich der Welt gegenüberstellt und als Fremdling die fremde Botschaft verkündet, ist eine Kirche getreten, die sich mit der Welt solidarisch weiß und ihr um der Liebe Christi willen dient. Wir sehen also, daß die Forderung nach Dialog das Konzil und seine Entscheidungen bis tief ins Substantielle hinein geprägt hat. Das Konzil hat die Forderung nicht nur in äußerer Weise auf-

genommen. Dialog ist mehr als nur ein neues Unternehmen, mehr als eine neue Methode, mehr als ein Mittel zur Erneuerung. Das Konzil hat zu der Erkenntnis geführt, daß die Kirche ihr Wesen nur erfüllt, wenn sie im Dialog lebt. Sie ist ihrem Wesen nach dialogisch. Damit stellt sich aber für uns die Frage: Wie haben wir diese Erkenntnis zu beurteilen? Wie ist das Konzil zu dieser Entdeckung gekommen? Aus welchem Grunde hat sie sich mit so viel Macht aufgedrängt? Liegt der Grund wirklich darin, daß der Kirche in der Konfrontation mit dem Evangelium einerseits und der gegenwärtigen Welt andererseits eine neue Einsicht geschenkt worden ist? Oder liegt er in der Notwendigkeit, sich an die gegenwärtige Welt anzupassen, ein aggiornamento im schlechten Sinne des Wortes zu vollziehen? Die Frage muß zum mindesten gestellt werden. Denn wenn sich eine Forderung mit derartiger Macht aufdrängt, ja eine weit über das Formulierbare hinausreichende prägende Kraft besitzt, muß man sich fragen, ob auch andere als geistliche Faktoren dabei im Spiele sind. Wenn Dialog bedeuten kann, daß die Kirche als Zeugin und nicht als Besitzerin der Wahrheit auftreten will, kann er auch bedeuten, daß sie über das Skandalon des Evangeliums hinwegzugehen und die in Christus geschichtlich offenbarte Wahrheit in eine Meinung oder (wie in ökumenischen Kreisen gerne gesagt wird) Überzeugung zu verwandeln sucht, die im Gespräch vertreten werden kann. Wenn Dialog bedeuten kann, daß die Kirche sich öffnet und mit dem Partner um die Manifestation der Wahrheit ringt, kann er auch bedeuten, daß das Evangelium den Charakter der Entscheidung verliert und Kirche und Welt in ein friedliches spannungsloses Nebeneinander treten, ja er kann bedeuten, daß die offenbarte Wahrheit zwar als selbstverständlich vorausgesetzt wird, die Kirche aber in Wirklichkeit in irgendwelchen mittleren Antworten und Lösungen, die allgemein angenommen werden können, Befriedigung findet. Dialog kann zu einem neuen Ausbruch geistlicher Kräfte führen, er kann aber auch dazu führen, daß das Evangelium dadurch die Erfordernisse der Zeit domestiziert und seiner Kraft beraubt wird, daß die Kirche zum Symbol für menschliche Werte wird, Symbol des Friedens nicht, wie er ihn seinen Jüngern gelassen hat, sondern wie unsere Generation sich danach sehnt, der Gerechtigkeit nicht des Reiches Gottes, sondern wie sie unserer Einsicht entspricht, der Liebe nicht wie Christus sie bringt, sondern

wie sie sich unser Herz ausdenkt. Wie groß ist diese Versuchung in einer Zeit, in der die Kirche zur Minderheit geworden ist und den ihr früher zustehenden Einfluß nicht mehr ausüben kann! Wie groß andererseits in einer Zeit, in der die Welt mit Dankbarkeit nach einigenden oder stärkenden Symbolen greift!

So falsch es wäre, sich von dem Begriff in unkritischer Weise lenken zu lassen, so falsch wäre es aber auch, sich von den Gefahren, die ihm innewohnen mögen, so erschrecken zu lassen, daß seine positive verwandelnde Kraft vor lauter Bedenken nicht mehr zur Geltung kommen kann. Denn seine erneuernde Kraft hat sich in den vergangenen Jahren offenkundig erwiesen. Die Gefahren sind nur ein Anlaß, den Gebrauch des Wortes einer näheren Prüfung zu unterziehen. Die folgenden Bemerkungen seien in diesem Sinne verstanden. Wenn auch bisher fast ausschließlich von den Vorgängen auf dem Konzil die Rede war, richten sie sich keineswegs nur an die römisch-katholische Kirche. Die mit dem Begriff verbundenen Schwierigkeiten bestehen in anderen Kirchen wenn nicht in derselben, so doch ähnlicher Weise.

1. Dialog ist kein biblischer Begriff. Er stammt aus dem Griechischen und hat in der philosophischen Sprache eine erhebliche Rolle gespielt. Es ist darum eigentlich erstaunlich, daß er von den Kirchen so ohne weiteres übernommen worden ist. Muß nicht die Frage gestellt werden, ob er in der Bedeutung, die gewöhnlich mit ihm verbunden wird, geeignet ist, das biblische Zeugnis zum Ausdruck zu bringen? Dialog bedeutet zunächst einfach Gespräch, die Begegnung zweier Partner in Rede und Gegenrede. Das Wort kann aber in einem qualifizierteren philosophischen Sinne gebraucht werden. Es bedeutet dann die Begegnung zweier Partner um der Wahrheit willen, ein Gespräch, das — wenn es richtig geführt wird — in die Wahrheit oder jedenfalls näher an die Wahrheit führen wird. Dieses Gespräch kann verschiedene Formen annehmen. Der eine Partner kann das Gespräch führen oder die beiden Partner können einander auf gleicher Ebene begegnen. Die Erwägung ist aber, daß die Partner durch das Gespräch von ihren eigenen Voraussetzungen her zu einem tieferen Verständnis der Wahrheit gelangen. Der Lehrer leitet den Schüler so, daß er die Wahrheit findet. Die Freunde stören einander in den Wegen ihres Denkens so, daß jeder in seiner vermeintlichen Sicherheit erschüttert wird und gerade da-

durch zu einer umfassenderen Sicht der Wahrheit kommt. Der Dialog ist ein Mittel zur Aufforderung der Wahrheit. Wenn der Ausdruck auch andere Bedeutungen haben kann und tatsächlich mit anderem Inhalt gefüllt worden ist, ist dies doch die geläufigste Bedeutung, die sich mit ihm verbindet.

Kann er in dieser Bedeutung übernommen werden? Oder steht der Inhalt des Evangeliums diesem Gebrauch entgegen? Erinnern wir uns an die Verkündigung Jesu und der Apostel. Die Wahrheit wird hier als Botschaft verkündet. Sie ist ein machtvolles verwandelndes Wort, das in das Leben der Menschen einbricht und sie zu neuen Menschen macht, ein Wort, das angenommen oder zurückgewiesen wird. Es wird in der Gestalt einer Mitteilung weitergegeben, einer Mitteilung, die der Empfänger so aus sich selbst nicht zu ziehen vermochte. «Das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen.» «Dir sind deine Sünden vergeben.» Solche Sätze können letztlich nur als Mitteilung ausgesprochen und angenommen werden. Diese Eigenart des Evangeliums wird besonders deutlich in der Aussendung der Jünger. Das von ihnen verkündigte Wort wirkt aus der ihm innewohnenden Kraft. Sie tragen es als Mitteilung weiter. Sie halten sich nirgends im Gespräche auf, ja Christus verbietet ihnen, sich aufzuhalten. Sie gehen von Ort zu Ort, und wo sie hinkommen, kehrt auch das Heil oder auch das Unheil ein. Sie stehen unter der Nötigung einer dringlichen Botschaft, und dieses Bewußtsein, eine dringliche Botschaft auszurichten zu haben, zieht sich durch das ganze Neue Testament. Gewiß, sowohl Jesus als auch die Jünger führen Gespräche. Sie stehen Rede und Antwort. Das Gespräch wird aber immer wieder abrupt abgebrochen und geht in Verkündigung über. «Wahrlich, wahrlich, ich sage dir...» Das Gespräch führt nicht dazu, daß der Partner die Wahrheit von seinen Voraussetzungen her entdeckt, sondern bereitet den Augenblick vor, in dem das Wort als Mitteilung gesprochen werden kann.

Wenn wir uns diese neutestamentlichen Zusammenhänge in Erinnerung rufen, stoßen wir auf eine gewisse Spannung. Der Auftrag, den Christus seinen Jüngern erteilt hat, scheint dem Gebrauch des Begriffes Dialog entgegenzustehen. **V e r k ü n d i g u n g und Dialog scheinen einander — jedenfalls auf den ersten Blick — a u s z u s c h l i e ß e n.** Diese Spannung muß ernst genommen werden. Das theologische Problem, um das es

dabei geht, ist viel zu ernst und von viel zu großem praktischen Gewicht, als daß es mit einer Handbewegung zur Seite geschoben werden könnte. Denn wenn die Spannung nicht gesehen und überwunden wird, besteht die Gefahr, daß der kerygmatische Charakter des Evangeliums durch den Begriff des Dialoges eingeschränkt oder sogar aufgehoben wird. Die Kirche mag sich ihres Auftrages wohl bewußt sein; durch den Umstand, daß mit dem Begriff des Dialogs eine bestimmte Vorstellung der Begegnung verbunden ist, kann wider den Willen der Kirche ein Bild der Kirche entstehen, das ihrem Wesen nicht gemäß ist. Der Begriff muß darum entweder fallen gelassen oder vom Evangelium her gefüllt werden¹.

2. Manche mögen zu der Auskunft greifen, daß Verkündigung und Dialog als zwei verschiedene Aktivitäten der Kirche voneinander zu unterscheiden seien. Während die Kirche im Akt der Verkündigung ihren eigentlichen Auftrag an den Menschen erfüllt, dient der Dialog dazu, das Verständnis der Botschaft zu vertiefen und eine tiefere Gemeinschaft mit dem Partner herbeizuführen. Der Dialog wäre demnach ein Unternehmen, das besonderen, dem zentralen Auftrag der Kirche untergeordneten Zielen dient. Diese Unterscheidung wird von vielen ganz unwillkürlich vollzogen; sie ist so weit verbreitet, daß selbst das kirchliche Leben davon geprägt ist. Das kirchliche Leben zerfällt immer mehr in verschiedene Bereiche. Während auf der einen Seite die Verkündigung in ihrer überlieferten Gestalt weitergeführt wird, wird auf der anderen Seite der Dialog mit der modernen Welt aufgenommen. Die Aufgaben werden in der Regel von verschiedenen Gruppen wahrgenommen, und während die einen das *opus proprium*, den eigentlichen Auftrag der Kirche ausführen, werden die anderen gewissermaßen als Vorhut oder Wegbereiter verstanden. Selbst diejenigen, die sich beiden Aufgaben zugleich verpflichtet wissen, leben oft im Bewußtsein, sich von einer Ebene auf die andere begeben zu müssen. Die Unterscheidung ist aber in höchstem Maße unbefriedigend. Zunächst gerade aus dem genannten Grunde. Wenn Verkündigung und Dialog als zwei voneinander wesensmäßige, verschiedene

Aufgaben verstanden werden, muß die Kirche in verschiedene Bereiche zerfallen. Der Dialog ist dann nicht mehr als eine neue Aufgabe, die sich die Kirche unter den gegenwärtigen Umständen gestellt weiß (dialogus instauratur, wie es in konziliaren Dokumenten gelegentlich heißt), und diejenigen, die sich darin engagieren, sind nicht in vollem Sinne des Wortes apostolisch tätig. Zahlreiche Spannungen haben darin ihren Grund. Während die einen Notwendigkeit der Verkündigung und der Mission gegenüber bloßem Dialog glauben in Erinnerung rufen zu müssen, suchen die anderen nachzuweisen, daß die kirchliche Verkündigung ihre Rolle in der modernen Welt ausgespielt habe, und vielleicht das Schwerwiegendste ist der Konflikt, der sich im Innern derselben einen Person abspielt.

Die Unterscheidung ist aber auch unbefriedigend im Blick auf die Welt. Denn ist der Dialog nicht eine Täuschung, wenn die Kirche darin in Wirklichkeit gewissermaßen nur mit der linken Hand engagiert ist? Ist der Partner wirklich ernst genommen, wenn das Kerygma im entscheidenden Augenblick den Dialog überspielt? Muß er nicht den Eindruck erhalten, daß der Dialog gegen die Erwartungen, die er zu machen sich berechtigt glaubte, nur als vorübergehendes Mittel angewendet worden sei? Die zahlreichen Versicherungen, daß der Dialog ehrlich gemeint sei, mögen das unfreiwillige Eingeständnis sein, daß hier eine wirkliche Schwierigkeit liegt.

Wenn darum die Kirche sich selbst treu bleiben und die Begegnung mit dem Partner echt sein soll, müssen Verkündigung und Dialog als Einheit erwiesen werden können. Die Verkündigung des Evangeliums muß sich ihrem Wissen nach als in gewissem Sinne dialogisch aufzeigen lassen, und der Begriff des Dialogs muß so bestimmt werden, daß das Element der Verkündigung als integrierendes Element in ihm enthalten ist. Welche Wege gibt es dazu?

3. Gott ist nicht im Schweigen verborgen. Das gesamte Zeugnis der Schrift besagt, daß er redet, daß er die Beziehung zu uns sucht, ja daß er sein Wort in unserer Mitte wohnen läßt. Die Worte Monolog oder Dialog sind in gleicher Weise ungeeignet, diese Beziehung zum Ausdruck zu bringen. Gottes Wort ist nicht ein einsames, in sich geschlossenes Reden, dem nur zuzu-

¹ Vgl. dazu die (noch unveröffentlichte) Arbeit von Erwin Valyi-Nagy, Das dialogische Wesen der Kirche. Dissertation. Basel 1965.

hören wäre. Es ist von vornherein auf den Menschen, ja nicht nur auf den Menschen, sondern die gesamte Schöpfung ausgerichtet. Indem Gott spricht, läßt er immer Gemeinschaft entstehen. Sein Reden kann aber nicht ohne weiteres als Dialog bezeichnet werden. Denn der Mensch kann die Gemeinschaft, um die es hier geht, nicht wählen. Er wird von Gott angesprochen. Sein übermächtiges Wort dringt befreiend, richtend und auch immer neu verwandelnd in sein Leben ein. Er kann es nur annehmen, es sei denn, daß er sich ihm verschließe. Er kann sich nur öffnen für das «tiefe heimliche Ja», mit dem Gott sein Herz füllen will, und sich mit festem Glauben daran halten. Gottes Wort ist in erster Linie Anrede, die der Mensch über sich gelten lassen muß, es ist ein Wort, das nie sein Eigentum wird, das nur immer neu empfangen kann. Erst nachdem diese Besonderheit hervorgehoben worden ist, kann die Beziehung Gottes mit dem Menschen in gewissem Sinne als Dialog beschrieben werden. Denn Gott macht durch sein Reden den Menschen zum Gegenüber. Indem er in sein Leben einbricht, verleiht er ihm auch die Freiheit zu antworten. Sein Reden hätte sein Ziel gerade nicht erreicht, wenn der Mensch sich nicht zu ihm wendete und die Antwort ausbliebe. Er soll Gott preisen, er soll ihn rufen, seine Rebellion, seine Verzweiflung, seine Hoffnung und seine Angst vor ihm tragen, er soll ihm sein Leben zum Opfer bringen. Wenn wir nur immer im Sinn behalten, daß Gottes Wort diesen ganzen Vorgang von vornherein umspannt, können wir diese Gemeinschaft als Dialog bezeichnen. Indem der Mensch die ihm von Gott überhaupt ermöglichte Antwort gibt, tritt Gottes Wort immer deutlicher hervor, auch wenn die Antwort noch so schwach und unvollkommen ist. Indem er sich verweigert und sich monologisch in sich selbst verschließt, wird Gottes Reden seines Ziels beraubt. Die von Gott gestiftete Gemeinschaft ist in diesem Sinn ihrem Wesen nach dialogisch.

Gottes Anrede vollzieht sich durch Menschen. Gottes Wort wird Mensch und wohnt unter uns. Christus beruft die Apostel und sendet sie aus. Er bindet damit Gottes Anrede an das schwache und unbeholfene Wort von Menschen, und wir können sein Wort nur aus dem Zeugnis vernehmen, das von Menschen abgelegt wird. Diese grundlegende Disposition Gottes bestimmt

das Wesen der Kirche. Die Gemeinschaft, die Gott mit dem Menschen sucht, kann nur in der Gemeinschaft mit Menschen gelebt werden. Gottes Wort schafft mit Notwendigkeit eine Gemeinschaft, in der einer auf den anderen angewiesen ist. Gottes eigenes Wort ruft die Menschen in die Gemeinschaft mit sich, aber nur indem ich mich öffne und mich vom anderen anreden lasse, kann ich diesen Ruf vernehmen. Gewiß, wer sich einmal angedet weiß, hat darum das Wort nicht in seinen Händen. So sehr sich Gott an menschliche Worte bindet, läßt er sich doch nicht darin gefangen setzen. Jeder, der sich in der von Gott gestifteten Gemeinschaft weiß, ist sich auch dessen bewußt, wie wenig er Gottes Wort erfaßt hat und wie oft er ein Zeugnis dafür nur durch seine Unbeholfenheit oder gar ein hilfloses Schweigen ablegen kann. Und doch weiß er auch, daß er mit seinem Zeugnis ein unentbehrliches Glied in Gottes Plänen ist. Denn das Wort muß durch ihn weitergegeben werden. Dir sind deine Sünden vergeben! Und umgekehrt weiß er, daß er hören muß; denn auch das Wort, das an ihn gerichtet wird, ist von dem Zeugnis von Menschen nicht zu trennen. Der eine ist des andern Zeuge.

Das Wesen der Kirche ist also im tiefsten dialogisch. Dialogisch allerdings in einem besonderen Sinn. Die Menschen, die sich in der Kirche als Partner begegnen, sind von vornherein von Gottes Wort umschlossen. Der Logos macht sie zu Partnern des Dialogs, und das Ziel des Gesprächs besteht darin, daß das Wort dem einen durch den andern vernehmbar wird. Das Ziel wäre nur ungenügend umschrieben, wenn es damit umschrieben würde, daß einer den anderen in Frage stellt und jeder von seinen Voraussetzungen her zu einem volleren Verständnis der Wahrheit geführt wird. Die Partner sind in tieferer Weise aufeinander zugeordnet. Das Ziel des Dialogs besteht darin, daß der Logos neuen Raum gewinnt und jeder vom anderen hört, was er aus sich selbst nicht zu hören vermag. Die höchste Stufe des Dialogs ist erreicht worden, wenn einer dem anderen das große Ja sichtbar zu machen vermag und jeder neu aufgerichtet seinen Weg weiterzieht. Dialog ist nicht eine bloße Konfrontation, er ist ein Ringen um das Wort, das uns gegeben werden muß.

Läßt sich ähnliches sagen auch über das Verhältnis der Kirche

zur Welt? Über die Beziehung derer, die Gottes Anrede vernommen haben, zu denen, die von ihr noch nie getroffen worden sind oder sich von ihr abgewendet haben, die ihr unbeteiligt und gleichgültig gegenüberstehen oder sich ihr in Feindschaft entgegenstellen? Kann auch diese Beziehung in gewissem Sinne als Dialog bezeichnet werden? Oder ist hier der Gebrauch des Begriffes ausgeschlossen, weil die Voraussetzung der Gegenseitigkeit nicht gegeben ist? Der Ausgangspunkt ist zunächst insofern derselbe, als Gottes Reden auf den Menschen gerichtet ist und er sein Reden an das Zeugnis von Menschen bindet. Das Ziel jeder Begegnung und jedes Gesprächs besteht darum letztlich darin, Gottes Reden Raum zu schaffen, und dieses Ziel kann keinen Augenblick verleugnet werden. Jedes Gespräch, das nicht letztlich von diesem Ziel bestimmt ist, gehört zu dem nutzlosen Geschwätz, in dem so viele menschliche Jahre vergehen. Der Jünger tritt aber in die Begegnung als Zeuge, nicht als *beatus possidens*. Das Wort, das sich durch ihn Raum verschaffen will, ist nicht in seinen Händen. Es reicht weit über ihn hinaus, und er kann im Grunde nur darauf hinweisen. Er weiß selbst nicht in vollem Umfang, was ihm durch Gottes Anrede widerfahren ist. Er muß, indem er davon Zeugnis ablegt, sein Verständnis davon ständig erweitern und vertiefen. Er empfängt daher auch von der Welt des Unglaubens. Er ist dem Repräsentanten der Welt einzig dadurch überlegen, daß er von Gott überhaupt zum Zeugen gemacht worden ist, und wenn die Begegnung mit ihm seinen Glauben auch erschüttern kann, kann sie sein dunkles Verständnis auch klären und ihm das Wort aufs neue erschließen. Er wird sich ihm darum stellen im Gebet und in der Hoffnung, daß sich Gottes Wort durch seine Worte die Bahn brechen werde. Er weiß aber zugleich, daß er ständig der Erschütterung, Erniedrigung, Erneuerung bedarf und daß Gott durch ihn nur wirken kann, wenn er sich diesem Vorgang aussetzt. Der Repräsentant der Welt, der das Gespräch mit ihm aufnimmt, ist darum für ihn ein unentbehrlicher Partner, und die Beziehung mit ihm kann mit Recht als Dialog bezeichnet werden. Die Beziehung erfährt zwar ihre Erfüllung erst, wenn beide so vom Logos umschlossen werden, daß sie einander zum Zeugen werden. Der Glaubende wird in seinem Glauben durch nichts so sehr erneuert als durch das Lob Gottes, das

aus einem anderen Menschen hervorbricht. Die echte Begegnung mit dem Unglauben ist aber ein Abglanz davon, selbst wenn sie scheinbar ergebnislos verläuft. Gerade weil die Kirche ihrem Wesen nach dialogisch ist, muß sie auch mit der Welt von allem Anfang eine — in ihrem Sinne — dialogische Beziehung suchen: ihr Verhältnis zur Welt ist ein durch das Ringen um die Verkündigung gekennzeichnete Dialog.

4. Der Dialog zwischen den getrennten Kirchen und der Dialog zwischen Kirche und Welt müssen grundsätzlich unterschieden werden. Sie haben aber auch Gemeinsames. In beiden Fällen geht es jedenfalls darum, daß die Kirche oder die Kirchen das ihnen durch Gottes Disposition bestimmte dialogische Wesen wiedergewinnen. Gottes lebendiges Ja ist das Band, das sein Volk zusammenhält, und diese Einheit wird dadurch bestätigt und bewahrt, daß einer dem andern zum Zeugen wird und ihn in diesem Ja erhält. Wenn diese von Gott gesetzte Verbindung zerbrochen wird, wenn die einzelnen Glieder sich monologisch auf sich selbst zurückziehen oder im Ringen um das eine befreiende Wort erlahmen, muß die Einheit zerfallen oder jedenfalls ihre Kraft verlieren. Die ökumenische Bewegung ist der Versuch, die im Laufe der Geschichte entstandenen Mauern zu durchbrechen und die getrennten Christen wiederum zu Zeugen füreinander zu machen. Sowohl der Monolog als auch die farblose Anpassung an die Welt müssen überwunden werden. Das Wort der Versöhnung soll wiederum von einer Kirche zur anderen weitergesagt werden, so daß sie alle Gott preisen. Das, was wir heute Dialog nennen, ist ein erster Schritt dazu. Es wäre aber ein Irrtum, den Dialog als bloßes Mittel zur Wiedererlangung der Einheit zu verstehen, als Mittel, das so lange anzuwenden ist, bis die wahre Einheit wiederhergestellt sei. Wahre Einheit ist vielmehr dasselbe wie wirklicher Dialog, und das, was wir heute Dialog nennen, nimmt darum in Anfängen vorweg, was sich schließlich verwirklichen soll, den Augenblick, in dem das Wort der Versöhnung wieder vollständig unter uns wohnt. Das Wort der Versöhnung muß darum die ökumenische Bewegung schon jetzt durchdringen. Sie schreitet da fort, wo fremd gewordene einander stärken und aus dieser dialogischen Begegnung ein gemeinsamer Lobpreis wächst.

Ähnliches gilt für das Verhältnis zwischen Kirche und Welt. Sobald die Kirche das besondere, ihr eigene dialogische Wesen verliert, kann sie auch ihre Aufgabe an der Welt nicht erfüllen. Sie wird sich entweder in die unfruchtbare Beschäftigung mit sich selbst zurückziehen oder sich an die sie umgebende Welt verlieren. Nur indem sie selbst erfährt, was wirklicher Dialog ist, kann sie der Welt in der richtigen Weise gegenüberreten. Der Dialog zwischen den Kirchen und der Dialog mit der Welt hängen darum eng zusammen. In dem Maße, als die Kirchen imstande sind, die kirchlichen Schalen und Krusten zu durchbrechen und wirkliche Einheit herzustellen, wird es auch möglich werden, daß sie eine vom Wort der Versöhnung geprägte Begegnung mit der Welt herstellen.

*

So steht die Kirche immer in einer doppelten Gefahr. Sie kann sich im Monolog verfestigen oder der bloßen spannungslosen Konfrontation verfallen. Alle Kirchen müssen mit dieser Gefahr rechnen. Sie stehen darum nicht nur vor der Aufgabe, Beziehungen aufzunehmen. Es ist ihre Aufgabe, den wahren Dialog zu suchen, jene dialogische Beziehung, die wirklich zur Einheit führt und das Heil verkündet, ja, in gewissem Sinne die Einheit schon ist und bereits ein Zeugnis für das Heil darstellt.

Sichtbare oder unsichtbare Kontinuität der Kirche?

I

Zu den Texten, die im zweiten Vatikanischen Konzil zu den schärfsten und schwierigsten Auseinandersetzungen führten, gehört ohne Zweifel die Erklärung über die Religiöse Freiheit. Die Geschichte dieses Textes erstreckte sich über drei Sessionen. Ein Entwurf löste den anderen ab, und die Kämpfe, die sich darum abspielten, waren äußerst hart. Bei keinem anderen Text hielt sich bis zum Ende eine zahlenmäßig so starke Opposition. Warum dieser hartnäckige Widerstand? Die Antwort darauf kann nicht in einem Satz gegeben werden. Der wesentliche Grund liegt natürlich in der vom Text vorgetragenen Konzeption der Religiösen Freiheit. Indem die römisch-katholische Kirche in unmißverständlichen Worten nicht nur anerkennt, sondern verlangt, daß die Freiheit, die religiöse Überzeugung zu bekennen und auszuüben, durch die öffentliche Ordnung nicht nur für jeden einzelnen, sondern auch für religiöse Gemeinschaften gesichert werden müsse, hat sie im Grunde ihr Verhältnis zur öffentlichen Ordnung neu bestimmt. Die Erklärung wird in zahlreichen Ländern, zum mindesten in einigen Jahren, praktische Folgen haben, und es ist darum verständlich, daß eine besonders große Zahl gerade diesen Text zurückzuweisen suchte. Der Widerstand hatte aber nicht nur sachliche, sondern auch formale Gründe. Das Bedenken wurde immer und immer wieder geltend gemacht, daß die römisch-katholische Kirche durch diesen Text mit sich selbst in Widerspruch gerate. Hatte sie sich nicht sowohl im Syllabus als in anderen Texten klar zu dieser Frage ausgesprochen? Würde darum eine Äußerung, die nicht die damals gemachten Erklärungen aufnähme, nicht einen Bruch herbeiführen? Würde sie nicht eine Einschränkung des Anspruchs bedeuten, den die Kirche erheben muß, des Anspruchs nämlich, daß sie zu allen Zeiten dieselbe eine Wahrheit gelehrt habe und weiter lehren werde? Diejenigen, die den Text verteidigten, konnten sich dem Gewicht dieses Argumentes nicht entziehen. Sie waren genötigt nachzuweisen, daß das jetzt

Gelehrte nur scheinbar mit früheren Äußerungen im Widerspruch stehe, daß im tiefsten Grunde vielmehr Übereinstimmung herrsche. Die Notwendigkeit, diesen Beweis zu erbringen, führte zu merkwürdigen Versuchen. Einer der Entwürfe enthielt ein Kapitel, das in einiger Ausführlichkeit den historischen und sachlichen Zusammenhang zwischen früheren Texten und der heutigen Erklärung darzulegen suchte, eine Darlegung, die einem kritischen historischen Urteil kaum hätte standhalten können. Sie ist fallen gelassen worden. Die Behauptung, daß die Erklärung keinen Widerspruch darstelle, findet sich auch in der Letzten von Papst und Konzil promulgierten Fassung. Diese Auseinandersetzung ist für das zweite Vatikanische Konzil bezeichnend. Sie fand nicht nur im Zusammenhang mit der Erklärung über die Religiöse Freiheit statt, sondern wiederholte sich auch bei zahlreichen anderen Texten. Immer wieder ging es im Grunde um die Frage nach der geschichtlichen Kontinuität der einen Kirche in der Wahrheit. Die Frage wurde nie als solche aufgeworfen und diskutiert. Sie bestimmte aber unausgesprochen manche Diskussionen, und der Vorgang des Konzils kann kaum richtig verstanden werden, wenn dieses Problem nicht ins Bewußtsein gehoben wird. Die Überzeugung, daß die feierlichen Aussagen, die in der Vergangenheit durch Konzilien oder das Magisterium des Papstes gemacht worden waren, weder aufgehoben noch widersprochen werden konnten, gab einerseits den Verhandlungen des Konzils eine gemeinsame Basis. So weit die Meinungen auseinandergelassen mochten, war doch von vornherein eine Grenze gesetzt, über die die Diskussion nicht hinausgehen konnte, und man kann sich fragen, was aus dem Konzil geworden wäre, wenn diese Grenze nicht bestanden hätte. Die Überzeugung wirkte sich aber andererseits auch hemmend aus. Manche Schritte wurden dadurch von vornherein unmöglich gemacht, und die Auseinandersetzungen erhielten gelegentlich etwas Künstliches. Während die einen die Notwendigkeit nachweisbarer Kontinuität extensiv geltend machten und durch den formalen Hinweis auf frühere Entscheidungen die sachliche Diskussion abzuschneiden suchten, suchten andere die gesetzte Grenze durch emphatische Beteuerungen oder durch auf geschickten historischen Erwägungen aufgebaute Interpretationen zu durchstoßen.

Daß die Auseinandersetzung im zweiten Vatikanischen Konzil überhaupt stattfinden konnte, ist weitgehend dem Umstand zu verdanken, daß Papst Johannes XXIII. in seiner ersten Ansprache 1962 die Unterscheidung zwischen der Lehre als solcher und ihrer Formulierung anführte; wenn auch die Wahrheit als solche sich nicht wandeln könne, müsse sie doch im Laufe der Geschichte in neuen Situationen neu formuliert werden. Diese Unterscheidung bedeutet, daß die Kontinuität in der Substanz des Ausgesagten, nicht in den formulierten Worten liegt. Der Hinweis Johannes' XXIII. wurde während des Konzils immer wieder zitiert, und manche Schritte wurden dadurch möglich, daß sie als Interpretation, als neue Formulierung ausgegeben werden konnten. Die durch Johannes XXIII. eröffnete Möglichkeit ist aber nicht nur darum wichtig, weil sie für das Konzil fruchtbringend war. Sie hat Bedeutung darüber hinaus; denn sie wirft grundlegende Fragen für die römisch-katholische Theologie überhaupt auf. Sie hat Folgen über ihre unmittelbare Intention hinaus. Die bisherige Konzeption der Kontinuität wird dadurch in Frage gestellt. Denn ist es möglich, so einfach zwischen der Wahrheit als solcher und der Formulierung zu unterscheiden? Bedeutet eine neue Formulierung nicht doch einen tieferen Einschnitt als den, an den bei der Unterscheidung ursprünglich gedacht war? Die Bedenken, die manche sogenannte konservative Bischöfe und Theologen vorbrachten, waren von ihrem Standpunkt aus durchaus berechtigt. Sie erkannten nämlich wohl, daß eine neue Formulierung nie nur ein neues Gewand ist. Sie ist tatsächlich ein neuer Schritt. Sie wird bestimmt durch die Auseinandersetzung einerseits mit dem autoritativen Zeugnis der Offenbarung und andererseits mit der gegenwärtigen geschichtlichen Situation. Gewiß, sie geht aus von einer bestehenden Formulierung und ist darum sicher nicht ohne geschichtlichen Zusammenhang mit ihr. Der vollzogene Schritt kann aber beträchtlich sein, und weder emphatische Beteuerungen noch die klügsten historischen Erwägungen können diese Tatsache verdecken. Die von Johannes XXIII. eingeführte Unterscheidung und die im Geiste dieser Unterscheidung geleistete Arbeit des Konzils bedeuten darum, wenn sie ernst genommen werden, tatsächlich eine neue Konzeption der Kontinuität. Die Kontinuität liegt im

Heiligen Geiste, der gemäß der Verheißung Christi sein Volk in Wahrheit erhält. Sie liegt nicht so sehr in der Identität der äußeren Formulierungen. Sie kann im Vertrauen auf Christi Verheißung geglaubt und immer wieder neu erfahren, theologisch durchdacht und vielleicht bis zu einem gewissen Grade einsichtig gemacht werden. Sie kann aber nicht im Voraus auf Grund von formalen Erwägungen als feststehend betrachtet werden.

Gewiß, das formale Verständnis der Kontinuität hat seine Herrschaft noch keineswegs eingebüßt. Ein Dokument wie die Enzyklika «Mysterium fidei» ist der deutliche Beweis dafür. Denn hier wird mit Nachdruck in Erinnerung gerufen, daß die Identität der Formulierung in der Lehre vom Abendmahl aufrechterhalten werden müsse. Der Vorgang des Konzils enthält aber ohne Zweifel die Möglichkeit, die Kontinuität in etwas neuer Betonung zu verstehen.

II

Diese Überlegungen sind nun aber nicht nur für das Verständnis des Vatikanischen Konzils und die Möglichkeiten, die es der römisch-katholischen Theologie eröffnet, sondern auch für die Begegnung der getrennten Kirchen in der ökumenischen Bewegung von großer Bedeutung. Denn jedermann, der mit den Problemen der ökumenischen Bewegung auch nur einigermaßen vertraut ist, weiß, wie grundlegend die Frage nach der Kontinuität oder Diskontinuität der Kirche in ökumenischen Gesprächen ist. Sie ist in jeder Begegnung gegenwärtig, auch wenn sich die Partner dessen nicht bewußt sind. Sie tritt aber sofort in den Vordergrund, wenn die Partner zu prüfen beginnen, auf welche Weise die Einheit hergestellt werden könnte. Die Frage der geschichtlichen Kontinuität erweist sich dann als ein Hindernis von besonderem Gewicht. Denn wie sollen die jetzt noch getrennten Kirchen volle Gemeinschaft herstellen, ohne sich selbst aufzugeben und mit ihrer Vergangenheit zu brechen? Sie wissen, daß Gott ihre Kirche gesegnet hat, ihre Glieder sind sich bewußt, daß sie durch sie das Evangelium und ihren Glauben empfangen haben, sie lieben sie sowohl in ihren Stärken als in ihren Schwächen. Sie wissen zwar, daß die

Grenzen der Kirche Christi keineswegs mit denjenigen der ihren zusammenfallen. Wenn es aber darum geht, die Vereinigung mit anderen Kirchen zu vollziehen, können sie die Vergangenheit nicht verleugnen. Sie mögen sich in ihrer Erkenntnis erweitern lassen. Sie müssen aber die Kontinuität mit der Kirche wahren können, die ihnen im Glauben vorausgegangen ist. Sie müssen bekennen können, daß sie immer in der Kirche Christi gelebt haben. Wie sollen sich dann aber Kirchen überhaupt vereinigen können? Wie soll die Einheit zustande kommen, wenn sich nicht die eine oder die andere ihres Anspruchs auf Kontinuität begibt? Sie können sich nicht darauf einigen, daß keine der einzelnen Kirchen die eine Kirche gewesen sei und daß die eine Kirche erst im Augenblick der Union wieder entstehe. Denn sie wissen auf Grund ihres Bekenntnisses, daß die Kirche eine ist und immer nur eine gewesen sein kann. Sie können darum nicht zugeben, daß sich die eine Kirche zu einer gewissen Zeit aufgelöst und nicht mehr existiert habe. Sie würden damit ja erklären, daß Christi Verheißung sich nicht erfüllt habe. Müssen sie darum nicht anderen Kirchen zumuten, anzuerkennen, daß sie in der Vergangenheit jedenfalls in gewissem Grade außerhalb der einen Kirche gestanden haben? Müssen sie von ihnen nicht einen gewissen Bruch mit der Vergangenheit fordern?

Die Schwierigkeit stellt sich in ihrer ganzen Schärfe ein, wenn sich Kirchen entschlossen haben, Unionsverhandlungen aufzunehmen. Sie müssen dann die Frage klären, in welchem Verhältnis die Zeit ihrer getrennten Geschichte zur Zeit der Einheit stehe. Jede Kirche muß die Gewißheit haben, daß sie in der vereinigten Kirche nicht aufgehe, sondern sich fortsetze. Die Auseinandersetzung wird in der Regel in Diskussionen über die apostolische Sukzession ausgetragen. Kirchen, die Gewicht auf die apostolische Sukzession des bischöflichen Amtes legen, sehen darin ein Zeichen dafür, daß sie die Kontinuität mit den Ursprüngen der apostolischen Zeit bewahrt haben. Sie halten es für eine unbedingte Notwendigkeit, daß die eine Kirche dieses äußere Zeichen apostolischer Bevollmächtigung übernehme. Können aber Kirchen, die bisher auf diese Sukzession im Amt keinen Wert gelegt hatten, dieses Zeichen

übernehmen? Sie werden in der Regel zögern. Der Grund dafür liegt in den meisten Fällen nicht so sehr darin, daß ihnen der Gedanke eines äußeren Zeichens der Kontinuität im kirchlichen Amt unannehmbar wäre. Er liegt vielmehr darin, daß durch die Einführung dieses äußeren Zeichens die Kontinuität ihrer eigenen Kirche in Zweifel gesetzt würde. Sie würden damit sowohl nach innen als auch nach außen bezeugen, daß die Kirche bei ihnen nicht in historischer Kontinuität existiert hatte. Die Verhandlungen pflegen sich darum gerade an dieser Stelle in die Länge zu ziehen, und selbst wenn in allen Fragen des Glaubens, der Lehre und Ordnung Übereinstimmung erzielt worden ist, kann die Union noch an dieser Hürde scheitern.

III

Die Frage nach der Kontinuität oder Diskontinuität der Kirche gehört darum zu den Problemen, die Klärung erfahren müssen, wenn die ökumenische Bewegung sich entfalten soll, und je mehr es gelingt, die Kontinuität der einen Kirche, die alle Kirchen im Credo bekennen, als eine Kontinuität zu verstehen, die alle Kirchen in sich schließt, desto eher kann das ökumenische Gespräch Aussicht auf konkrete Folgen haben. Wir haben gesehen, daß die bisher weit verbreitete Konzeption sichtbarer und offenkundiger Identität in der Lehre nicht fraglos aufrechterhalten werden kann, und dieses Ergebnis ist bereits von Bedeutung. Ist das Konzil noch weiter gegangen? Ist die Frage der Kontinuität auch im engeren Bereich der Ekklesiologie direkt oder indirekt aufgeworfen worden? Die römisch-katholische Kirche hatte sich bisher darauf beschränkt, immer wieder darauf hinzuweisen, daß die eine Kirche in ihrer Mitte bereits Wirklichkeit sei und daß die von ihr getrennten christlichen Gemeinschaften den Weg in das von ihren Vätern verlassene Haus zurückfinden müßten. Das zweite Vatikanische Konzil hat diese einfache Betrachtungsweise in mehr als einer Hinsicht modifiziert. Die am Schluß der dritten Session promulgierten Texte entwerfen eine Konzeption der Einheit, die sich erheblich von früheren Aussagen unterscheidet. Wir können hier nicht eine Würdigung der Texte geben. Wir müssen uns auf einige Gesichtspunkte beschränken, die in unserem Zusammenhang besonders wichtig sind:

(a) Die Konstitution über die Kirche macht eine bewußte Anstrengung, die Kirche nicht in erster Linie unter juristischen Gesichtspunkten zu betrachten. Sie wird vor allem als geistliche Größe dargestellt. Sie wird als das Sakrament bezeichnet, und es geht daraus hervor, daß sie in ihrem Sein und Wesen den Charakter des Geheimnisses trägt; ihr eigentliches Wesen kann in den äußeren Kategorien der Verfassung nicht erfaßt werden. Wenn wir daran denken, in welchem Maße die juristischen Fragen bisher im Vordergrund standen, ist die Verschiebung deutlich. Sie ist wichtig auch im Zusammenhang unserer Frage. Die Kontinuität der einen Kirche kann in einem etwas anderen Lichte dargestellt werden. Sie wird nicht mehr vornehmlich in der Kontinuität der Institution gesehen, sondern in erster Linie in der Kontinuität des göttlichen sakramentalen Handelns. Der Anspruch der Kontinuität erfährt eine „Verinnerlichung“.

(b) Sowohl die Konstitution über die Kirche als auch das Dekret über den Ökumenismus legen Gewicht auf die Vielfalt in der Kirche. Einheit darf nicht mit Uniformität verwechselt werden. Die Kirche ist eine Gemeinschaft, in der jedes Glied seine Gaben entwickeln und zum Ganzen beitragen muß. Besondere Traditionen dürfen nicht ausgelöscht, sondern müssen im Gegenteil zur Entfaltung gebracht werden. Die eine Wahrheit kann in einer Fülle von verschiedenen Ausdrucksformen in Erscheinung treten. Die Einheit der Kirche zeichnet sich gerade dadurch aus, daß sie große Verschiedenheiten des Ausdrucks erträgt. Die Autorität des Papstes über die gesamte Kirche steht dieser Offenheit nicht im Wege. Im Gegenteil, indem sie der Kirche einen festen Mittelpunkt verleiht, erlaubt sie zugleich die größt denkbare Beweglichkeit. Die Konstitution über die Kirche unterstreicht die Notwendigkeit der Vielfalt in der Kirche überdies dadurch, daß sie der Autorität der einzelnen Bischöfe größere Bedeutung zumißt. Sie zeigt dadurch, daß die einzelnen Kirchen an jedem Ort und ihre Ausdrucksformen in Zukunft ernster genommen werden sollen. Diese Tendenz zur Vielfalt ist zugleich für das Verständnis der Kontinuität der Kirche bedeutsam. Denn zeigt sie nicht, daß dieselbe Wahrheit unter verschiedenen Ausdrucksformen verborgen sein kann? Zeigt sie nicht, daß die Kirche, genauso wie sie heute an verschiedenen

Orten verschieden in Erscheinung tritt, sich auch zu verschiedenen Zeiten wieder anderen Ausdruck verschafft? Macht sie nicht die Folgerung unausweichlich, daß die Kontinuität der einen Kirche zwar im Glauben angenommen und festgehalten, aber nur in höchst beschränktem Maße an äußeren greifbaren Formen und Merkmalen nachgewiesen werden kann? Die Aussage, daß die römisch-katholische Kirche die eine und einzige Kirche Christi sei und zu allen Zeiten gewesen sei, hat den Charakter einer Aussage des Glaubens erhalten.

(c) Sowohl die Konstitution über die Kirche als auch das Dekret über den Ökumenismus gehen in neuer Weise auf die Frage ein, welche geistliche und ekklesiologische Bedeutung den nicht-römischen Kirchen zukomme. Bisher war die römisch-katholische Theologie auf die Frage kaum eingegangen. Sie hatte die Realität der nicht-römischen Christenheit einzig unter dem Gesichtspunkt der einzelnen getauften Individuen zu erfassen gesucht. Sie fragte, in welcher Beziehung der einzelne Gläubige, der die Taufe in gültiger Weise empfangen habe, zum mystischen Leibe Christi stehe. Die am Ende der dritten Session promulgierten Texte gehen weit darüber hinaus. Sie fassen die nicht-römischen Kirchen als Gemeinschaften ins Auge. Sie bezeichnen sie als Kirchen oder wenigstens ekklesiale Gemeinschaften und anerkennen, daß der Heilige Geist in ihnen am Werke sei. Gewiß, die Fülle der Heilmittel fehlt ihnen, sie ist allein in der römisch-katholischen Kirche zu finden. Die übrigen Kirchen sind aber nicht ohne Elemente kirchlichen Seins. Diese neue Betonung führt zugleich eine neue Fragestellung in die römisch-katholische Kirche ein. Denn muß nicht die Kontinuität der einen Kirche in anderer Weise als bisher verstanden werden, wenn der Heilige Geist auch in den nicht-römischen Kirchen am Werke ist und ihnen in der Geschichte der Kirche nicht nur historische, sondern auch geistliche Bedeutung zukommt? Die Kontinuität ist dann nicht mehr exklusiv auf die römisch-katholische Kirche beschränkt. Die Texte haben mit der Anerkennung ekklesialer Realität außerhalb der römisch-katholischen Kirche eine Modifikation des exklusiven Anspruchs auf Kontinuität eingeführt, die durch die römisch-katholische Theologie noch erklärt und entfaltet werden muß.

(d) Das Konzil hat sich von Anfang an zum Ziel gesetzt, an der Erneuerung der Kirche zu arbeiten. Die Betonung, mit der die Texte von der Notwendigkeit der Erneuerung reden, ist darum besonders wichtig, weil sie es möglich macht, das Verhältnis zwischen der römisch-katholischen Kirche und den nicht-römischen Kirchen neu zu bestimmen. Wenn die römisch-katholische Kirche anerkennt, daß sie immer wieder der Erneuerung bedarf, kann sie den nicht-römischen Kirchen offener begegnen. Sie muß sich nicht darauf beschränken, sie zur Rückkehr einzuladen. Sie weiß, daß diese Forderung sinnlos geworden ist. Die Einheit kann nur durch die Erneuerung aller Kirchen kommen, und das heißt auch dadurch, daß die römisch-katholische Kirche sich von allem reinigt und befreit, was es den nicht-römischen Kirchen unmöglich macht, in ihr die wahre Kirche wiederzuerkennen. Sie kann für den Vorgang ihrer Erneuerung von den nicht-römischen Kirchen lernen. Sie kann anerkennen, daß gewisse Gesichtspunkte der evangelischen Wahrheit in ihnen besser und klarer als in ihrer eigenen Mitte verwirklicht worden sind. Es ist darum sinnvoll für sie, mit ihnen den Dialog aufzunehmen. Sie muß ihnen nicht von vornherein als die grundsätzlich Gebende gegenüberreten. Sie kann auch empfangen, ja sie kann sogar bekennen, daß sie ihnen gegenüber in der Schuld steht. Indem diese Beziehung anerkannt wird, ergeben sich aber zugleich auch Folgen für das Verständnis der Kontinuität. Denn wird damit den nicht-römischen Kirchen nicht eine Stellung in der Geschichte der einen Kirche Christi zugesprochen?

Wenn wir alle diese Beobachtungen zusammennehmen, erkennen wir sofort, daß sich die Haltung der römisch-katholischen Kirche an wichtigen Punkten verändert hat. Der Anspruch, in der Kontinuität mit der Schar der Jünger am Pfingsttage die wahre Kirche zu sein, hat an mehreren Stellen gewisse Einschränkungen erfahren, und wenn früher eine Begegnung mit anderen Kirchen nahezu ausgeschlossen war, haben diese Modifikationen in hohem Maße dazu beigetragen, die Beziehungen zwischen den Kirchen zur Entfaltung zu bringen. Zugleich müssen wir allerdings auch sagen, daß genau an dieser Stelle die größte Schwierigkeit bestehen bleibt. Denn wenn der Anspruch auch in gewisser Hinsicht eingeschränkt worden ist,

bleibt er im wesentlichen aufrechterhalten. Die römisch-katholische Kirche versteht sich nach wie vor als die Kirche, die durch die Jahrhunderte die eine Kirche Jesu Christi geblieben ist. Das Konzil hat es sorgfältig vermieden, in irgendeiner wichtigen Frage der Ekklesiologie den Anschein eines Widerspruches zur eigenen Vergangenheit zu erwecken. Es hat die Entscheidungen des ersten Vatikanischen Konzils in vollem Umfang und ausdrücklich bestätigt, obwohl oder wohl vielmehr gerade weil die Tendenz des neuen Textes über die Kirche in eine etwas andere Richtung weist. Das Dekret über den Ökumenismus läßt keinen Zweifel darüber, daß die römisch-katholische Kirche die Fülle aller Heilmittel hat und daß die Einheit der Christen darum schließlich nur mit ihr und in ihr möglich sein wird. Sie mag der Erneuerung bedürfen, sie ist aber schon heute die Trägerin der wirklichen Einheit, und die Einheit der Christen kann darum nach wie vor nur dadurch zustande kommen, daß andere Kinder in gewissem Sinne einen Bruch mit ihrer eigenen Vergangenheit vollziehen.

Wir kommen also zu einem doppelten Ergebnis: wir sehen einerseits, daß wichtige neue Ansatzpunkte gewonnen worden sind, und wir sehen andererseits, daß der Anspruch auf volle Kontinuität nach wie vor mit Nachdruck erhoben wird. Wir müssen diese Tatsache klar ins Auge fassen. Denn sie ist für den weiteren Verlauf der ökumenischen Bewegung äußerst wichtig. Die neuen Ansatzpunkte haben dazu beigetragen, die Tore zu öffnen. Begegnungen und Zusammenarbeit sind möglich geworden, die vor kurzem noch für ausgeschlossen gegolten hatten. Je mehr sich aber die Gemeinschaft entwickelt, je näher sich die Kirchen kommen, desto mehr werden die Schwierigkeiten sichtbar werden, die in dem nach wie vor gültigen Anspruch auf Kontinuität liegen. Die neuen Möglichkeiten stehen heute derart im Vordergrund, daß manche dazu neigen, diese Schwierigkeit für den Augenblick zu übersehen. Wenn wir aber in der ökumenischen Bewegung nicht an einen toten Punkt gelangen wollen, ist es notwendig, daß wir gemeinsam über die Frage der Kontinuität und Diskontinuität weiterdenken und daß jede Kirche diejenigen Ansatzpunkte zur Entfaltung bringt, die zu einem wahren und tieferen Verständnis führen können.

IV

Was haben evangelische Kirchen in dieser Lage zu bezeugen? Sie gehen von vornherein von anderen geschichtlichen Voraussetzungen aus. Sie sind in ihrem Denken weitgehend durch das Ereignis der Reformation im 16. Jahrhundert bestimmt. Die Erneuerung, die die Reformatoren suchten, führte damals zu einem Bruch mit der Vergangenheit. Die Reformation konnte nicht im Rahmen der mittelalterlichen Kirche durchgeführt werden. Neue Kirchen entstanden, die die Kontinuität der äußeren Institution durchbrachen. Die Reformatoren waren damit in neuer Weise vor das Problem der Kontinuität gestellt. Sie waren nicht weniger als irgend andere Theologen zutiefst davon überzeugt, daß Christus seine Kirche durch alle Zeiten erhalte. Wir finden sowohl in den Schriften der Reformatoren als in den Bekenntnissen des 16. Jahrhunderts Erklärungen von großem Nachdruck darüber. Denken wir etwa an den Satz im Heidelberger Katechismus: «Ich glaube, daß der Sohn Gottes aus dem ganzen menschlichen Geschlecht von Anbeginn der Welt bis ans Ende eine zum ewigen Leben auserwählte Gemeinde... in Einigkeit des wahren Glaubens sammelt». Die Reformatoren hatten aber die Erfahrung gemacht, daß sich die wahre Kirche nur durch den Verlust der äußeren Kontinuität aufrechterhalten und fortsetzen ließ. Die Gemeinde, die der Sohn Gottes sich in der Einigkeit des Glaubens sammelt, muß nicht identisch sein mit der sichtbar verfaßten Kirche, die den Anspruch erheben kann, die Kirche der vorhergehenden Jahrhunderte in äußerer Kontinuität fortzusetzen. Sie kann, ohne die äußere Identität zu verlieren, ihren Zusammenhang mit dem Ursprung verloren haben. Sie kann Gottes Willen entgegenstehen und statt sein Werkzeug zu sein, der Verkündigung der Botschaft im Wege stehen. Das heißt nicht, daß die Gemeinde Christi untergegangen wäre. Sie kann aber auf unerwartete und ungewöhnliche Weise ihre Fortsetzung finden, außerhalb des Rahmens, der ihre Kontinuität augenfällig darzustellen scheint.

Die Kirchen der Reformation sind durch diese Erfahrung zu einem tieferen Verständnis der Kontinuität geführt worden. Sie haben erkannt, daß die Kirche einzig durch Gottes ständig neues Handeln zum Leben gerufen und am Leben erhalten

wird. So wie der Heilige Geist einst am Pfingsttag die Kirche geschaffen hat, so muß sie ständig von neuem geschaffen werden. Die Kraft des Heiligen Geistes geht nicht in sie über, sie kann sich nicht darauf verlassen, daß sie Christi Kirche sei. Sie muß sich ständig von neuem öffnen und dem Wirken des Heiligen Geistes Raum geben. Sie ist ein Geschöpf und lebt so lange als Gottes Geschöpf, als sie sich von ihm neu schaffen läßt. Die Worte des Psalms können auf sie angewendet werden: «Sendest du deinen Odem aus, so werden sie geschaffen, nimmst du deinen Odem hin, so verschneiden sie.» Die eigentliche Kontinuität der Kirche liegt in Gottes ständig erneuerndem Handeln. Er muß sie dauernd von neuem in die Wahrheit führen und ihr das Evangelium erschließen. Sie kann nie sagen, daß sie die Wahrheit endgültig besitze. Sie muß in jedem Zeitalter wiederum auf das Evangelium zurückgreifen und es wiederum von neuem verstehen. Er muß sich sein Volk ständig von neuem sammeln. Sein rettendes Wort muß immer wieder von neuem ergehen. Sein Volk kann sich nie in der Gewißheit beruhigen, das Wort der Rechtfertigung ein für alle Mal zu haben. Gott ist treu, und sein Volk kann dessen gewiß sein, daß sein Wort nie ausbleiben wird. Es muß aber immer von neuem vor ihm kommen und als sein Volk wiederhergestellt und gerechtfertigt werden.

Die Kirche ist in diese Zeit gestellt, in diese Welt, die vergeht. Sie nimmt am Wesen dieser vergänglichen Welt teil. Die Kräfte der Sünde und des Todes sind auch in ihrer Mitte am Werke. Sie steht immer in der Gefahr, dieser Welt gleich zu werden und sich ihren Kräften anzupassen. Sie kann zu einem Gebilde werden, das unter die Gewalt von Sünde und Tod gerät. Gott überläßt sie dieser Gewalt nicht. Die Kirche kann sich aber vor dem tödlichen Wandel nicht dadurch retten, daß sie Gottes Verheißung zu einem ihr innewohnenden Prinzip erklärt. Sie ist nicht per definitionem vor dem Verderben gefeit. Gottes lebenspendende Kraft muß die Kräfte der Vernichtung ständig überwinden. Christi Auferstehung muß der Finsternis innerhalb und außerhalb der Kirche ständig entgegengesetzt werden, die Kirche lebt von der Auferstehung und in ständigen Auferstehungen. Solange die Kräfte der Sünde und des Todes wirksam sind, muß sie immer darüber hinaus-

geführt werden. Sie kann darauf vertrauen, daß es geschehen wird. Sie muß aber den Schritt des Vertrauens auch ständig tun.

Die Kirchen, die aus der Reformation hervorgegangen sind, können darum den äußeren Zeichen der Kontinuität nicht dieselbe Bedeutung zuschreiben wie andere Kirchen. Sie müssen auf Grund ihrer Erfahrung immer wieder darauf hinweisen, daß die wahre Kontinuität in Gottes Handeln allein liegt und daß die Kirche sich nie auf die äußeren Gegebenheiten verlassen kann. Sie müssen es tun, nicht weil sie einzig auf diese Weise ihre eigene Existenz rechtfertigen können. Wenn evangelische Christen über diese Frage reden, schwingt zwar oft etwas von einem defensiven Ton mit, und es entsteht gelegentlich der Eindruck, die evangelischen Kirchen seien um ihres Ursprungs willen mit einem schlechten Gewissen belastet und müßten mit Pathos ausgleichen, was ihnen an institutioneller Wirklichkeit fehlt. Sie müssen das Zeugnis ablegen, weil die Kirche, die sich ihre Kontinuität sichtbar machen will, in der Gefahr steht, sich in sich selbst zu verfangen. Sie kann sich Gottes erneuerndem Handeln nicht so zur Verfügung stellen, wie es für Gottes Volk nötig ist. Sie wird immer den Anschluß an sich selber suchen, immer darum bemüht sein, ihre Identität gestern, heute und morgen nachzuweisen. Sie steht damit immer in der bewußten und noch weit häufiger unbewußten Versuchung, sich selbst die Ehre zu geben, sich selbst als den Fels zu beweisen, der unerschütterlich und unveränderlich im Strome der Zeit standhält, die göttliche Institution, die unwandelbar bleibt, während alle menschlichen Institutionen und Reiche ihre Zeit haben, aufsteigen, blühen und wieder in sich zusammenfallen. Sie ist aber in Wirklichkeit das Volk Gottes auf der Wanderschaft, von Gott von einer Station zur anderen geführt. So wie jedes einzelne seiner Glieder muß sie ständig vergessen, was hinter ihr ist, und sich nach dem ausstrecken, was vor ihr liegt, das Ziel im Auge dem Kampfpfeil der Berufung durch Gott in Christus nachjagen. Sie darf sich nicht mit ihrer eigenen Vergangenheit so beschäftigen, daß ihr die Offenheit für die Zukunft und die nächsten Schritte verloren geht, und jedesmal wenn sie ihre Vergangenheit zum Maßstab ihres Handelns macht, kann sich ihr Gott verschließen. Die Kirchen, die aus

der Reformation hervorgegangen sind, sind der Überzeugung, daß ihnen diese Einsicht durch das Ereignis der Reformation neu erschlossen worden ist. Sie müssen sie darum im ökumenischen Gespräch auch bezeugen.

Die Einsicht ist allerdings mit Gefahren verbunden. Sie sind offenkundig, und die evangelischen Kirchen sind ihnen immer und immer wieder erlegen. Die Erkenntnis, daß die eigentliche Kontinuität nicht mit der äußeren Kontinuität der Institution gegeben ist, kann dazu führen, daß den äußeren Zeichen der Gemeinschaft zu wenig Gewicht beigemessen wird; sie kann die Freiheit des einzelnen Gliedes gegenüber dem gesamten Leibe derart übersteigern, daß die Gemeinschaft ohne wirklichen Grund immer wieder gesprengt wird, ja, daß die Glieder sich auf die Gemeinschaft des Leibes nicht mehr verlassen können. Sie macht Raum nicht nur für berufene, sondern auch unberufene Reformatoren; sie öffnet der Willkür die Türen und macht es möglich, daß sich im Namen einer angeblichen Reformation der Geist oder Ungeist einer Zeit der Kirche bemächtigt. Sie kann das Bild der Kirche verkürzen; sie kann dazu führen, daß wir Gottes Treue gegenüber seinem Volke nicht mehr sehen, seine Treue durch die Jahrhunderte, sondern die Kirche immer nur im jetzigen Augenblick vor Augen haben, eine Verkürzung, die den Glauben entscheidend schwächen kann. Es wäre nicht schwierig, für jede dieser Gefahren Beispiele aus der Geschichte der reformatorischen Kirchen anzuführen, und wir müssen bereit sein, jede Kritik, die sich auf derartige Entstellungen bezieht, nicht nur anzunehmen, sondern uns von ihr korrigieren zu lassen.

Wenn aber die Schäden auch offenkundig sind, die sich aus dem Ereignis der Reformation ergeben haben, bleibt doch die Tatsache bestehen, daß den Kirchen der Reformation gerade in der Frage der Kontinuität ein auch für die heutige Situation entscheidend wichtiges Zeugnis aufgetragen ist, ein Zeugnis, das wir der gesamten Christenheit schuldig sind, und wir würden unserem Auftrag dann am wenigsten dienen, wenn wir diese Einsicht durch irgendwelche hochkirchliche oder liturgische Bestrebungen verdeckten. Denn die Kirche Christi kann ihre Gemeinschaft nur wiederfinden, wenn die getrennten Kirchen in dem Instande sind, die Kontinuität der einen Kirche durch die

Jahrhunderte neu und tiefer zu verstehen, wenn sie darüber klar werden, daß die Kirche Christi auch durch die äußere Diskontinuität hindurch weiterlebt. Die Erfahrung des 16. Jahrhunderts, gereinigt von den destruktiven Kräften, die ihr innewohnen mögen, muß die Erfahrung der gesamten Christenheit werden. Die getrennten Kirchen müssen erkennen, daß das Ereignis der Reformation im Grunde sie alle betrifft, daß es nicht ein isoliertes Ereignis ist, das sich aus der Geschichte der Christenheit ausscheiden ließe, sondern unweigerlich mit ihnen allen geht. Die orthodoxen Kirchen leben mit reformatorischen Kirchen im Ökumenischen Rat zusammen; sie sind damit auch in die Gemeinschaft mit diesem Ereignis gestellt. Die römisch-katholische Kirche anerkennt die evangelischen Kirchen als Partner im Dialog und beginnt, mit ihnen zusammenzuarbeiten. Sie hatte bis jetzt ihre Realität theologisch kaum ernstgenommen, sie bezeichnet sie aber jetzt als ekklesiale Gemeinschaften, sieht also in ihnen ekklesiale Realität. Sie verwirklicht Postulate der Reformation, die sie bis jetzt grundsätzlich und mit Nachdruck verworfen hatte. Wird daraus nicht deutlich, daß das Ereignis der Reformation nicht außerhalb ihrer Grenzen liegt, sondern unmittelbar mit ihrer eigenen Erneuerung verbunden ist? Und wenn das der Fall ist, muß sie sich nicht neu die Frage stellen: Was hat das Ereignis der Reformation für die gesamte Kirche Jesu Christi zu bedeuten? Und muß sie nicht daraus die Konsequenzen ziehen, die sich für das Verständnis der Kontinuität der Kirche ergeben? Sie kann nicht Forderungen der Reformation übernehmen, ohne zugleich ihr Verständnis der Kontinuität zu überdenken. Wenn aber dieser Vorgang einmal in Gang gekommen ist, kann deutlich werden, daß das Ereignis der Reformation für die Einigung und Erneuerung der getrennten Kirchen Türen öffnet, die sonst verschlossen bleiben müßten. Denn aus der Meditation über dieses Ereignis können sie das Vertrauen schöpfen, daß Gott sein Werk auch durch den scheinbaren Bruch mit der Vergangenheit weiterführt, das Vertrauen, daß sie, indem sie sich einander anvertrauen und die Identität mit sich selbst zu verlieren scheinen, nicht ins Leere fallen, sondern seine Treue in einem tieferen Sinn erfahren.

Ein kurzes Wort zum Schluß: das Zeugnis, das die reformatorischen Kirchen zu erbringen haben, kann nicht in erster Linie durch kritische theologische Überlegungen erbracht werden. Es muß gelebt werden. Es muß sich an ihnen zeigen, daß die durch die Reformation gewonnenen Voraussetzungen sie zur Disponibilität für Gottes erneuerndes Handeln befähigt. Sobald sie sich darauf beschränken, die reformatorischen Überzeugungen wiederholend geltend zu machen, bleibt ihr Zeugnis zwar nicht ohne Bedeutung — denn die Bedeutung liegt im Ereignis der Reformation selbst — aber ohne Gewicht. Das Zeugnis erhält seine volle Kraft erst dann, wenn sie so von der Dringlichkeit ihrer Botschaft getrieben werden wie die Jünger, die Jesus sandte ohne Geld in den Gürteln, ohne Taschen, ohne Schuhe und ohne Stab. Wenn wir uns auf diese Weise senden lassen, dienen wir zugleich am besten der Einheit, die die getrennten Kirchen finden sollen.

Die Reform des kanonischen Rechtes – ein ökumenisches Problem

Der Codex iuris canonici wird in den kommenden Jahren überarbeitet werden müssen. Das zweite Vatikanische Konzil hat in seinen Konstitutionen, Dekreten und Erklärungen so manche neue Bestimmungen getroffen, daß manche der jetzt in Geltung stehenden Canones obsolet geworden sind und durch neue ersetzt werden müssen. Der Papst hat bereits eine Kommission mit dieser Aufgabe betraut, und das ihr beigeordnete Sekretariat hat die ersten vorbereitenden Arbeiten eingeleitet. Wer sich dessen bewußt ist, welche Rolle der codex iuris canonici im Leben der römisch-katholischen Kirche spielt, ist sich auch dessen bewußt, welche Bedeutung dieser Reform zukommt. Es wird in vieler Hinsicht davon abhängen, in welchem Maße der Geist und die großen Entscheidungen des Konzils bleibend ins Leben der Kirche eingehen werden. Werden nur oberflächliche Änderungen vorgenommen? Oder wird es zu eigentlichen Eingriffen kommen? Wenn die bevorstehende Reform bis jetzt noch verhältnismäßig wenig Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat, kann ihre Bedeutung für die Zukunft doch kaum überschätzt werden.

Die Frage nach der richtigen „rechtlichen“ Gestalt der Kirche ist ein eminent ökumenisches Problem. Wenn getrennte Kirchen einander begegnen, werden sie bald die Feststellung machen, daß sie nicht nur durch die Unterschiede in Glauben und Lehre, sondern mindestens ebenso sehr durch die Ordnung und die äußere Gewalt daran gehindert werden, in voller Gemeinschaft zu leben. Die Bewegung, in die die kirchentrennenden Faktoren zum Gegenstand gemeinsamer Betrachtung und Bearbeitung gemacht werden sollten, war darum von Anfang an eine Bewegung nicht nur für «Glauben», sondern für «Glauben und Kirchenverfassung». Gewiß, die Kirchen suchten sich zuerst um des grundlegenden Inhalts des Evangelium willen. Je weiter sie aber in der Bewegung und im Dialog fortschritten, desto weniger konnten sie sich damit begnügen, die in Christus gegebene geistliche Einheit festzustellen, sondern mußten sich die Frage stellen, wie sich die verschiedenen kirch-

lichen Ordnungen zueinander verhielten. Das in der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung geführte Gespräch kreiste darum immer intensiver — in den Augen mancher sogar zu ausschließlich und intensiv — um die Fragen der Ordnung. Insbesondere die Kirchen, die sich zu eigentlichen Unionen entschlossen, wurden zu ausgedehnten Studien über das Amt und die Verfassung überhaupt genötigt, und während sie in den Verhandlungen über das Bekenntnis oft erstaunlich rasch zu gemeinsamen Ergebnissen kamen, erwiesen sich die Gegensätze der Ordnung in vielen Fällen als nahezu unüberwindlich.

Die Frage nach der richtigen «rechtlichen» Gestalt der Kirche ist aber nicht nur darum ein ökumenisches Problem, weil die Kirchen, die sich in der ökumenischen Bewegung begegnen, verschiedene Ordnungen aufweisen. Die Begegnung der Kirche hat eine völlig neuartige zwischenkirchliche Gemeinschaft entstehen lassen, und je mehr sie sich vertieft, desto mehr verlangt sie auch nach sichtbarem Ausdruck. Die ökumenische Bewegung hat neue zwischenkirchliche Strukturen hervorgebracht, die in den bisherigen Ordnungen weder enthalten waren noch direkt von ihnen abgeleitet werden konnten. Sie entstanden aus unmittelbaren Bedürfnissen und beanspruchten zunächst keine rechtliche Dignität. In dem Maße, als sie an Bedeutung gewannen, hat aber auch die rechtliche Reflexion darüber eingesetzt. Gerade in den letzten Jahren sind mehrere kirchenrechtliche Entwürfe verfaßt worden, die die rechtliche Wirklichkeit der ökumenischen Gemeinschaft mit in die Betrachtung einzubeziehen suchen und sich nicht mehr ausschließlich darauf beschränken, die verschiedenen kirchlichen Typen nebeneinander zu stellen². Einzelne Kirchen haben einen Hinweis auf den Ökumenischen Rat der Kirchen in ihre Verfassung aufgenommen und der ökumenischen Gemeinschaft auf diese Weise für das Bewußtsein der Gläubigen eine gewisse rechtliche Würde verliehen.

Die Unterschiede, die die Kirchen im Bereich der Ordnung voneinander trennen, haben tiefe Wurzeln. Die verschiedenen

Ordnungen lassen sich im Grunde nicht auf einer und derselben Ebene vergleichen, und die ökumenische Aufgabe kann nicht einfach darin bestehen, die bestehenden Ordnungen einander anzugleichen und zu verschmelzen. Die Unterschiede haben ihren Grund in den voneinander abweichenden Ekklesiologien, und sie können darum nur überwunden werden, wenn die verschiedenen Kirchen ihre Übereinstimmung in der Ekklesiologie zu erweitern und vertiefen vermögen. Die Diskussion wird aber insbesondere durch den Umstand erschwert, daß die Kirchen ein völlig verschiedenes Verhältnis zu der rechtlich faßbaren Erscheinung der Kirche überhaupt haben. Wenn sie auch alle äußere Ordnung haben und anerkennen, daß die Kirche ohne sie nicht sein könne, weichen sie doch in der Begründung der Ordnung weit voneinander ab. Während sie für die einen wenigstens in ihren grundlegenden Elementen als von Gott gesetzt gilt, legen andere das Gewicht derart auf die geistliche Gemeinschaft, daß sie in der äußeren Ordnung nicht mehr als eine „praktische Notwendigkeit“ sehen können. Diese verschiedenen Ausgangspunkte in der Begründung haben ein in vieler Hinsicht verschiedenes kirchliches Bewußtsein zur Folge. Während die rechtliche Ordnung in manchen Kirchen im Bewußtsein gegenwärtig ist und die Spiritualität prägt, wird sie in anderen Kirchen der bloßen Organisation zugeordnet und nur zweit-rangiger Beachtung gewürdigt. Wenn darum getrennte Kirchen z. B. über die Einführung des Episkopates verhandeln, geht es im Grunde um weit mehr als nur die Frage, ob und wie dieses Amt in die Ordnung der vereinigten Kirche Eingang finden könne. Sie müssen vielmehr zu einem gemeinsamen Bewußtsein gegenüber der Ordnung vorstoßen, und dieses Erfordernis macht die Union weit schwieriger als die Unterschiede in einzelnen Besonderheiten.

Die Bewegung für Glaube und Kirchenverfassung ist in der Frage nach der richtigen Begründung des Rechtes bis jetzt noch nicht zu befriedigenden Ergebnissen gelangt. Sie hat wohl ausgedehnte Studien über die Ekklesiologie im allgemeinen unternommen und zahlreiche Einzelprobleme untersucht. Sie hat ihrem Auftrag entsprechend — das Wesen von Institution und Institutionalismus zu bestimmen gesucht. Die Ergebnisse sind aber trotz beträchtlicher Anstrengung verhältnismäßig

²) Vgl. Erik Wolf, *Ordnung der Kirche, Lehr- und Handbuch des Kirchenrechts auf ökumenischer Grundlage*, Frankfurt a. M. 1960/61; Hans Dombois, *Das Recht der Gnade*, Luther-Verlag, Witten 1961; Dietrich Pirson, *Universalität und Partikularität der Kirche*, in: *ius ecclesiasticum*, Bd. 1, München 1965.

gering geblieben. Die ökumenische Bewegung ist aufs Ganze gesehen von einem spiritualistischen Zug gekennzeichnet. Die Entdeckung der geistlichen Gemeinschaft bringt den Wunsch mit sich, die Unterschiede der sichtbaren Verfassung überwinden zu können, und das Bewußtsein der Gemeinschaft neigt dazu, in den Hindernissen der Verfassung geistwidrigen Institutionalismus zu sehen. Dieser spiritualistische Zug erweist sich auch darin, daß neue Strukturen mit einer gewissen Selbstverständlichkeit und ohne übertriebene Hemmungen geschaffen werden. Je mehr aber die ökumenische Bewegung fortschreitet und nicht nur ökumenische Kreise in den Kirchen, sondern die Kirchen als solche umfaßt, desto mehr muß die Untersuchung über die Grundlagen der kirchlichen Ordnung vertieft werden.

Diese allgemeinen Erwägungen lassen sofort erkennen, daß die Reform des kanonischen Rechtes nicht nur für die römisch-katholische Kirche, sondern für die ökumenische Bewegung überhaupt beträchtliche Folgen haben kann. Sie kann indirekt entscheidend zur Annäherung der heute voneinander getrennten Kirchen beitragen. Das kanonische Recht hat für das Verhältnis der nicht-römischen Kirchen zur römisch-katholischen Kirche höchstes Gewicht. Der «Juridismus» der römisch-katholischen Kirche ist Gegenstand ernster und radikaler Kritik sowohl von seiten der orthodoxen als auch der evangelischen Kirche. Sie sehen sowohl in der Begründung als auch in der Durchführung des kanonischen Rechtes einen der tiefsten Unterschiede, die sie von der römisch-katholischen Kirche trennen. Die Reform ist darum eine offene Gelegenheit. Wenn das gegenwärtige Recht nur einfach mit den Beschlüssen des Konzils in Übereinstimmung gebracht wird, mögen zwar in Einzelheiten Fortschritte erzielt werden, die Kirchen werden sich aber in ihrem Gegensatz bestätigt fühlen. Wenn hingegen die Frage der Begründung aufgenommen wird und im Grundsätzlichen Verschiebungen zustandekommen, kann es zu einer eigentlichen ökumenischen Erschütterung kommen.

*

Wenden wir uns zunächst kurz dem Verständnis des kanonischen Rechtes zu. Die Kirche wird hier als die von Gott gesetzte über-nationale Gemeinschaft verstanden, wie es in maßgebenden

römisch-katholischen kanonistischen Handbüchern bis heute gelehrt wurde. Christus, Gottes Sohn, von ihm als Erlöser gesandt, ist ihr Ursprung und dauernd lebensspendendes Zentrum. Er, der Gottmensch, ist in ihr gegenwärtig. Er ruft die Menschen durch sein Wort, er macht sie durch das Sakrament der Taufe zu Gliedern an seinem Leib, er erhält und fördert sie als solche durch das Sakrament der Eucharistie. Die auf diese Weise konstituierte Gemeinschaft ist eine sichtbare Größe, sie ist eine Gemeinschaft von Menschen, und es gehört zu ihrem Wesen, daß ihr bestimmte rechtliche Strukturen eigen sind. Sie sind nicht von Menschen geschaffen. So wenig sie sich selbst zu Gliedern der Kirche machen, sind sie die Urheber der kirchlichen Ordnung. Die rechtliche Gestalt ist vielmehr von Gott gewollt und von Christus angeordnet und geschaffen worden. Christus ist nicht allein der Erlöser, von Gott gesandt, sondern er ist auch der Legislator, der Gesetzgeber. Seine Sendung als Erlöser der Menschheit wäre unvollendet, wenn er nicht auch die sichtbare rechtliche Gestalt der Kirche wenigstens in ihren Grundzügen bestimmt hätte. Der von Gott in seiner Freiheit gewählte Weg der Erlösung führt dazu, daß die Offenbarung mit Notwendigkeit auch legislatio enthalten muß.

Die rechtliche Ordnung der Kirche ist darum nicht menschlich, sondern beruht auf *ius divinum*, auf von Gott gegebenen Rechtssätzen. Das heißt nicht, daß die kirchliche Ordnung in allen Einzelheiten von Gott gesetztes Recht wäre. Die Kirche ist eine geschichtliche Größe, sie wird als Gemeinschaft von Menschen auch durch menschliches Handeln geprägt. Es würde darum dem Wesen der Kirche nicht entsprechen, wenn die kirchliche Ordnung ausschließlich von Gott gesetztes Recht wäre. Sie ist vielmehr z. T. auch von der Kirche selbst hervor-gebracht worden. Die von Gott gesetzte Ordnung empfängt durch die Kirche selbst ihre konkrete Gestalt. Die römisch-katholische Kirche macht also die wichtige Unterscheidung zwischen *ius divinum* und *ius mere ecclesiasticum*. Sie deutet damit zugleich an, daß das kirchliche Recht keine starre Ordnung ist, sondern sich grundsätzlich innerhalb der gesetzten Grenzen verändern kann. So wie die Kirche überhaupt als geschichtliche Größe an der geschichtlichen Entwicklung teilnimmt, ist auch die kirchliche Ordnung Entwicklungen unterworfen. Während das

ius divinum auf alle Zeiten feststeht und immer unmittelbar anwendbar ist, kann sich das ius ecclesiasticum wandeln.

Die Grenze zwischen göttlichem und kirchlichem Recht ist nicht eindeutig bestimmt, und in einzelnen Fällen mögen die Meinungen auseinandergehen, was dem einen oder dem anderen zuzurechnen ist. Jedenfalls sind zum ius divinum zu zählen der Primat und die universale Jurisdiktion des Papstes, der Episkopat sowie der Presbyterat und der Diakonats, die Sakramente der Taufe, der Buße und Firmung, der Eucharistie und der Ehe.

Weite Teile des kanonischen Rechtes gehören darum zum ius ecclesiasticum. Sie sind Gesetzgebung von Konzilien, Päpsten und Bischöfen, und können als solche keine letzte Autorität beanspruchen. Die Unterscheidung darf allerdings in ihrem Gewicht auch nicht überbewertet werden. Wenn sie auch der Revision des kanonischen Rechtes zahlreiche Möglichkeiten eröffnet, wird ihre Bedeutung doch durch die Überzeugung eingeschränkt, daß eine ausgeführte rechtliche Ordnung für die Kirche unerläßlich sei. Die Kirche hat den Auftrag, die durch das ius divinum gegebenen Linien auszuziehen; die von Christus stammende legislatio ruft nach Interpretation und Anwendung. Christus selbst hat nach römisch-katholischer Überzeugung für diese Notwendigkeit Vorsorge getroffen, indem er das Amt des Petrus und der Apostel überhaupt einsetzte. Er hat damit die Instanz geschaffen, die in der Kirche Recht zu setzen vermag, und wenn diese von Gott gesetzte Instanz die ihr anvertraute Vollmacht an sich auch mit Zurückhaltung ausüben könnte, haben Primat und universale Jurisdiktion faktisch zu einem umfassenden rechtlichen System und der entsprechenden Kodifizierung geführt.

Die Kirche ist eine Gemeinschaft besonderer Art. Auch ihre rechtliche Ordnung ist darum besonderer Art und kann nicht ohne weiteres mit weltlichem Recht auf eine Ebene gesetzt werden. Ihre Eigenart liegt einerseits, wie wir bereits gesehen haben, darin, daß sie letztlich auf göttlichen Ursprung zurückgeht. Sie liegt andererseits darin, daß ihre Bestimmungen auf das erlösende Handeln Gottes ausgerichtet sind. Wenn sich das kirchliche Recht nach Ursprung und Ziel von weltlichem Recht unterscheidet, ist es doch nicht wesensmäßig anderes Recht. Es nimmt, wie in kanonistischen Lehrbüchern betont wird, an der

allgemeinen Natur des Rechtes teil³. Wenn sich das Wesen der Kirche in der rechtlichen Ordnung keineswegs erschöpft, ist ihre sichtbare Seite doch in den Kategorien des Rechtes erfaßbar. Sie ist die Gemeinschaft, die das Heil vermittelt, sie ist das Sakrament, und wie bei allen Sakramenten der Vorgang der Gnade und der äußere zeichenhafte Vollzug voneinander unterschieden werden müssen, müssen auch bei der Kirche das geheimnisvolle Wirken der Gnade und die rechtliche Gestalt, wenn auch nie getrennt, so doch unterschieden werden. Die Eigenart des kirchlichen Rechtes liegt darin, daß es gewissermaßen das Gefäß für ein den rechtlichen Bereich weit übersteigendes Geschehen ist. Da aber dieses Geschehen sakramentalen Charakter hat und sich in äußeren dieser Welt angehörigen Zeichen vollzieht, da «die sakramentale Zeichenhaftigkeit der Kirche der Ort ist, an der die rechtliche Struktur der Kirche ihren Sitz hat»⁴, ist kirchliches Recht nicht etwas wesensmäßig anderes, sondern eher eine besondere Art des Rechtes überhaupt.

Diese Überzeugung, daß kirchliches und weltliches Recht grundsätzlich vergleichbar sind, wird durch die Überzeugung bestärkt und vertieft, daß die Gültigkeit des von Gott gesetzten Rechtes sich nicht nur aus der Offenbarung, sondern zugleich auch aus der Natur ableiten lasse. Das kirchliche Recht steht nicht im Gegensatz zu den rechtlichen Prinzipien, die sich aus der reinsten und tiefsten Betrachtung der Natur erkennen lassen. Sie stimmen vielmehr zutiefst mit ihnen überein. Das kirchliche Recht hat darum vorbildliche Bedeutung für alles Recht. Es ist nicht anderes, sondern besseres Recht, und die weltliche Gesetzgebung kann in ihm wie durch einen Spiegel ihre eigene Aufgabe schärfer und klarer erkennen.

*

Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß die nicht-römischen Kirchen diese Auffassung des kanonischen Rechtes nicht zu teilen vermögen, ja darin eine Verfälschung des Evangeliums sehen. Wenn die Kritik bei den verschiedenen Kirchen im

³) Eichmann-Moersdorf, Kirchenrecht, Bd. I, S. 35, 1959¹⁰.

⁴) Eichmann-Moersdorf, a. a. O., S. 28.

einzelnen auch verschiedene Motive und Begründungen haben mag, stimmt sie doch darin überein, daß das besondere Verständnis des kanonischen Rechtes die römisch-katholische Kirche zu einer in hohem Maße durch rechtliches Denken bestimmten Institution mache und daß dadurch das Besondere des Evangeliums verlorenzugehen drohe. Soweit orthodoxe und westliche nicht-römische Kirchen in Theologie und Ekklesiology voneinander abweichen, sind sie doch darüber einig. Orthodoxe Theologen empfinden diese Übereinstimmung sogar so stark, daß sie die Neigung haben, die gesamte Reformation unter diesem Gesichtspunkt zu verstehen. Die Meinung ist jedenfalls verbreitet, daß die Reformation nicht anders gewesen sei als die unvermeidliche Reaktion gegen den übersteigerten Juridismus der römisch-katholischen Kirche.

Die orthodoxen Kirchen scheinen auf den ersten Blick mit der römisch-katholischen Kirche weitgehend übereinzustimmen. Auch sie sind der Überzeugung, daß eine bestimmte, letztlich von Christus selbst gegebene Ordnung für die Kirche notwendig sei. Auch sie kennen eine große Zahl von kanonischen Regeln und halten daran mit Treue fest. Was aber auf den ersten Blick weitgehende Übereinstimmung zu sein scheint, steht in Wirklichkeit in einem anderen Zusammenhang. Die orthodoxen Kirchen gehen nämlich mit eindrucklicher Konsequenz davon aus, daß die Kirche in erster Linie als die von Christus ermöglichte und durch den Heiligen Geist verwirklichte eucharistische Gemeinschaft zu verstehen sei. Christus hat die Sakramente nicht nur eingesetzt, er ist durch die Sakramente in seiner Kirche gegenwärtig. Er schafft vor allem durch die Eucharistie immer neu die Gemeinschaft mit sich und unter den Gliedern seines Leibes, und indem die Kirche sich im Vertrauen auf die Verheißung des Heiligen Geistes in sein Opfer hineinnehmen läßt und sich der Kraft seiner Auferstehung öffnet, wird sie als sein Leib bestätigt und immer wieder belebt. Die Ordnung der Kirche kann nur dann richtig verstanden werden, wenn diese sakramentale Gemeinschaft als Ausgangspunkt ständig vor Augen gehalten wird. Die Ordnung wächst aus der sakramentalen Gemeinschaft heraus und ist ihr dienend untergeordnet. Sie wird weder aus der Tatsache, daß die Kirche als sichtbare Größe notwendig

eine rechtliche Struktur besitzen müsse noch unmittelbar aus der *Legislatio Christi* abgeleitet. Sie ergibt sich vielmehr aus der sakramentalen Gemeinschaft und ist dazu bestimmt, das sakramentale Geschehen schützend zu umgeben. Gewiß, Christi Weisung ist für die Gestalt der Ordnung bestimmt, Christi Weisung zielt aber gerade auf eine durch das immer wieder neue sakramentale Geschehen bestimmte Gemeinschaft. Orthodoxe Theologen würden darum der Aussage kaum zustimmen, die sich bei römisch-katholischen Kanonisten immer wieder findet, die Aussage nämlich, daß sich «die (durch die Offenbarung in Christus gegebene) rechtliche Struktur der Kirche im Sakrament offenbare». Sie sehen in dem Umstand, daß die rechtliche Struktur derart in der Offenbarung und dem Sakrament selbst verankert wird, die Quelle der Juridisierung. Die Ordnung der Kirche, die unausweichlich auch rechtliche Formen annehmen muß, steht vielmehr in Funktion der sakramentalen Gemeinschaft.

Diese besondere Betonung der sakramentalen Gemeinschaft kann auf verschiedene Weise illustriert werden. Sie kommt z. B. in der Stellung des Priesters zum Ausdruck. Gewiß, das priesterliche Amt geht letztlich auf Christi Einsetzung zurück, und die durch seine Einsetzung gegebene apostolische Vollmacht ist für Sein und Leben der Kirche notwendig. Christus hat aber mit dem priesterlichen Amt eine sakramentale und nicht in erster Linie eine hierarchisch-rechtliche Struktur geschaffen. Der bevollmächtigte Bischof oder Priester ist um der eucharistischen Gemeinschaft willen da und ist ihr untergeordnet. Er ist zwar für die Feier der Eucharistie unentbehrlich, weder er noch das Sakrament können aber ohne die feiernde Gemeinde gedacht werden. Er unterscheidet sich darum zwar durch seine Vollmacht von dem Volke, seine Vollmacht kann aber nie in sich, vom Volke gesondert, betrachtet werden. Er kann sie nur in und mit dem gesamten Volk ausüben. Er bringt in der Gemeinschaft mit ihm die Bitte vor Gott, daß der Heilige Geist das sakramentale Geschehen vollbringe. Diese unlösliche Verwurzelung des Amtes in der eucharistischen Gemeinschaft macht es unmöglich, die priesterliche Vollmacht in erster Linie in rechtlichen Kategorien zu beschreiben. Der Unterschied hat seinen tiefsten Grund in einem verschie-

denen Verständnis des Heiligen Geistes. Während die römisch-katholische Kirche zu der Sicht neigt, daß die rechtliche Ordnung der Kirche durch die Offenbarung, insbesondere durch die *Legislatio Christi* gegeben sei und durch das erste und immer wieder neue Wirken des Geistes bestätigt, mit Leben erfüllt und durch die Jahrhunderte aufrechterhalten werde, legt die orthodoxe Kirche das Gewicht darauf, daß der Geist der eigentliche Schöpfer der sakramentalen Gemeinschaft sei. Ihr Wesen wird durch die Ausgießung des Geistes bestimmt, und orthodoxe Theologen können so weit gehen, von Christus als dem «Vorläufer des Geistes» zu sprechen. Diese Begegnung führt dazu, daß die Kirche — die vom Geist gewirkte Gemeinschaft — selbst in ihrer sichtbaren Erscheinung nicht als rechtliche Institution erfaßt werden kann. Die Grundlage fehlt, um ein auf *ius divinum* aufgebautes rechtliches System zu entwickeln. Das sakramentale Geschehen muß das Leben sowohl der Gemeinschaft als des einzelnen in geistlicher Weise bestimmen, und die rechtliche Ordnung der Kirche darf sich nicht hindernd dazwischen schieben. Es hat darum tiefe Gründe, wenn das orthodoxe kanonische Recht fragmentarischer geblieben ist und nie systematisch kodifiziert wurde, wenn es lokalen Besonderheiten weiten Raum läßt und nie zu einem universalen kirchlichen System gemacht wurde, vor allem aber, wenn es manche Gebiete unberührt läßt und nicht von der Voraussetzung ausgeht, daß das Leben sowohl der Kirche als Ganzes als auch des einzelnen rechtlich geregelt werden müsse.

*

Die Kritik der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen, insbesondere der lutherischen und reformierten Kirchen, ist noch radikaler und geht weiter. Sie geht davon aus, daß das Evangelium, Gottes lebendiges, rechtfertigendes und befreiendes Wort, in rechtlichen Kategorien nicht erfaßt werden kann, ja durch die Aufrichtung eines rechtlichen Systems in seinem Wesen unausweichlich zerstört und in seiner Kraft aufgehoben werden muß. Gottes erlösendes Handeln ist ein geistliches Geschehen. Gottes Wort macht den Menschen frei. Indem er die Zusage der Vergebung hört und im Glauben erfaßt, wird

er für ein neues Leben freigemacht, ein Leben in der Gnade und im Gehorsam. Gottes Wort ist die alleinige Quelle für diesen Vorgang, und er kann darum nur dadurch zustandekommen, daß das Wort immer wieder neu verkündigt wird. Rechtliche Vorschriften können die Verwandlung nicht herbeiführen, und die rechtliche Ordnung der Kirche muß darum von der Verkündigung unterschieden werden. Sobald diese Unterscheidung nicht mehr konsequent vollzogen wird, wird das Evangelium zum Gesetz, das nicht in die Freiheit führt, sondern scheinbares äußeres Christentum hervorbringt. Auf Grund dieser Einsichten mußten sich die Reformatoren gegen das römisch-katholische Verständnis des kanonischen Rechtes wenden. Denn mußte dieses Verständnis nicht unausweichlich dazu führen, daß das Evangelium in kirchliches Gesetz umgesetzt wurde? Wenn in Christus nicht nur der Erlöser, und allein der Erlöser, sondern der Gesetzgeber gesehen wird, erhält die kirchliche Ordnung unwillkürlich eine Dignität, die sie der Verkündigung des Evangeliums gleichstellt. Sie wird zu einer heiligen Ordnung, die letzte Autorität beanspruchen kann. Wenn darüber hinaus aus Christi Gesetzgebung abgeleitet wird, daß die Kirche den Auftrag habe, kirchliches Recht zu setzen, wird das Recht vollends zu einer selbständigen Größe von eigenem Gewicht. Die Verkündigung des Evangeliums wird dadurch erstickt; rechtliche Sätze «binden die Gewissen». Wenn die Reformatoren das Evangelium in seinem wahren Wesen als befreiendes Wort ans Licht heben wollten, mußten sie zum mindesten die römisch-katholische Begründung des kanonischen Rechtes ablehnen. Das heißt nicht, daß die reformatorischen Kirchen die rechtliche Ordnung überhaupt ablehnten. Die These, daß «das Wesen der Kirche und das Wesen des Rechtes miteinander im Widerspruch stehen» ist zwar im Bereich der evangelischen Kirchen entstanden, ist aber nicht wirklich repräsentativ für sie. Die Reformation hat sich nicht nur gegen Rom, sondern mit nicht weniger Nachdruck gegen das Schwärmertum gewandt. Wenn die Kirche auch allein aus dem Worte wächst, eine ständige *creatio verbi* und darum eine pneumatische Gemeinschaft ist, bedarf sie doch der äußeren Ordnung. Der Unterschied zum römisch-katholischen Verständnis liegt nicht darin, daß die Kirche nicht mit Notwendigkeit auch eine rechtliche Struktur

besäße. Sie ist nach evangelischem Verständnis der Verkündigung des Wortes dienend untergeordnet. Sie steckt gewissermaßen den Rahmen ab, in dem das Evangelium verkündet und die Sakramente verwaltet werden. Die Ordnung wächst aus dem der Kirche von Christus erteilten Auftrag heraus. Das Amt der Verkündigung und der Sakramente ist z. B. nicht in erster Linie eine von Christus gesetzte heilige Ordnung, sondern eine kirchliche Struktur, die sich aus der Notwendigkeit der Verkündigung ergibt. Sie ist in diesem Sinne von Christus eingesetzt und wird aller Voraussicht nach zu allen Zeiten eine grundlegende Struktur der kirchlichen Ordnung bleiben. Der Primat der Verkündigung zeigt sich aber insbesondere in der kirchlichen Disziplin. Die Reformation hat, vor allem im reformierten Raum, zu dem Versuch geführt, eine durch die Verkündigung in Predigt und Seelsorge bestimmte Disziplin herzustellen. Wenn dieser Versuch auch mit zahlreichen Mißverständnissen verbunden war und der Gefahr einer neuen Art von Gesetzlichkeit weitgehend erlag, bestand doch die eigentliche Absicht darin, daß die Verkündigung des Wortes und nicht eine allgemeine christliche Norm die kirchliche Gemeinschaft herstellen soll. Der Versuch ist gescheitert. Der Primat der Verkündigung hat schließlich zur Auflösung jeglicher geordneten Disziplin geführt. Der Akt der Verkündigung ist jeglicher äußeren Stütze entkleidet worden.

Die Stellung der reformatorischen Kirchen ist mit erheblichen Schwierigkeiten verbunden. Sie vertreten einerseits mit Nachdruck die Überzeugung, daß das Evangelium jeglicher Ordnung überlegen sei und darum keine Ordnung letzte Autorität beanspruchen könne. Sie sind aber andererseits mit demselben Nachdruck der Meinung, daß die Ordnung nicht Gegenstand der Willkür werden dürfe. Auf Grund welcher Kriterien kann also die richtige Ordnung ermittelt werden? Die reformatorischen Kirchen haben durch die Jahrhunderte mit dieser Frage immer wieder zu kämpfen gehabt. Wenn die einfache Auskunft abgelehnt wird, daß die Ordnung durch die Gesetzgebung Christi wenigstens in den hauptsächlichsten Zügen gegeben sei, ist die Antwort darauf viel schwieriger geworden. Zahlreiche Lösungen sind im Laufe der Zeit vorgeschlagen worden, und auch heute besteht keineswegs Übereinstimmung. Die Überzeugung gewinnt

aber Boden, daß durch die Verkündigung des Evangeliums indirekt auch gewisse Linien für die Ordnung der Kirche gesetzt seien. Linien, die bei allem gerechtfertigten, ja sogar wünschenswerten Wandel immer berücksichtigt werden müssen, und die darum, wenn auch in einem höchst qualifizierten Sinne, als *ius divinum* bezeichnet werden mögen. Zu diesen grundlegenden Strukturen können etwa die folgenden gezählt werden: die Notwendigkeit der Verkündigung, die Feier der Sakramente, das Amt der Verkündigung, die nicht nur geistige, sondern tatsächlich Gemeinschaft über alle Grenzen und Schranken hinweg, die Anerkennung, sich aus der Taufe ergebender gegenseitiger Verpflichtungen, die monogame Ehe, die Unterscheidung der kirchlichen von der staatlichen Gemeinschaft und die Freiheit der Kirche, die in Christus gegebene Gemeinschaft zu bekennen und zu leben. Die kirchliche Gemeinschaft muß sich innerhalb dieser weiten Linien verwirklichen, und wenn die Gemeinschaft auch immer wieder aus der Verkündigung entstehen und neu verwirklichen muß, wird sie doch diese Linien der Ordnung nie ohne Schaden überschreiten können. Sie wird, indem sie dem Rufe Gottes Folge leistet, die Gemeinschaft immer wieder in diesen grundlegenden Strukturen verwirklichen. Die Tatsache, daß sie vorhanden sind, bedeutet zwar noch nicht notwendig, daß sie Kirche ist; wenn sie aber fehlen, muß sie sich die Frage stellen, ob sie das ihr aufgetragene Bekenntnis nicht verraten habe und dem Ungehorsam zum Opfer gefallen sei. Die wichtigsten Strukturen der kirchlichen Gemeinschaft sind darum auch für die evangelischen Kirchen kein *Adiaphoron*, sondern eine letztlich von Christus gegebene Notwendigkeit, die bekannt werden muß.

*

Nach diesen beschreibenden Erwägungen kommen wir nochmals auf die am Anfang aufgeworfene Frage zurück. Inwiefern mag die Revision des kanonischen Rechtes zur Entfaltung der ökumenischen Bewegung beitragen? Die Frage kann in Kürze kaum beantwortet werden. Einige Hinweise müssen aber andeuten, in welcher Richtung Möglichkeiten offenstehen.

1. Manche Redner forderten in den konziliaren Verhandlungen, daß die Kirche in erster Linie als geistliche Größe dargestellt werden müsse. Sie wandten sich mit Nachdruck gegen den Juridismus der Kirche. Diese Forderung hat in verschiedenen Texten des Konzils ihren Niederschlag gefunden. Das Gewicht wird in neuer Weise auf die geistliche sakramentale Gemeinschaft gelegt. Die Kirche ist in erster Linie von Gott in Christus begründete Gemeinschaft, nicht Institution. Sie ist das Sakrament, und ihr Wesen tritt dann am deutlichsten zu Tage, wenn sie das Sakrament feiert. Es ist auch in diesem Zusammenhang nicht ohne Bedeutung, daß in der Konstitution über die Kirche das Kapitel über das Volk Gottes demjenigen über die Hierarchie vorangestellt wird. Die Reihenfolge gibt zu verstehen, daß das Wesen der Kirche nur richtig erfaßt wird, wenn sie als Volk Gottes gesehen wird. Die Hierarchie steht nicht über, sondern in der Kirche. Sie wird nicht sofort als von Christus bevollmächtigte Autorität vorgestellt. Sie wird vielmehr in den Zusammenhang mit dem gesamten Volk gestellt. Sowohl Bischof als Priester sind ohne die eucharistische Gemeinschaft nicht denkbar und dieser Einsicht entsprechend wird an mehreren Stellen betont, daß die Hierarchie von ihrem priesterlichen Auftrag her verstanden werden müsse⁵. Es hängt damit zusammen, daß die Konstitution über die Liturgie die aktive Teilnahme an gottesdienstlichem Geschehen fordert. Die Kirche ist wirklich ein Leib und wird nur als *communio* richtig verstanden.

Muß diese neue Orientierung nicht auch für das kanonische Recht Folgen haben? Und zwar nicht nur in dem Sinne, daß das Verhältnis von Klerus und Laien auch in rechtlicher Hinsicht etwas anders bestimmt wird, d. h. praktisch, daß den Laien auch rechtlich eine größere Beteiligung am Leben der Kirche zugestanden wird? Muß nicht die bisherige Begründung des kanonischen Rechtes überhaupt in Frage gestellt werden? Wenn es wirklich gilt, daß die Kirche geistliche sakramentale Gemeinschaft ist, muß auch die kirchliche Ordnung von daher entfaltet werden. Der Rückgriff auf eine mit der Offenbarung gegebene, durch Christus gelehrt rechtliche Struktur wird in Frage

⁵) Vgl. dazu insbesondere das Dekret über das Leben und Amt der Priester.

gestellt, und die Hierarchie kann nicht mehr in derselben Weise als Träger des kirchlichen Rechtes verstanden werden. Das kanonische Recht würde damit im Leben der Kirche an eine andere Stelle rücken.

2. Es gehört zu den Folgen des Vatikanischen Konzils, daß der bisherige Begriff der Autorität erschüttert worden ist. Diese Veränderung äußert sich darin, daß die Ordnung der Kirche nicht mehr mit derselben Selbstverständlichkeit wie bisher respektiert wird. Sowohl Gruppen als vor allem einzelne Gläubige halten es für ihre Pflicht, im Gehorsam des Glaubens in eigener Verantwortung zu entscheiden. Die rechtliche Ordnung wird eher als empfehlende Weisung, nicht als bindendes Recht verstanden. Diese Veränderung ist schon seit langem in Gang gekommen. Der Anspruch der Kirche auf rechtliche Autorität kann von dem modernen Empfinden nur mit Mühe assimiliert werden. Sie ist aber durch das Vatikanische Konzil beschleunigt worden. Dadurch daß mit einem Mal so Zahlreiches in Fluß kam, wurde das Verhältnis zur Autorität als solcher gestört. Die Veränderung verschafft sich in einzelnen konziliaren Formulierungen Ausdruck; mehrere Texte sprechen in einer bisher nicht gewohnten Weise von der Verantwortung des einzelnen. Die Veränderung ist aber in Wirklichkeit weit größer, als die Texte vermuten lassen.

Diese Entwicklung kann verschieden beurteilt werden, und es kann kaum ein Zweifel sein, daß darin sehr verschiedene und keineswegs nur evangelische Motive wirksam sind. Es ist darum begreiflich, wenn manche darin nichts als nur die Emanzipation des modernen Menschen von der Bindung an Gott und die Kirche sehen können. Sie werden es als ihre Pflicht ansehen, die Autorität der Kirche und damit auch das kanonische Recht in seiner bisherigen Gestalt zu verteidigen. Ist aber nicht auch eine andere Interpretation möglich, eine Interpretation, die manche römisch-katholische Christen heute vertreten? Der Schwund der Autorität könnte ein Zeichen dafür sein, daß die Kirche in der Vergangenheit zu vieles rechtlich zu ordnen suchte, daß sie zu wenig Vertrauen in die befreiende, erleuchtende und erneuernde Kraft des Wortes hatte, sondern die Gestalt und das Leben der Kirche durch rechtliche Weisungen zu

garantieren trachtete. Die neueste Entwicklung könnte ein von Gott gegebenes Zeichen sein. Die Kirche könnte sich — gerade in der Auseinandersetzung mit der modernen Welt — neu dessen bewußt werden, daß sie ihr Wesen nur erfüllt, wenn sie ganz aus dem Vertrauen auf das erneuernde Handeln Gottes lebt. Sie muß darum das bisherige rechtliche System nicht verteidigen. Sie muß nicht Mittel und Wege finden, ihm dennoch so weit als irgend möglich zur Geltung zu verhelfen, ein Unternehmen, das dem Geruch der Konzession kaum entgehen kann. Sie kann es aus echten Gründen neu konzipieren. Die Revision würde dann praktisch in erster Linie in drastischer Reduktion bestehen. Manche Fragen, die jetzt rechtlich geregelt sind, würden damit dem verantwortlichen Entscheid der einzelnen Kirchen und Gläubigen überlassen. Es ist offensichtlich, daß eine derartige Revision auch ökumenisch von großer Bedeutung wäre. Denn jede Kürzung trägt dazu bei, daß die ethische und die rechtliche Ebene nicht länger vermischt werden können.

3. Manche Texte des Konzils erklären mit Nachdruck, daß die Kirche zwar eine sei, aber eine große Vielfalt von Verschiedenheiten in sich schließe. Die Stärke des in Christus gegebenen Bandes erweist sich gerade darin, daß Eigenheiten und Besonderheiten nicht ausgelöscht werden müssen. Die einzelnen Glieder müssen darum nicht einer künstlichen Uniformität unterworfen werden, sie sollen sich innerhalb der Gemeinschaft nach dem ihnen gegebenen Wesen entfalten. Das Konzil hat diese Einsicht durch zahlreiche Formulierungen und Entscheide herausgestellt. Denken wir nur an die langen Verhandlungen über die Kollegialität der Bischöfe. Wenn diese Diskussion auch manche Gründe hatte, bestand eine Absicht doch ohne Zweifel darin, den einzelnen lokalen Kirchen die ihnen eigene Würde wieder zurückzugeben. Indem der Episkopat als Kollegium verstanden wurde, sollte der Weg freigemacht werden, die Kirche besser als bisher als Einheit in lebendiger Vielfalt zu verstehen und darzustellen. Aber nicht nur die Konstitution über die Kirche, sondern auch diejenige über die Liturgie muß hier erwähnt werden. Die Einführung der Landessprache öffnet die Tür zu einer neuen Vielfalt^{5a}. Was bedeutet diese allgemeine Tendenz für die Revision des

kanonischen Rechtes? Wird dadurch nicht unausweichlich die Frage aufgeworfen, ob es überhaupt möglich ist, ein universales für die gesamte Kirche gültiges Rechtsbuch zu schaffen? Muß ein solcher Codex nicht unausweichlich zu einer Uniformität führen, durch die die Vielfalt gestört wird? Gewiß, die Revision kann sich mit einer bloßen Adaptation begnügen und nur das Verhältnis zwischen über- und untergeordneten Instanzen rechtlich neu bestimmen. Die untergeordneten Instanzen würden in einem neuen Codex umfassendere Kompetenzen erhalten. Sie könnte aber auch weiter gehen. Das Recht könnte «regionalisiert» werden. Der universale Codex könnte durch eine Reihe von regionalen Regelungen ersetzt werden. Gewisse grundlegende Teile des Rechtes wären ihnen gemeinsam, jedes wäre aber durch die lokalen Besonderheiten geprägt. Die mit Rom unierten Ostkirchen stehen bereits heute nicht unter dem Recht des Codex, sondern haben ihr partikulares Recht bewahrt. Manche haben diesen Umstand als Anomalität empfunden, die Anomalie könnte aber unter Umständen zum Modell für die gesamte Kirche werden⁶. Die regionalen Besonderheiten nicht nur einzelner Vorschriften, sondern des Verständnisses des Rechtes überhaupt (Art und Maß der Kodifizierung, etc.) könnten gewahrt werden. Es braucht kaum gesagt zu werden, daß diese umfassende Revision nicht nur dem Geist des Konzils besser entspräche, sondern auch einen wichtigen Beitrag zur ökumenischen Bewegung darstellte. Solche Gedanken können von evangelischer Seite nur mit Zögern ausgesprochen werden. Denn wenn nach evangelischem Verständnis auch offensichtlich ist, daß eine Reform (und nicht nur eine Revision) des kanonischen Rechtes notwendig ist, wenn dem Evangelium zum Durchbruch verholfen werden

^{5a}) Auch der Umstand, daß die Kirche das Sakrament genannt wird, ist in diesem Zusammenhang nochmals zu erwähnen. «Die Kirche als «*universale salutis sacramentum*» ist prinzipiell weder östlich noch westlich: je nach dem Volk, in dem sie Gestalt annimmt, hat die Kirche ein östliches oder westliches Gesicht und durch ihre Missionierung vor allem in der sogenannten Dritten Welt unter den Völkern mit einer japanischen, chinesischen oder afrikanischen Kultur erwartet sie in der Zukunft auch andere Erscheinungsformen.» (E. Schillebeeckx, O. P., Bilanz des Konzils, Do. C. 1966, I, p. 5.)

⁶) Dieser Vorschlag wurde während des Vatikanischen Konzils von dem unierten — maronitischen — Bischof von Beirut, Ignazius Ziade, mit großem Nachdruck vorgebracht.

soll, ist der evangelische Theologe doch in einer denkbar schlechten Lage, kritische Forderungen zu erheben. Das Problem der kirchlichen Ordnung ist im Raum der evangelischen Kirchen keineswegs befriedigend gelöst. Die verschiedenen Antworten stehen nebeneinander und gegeneinander, und es ist weder eine gemeinsame Klarheit noch ein gemeinsamer Wille zu einer Lösung vorhanden⁷. Das Bild, das die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen bieten, ist darum keine lebendige Unterstützung der an Rom zu richtenden Kritik.

Der Grund für diese unbefriedigende Lage liegt vor allem in der den evangelischen Kirchen innewohnenden Neigung zur Spiritualisierung und Individualisierung. Die Erkenntnis der durch Christus gegebenen Freiheit führt dazu, daß die kirchliche Ordnung nicht nur auf eine andere Ebene versetzt, sondern überhaupt relativiert wird. Die Betonung liegt derart einseitig auf dem Evangelium, daß die Ordnung vernachlässigt oder sogar übersprungen werden kann. Derjenige, der sie ernstnimmt, verfällt leicht dem Verdacht, geistlosen Prinzipien der Ordnung zu huldigen. Die evangelischen Kirchen haben darum nur ein ganz geringes Bewußtsein ihrer eigenen Ordnung, und dieser Umstand führt dazu, daß sich die erhaltende Kraft, die jeder rechtlichen Ordnung eigen ist, in nur geringem Maße an ihnen auswirkt. Sie zeichnen sich einerseits durch einen Mangel an Widerstandskraft aus. Denn sie neigen dazu, im Namen des Evangeliums eine rechtliche Ordnung auch dann aufzuheben, wo sie um des Evangeliums willen aufrechterhalten werden müßte. Das Fehlen von gemeinsam anerkannten Kriterien der Ordnung führt zu Willkür. Sie verfallen andererseits gerade durch die einseitige Betonung des Evangeliums einer geistlosen Bürokratisierung. Denn gerade weil die Aufmerksamkeit beinahe grundsätzlich den rechtlichen Fragen nicht zugewendet wird, ist die Versuchung groß, die Probleme

⁷) Der zusammenfassende Schlußsatz einer neueren Untersuchung ist besonders bezeichnend: Die Untersuchung gelangt nicht zu der Überzeugung, daß die Frage, ob die evangelische Glaubenslehre erlaubt, von einem evangelischen Kirchenrecht zu sprechen, heute als geklärt gilt. Das Fragen des Protestantismus nach dem Recht seiner Kirche bildet weiterhin ein „Problem“. Nichts Schlimmeres könnte ihm widerfahren, als verniedlicht zu werden. Wie jedes echte große Fragen findet es seine Lösung nur in der Selbstdarstellung eben der Frage (Konrad Wolteker, Evangelisches Kirchenrecht, Recht 3, 1960, S. 214).

der kirchlichen Ordnung nach pragmatischen Gesichtspunkten zu lösen. Indem die Ordnung den Charakter des Bekenntnishaften verliert, erhalten die der Administration und Bürokratie innewohnenden Kräfte ein weites freies Feld.

Die Kritik kann sich darum nicht weniger als gegen das römisch-katholische kanonische Recht gegen die evangelischen Kirchen selbst richten. Haben wir in dieser Hinsicht verwirklicht, was die Reformatoren suchten? In einer Zeit, in der alles darauf ankommt, daß «die Kirche Kirche ist», muß diese Frage mit dem Willen zu einer Antwort gestellt werden, und es ist offensichtlich, daß wir sie nur durch ein stärkeres inneres Ja zur Gemeinschaft finden werden. Die Antwort kann nicht in der Rückkehr zu einem kanonischen Recht liegen. Das Evangelium selbst erhält die Kritik dagegen aufrecht. Das Evangelium darf aber auch nicht zu einem spiritualisierenden Prinzip gemacht werden, das das Recht auflöst. In dieser Spannung wird das ökumenische Gespräch stattfinden müssen.

Ein ökumenisches Konzil?

I

Was ist ein wahrhaft ökumenisches Konzil? Die evangelische Theologie stellt sich diese Frage heute kaum. Das ist aber nicht immer so gewesen. Die Frage nach dem Wesen und der Struktur eines wahren Konzils hat frühere Jahrhunderte lebhaft bewegt, und es ist eine verhältnismäßig junge Erscheinung, daß das Problem aus dem Bewußtsein der evangelischen Kirchen mehr oder weniger verschwunden ist. Denken wir zunächst an das 15. Jahrhundert und die Konzilien, die damals in Konstanz, Basel und Florenz stattfanden. Die Christenheit war bedroht. Ihre Einheit war ernsthaft gefährdet. Die Notwendigkeit von weitgehenden Reformen war für alle Einsichtigen offenkundig. Die Einberufung des Konzils erschien damals als der einzige Weg der Rettung. Große Hoffnungen waren damit verbunden, und wenn sie auch weitgehend enttäuscht wurden, wurde die Einberufung eines Konzils auch weiterhin als das gegebene Mittel zur Lösung der sich immer weiter zuspitzenden Krise betrachtet. Das fünfte Lateranische Konzil zu Beginn des 16. Jahrhunderts stellte einen weiteren Versuch dar, die Kirche des Westens zu erneuern. Der Ruf nach einem Konzil wurde aber vor allem laut, als die reformatorische Bewegung in Gang gekommen war und immer weiter um sich griff. Die Reformatoren selbst, vor allem Martin Luther, forderten, daß ein freies, auf das Wort der Schrift gegründetes Konzil die Reform der Kirche an die Hand nehme. Wenn Luther durch seine Auseinandersetzung mit den römischen Theologen zur Einsicht geführt worden war, daß Konzilien irren könnten, anerkannte er doch die Notwendigkeit und den Segen repräsentativer Versammlungen und verband damit die Erwartung, daß die großen Fragen, die der Kirche gestellt waren, einer Antwort nähergeführt werden könnten. Je mehr er sich allerdings darüber aussprach, was seiner Erkenntnis nach ein wahres Konzil sei, desto deutlicher wurde es, daß die Forderung der Reformatoren nicht zu verwirklichen sei, und je mehr die Einberufung eines Konzils durch den Papst in den Bereich des Möglichen rückte, desto mehr wurden die Reformatoren in die Defensive gedrängt. Ihre Forderung erhielt immer hypothetischeren Charakter,

und ihre Äußerungen wurden immer stärker durch den Ton der Polemik bestimmt. In seiner ausführlichen Schrift über die Konzilien (1539) rechnet Luther nicht mehr wirklich damit, daß es zu einem wahren Konzil kommen könne. Aber selbst nach der Synode von Trient fuhren evangelische Theologen fort, ihre Konzeption von einem wahren ökumenischen Konzil vorzutragen. Sie konnten sich nicht mit dem Hinweis begnügen, daß das Konzil von Trient kein ökumenisches Konzil gewesen sei und seine Beschlüsse der Wahrheit nicht entsprächen. Sie mußten zeigen, auf welche Weise das Konzil zu richtigen Ergebnissen hätte führen können. Die meisten lutherischen und reformierten dogmatischen Lehrbücher der folgenden Jahrhunderte enthalten mehr oder weniger ausführliche Erwägungen über diese Frage. Erst im 19. Jahrhundert schwand das theologische Interesse an dem Gegenstand. Die Einberufung eines allumfassenden, vom Geist inspirierten Konzils spielte zwar in gewissen romantischen Visionen, wie etwa bei Novalis, eine Rolle; in Vladimir Solowjows «Legende vom Antichrist» erscheint es als Manifestation der menschlichen Hybris und Rebellion gegen Gott. Und selbstverständlich hat sich die historische Wissenschaft unermüdlich mit den historischen Einzelheiten beschäftigt. Die theologische Besinnung über das Wesen der Konzile und noch mehr die konziliare Praxis blieben aber mehr und mehr der römisch-katholischen Kirche überlassen. Die evangelische Theologie weiß von nun an kaum mehr zum Thema zu sagen, als daß Konzilien irren können.

Dies ist heute in mancher Hinsicht anders geworden. Die ökumenische Bewegung hat eine neue Situation geschaffen. Die Kirchen haben angefangen, die Wände der Trennung zu durchbrechen und zueinander in Beziehung zu treten. Sie haben den Zustand vollständiger Getrenntheit durch den Zustand ständiger Beratung ersetzt. Sie haben begonnen, ihre Unterschiede und ihre gemeinsamen Aufgaben auf ökumenischen Konferenzen zu besprechen. Ist damit nicht wiederum so etwas wie ein konziliarer Vorgang entstanden? Und müssen wir uns nicht überlegen, inwiefern diese ökumenischen Konferenzen Konzile genannt werden könnten? Die Frage ist in den Anfängen der ökumenischen Bewegung ausdrücklich

gestellt worden. Die Begründer der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung haben sie aber verneint. Die geplante Weltkonferenz sollte nicht versuchen, «eines der Konzilien der ungeteilten Kirche nachzuahmen»⁸. Die Gründe für diese Erklärung sind offenkundig. Ökumenische Konferenzen sind Versammlungen sui generis, und eine voreilige Ineinsetzung mit einem Konzil würde die Eigenart, die sie auszeichnet, gerade verdecken. Sie sind ein Versuch, die getrennten Kirchen in Beziehung zueinander zu bringen, ohne bereits die Union herbeizuführen. Sie haben in der Geschichte der Kirche kein Vorbild, sondern sind eine Erscheinung der neueren Zeit. Die Ähnlichkeit ist aber doch so groß, daß ein Vergleich sich aufdrängt, und es ist kein Zufall, daß ein Redner die Weltkonferenz von Lausanne im Jahre 1927 als «christliches Konzil» anredete⁹. Die ökumenische Bewegung hat aber jedenfalls der Diskussion über die Frage nach dem Wesen eines wahren Konzils wieder Realität verliehen, und in dem Maße, als die ökumenischen Versammlungen für das Leben der Kirche bedeutsam wurden, mußte Klarheit darüber geschaffen werden, wie sie theologisch oder genauer ekklesiologisch zu verstehen seien.

Die überraschende Ankündigung des zweiten Vatikanischen Konzils hat die Frage noch mehr ins Bewußtsein gehoben. Nach dem ersten Vatikanischen Konzil hatte kaum jemand mehr erwartet, daß die römisch-katholische Kirche ein weiteres Konzil einberufen werde. Die feierliche Dogmatisierung der Unfehlbarkeit und der universalen Jurisdiktion des Papstes schien der synodalen Struktur in der römisch-katholischen Kirche ein endgültiges Ende bereitet zu haben. Die meisten Theologen zogen die Abhaltung eines Konzils nur noch als theoretische Möglichkeit in Betracht. Die konziliare Praxis schien damit auch in der römisch-katholischen Kirche zum Stillstand gekommen und überflüssig geworden zu sein. Die plötzliche Eingebung Johannes' XXIII. hatte darum eine große Erschütterung zur Folge. Ganz abgesehen von den Ergebnissen, die durch ein

⁸ Nordamerikanische Vorbereitungskonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Januar 1916 (vgl. Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, hg. Sasse, Berlin 1929, S. 33).

⁹ Werner Elert, Der Ruf zur Einheit, Ansprache zur Eröffnung der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung am 3. August 1927 (ELKZ 60/427, 725—728).

Konzil erzielt werden konnten, war die Tatsache, daß die synodale Struktur in der römisch-katholischen Kirche wieder zum Leben erweckt werden sollte, als solche ein Ereignis, das das theologische Denken in hohem Maße anregte. Zahlreiche Theologen haben sich in den letzten Jahren die Frage wieder neu gestellt, was Konzilien im Leben der Kirche zu bedeuten haben. Der bloße Gedanke an ein Konzil hat eine neue Sicht der Kirche entstehen lassen, und es ist keine Übertreibung zu sagen, daß bereits durch die Ankündigung des Konzils implizit die Ekklesiologie zu einem der bestimmenden Themen gemacht worden war. Das Vatikanische Konzil ist nicht nur bedeutsam um der großen theologischen Fragen willen, zu denen es Stellung zu nehmen hatte; seine Bedeutung liegt zunächst darin, daß es überhaupt stattfand und dadurch einem Element der Ekklesiologie die Würde wieder verlieh, die ihm bereits endgültig verloren schien.

Die Situation hat sich also in wenigen Jahrzehnten geändert. Die Kirchen sind sich in neuer Weise der Notwendigkeit bewußt geworden, die Einheit, die ihnen in Christus gegeben ist, sichtbar zu bezeugen, und sie haben zugleich in unerwarteter Weise neue konziliare Strukturen entwickelt. Sollte das ein Zeichen dafür sein, daß die Zeit für ein wahrhaft ökumenisches Konzil der gesamten Christenheit allmählich wiederum reif wird? Der Gedanke drängt sich auf, und es ist jedenfalls nicht möglich, eine Versammlung sämtlicher christlicher Kirchen als bloße romantische Vision abzutun. Die Kirchen sind heute in steigendem Maße bereit, nicht nur aufeinander zu hören und voneinander zu lernen, sondern auch miteinander Zeugnis abzulegen und zusammenzuarbeiten. Warum also sollten sie sich nicht zu einem Konzil versammeln, an dem sie den Versuch wagen, gemeinsam die Wahrheit, die ihnen von allem Anfang aufgetragen ist, für die gegenwärtige Zeit zu formulieren? Gewiß, sie sind zutiefst voneinander getrennt. Sie sind so tief voneinander getrennt, daß sie einander oft nicht einmal verstehen, geschweige denn den Weg sehen können, der zum gemeinsamen Bekenntnis zu führen vermöchte. Zugleich machen sie aber immer wieder die Erfahrung, daß sie, indem sie sich gemeinsam dem apostolischen Zeugnis stellen, auf unerwartete Weise gemeinsam zu reden vermögen. Wenn die Gegensätze

auch ausschließlich erscheinen und eine Einigung unmöglich ist, sind sie doch wiederum nicht so ausschließlich, daß die Kirchen überhaupt nicht gemeinsam reden könnten. Warum also sollte ein zur gegebenen Zeit von allen Kirchen beschicktes Konzil nicht instand gesetzt werden, mit Vollmacht zu den Fragen der Zeit zu sprechen? Warum sollte sich der Heilige Geist nicht derart seiner bemächtigen, daß die Wahrheit des Evangeliums zum Leuchten kommt und die Kirchen seine Aussagen gemeinsam anzuerkennen vermögen? Warum, wenn sich die Kirchen in wirklicher Buße aus der Spaltung herausführen und von der heiligenden Kraft Gottes erneuern lassen? Diese Aussagen mögen unrealistisch oder schwärmerisch erscheinen. Und es ist wahr: wenn wir an den gegenwärtigen Zustand der getrennten Kirchen denken, scheint das gemeinsame Reden ein unwahrscheinliches Unterfangen. Es läßt sich jedenfalls weder organisieren noch erzwingen. Die Zeit muß gegeben sein. Es gibt aber andererseits nicht nur den Mangel an Realismus, sondern auch den Fehler der Phantasielosigkeit, der dazu führt, daß an sich mögliches nie entwickelt wird. Wie dem auch sei, jedenfalls ist die Frage nach dem Wesen eines wahren ökumenischen Konzils den Kirchen von neuem gestellt. Wenn eine Versammlung der gesamten Christenheit auch noch nicht Wirklichkeit werden kann, müssen die Kirchen doch um der weiteren Entwicklung der ökumenischen Bewegung willen Auskunft darüber geben, welche Bedeutung sie den Konzilien in der Kirche zumessen. Die Diskussion, die im 16. Jahrhundert mit soviel Nachdruck geführt worden war, muß heute wieder aufgenommen werden. Die evangelischen Kirchen müssen wieder sowohl durch die theologische Aussage als durch die Praxis deutlich werden lassen, wie ein wirkliches ökumenisches Konzil auszusehen hätte. Das Gespräch darüber hat sich seit dem 16. und 17. Jahrhundert gewaltig erweitert. Während es sich damals um eine polemische Auseinandersetzung innerhalb der westlichen Kirche handelte, ist heute zum erstenmal ein Gespräch in der gesamten Christenheit möglich geworden. Die orthodoxen Kirchen sind an der ökumenischen Bewegung beteiligt, und ihr Verständnis der ökumenischen Konzilien der Alten Kirche ist wiederum ein wesentliches Element in der Auseinandersetzung geworden. Die Frage nach

dem Wesen und der Struktur eines Konzils ist darum zum erstenmal wieder zu einer in vollem Umfange ökumenischen Frage geworden, und selbst wenn es sich erweisen sollte, daß ein ökumenisches Konzil vorläufig eine Unmöglichkeit bleibt, kann doch eine Konfrontation der Kirchen in dieser Frage neues Licht auf den weiteren Weg der ökumenischen Bewegung werfen¹⁰.

II

Ist aber die Diskussion im Grunde nicht doch gegenstandslos? Hat das ökumenische Konzil nicht bereits stattgefunden? Das zweite Vatikanische Konzil hat sich ausdrücklich als ökumenisches Konzil verstanden. Es hat den Anspruch erhoben, für die Kirche Christi auf Erden zu sprechen und damit die Kette der ökumenischen Konzilien der Alten Kirche in gültiger Weise fortzusetzen. Nachdem die Bischöfe die Texte durchberaten und die Abstimmung vorgenommen hatten, wurden sie vom Papst in der Gemeinschaft mit den Bischöfen feierlich promulgiert. Die Texte werden nicht als vorläufige Ergebnisse betrachtet, auf die später wieder zurückgekommen werden kann. Sie sind mit dem Anspruch auf Vollmacht verkündigt worden, mit der Verpflichtendes verkündigt wird. «... ad perpetuam rei memoriam». Ist damit nicht klar ausgesprochen, daß das ökumenische Konzil bereits gesprochen hat, daß das für die gegenwärtige Welt notwendige Wort auch für die nicht-römischen Kirchen bereits gesagt ist? Genau an dieser Stelle setzt aber der Widerspruch der nicht-römischen Kirchen ein. Sie werden anerkennen, daß das Vatikanische Konzil verpflichtend für die römisch-katholische Kirche zu sprechen hat. Sie werden auch sofort zugeben, daß seinen Äußerungen großes Gewicht zukommt, drückt sich doch in ihnen nahezu die Hälfte der Christenheit aus. Sie werden die Ergebnisse, die in den Verhandlungen erarbeitet worden sind, in aller Sorgfalt prüfen. Sie werden keineswegs von vornherein ausschließen, daß die Texte mit dem Evangelium in Übereinstimmung stehen. Warum sollte die römisch-katholische Kirche nicht Wahrheiten

¹⁰) Die Vollversammlung des Ökumenischen Rates in New Delhi hat darum mit Recht empfohlen, eine Studie über die Bedeutung der ökumenischen Konzilien für die ökumenische Bewegung in Gang zu bringen.

aussprechen, die für die gesamte Christenheit annehmbar sind? Sie werden aber nicht anerkennen können, daß das Vatikanische Konzil ein ökumenisches Konzil ist. Es ist seinem Wesen nach zunächst für sie nicht mehr als eine partikuläre Synode der römischen Kirche. Sie umfaßt nicht die gesamte Christenheit und repräsentiert nicht mehr als eine besondere Tradition. Sie könnte allenfalls zu einem ökumenischen Konzil werden, wenn sich auch die nicht-römischen Kirchen in den gefaßten Beschlüssen in vollem Umfang wiedererkennen könnten. Das ist aber offenkundig nicht der Fall. Die Diskussion des Konzils ist von Voraussetzungen ausgegangen, die nach dem Bekenntnis der nicht-römischen Kirchen im Widerspruch mit der Verkündigung Christi stehen. Das feierliche Bekenntnis der Bischöfe am Beginn der Sessionen war der deutliche Ausdruck dafür. Auch die Ergebnisse sind davon geprägt. Es ist darum von vornherein unwahrscheinlich, daß das Vatikanische Konzil auch für andere Kirchen gesprochen hat. Ein wirklich ökumenisches Konzil müßte alle Traditionen mit einschließen. Römisch-katholische Theologen weisen in diesem Zusammenhang gern auf die Gegenwart der Beobachter am Vatikanischen Konzil hin. Die Stimme nicht-römischer Kirchen war durch sie in gewisser Weise vertreten, und es ist von römisch-katholischer Seite immer wieder unterstrichen worden, daß die Abfassung der Texte durch die bloße Gegenwart der Beobachter nicht unwesentlich beeinflusst worden sei. Dieser Umstand ändert aber kaum etwas an der Tatsache, daß das Vatikanum nicht als ökumenisch bezeichnet werden kann. Die Beobachter mögen dazu beigetragen haben, daß die Texte des Konzils in einer dem Gespräch zwischen den Kirchen günstigeren Weise abgefaßt wurden. Sie mögen auf Probleme, Schwierigkeiten und Möglichkeiten hingewiesen haben, die den römisch-katholischen Bischöfen und Theologen nicht von vornherein bewußt waren. Sie haben aber nicht wirklich die Stimme ihrer Kirche geltend gemacht. Sie haben zur Selbstbesinnung beigesteuert, die die römisch-katholische Kirche im Konzil durchgeführt hat, eine Aufgabe, die sich in der bisherigen Geschichte der Christenheit noch nie gestellt hat, die aber an dem partikularen Charakter des Vatikanischen Konzils grundsätzlich nichts ändert.

Der Anspruch des Vatikanischen Konzils ist zutiefst in der römisch-katholischen Ekklesiologie begründet. Die Definition über die Unfehlbarkeit und die universale Jurisdiktion machen es beinahe unmöglich, ein vom Papst rechtmäßig einberufenes Konzil nicht als ein im vollen Sinne des Wortes ökumenisches Konzil zu betrachten. Ein ökumenisches Konzil ist ein auf Grund der Ekklesiologie im kanonischen Recht klar umschriebener Begriff. Die Mißverständnisse, die die Ankündigung eines ökumenischen Konzils hervorgerufen hatte, wurden denn sofort aufgeklärt: ökumenisch sei mit römisch-katholisch gleichzusetzen. Die Verhandlungen über «de ecclesia» und insbesondere über die Kollegialität haben daran nichts geändert. Indem sie geklärt haben, wie das Kollegium der Bischöfe und die Stellung des Papstes in ihm zu verstehen seien, haben sie im Gegenteil die selbstverständliche Annahme bekräftigt, daß ein unter der Leitung des Papstes geführtes Konzil der römisch-katholischen Bischöfe ökumenisch sei und daß nur ein solches ökumenisch sein könne. Denn die Frage am Konzil war nie, ob ein Konzil andere Kirchen einschließen könnte; es ging nur immer wieder um die Frage, in welchem Verhältnis die Autorität des Papstes allein zur Autorität des gesamten Kollegiums stehe. Der Einspruch der nicht-römischen Kirchen gegen den Anspruch der Ökumenizität betrifft darum im Grunde die Ekklesiologie der römisch-katholischen Kirche.

Ist aber damit alles gesagt? Gibt es keine Anhaltspunkte dafür, daß der römisch-katholischen Kirche die Partikularität des Vatikanischen Konzils bewußt ist? Der Verlauf des Vatikanischen Konzils selbst zeigt, daß dies in steigendem Maße der Fall ist. Die römisch-katholische Kirche hat sich in ganz neuer Weise mit den nicht-römischen Kirchen beschäftigt. Sie hat sich entschieden, mit ihnen in eine dialogische Beziehung zu treten. Die ersten Kontakte sind bereits angeknüpft worden. Der Wille, diese Beziehung herzustellen, hat die gesamte Konzeption des Konzils beeinflusst. Es ist, wie wir bereits gesehen haben, z. T. diesem Umstand zuzuschreiben, daß das Konzil nicht in abschließender Weise redete, sondern eher Themen zur Diskussion stellte. Das Vatikanische Konzil traute sich also offenkundig doch nicht zu, mit der letzten

Bestimmtheit zu reden, die für Definitionen und Anathemata nötig wäre. Es unterscheidet sich von den meisten früheren Konzilien dadurch, daß es weit größere Zurückhaltung übt. Ist damit nicht deutlich gemacht, daß es trotz aller ekklesiologischen Klarheit faktisch um seine Grenzen weiß? Der Wandel in den Strukturen der Aussage hat manche Gründe. Er ist aber auch Ausdruck für die Einsicht, daß die letzte Bestimmtheit nur einer Aussage eigen sein kann, die gemeinsam gemacht wird. Der Verlauf des Konzils hat damit eine Frage aufgeworfen, die von der römisch-katholischen Theologie erst noch beantwortet werden muß. Wenn sie ernstgenommen wird, könnte sich eine Tür für weitere Entwicklungen öffnen¹¹.

III

Nach diesen Erwägungen über das zweite Vatikanische Konzil drängt sich die Frage auf: haben die nicht-römischen Kirchen eine wirkliche Alternative anzubieten, oder beschränkt sich ihre Stellung in dem Problem auf einen bloßen Einspruch? Die römisch-katholische Theologie hat das Recht, uns diese Frage entgegenzuhalten. Die orthodoxen und evangelischen Kirchen geben sich immer wieder den Anschein, als hätten sie nicht mehr als ein Nein vorzubringen. Ein bloßes Nein kann aber auf die Dauer nicht helfen. Die römisch-katholische Kirche muß sich dadurch schließlich auf ihrem Weg nur bestätigt und gefördert fühlen. Denn wenn er auch in den Augen der übrigen Christenheit ein Irrweg ist, führt er doch offenkundig zu greifbaren Zielen, während die Kirchen, die Kritik erheben, nur in beschränktem Maße fähig sind, gemeinsam zu reden und zu handeln. Das Nein hat darum solange etwas Beruhigendes für die römisch-katholische Kirche, als es nicht auf dem Hintergrund einer konstruktiven Alternative steht. Der Blick richtet sich unwillkürlich auf den Ökumenischen Rat der Kirchen. Können wir sagen, daß sich hier Ansatzpunkte für eine echte Alternative finden? Beginnen wir mit der

negativen Seite der Antwort. Der Ökumenische Rat darf jedenfalls in seiner gegenwärtigen Gestalt nicht mit einem Konzil verglichen werden. Er ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die voneinander getrennt sind und vorläufig voneinander getrennt bleiben werden. Keine Kirche betrachtet seine Versammlungen als Konzilien. Der äußere Schein verleitet oft zu Vergleichen. Sie sind aber in der Regel eine Quelle von Verwirrung, denn solange der grundlegende Unterschied zwischen dem Ökumenischen Rat oder seinen Vollversammlungen und den Konzilien der römisch-katholischen Kirche nicht gesehen wird, führen alle Vergleiche zu schiefen Ergebnissen. Verwirrung und Klarheit, umfassende Offenheit und konfessionelle Geschlossenheit werden dann wertend nebeneinandergestellt, und beide Partner des Vergleichs fühlen sich mißverstanden. Die im Ökumenischen Rat verwirklichte Gemeinschaft hat klare Grenzen. Die Kirchen begegnen einander, sie feiern gemeinsam Gottesdienst, sie legen gemeinsam Zeugnis ab und handeln in vieler Hinsicht gemeinsam. Sie können aber einander nicht in vollem Umfang als Kirchen anerkennen, sie können zumindest heute noch keine ekklesiale Gemeinschaft bilden, sie können nicht miteinander die Eucharistie, das Sakrament der Einheit, feiern. Wenn eine Versammlung den Charakter eines Konzils haben sollte, ist die Gemeinschaft in Wort und Sakrament unbedingte Voraussetzung. Das Problem ist aber damit noch nicht erledigt. Denn wenn die Bewegung, die im Ökumenischen Rat ihren Ausdruck findet, auch offenkundig heute nicht imstande ist, ein Konzil einzuberufen, könnte es doch wohl sein, daß sie die unumgängliche Vorstufe zu einem wirklichen ökumenischen Konzil ist, ein Versuch, die Bedingungen für eine umfassende Versammlung der Christenheit zu schaffen. Der Ökumenische Rat gibt den Kirchen den Rahmen, der es ihnen möglich macht, aus der Trennung aufzubrechen und sich aufeinander zuzubewegen. Sie haben sich verpflichtet, einander zumindest als Frage ernstzunehmen und die eigene Überlieferung im Lichte der Begegnung immer wieder neu zu prüfen. Sie sind in eine ständig beratende Beziehung zueinander getreten. Ihre vorläufige Gemeinschaft bringt beides zum Ausdruck — die Buße für die Schuld, die sie, ihnen bewußt oder unbewußt, an der

¹¹) Römisch-katholische Theologen und Historiker beginnen das überlieferte Verständnis der Ökumenizität der Konzilien zu überprüfen. Einen bemerkenswerten Beitrag zu dieser Frage stellt die historische Arbeit eines italienischen Forschers dar. Vittorio Peri, *I concili e le chiese. Ricerca storica sulla tradizione d'universalità dei Sinodi ecumenici*. Rom 1965.

Trennung tragen mögen, und die gemeinsame Bitte, daß der Heilige Geist sie in der einen Kirche zusammenführen möge. Sie sind alle bereit, über die Trennung hinaus den Ausdruck der Fülle zu suchen, der ihnen heute fehlt. Muß eine solche Bewegung nicht zu einer immer tieferen Gemeinschaft führen? Kann sich nicht hier der Augenblick vorbereiten, in dem ein ökumenisches Konzil Ereignis werden kann? Kann die Gemeinschaft nicht so stark werden, daß die Mauern der Trennung transparent und transparenter werden, daß die Kirchen instand gesetzt werden, einander anzunehmen und in der Gemeinschaft der einen Kirche auf das apostolische Zeugnis zu hören? Der konziliare Charakter des Ökumenischen Rates besteht darin, daß er in Funktion eines kommenden Konzils steht.

Dieser Sachverhalt kann noch verdeutlicht werden, wenn wir den Begriff der Rezeption heranziehen. Im Zusammenhang mit der Frage nach dem Wesen eines Konzils wird immer wieder gefragt, auf welche Weise die Beschlüsse eines Konzils ihre Autorität erlangen. Sind die Beschlüsse eines rechtmäßig einberufenen Konzils eo ipso im Augenblick der Promulgation bindende Autorität? Oder erwerben sie sich ihre Autorität, indem sie sich in der Kirche durchsetzen und von ihr angenommen werden? Die römisch-katholische Kirche ist auf Grund ihrer Ekklesiologie der Überzeugung, daß die Beschlüsse vom Augenblick der Promulgation durch den Papst bindenden Charakter haben. Sie mögen später interpretiert werden und in der Interpretation eine Bedeutung enthüllen, die zu Beginn nicht deutlich war. Sie können aber nicht mehr im Lichte neuer Erwägungen rückgängig gemacht werden. Die nicht-römischen, insbesondere auch die orthodoxen Kirchen messen dem Begriff der Rezeption weit größere Bedeutung zu. Sie sind zwar wohl der Meinung, daß einem Konzil, das wirklich die Gesamtheit der Kirche Christi repräsentiert, größtes Gewicht zukommt. Sie können aber seinen Beschlüssen letzte Autorität nur zuschreiben, wenn sie von der Kirche rezipiert werden. Ein Konzil kann nur ökumenisch sein, wenn es für die Kirche repräsentativ ist. Es kann darum erst als ökumenisch betrachtet werden, wenn es sich als repräsentativ erwiesen hat. Die nicht-römischen Kirchen können den äußeren Gegeben-

heiten keine letzte Bedeutung zugestehen. Sie können ein Konzil, das unter bestimmten Umständen zustandgekommen ist, nicht von vornherein als ökumenisch ansehen. Die Strukturen der Konzilien haben sich im Laufe der Zeit gewandelt. Versammlungen, die unter höchst fragwürdigen Umständen, wie zum Beispiel das Konzil von Ephesus, zusammentraten, haben sich überraschenderweise als ökumenisch erwiesen. Das Entscheidende ist darum, daß der Heilige Geist die Versammlung zu seinem Werkzeug macht und sich sein Wirken in der Rezeption durch die Kirche zeigt. Das Konzil kann nicht aus der Gesamtheit der Kirche losgelöst werden, seine Autorität liegt in erster Linie in der lebendigen Gegenwart Christi in seiner Kirche, und wenn es Autorität haben will, muß sie ständig von ihm her erneuert werden. Die Konzilien sind nicht eine abstrakte Norm, sie leben in und mit der Kirche.

Diese Überlegungen sind in unserem Zusammenhang wichtig. Denn können wir die Bewegung, die im Ökumenischen Rat ihren Ausdruck findet, nicht als einen neuartigen Vorgang der Rezeption verstehen, darum neuartig, weil er unter Gegebenheiten stattfindet, die so noch nie bestanden haben? Die getrennten Kirchen kommen zusammen. Sie bekennen alle die Wahrheit, wie sie sich verpflichtet wissen. Sie bekennen sie nicht nur für sich, sondern für die gesamte Christenheit. Die Begegnung in der ökumenischen Bewegung gibt ihnen Gelegenheit zu prüfen, inwiefern das Bekenntnis und das Leben der einzelnen Kirchen von der Gesamtheit rezipiert werden kann. Sie erlaubt, gegenseitig ineinander einzudringen und gemeinsam festzustellen, inwiefern die Aussagen einzelner Kirchen in gemeinsame Aussagen umgewandelt werden können. Die ökumenische Bewegung könnte mit einem Sieb verglichen werden, in das Korn verschiedener Herkunft gefüllt wird und durch das die Spreu von der wirklichen Frucht gesondert wird. Die Kirchen bereiten sich darauf vor, sich ineinander wiederzuerkennen und sich gegenseitig in vollem Umfang anzunehmen. Sie fahren fort, den besonderen Auftrag zu erfüllen, dem sie sich anvertraut wissen. Sie halten aber zugleich inne, um in ihren Bekenntnissen gemeinsam von neuem auf den Herrn zu hören.

Dieser Vorgang der Rezeption wird dadurch wesentlich erleichtert, daß die Kirchen sich nicht nur mit den Aussagen beschäftigen müssen, die in der Vergangenheit gemacht wurden und historisch ihre Besonderheit bestimmen. Sie stehen vor neuen Fragen, die sich bisher nicht gestellt haben, und indem sie es unternehmen, darauf zu antworten, erscheint auch die Vergangenheit in anderem und neuem Lichte. Das gemeinsame Bekenntnis wächst, indem die Kirchen sich dem Wagnis aussetzen, das Evangelium heute zu bekennen. Die nicht-römischen Kirchen sind in gewissem Sinne bereits in einem konziliaren Vorgang begriffen. Sie sind auf dem Wege, die volle Ökumenizität der Kirche wiederherzustellen. Ist damit nicht eine echte und reale Alternative aufgezeigt? Die Gemeinschaft der Kirchen im Ökumenischen Rat ist schwach und von allen Merkmalen der Vorläufigkeit gekennzeichnet. Die tiefe Trennung bricht nach wie vor immer wieder durch. Wenn wir aber das dynamische, in die Zukunft weisende Element in ihr sehen, ist ihr wirkliche Ökumenizität eigen, und es handelt sich nur darum, diese Ansatzpunkte wirklich zu entfalten. Ein Theologe hat kürzlich den Ökumenischen Rat «eine Beleidigung des Willens Jesu Christi» genannt, könne es doch nur eine Kirche geben. Diese Äußerung ist nicht in jeder Hinsicht falsch. Die Spaltung der Christenheit steht in offenkundigem Widerspruch zu Christi Willen. Der Ökumenische Rat ist aber gerade der Ausdruck dafür, daß sich die Kirchen dessen in steigendem Maße bewußt werden und darüber hinauswachsen wollen. Die Beleidigung des Willens Christi liegt darum nicht im Ökumenischen Rat, sondern in den Kirchen, deren Zustand sich in ihm widerspiegelt, in ihrer mangelnden Offenheit und Entschlossenheit. Der konziliare Vorgang der Rezeption muß gefördert werden, und diejenige Kirche, die ihn durch Selbstbehauptung aufhält, trägt dazu bei, das Ereignis eines wirklichen Konzils zu verhindern. Hier muß aber sofort eine Bemerkung hinzugefügt werden: die im Ökumenischen Rat zusammengeschlossenen Kirchen haben bei weitem nicht genug getan, um die ihnen offenstehende Alternative zu verwirklichen und als wirkliche Alternative anzubieten. Der Ökumenische Rat ist nach wie vor weit mehr Möglichkeit als Realität, und es wird sich in den kommenden Jahren und

vielleicht Jahrzehnten zeigen müssen, was sich aus dieser Möglichkeit ergeben wird. Was sehen sie in ihm? eine Gelegenheit, Bande internationaler Freundschaft zu knüpfen? auf hoher Ebene mehr oder weniger interessante Erfahrungen auszutauschen? sich gemeinsam um einige internationale Fragen zu bemühen, die die einzelnen Kirchen ohnehin nicht lösen können? ein Podium für anregende Dialoge ohne Folgen? ein internationales Instrument für humanitäre Aktionen, das ihnen erlaubt, sich in ihrer Provinzialität bestätigt zu fühlen? Oder verstehen sie ihre Beteiligung an der ökumenischen Bewegung mehr und mehr als Verpflichtung und irreversibles Engagement? Begeben sie sich in die Begegnung mit der Bereitschaft, sich im Ringen um die Wahrheit erschüttern zu lassen und in die Tiefe zu dringen? Der Ökumenische Rat nähert sich der nächsten Vollversammlung. Sie wird zeigen müssen, ob die Kirchen imstande sind, den konziliaren Vorgang der Rezeption um einen Schritt weiterzubringen. Eine in mancher Hinsicht veränderte Haltung ist dabei notwendig. Die Kirchen müssen vor allem ein tieferes Verständnis ihrer Aufgabe in der ökumenischen Bewegung erreichen. Sie müssen klarer sehen, was es zu bedeuten hat, daß sie sich in der Gemeinschaft mit Kirchen anderer Traditionen befinden. Sie können es nicht einer internationalen Organisation überlassen, ein ökumenisches Programm zu entfalten. Die anderen Kirchen müssen ihr in ihrem eigentlichen Leben zur Frage werden. Sie können nicht beobachtend abwarten, daß die Bewegung die Ergebnisse hervorbringt, die gerne gesehen würden. Sie müssen zu einer bewußteren strukturierteren Arbeit kommen. Nur so können sie über die gegenwärtige Situation hinausführen und die in der Trennung gefangenen Kirchen zu wirklicher Einheit befreien.

IV

Der Gedanke, daß die gesamte Christenheit ihre Einheit wiederfinden und der Welt gemeinsam gegenüberreten könnte, hat etwas Begeisterndes und Befreiendes an sich. Sind nicht zahlreiche Kräfte durch die Spaltung daran gehindert, sich zu entfalten? Es haftet ihm aber zugleich etwas zutiefst Unheimliches an. Eine Kirche, in der die gegenwärtigen Gegensätze überwunden sind? eine umfassende Gemeinschaft? Ist das nicht eine Vision,

an der sich die menschliche Hybris entzünden kann? Kann sich daran nicht auch der alte Mensch in uns begeistern? Kann sie nicht Kräfte freimachen, die nicht aus der Quelle des Evangeliums stammen? Könnte es nicht sein, daß ein Konzil, das die gesamte Christenheit zusammenführt, eine letzte Selbstbehauptung des Menschen darstellt, ein eigenmächtiges Ersetzen des Hauptes, dem allein der ganze Leib zu dienen hat? Je mehr eine Versammlung der gesamten Christenheit ernsthaft in Frage zu kommen scheint, desto bedrohlicher stehen auch die Versuchungen vor uns, die der Einheit innewohnen: die Idole der Harmonie und der Ruhe, die Bestätigung unserer selbst.

Wir denken in diesem Zusammenhang unwillkürlich an Vladimir Solowjows berühmte «Legende vom Antichrist». Nach dieser Erzählung führt der Antichrist zuerst die Einigung der Menschheit herbei. Er weiß ihr mit nahezu übermenschlichen Fähigkeiten und Qualitäten den Weg zum Frieden zu ebnen. Er legt in einem kühnen Buch sein Programm dar, ein Buch, in dem sich «vornehme Ehrfurcht vor den Überlieferungen und Symbolen der Vergangenheit mit weitem und kühnem Radikalismus in den gesellschaftlich-politischen Forderungen und Hinweisen vereinigen, unbegrenzte Freiheit mit tiefem Verständnis für alles Mystische, bedingungsloser Individualismus mit warmer Hingabe an das Allgemeinwohl, erhabenster Idealismus der leitenden Grundgedanken mit voller Bestimmtheit und Lebendigkeit der praktischen Entscheidungen»¹². Er wird der Führer und wirkliche Beglucker der Menschheit. Er versteht es nicht nur, das Problem des Hungers zu beseitigen, sondern die Menschen auch geistig zu befriedigen. Einer seiner nächsten Schritte ist die Einberufung eines allgemeinen Konzils der Christenheit. Die Vertreter der Orthodoxie, des Katholizismus und des Protestantismus erscheinen in Jerusalem. Sie sind 3000 an der Zahl und dazu eine halbe Million Pilger aus aller Welt. Das Konzil wird feierlich eröffnet, während Orchester den «Marsch der vereinigten Menschheit» spielen. Alle Gegensätze scheinen sich in vollkommenen Frieden aufzulösen. In Wirklichkeit ist aber alles das Werk des Antichrists. Der Name Christi ist sorgfältig übergangen. Die Menschheit hat sich selbst dargestellt, sie hat sich der Wiederkunft Christi verschlossen. Ist damit nicht eine reale Versuchung beschrieben? Ist das Suchen

und bewußte Bauen der einen Kirche nicht tatsächlich ein äußerst gefährliches Unternehmen, ein Weg, auf dem wir in geistlicher Leere enden können? Diese Gefahr kann uns nicht daran hindern, auf dem Weg zur Einheit weiterzugehen. Der Wille Christi steht zu deutlich vor uns. Wir müssen uns nur um so klarer dessen bewußt sein, daß Christus selbst die Quelle der Einheit ist und daß einzig die Gemeinschaft mit ihm, dem Erlöser und Richter, wirklichen Frieden bedeutet. Die Gefahr, der Vision der Einheit zu erliegen, ist in dem Maße geringer, als wir uns darüber im klaren sind, daß auch alle getrennten Kirchen zusammen kein triumphales Gebilde darstellen können. Sie haben einzig den Namen Christi. Sie haben weniger und weniger andere Macht, auf die sie sich verlassen könnten. Sie werden in der Auseinandersetzung mit der Welt immer wieder von neuem erniedrigt, und auf ihren einzigen Halt zurückgeworfen. Jeder Versuch, einen vergangenen Glanz vorzutauschen, führt unausweichlich ins Lächerliche. Sie können ihre Ehre nur darin finden, daß sie den Dienst suchen, und dieser Einsicht müssen auch alle Erwägungen und Bemühungen zur Einheit untergeordnet bleiben.

¹²⁾ Nach der Übersetzung von Karl Noetzel, Luzern 1946³, p. 36.