



Lukas Vischer: Ökumenische Skizzen. Zwölf Beiträge

1. Ort und Zeitpunkt des Erscheinens

Lukas Vischer: Ökumenische Skizzen. Zwölf Beiträge, Frankfurt am Main 1972.

2. Historischer Zusammenhang

Der Beginn von Lukas Vischers Arbeit am Ökumenischen Rat der Kirchen fiel in das Jahr der Dritten Vollversammlung 1961 in New Delhi. Sie veränderte die ökumenische Bewegung beträchtlich: Der Internationale Missionsrat und der ÖRK vereinigten sich, die orthodoxen Kirchen von Russland, Bulgarien, Rumänien und Polen schufen mit ihrem Beitritt eine gewichtige orthodoxe Präsenz, mehrere „junge“ Kirchen der südlichen Kontinente erweiterten das internationale Spektrum, und erstmals nahmen römisch-katholische Beobachter an einer Vollversammlung teil.

Von 1962 – 1965 vertrat Lukas Vischer den ÖRK als Beobachter am Zweiten Vatikanischen Konzil. Ab 1966 leitete er die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung als Direktor.

Die vorliegende Publikation vereinigt zwölf Aufsätze und Vorträge aus jenen Jahren. Sie spiegeln die Vielfalt von Themen, welche damals neu auf die Tagesordnung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung kamen oder im Licht der Beziehung zu den orthodoxen Kirchen und zur Römisch-katholischen Kirche neu reflektiert werden mussten.

Ein Artikel entstand als Originalbeitrag für diese Publikation: „Der Heilige Stuhl, der Vatikanstaat und das gemeinsame Zeugnis der Kirchen“.

3. Inhalt

Fragen des ökumenischen Dialogs

- Neues Bekenntnis und neues Bekennen
- Bekenntnis und Rezeption
- Epiklese, Zeichen der Einheit, der Erneuerung und des Aufbruchs
- Religiöse Freiheit und der Ökumenische Rat der Kirchen
- Geistliches Amt und weltlicher Beruf
- Die Zehntforderung in der Alten Kirche
- Maria – Typus der Kirche und Typus der Menschheit

Die Universalität der Kirche und die ökumenische Bewegung

- Die Kirche – ein Volk an vielen Orten
- Der Heilige Stuhl, der Vatikanstaat und das gemeinsame Zeugnis der Kirchen
- Stellung und Aufgabe „konfessioneller Familien“ in der ökumenischen Bewegung
- Ökumenische Räte – Werkzeuge ekklesialer Gemeinschaft
- ...ein wirklich universales Konzil?

Lukas Vischer

Ökumenische Skizzen

Fragen des ökumenischen Dialogs

Neues Bekenntnis und neues Bekennen – Bekenntnis und Rezeption – Epiklese,
Zeichen der Einheit, der Erneuerung und des Aufbruchs – Religiöse Freiheit und
der Ökumenische Rat der Kirchen – Geistliches Amt und weltlicher Beruf –
Die Zehntforderung in der Alten Kirche – Maria: Typus der Kirche und Typus
der Menschheit

Die Universalität der Kirche und die ökumenische Bewegung

Die Kirche – ein Volk an vielen Orten – Der Heilige Stuhl, der Vatikanstaat und das
gemeinsame Zeugnis der Kirchen – Stellung und Aufgabe „konfessioneller
Familien“ in der ökumenischen Bewegung – Ökumenische Räte: Werkzeuge
ekklesialer Gemeinschaft – . . . ein wirklich universales Konzil?

Mit einem Vorwort von Bischof Oliver S. Tomkins

Verlag Otto Lembeck

Lukas Vischer

Ökumenische Skizzen

Zwölf Beiträge

Mit einem Vorwort von Bischof Oliver S. Tomkins

Verlag Otto Lembeck Frankfurt am Main

Das Inhaltsverzeichnis befindet sich auf Seite 245

ISBN 3 87476 016 2

© 1972 Verlag Otto Lembeck Frankfurt am Main
Printed in Germany

Gesamtherstellung Druckerei Otto Lembeck Butzbach

Vorwort

Kann man von ökumenischer Theologie sprechen? Als ich zum ersten Mal mit der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung in Berührung kam, hätte niemand den Begriff verwenden wollen. Ich gehörte damals einer Gruppe britischer Studenten an, die durch die weise Lenkung von Professor Tissington Tatlow in die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung eingeführt wurde. Er war zu jener Zeit Generalsekretär des Britischen Christlichen Studentenbundes und Schatzmeister des Fortsetzungsausschusses von Glauben und Kirchenverfassung zwischen den Weltkonferenzen von Lausanne 1927 und Edinburgh 1937. Wenn ich in den offiziellen Veröffentlichungen der Bewegung aus der Mitte der 30er Jahre blättere, finde ich die Namen von so verschiedenen „Vätern der Kirche“ wie William Temple, damals Erzbischof von York, Professor Adolf Deissmann, Professor Wilfred Monod, Professor Merle d'Aubigné, Metropolit Germanos, Bischof Otto Dibelius, Bischof Yngve Brilioth und vielen anderen; und der „Plan für Studiengruppen“, der 1936 zur Vorbereitung der Konferenz von Edinburgh ausgearbeitet wurde, enthält Überschriften wie die folgenden: Die Notwendigkeit der Einheit – Die Bedeutung der Einheit – Die Zusammenarbeit der Kirchen – Die großen Traditionen: Orthodox, Konservativ, Liberal – Übereinstimmungen und Meinungsverschiedenheiten. Diejenigen, die damals für die Bewegung arbeiteten, waren von der Überzeugung geleitet, daß sie durch die Hingabe an die in Jesus Christus gegebene Wahrheit zu einer Gemeinschaft verbunden seien und in dieser Gemeinschaft an den unterschiedlichen Traditionen und Erkenntnissen teilhaben könnten. Es war die Zeit, die später als die der „vergleichenden Methode“ bezeichnet wurde. Dieser Ausdruck darf zwar nicht überbetont werden. Das Ausmaß und die Tiefe der Übereinstimmungen, die damals erreicht wurden, dürfen nicht unterschätzt werden. Das Bewußtsein, fast gegen unseren eigenen Willen, unter der umspannenden göttlichen Liebe und Gnade zusammenzugehören, machte die gemein-

same Arbeit überhaupt möglich. Die damaligen Vertreter der Bewegung sahen aber ihre erste Aufgabe darin, die in ihren getrennten Traditionen empfangene Wahrheit zu bezeugen, wenn auch mit dem Vorsatz und dem festen Willen, gegenüber anderen Traditionen so positiv und aufnahmebereit zu sein, wie es die Aufrichtigkeit erlaubte.

Wenn die Stimmung in der damaligen Diskussion mit der verglichen wird, die in den Aufsätzen dieses Bandes vorherrscht, dann dürfen zwei Feststellungen über die Wirkung von etwa vierzig Jahren ökumenischer Arbeit getroffen werden: daß die unausgesprochenen gemeinsamen Voraussetzungen viel stärker geworden sind und daß die zum Ausdruck gebrachten Unterschiede viel weniger durch „konfessionelle“ Ursprünge erklärt werden können.

Beide Veränderungen werden durch die Beiträge von Lukas Vischer belegt. Immer wieder ist es ihm möglich, etwas vorauszusetzen, was frühere Autoren zu beweisen gehabt hätten – eine neue Haltung gegenüber „Tradition“ oder „Glaubensfreiheit“, gegenüber exegetischen Methoden oder klassischer christlicher Frömmigkeit. Die Widersprüche und Konflikte, die er nennt, verlaufen häufig quer durch die konfessionellen Linien. Es ist die Erfahrung, die auf der Vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal 1963 als „verheißungsvolles Chaos“ bezeichnet wurde. Ich will damit nicht sagen, daß Lukas Vischers Denken chaotisch sei! Ganz im Gegenteil, gerade weil er ein Mann der Oikoumene ist, bewegt er sich wie einer, der dort zu Hause ist, in dem Gebiet, in dem die Kirchen sich getroffen, gemischt und neu verbunden haben.

Lukas Vischers allereigenster Beitrag zur gegenwärtigen ökumenischen Auseinandersetzung sind vielleicht seine Überlegungen über die Möglichkeit eines „wahrhaft ökumenischen Konzils“. Wie er in mehreren Beiträgen skizziert, bewegte sich der ökumenische Dialog von Vergleich und Gegenüberstellung zunächst zu der gemeinsamen Vision der Einheit „aller an jedem Ort“, wie die Vollversammlung von Neu-Delhi formulierte. Und nachdem dieser Schritt getan war, wurde bald erkannt, nicht zuletzt in der inzwischen möglich gewordenen Auseinandersetzung mit der Römisch-katholischen Kirche, daß es notwendig sei, zu einem gemeinsamen Verständnis der Katholizität der Kirche vorzustoßen. Lukas Vischer hat auf diesem Wege immer wieder Anstöße gegeben. Der erste Beitrag des zweiten Teiles

verdient in diesem Zusammenhang besondere Erwähnung. Er zeigt dort, wie die Kirche von den Anfangszeiten bis heute immer wieder zu konziliarem Leben getrieben worden ist und daß die Aufgabe der ökumenischen Bewegung in der nächsten Zukunft darin bestehen muß, gemeinsame Formen der Konziliarität zu ermöglichen.

Lukas Vischer gehört zu uns allen, ohne deshalb seine eigene Identität verloren zu haben. Die meisten Beiträge sind anläßlich einer besonderen „Gelegenheit“ entstanden, sie zeigen alle einen Theologen am Werk, der auf die Erfordernisse der Bewegung einzugehen sucht. Ich weiß, daß er selbst nicht mehr beansprucht. Seine Arbeit ist nach meiner Meinung ein Beweis dafür, daß für alle, die wirklich danach suchen, ein theologisches Denken möglich ist, das „ökumenische Theologie“ genannt zu werden verdient.

Oliver S. Tomkins
Bischof von Bristol

Neues Bekenntnis und neues Bekennen

Das Ziel der ökumenischen Bewegung besteht seit allem Anfang darin, daß die getrennten Kirchen das eine Evangelium wiederum gemeinsam bekennen sollen. Sie haben sich in einem bestimmten Augenblick der Geschichte um einer Vielfalt von Gründen willen getrennt. Die Gemeinschaft, die sie verbunden hatte oder zu verbinden schien, ist zerbrochen oder doch zum mindesten gelockert worden. Sie unterscheiden sich in ihrem Verständnis des Evangeliums, sie sind verschieden geprägt in ihrem Denken, in ihrem Gottesdienst, in ihrer äußeren Gestalt und damit auch in ihrem Bekenntnis und Zeugnis. Sie sollen sich wieder zusammenfinden und das eine Evangelium als ein Volk bekennen und verkünden. Wohin hat die ökumenische Bewegung in der Erfüllung dieses ihres Zieles bis jetzt geführt?

Die unaufgelöste Spannung der ökumenischen Bewegung

Die Veränderungen, die in den vergangenen Jahrzehnten herbeigeführt worden sind, sind beträchtlich. Die Kirchen leben tatsächlich in einer neuen Gemeinschaft. Kaum eine kann sich mehr vorstellen, daß sie von den anderen völlig isoliert leben würde. Sie leben alle in einem Raum, der über die Grenzen der eigenen Konfession hinausreicht. Sie stehen nicht nur miteinander im Dialog, sie leben mit wachsender Selbstverständlichkeit in einer Gemeinschaft des gemeinsamen Zeugnisses und der Zusammenarbeit. Es ist kaum übertrieben zu sagen, daß zum mindesten die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates in mehr als einer Hinsicht de facto in einer Union leben. Die Erfahrungen, die sie im Laufe der Zeit gemeinsam gemacht haben, beginnen, sie zu prägen. Sie haben darin einen gemeinsamen Besitz, und sie können nicht anders, als dem Rechnung zu tragen. Ein orthodoxer Theologe hat einmal sehr schön formuliert: Die Gemeinschaft mit andern Kirchen ist Teil der Tradition meiner Kirche

geworden; wenn ich darum an meine Kirche denke, muß ich zwangsläufig auch an die andern denken. Sowohl die Theologie, insbesondere die Ekklesiologie, als auch das praktische Leben der Kirchen sind dadurch zutiefst beeinflußt worden. Jede einzelne mußte sich darüber klar werden, wie dieser erweiterte Raum, in dem sie sich mit einem Mal fand, theologisch zu verstehen sei, und diese Reflexion führte zu erheblichen Korrekturen der überlieferten Ekklesiologien. Das jüngste und zugleich wohl auch eindrucklichste Beispiel ist das Dekret über den Ökumenismus des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ein unmöglich gewordenes Verständnis der eigenen und der anderen Kirchen ist damit beiseite geschoben worden, und wenn auch manche Formulierungen des Dekretes gewunden und mehrdeutig bleiben, läßt der Text doch deutlich erkennen, mit welcher Gewalt die tatsächliche Gemeinschaft zwischen den Kirchen sich hier Geltung verschafft hat. Aber auch das Leben selbst hat sich verändert. Der ständige Austausch macht sich auf allen Gebieten bemerkbar. Manche Kirchen haben sich sogar, um sich wirksamer in die Gemeinschaft eingliedern zu können, im Laufe der Zeit neue Strukturen gegeben. Wieviele Kirchen waren vor einigen Jahrzehnten überhaupt noch nicht in der Lage, mit anderen Kirchen zu verkehren und zusammenzuarbeiten, weil ihnen die Strukturen dafür fehlten. Manche von ihnen hatten kein Amt, das sie gegenüber anderen vertreten konnten. Manche von ihnen hatten keine Möglichkeit, ihre Glieder über eine zu fällende Entscheidung zu befragen. Der Wille zur Bruderschaft blieb darum oft ohne ausführende Hände. Vieles ist in dieser Hinsicht anders geworden. Wenn auch nach wie vor die größten Unterschiede bestehen, entstehen doch in steigendem Maße Strukturen, die eine wirksame Zusammenarbeit möglich machen. Sogar die „Kanonisten“ beginnen, sich für diesen Vorgang zu interessieren. Seit einigen Jahren kann man in einer immer größeren Zahl von Entwürfen des Kirchenrechts Abschnitte über die Gemeinschaft zwischen Kirchen finden¹ – vielleicht der schlüssige Beweis dafür, daß sie tatsächlich existiert und von den Kirchen als irreversibel betrachtet wird.

¹ 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*, Witten 1961; Dietrich Pirson, *Universalität und Partikularität der Kirche*, München 1965.

Diese Veränderungen sind aber nicht das gesamte Bild. Die Gemeinschaft bleibt beschränkt. Die Gegensätze zwischen den Kirchen sind weit davon entfernt, überwunden zu sein. Die einzelnen Konfessionen stehen nach wie vor als mehr oder weniger identifizierbare Größen da, und alle Bemühungen um einen Konsensus oder gar ein gemeinsames Bekenntnis haben es bis jetzt nicht vermocht, daran etwas Wesentliches zu ändern. Die Gemeinschaft kann sich darum nicht voll entfalten. Es fehlt ihr die letzte geistliche Grundlage. Weil sie nicht in einem und demselben Bekenntnis gegründet ist, sondern eine Vielfalt von einander sich widersprechenden Bekenntnissen in sich schließt, ist sie keine oder nur eine sehr unvollkommene Gemeinschaft am Tisch des Herrn, und dieser Mangel haftet allem an, was die Kirchen gemeinsam tun. Ihr gemeinsames Sprechen und Handeln hat trotz aller Intensität schließlich etwas Unverbindliches. Da es nicht von der Verpflichtung eines gemeinsamen geistlichen Lebens getragen ist, kann es nicht das Gewicht haben, das Reden und Handeln der Kirche eigentlich haben müßte. Selbst der Ökumenische Rat stößt ständig an diese Grenze. Die Kirchen sind zwar, indem sie sich zusammenschlossen, eine gewisse Verpflichtung eingegangen, und der Ökumenische Rat kann davon ausgehen. Sie haben sich aber gleichzeitig auch ihre Unabhängigkeit bewahrt, und die Solidarität mit einer Entscheidung kann darum jederzeit verweigert werden. Das Reden und Handeln des Ökumenischen Rates verrät darum in entscheidenden Augenblicken immer wieder, daß die Gemeinschaft zwischen den Kirchen noch nicht mehr ist als eine Gemeinschaft, in der die gegenseitige Exkommunikation zwar mit der größten Bereitswilligkeit eingeklammert wird, aber noch nicht wirklich überwunden ist. Die Trennung geht weiter. Sie kommt insbesondere darin zum Ausdruck, daß der Ökumenische Rat grundsätzlich keine Verantwortung für die missionarische Aufgabe der Kirchen übernehmen kann. Das Ziel, das eine Evangelium gemeinsam zu bekennen, ist also hier gerade nicht erreicht, und jeder Versuch, diese Grenze zu sprengen, ruft in der Regel heftige Reaktionen hervor.

Wie kommen wir über diese unaufgelöste Spannung hinaus? Diese Frage wird heute mit wachsender Ungeduld gestellt. Denn können wir auf die Dauer in diesem Gegenüber leben? Können wir einerseits die trennenden Faktoren in so vieler Hinsicht zur Seite stellen und andererseits darauf hinweisen, daß wir um der Wahrheit willen

verpflichtet seien, jeglichen billigen Kompromiß zu vermeiden? Dieser Widerspruch ist zunächst echt und unvermeidlich. Wenn sie ihn nicht auf sich nähmen, könnten die Kirchen überhaupt nicht in eine Beziehung zueinander treten. Die ökumenische Bewegung bringt notwendig Anomalien mit sich. Muß aber der Widerspruch im Laufe der Zeit nicht fast unausweichlich zu einem inneren Zwiespalt werden? Zu einem Leben in zwei Bereichen, einem Messen mit verschiedenen Maßen? Und muß man sich dann nicht darauf gefaßt machen, daß die Auflösung der Spannung schließlich mit Gewalt herbeigeführt wird oder, was noch schlimmer wäre, daß sich die Kirchen an den Zwiespalt gewöhnen und die Anomalie auf irgendeine Weise zum Normalen machen? Die wachsende Ungeduld mit dem zähen Beharren der Gegebenheiten ist darum vielleicht eines der hoffnungsvollsten Zeichen der gegenwärtigen kirchlichen Lage. Sie zeigt, daß die Gefahr einer Verfestigung empfunden wird und daß die Christen in allen Lagern aus der Umklammerung auszubrechen suchen. Die Rebellion gegen die Institution in manchen Kirchen, das Achselzucken gegenüber den zögernden Verwirklichungen im Ökumenischen Rat der Kirchen, die entschlossene Kritik an dem langsamen Vorgehen des Vatikans seit dem Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils sind nur einige Beispiele dafür. Das Schlimmste, was geschehen könnte, wäre, wenn gerade diese Ungeduld die zögernde Zurückhaltung der Vertreter der Institution noch weiter förderte.

Ein neues Bekenntnis?

Können wir erwarten, daß die Kirchen die sie trennenden Gegensätze durch ein neues Bekenntnis zu überwinden vermögen? Diese Hoffnung hat die ökumenische Bewegung lange Zeit begleitet, und die Ansicht wird auch heute noch gelegentlich vertreten, daß die Erarbeitung eines neuen gemeinsamen Bekenntnisses die eigentliche theologische Aufgabe der ökumenischen Bewegung sei. Die Konzeption ist ungefähr die folgende: Die Kirchen sollen in ein verbindliches Gespräch miteinander treten; sie sollen die Unterschiede zunächst klar erfassen und beschreiben; sie sollen dann von dem ihnen Gemeinsamen ausgehend versuchen, das Evangelium für die heutige Zeit gemeinsam zu formulieren; sie sollen dann prüfen, ob die alte Trennung im Lichte dieser neuen Aussagen aufrecht erhalten werden

muß oder als aufgehoben betrachtet werden kann. Es mag sein, daß das gemeinsam Ausgesagte nicht sofort ausreicht, um die Gegensätze ausdrücklich für überwunden zu erklären. Das neue Bekenntnis wird vielleicht eine Weile neben den alten Bekenntnissen stehen. In dem Maße aber, als es sich erweitert und alle wichtigen Intentionen früherer Aussagen in sich aufnimmt, werden die einzelnen Bekenntnisse in den Hintergrund treten können. Die Kirche wird ihre Einheit in dem einen Bekenntnis ausgedrückt finden.

Unendlich viel Arbeit ist in den letzten Jahrzehnten auf Grund dieser Konzeption geleistet worden. Wenn man die Archive der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung durchgeht, ist man immer wieder beeindruckt, wieviel geistliche und theologische Energie in diese Aufgabe gelegt worden ist. Zahlreiche Menschen in verschiedenen Kirchen haben ihr Leben der Aufgabe verschrieben, die verschiedenen Positionen zu verstehen und neu zu verstehen, Aussagen zu interpretieren und neu zu interpretieren, durch methodische Überlegungen neue gangbare Wege zu eröffnen und das gemeinsam Aussagbare zu formulieren. Ein geistliches Ethos steht hinter dieser Arbeit, dessen Ernst man sich kaum entziehen kann. Denken wir nur an jene Theologen, die sich zwischen den beiden Weltkriegen lange Zeit ohne nennenswerte Erfolge zu sehen, in mühsamen Verhandlungen für die Union zweier oder mehrerer Kirchen in einem bestimmten Land, wie etwa in Südindien, eingesetzt haben! Oder denken wir an die ersten Begegnungen zwischen römisch-katholischen und anderen Christen und das gegen alle Hoffnung unternommene Bemühen wenigstens um einen gewissen Konsensus. Alle diese Arbeit ist von der Überzeugung getragen gewesen, daß die Einheit nur durch die ausdrückliche gemeinsame Anerkennung der einen Wahrheit zustande kommen könne.

Hat sich diese Konzeption aber bewährt? Sind die damit verknüpften Erwartungen in Erfüllung gegangen? Die bis heute erzielten Ergebnisse geben Anlaß zu ernststen Zweifeln. Gewiß, die Gespräche zwischen den Kirchen haben zu gemeinsamen Texten über den zentralen Inhalt des Evangeliums geführt. Die Teilnehmer der großen Versammlungen haben sich – oft zu ihrer eigenen Überraschung – immer wieder in der Lage gesehen, sich über weite Strecken der Lehre gemeinsam vernehmen zu lassen. Einzelne dieser Erklärungen sind in bekennnishaften Worten formuliert und haben ohne Zweifel be-

trächtliches inhaltliches Gewicht. Sie haben sich aber den Kirchen nicht prägend auferlegt. Sie haben dazu beigetragen, den erweiterten Raum zu schaffen. Sie sind aber in ihrer präzisen Formulierung – jedenfalls bis jetzt – an den Kirchen vorbeigegangen und nach einiger Zeit selbst von den Spezialisten vergessen worden. Sie sind nicht derart Eigentum der Kirchen geworden, daß sie in eine lebendige Beziehung zu den bestehenden Bekenntnissen getreten wären. Man mag einwenden, daß das allgemeine ökumenische Gespräch zwischen allen Kirchen nicht mehr zu leisten vermöge. Die Gegensätze seien so groß, daß von vornherein nur eine punkthafte, keine permanente Gemeinschaft des Bekenntnisses zustande kommen könne. Die Kirchen seien darum auch nicht mit dem Engagement beteiligt, das zu einem neuen Bekenntnis die Voraussetzung wäre. Das Ergebnis ist aber auch da nicht völlig anders, wo zwei Kirchen, die einander mehr oder weniger ähnlich sind, über lange Jahre ein verpflichtendes Gespräch geführt und um gemeinsame Aussagen gerungen haben. Die Unionen, die bis jetzt zustande gekommen sind, sind in der großen Mehrzahl schließlich ohne gemeinsames neues Bekenntnis vollzogen worden. Die grundlegenden Texte enthalten in der Regel kaum mehr als einen Hinweis auf die Bekenntnisse der alten Kirche und auf die Bekenntnisse, die in den einzelnen Kirchen in Geltung gestanden hatten und von denen nun gesagt wird, daß sie einander nicht ausschließen. Die mühsame Arbeit um den Konsensus hat die Gegensätze nicht durch neue Aussagen aufgehoben, sie hat einzig die Rechtfertigung dafür geliefert, daß die getrennten Kirchen sich vereinigen konnten. Erlaubnis zur Union! Das Bekenntnis der vereinigten Kirche liegt nicht so sehr in einer neuen gemeinsamen Aussage, sondern weit mehr darin, daß sie sich vereinigt hat. Die Ausnahmen dürfen gewiß nicht übersehen werden. Einzelne Verhandlungen haben tatsächlich neue Bekenntnisse formuliert. Das Bekenntnis der United Church of Christ könnte hier z. B. angeführt werden. Selbst diese Bekenntnisse sind aber nicht das Band, das die eine Kirche zusammenhält. Sie bleiben in der Regel Texte ohne prägende Ausstrahlung, und man kann sich fragen, welche Geltung sie in der vereinigten Kirche überhaupt erhalten haben. Im Falle der United Church of Christ² zeigt bereits der Name, daß das eigentlich

² Vgl. Douglas Horton, *The United Church of Christ*, New York 1962, S. 66, 111.

Unterscheidende nicht in einer bekenntnishaften Aussage, sondern in der Union und im Vereinigtsein gesehen wird.

Erklärt sich diese Unfähigkeit, zu einem die Gegensätze hinter sich lassenden Bekenntnis zu kommen, vielleicht einfach daraus, daß die meisten Unionen in angelsächsisch geprägten Ländern vollzogen worden sind? Die europäische Theologie des Festlands hat sich immer gern dieses Argumentes bedient. Sie ist aber eigentlich nicht dazu berechtigt, jedenfalls nicht solange sie nicht unter Beweis gestellt hat, daß das Ziel auf andern Wege zu erreichen ist. Das Problem liegt tiefer. Die Frage ist vielmehr, ob die Erwartung eines gemeinsamen Bekenntnisses, das aus den alten Bekenntnissen abgeleitet ist und sie zugleich hinter sich läßt, überhaupt gerechtfertigt ist.

Ein neues Verhältnis zu bekenntnishaften Aussagen

Müssen wir nicht in Rechnung stellen, daß in den vergangenen Jahrzehnten ein tiefgreifender Wandel im Verständnis des Bekenntnisses überhaupt und insbesondere des Verhältnisses zwischen Bekenntnis und Kirche eingetreten ist? Soll die Kirche überhaupt durch ein zusammenhängendes und mehr oder weniger vollständiges Bekenntnis bestimmt sein? Soll sie sich an dem Bekenntnis zu Jesus Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, genügen lassen? Soll sie nicht ähnlich wie die Alte Kirche ihren Herrn in kurzen Formeln bekennen? Ist nicht vielleicht die Basis des Ökumenischen Rates – Jesus Christus, Gott und Heiland – das angemessene Bekenntnis? Soll die Kirche nicht eine nur durch ein Minimum von formulierten Sätzen zusammengehaltene offene Gemeinschaft sein, ständig bereit, zu hören, zu lernen, sich zu erneuern und sich in bestimmten geschichtlichen Situationen zu engagieren? Das Bild der Kirche als einer solchen offenen Gemeinschaft hat sich immer mehr auch in den Kirchen durchgesetzt, die historisch von Bekenntnissen bestimmt waren. Gewiß, es gibt auch in neuerer Zeit einzelne Versuche, über das zentrale Bekenntnis zu Jesus Christus hinaus zusammenhängende Bekenntnisse zu entwerfen. Das eindrucklichste und ohne Zweifel erfolgreichste Beispiel ist das Bekenntnis der Batak Kirche in Indonesien³, eine Leistung, die in der ökumenischen Bewegung noch nicht

³ Vgl. Lothar Schreiner, *Das Bekenntnis der Batak Kirche*, München 1966; Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, IV/I, S. 789 f.

genügend gewürdigt worden ist. Diese Versuche bleiben aber die Ausnahme, und es ist ohne Zweifel charakteristisch für unsere Zeit, daß die Kirchen immer wieder – oft in eigentlich bekennnishaften Worten – die grundsätzliche Freiheit und Offenheit der Kirche betonen. Sie ist im Gegensatz zu allen ideologisch verengten und verkrampften Gemeinschaften durch ihren Herrn frei von Grenzen. Der Kampf gegen die nazistische Ideologie, das Bemühen um ein wirkliches Gespräch mit dem Marxismus, die Auseinandersetzungen um die Rassendiskrimination und die Möglichkeit einer humaneren Gesellschaft sind alles Beispiele dafür, und die große Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Hongkong (1966) sprach sicher für viele Christen, wenn sie in die Mitte ihres Bekenntnisses die folgenden Sätze setzte: „Wir danken Gott für Jesus Christus, in dem die Verheißung einer neuen Gemeinschaft ist. Quer über alle Trennungen von Rasse, Klasse, Nation, Kultur, Kaste und Sprache werden nun Brücken gebaut, daß Menschen in Gerechtigkeit und Friede zusammenleben mögen. Wir bekennen Jesus Christus in diesem Unternehmen am Werke, wir bekennen ihn, indem wir die Versöhnung zwischen Gott und Mensch verkünden, die Versöhnung, in der allein die Menschen wahre Gemeinschaft zu finden vermögen . . .“⁴.

Eine doppelte Verschiebung ist eingetreten. Einerseits fällt es den Kirchen immer schwerer, die bekennnismäßigen Aussagen der Vergangenheit ohne gewichtige Einschränkungen und Modifikationen zu wiederholen. Der Charakter der Endgültigkeit, der ihnen lange Zeit zugeschrieben wurde, wird darum immer weniger anerkannt, und die Bindung an die Bekenntnisse lockert sich dementsprechend in immer größerem Maße. Ihre Verwurzelung in bestimmten, unwiederholbaren geschichtlichen Situationen wird immer stärker betont, und wenn auch nicht bestritten wird, daß auf die Stimme der Väter, vor allem im Bekenntnis, zu hören sei, wird doch zugleich unterstrichen, daß das Evangelium heute in Freiheit von ihnen neu verkündigt werden müsse. Eine merkwürdige Metamorphose der Bekenntnisse hat stattgefunden. Was immer die Kirchen rechtlich über ihre Autorität sagen mögen, dienen sie faktisch vor allem dazu, die eigene Vergangenheit zu verstehen und verständlich zu machen. Sie sind die Doku-

⁴ Confessing the Faith in Asia to-day, Statement issued by the consultation convened by the East Asia Christian Conference and held in Hongkong 1966, S. 23.

mente, die die gegenwärtige Gestalt der einzelnen Kirchen erklären und einsichtig werden lassen, und sie sind in diesem Sinne ein unentbehrliches Element sowohl in der gegenwärtigen theologischen Reflexion als auch im Gespräch mit andern Kirchen.

Dieser einen Verschiebung entspricht andererseits der wachsende Zweifel, ob sich der Inhalt des Evangeliums überhaupt in bleibenden Formulierungen aussagen lasse. Wenn es sich erweist, daß die Bekenntnisse der Vergangenheit zwar in einer bestimmten geschichtlichen Situation entscheidende Bedeutung gehabt haben, heute aber nicht mehr ohne weiteres übernommen werden können, muß die Kirche mit ihren Formulierungen nicht überhaupt vorsichtiger werden? Muß sie nicht selbst dann, wenn sie das Evangelium formuliert, für neue Einsichten offen bleiben? Selbst dafür, Korrekturen vorzunehmen? Muß sie darum nicht allen ihren lehrhaften Aussagen schließlich einen provisorischen, nicht die ganze Zukunft bindenden Charakter geben? Ein neues, das ganze Evangelium umfassendes Bekenntnis müßte sich einschränkend auswirken. Worte vermögen den Reichtum des Evangeliums ohnehin nie vollständig zu erfassen, und die Kirche ist auf dem Wege. Sie muß darauf gefaßt sein, auf dem Wege ständig Neues und gelegentlich vielleicht sogar anderes zu entdecken.

Diese doppelte Verschiebung läßt sich heute an manchen Stellen feststellen. Ich gebe zwei Illustrationen sehr verschiedener Art. Ich denke zunächst an das Bekenntnis der *United Presbyterian Church* in den Vereinigten Staaten⁵. Dieser Text hat eine äußerst bedeutsame und charakteristische Struktur. Er zählt zunächst die verschiedenen Bekenntnisse der reformierten Kirche auf und bringt zum Ausdruck, daß die Kirche auch heute auf diese Texte zu achten und zu hören sich verpflichtet wisse. Nicht nur Zeugnisse ferner Vergangenheit, sondern auch ein Text wie die Erklärung von Barmen ist in diese Sammlung eingeschlossen. Darauf folgt ein weiteres Bekenntnis „The Confession of 1967“. Dieser Text beabsichtigt, „die Kirche zu jener Einheit im Bekenntnis und zur Mission zu rufen, die von den Jüngern heute gefordert sind“. Er ist nicht als „Lehrsystem“ gemeint und will nicht „alle Topoi der Theologie“ behandeln. Er beschränkt sich darauf, das Thema der Versöhnung zu entfalten. Die

⁵ The Constitution of the United Presbyterian Church in the USA, Part I, The Book of Confessions, Philadelphia 1967.

Auswahl ist damit begründet, daß unsere Zeit der Versöhnung in Christus in besonderer Weise bedürftig sei. Der Text zeichnet sich dadurch aus, daß ihm im Vergleich zu früheren Bekenntnissen eine weit praktischere Ausrichtung eigen ist. Das Gewicht des Bekenntnisses liegt auf der Ansicht, daß die Kirche eine versöhnte und versöhnende Gemeinschaft sein müsse. Sie muß um dieser Aufgabe willen offen und zu Veränderungen bereit sein. Sie muß in ständiger Beweglichkeit als versöhnendes Salz in der Gesellschaft wirken.

Es ist wichtig, daß dieses ganze Bekenntnis ausdrücklich datiert ist. Es enthält, was die Kirche im Jahre 1967 in verpflichtender Weise zu sagen hat. Dieser Aufbau zeigt, daß auch hier das Bild einer Kirche auf dem Wege bestimmend gewesen ist. Die Kirche behält die Stimme der Vergangenheit in Erinnerung und verantwortet sich vor ihr. Sie sagt, was sie heute zu sagen hat, und bleibt gleichzeitig offen für die Zukunft.

Läßt sich aber dieselbe Verschiebung in ganz anderer Weise nicht auch im Zweiten Vatikanischen Konzil feststellen? Es ist offensichtlich, daß die Aussagen der Vergangenheit heute in weit größerem Maße als geschichtlich bedingte Größen betrachtet und darum in weit größerer Freiheit behandelt werden. Zugleich ist aber auch bedeutsam, daß sich das Konzil im Gegensatz zu seinen Vorgängern einer neuen Sprache bedient hat. Es hat weder Definitionen noch die dazu gehörenden Anathemas formuliert. Seine Konstitutionen und Dekrete sind, obwohl die alte Terminologie beibehalten und eine höchst feierliche Proklamation vorgenommen ist – *omnia et singula ad aeternam Dei memoriam* –, faktisch ein neues *genus litterarium*. Sie haben einen weit provisorischeren Charakter als frühere Texte. Sie schließen die Diskussion nicht ab, sondern regen sie an. Schon im Augenblick ihrer Promulgation wurden sie allgemein als Ausgangspunkt für weitere Überlegungen und Entwicklungen betrachtet. Denn wie kann von einem Dialog die Rede sein, ohne sich zugleich auf neue Einsichten gefaßt zu machen? Auch hier haben wir es mit dem Bild der *ecclesia in via* zu tun.

Manche Faktoren sind für dieses neue Verhältnis zum Bekenntnis verantwortlich: das vertiefte Verständnis der Geschichte, die Ergebnisse der biblischen Forschung und die Entdeckung von schwerwiegenden Unterschieden im Neuen Testament selbst, die tiefgreifende Infragestellung des Glaubens durch die Gegebenheiten der heutigen

Welt, die wachsende Skepsis gegenüber verbalen Aussagen überhaupt, das Vorbild der Naturwissenschaft, deren Ergebnisse nie endgültig sind, und was sonst noch zu erwähnen wäre. Man muß unter den Faktoren sicher auch die ökumenische Bewegung nennen. Zwingt nicht die Rücksicht auf den Partner im ökumenischen Dialog zur Zurückhaltung? Müssen sich die Kirchen nicht in eine abwartende Haltung begeben, wenn sie überhaupt je einen Fortschritt erzielen wollen? Keine Türen schließen! Diese Parole wurde vor allem während des Zweiten Vatikanischen Konzils immer wieder mit einigem Erfolg benützt. Diese Rücksicht darf aber in ihrem Gewicht nicht überschätzt werden. Eine andere Überlegung drängt sich auf. Ist nicht vielleicht die unaufgelöste Spannung der ökumenischen Bewegung den Kirchen im Grunde willkommen? Hat sie nicht genau das zur Folge, was sie aus anderen Gründen ohnehin dringend brauchen? Sie ermöglicht eine erweiterte Gemeinschaft. Sie reduziert die Aussagen, die verbindlich gemacht werden können, auf den zentralen Inhalt des Evangeliums. Sie erlaubt eine Distanz von den aus der Vergangenheit überkommenen Aussagen, indem sie sie einklammert. Sie schafft den freien Raum, in dem sich die Kirchen bewegen können. Sie nötigt sie, ihrem Reden den vorläufigen, zeitgebundenen Charakter zu geben, den sie ihm ohnehin zu geben wünschen. Sie nötigt sie aber nicht, die Vergangenheit hinter sich zu lassen und eine Diskontinuität zuzugeben. Ist die Spannung vielleicht darum so schwierig aufzulösen, weil die Kirchen sie im Grunde gar nicht auflösen wollen? Ist die theologische Arbeit an den Unterschieden darum so erfolglos, weil ein Erfolg einer Belastung gleichkäme? Das hieße dann allerdings, daß es sich um keine echte Spannung handelt; das, was man eine Anomalie nennt, wäre, wozu die Kirchen ohnehin hätten kommen müssen. Ein freies Eingeständnis dieser Zusammenhänge könnte von immenser Bedeutung sein.

Das neue Verhältnis zum Bekenntnis und Bekennen ist damit allerdings noch nicht vollständig beschrieben. Ein weiteres Element muß hinzugefügt werden. So sehr die Zurückhaltung gewachsen ist, verpflichtende lehrhafte Aussagen aufzustellen, so sehr ist die Bereitschaft vorhanden, sich bekenntnishaft in theologisch-ethischen Fragen zu engagieren. Es ist charakteristisch, daß in allen Kirchen auf klare Stellungnahmen zu politischen, sozialen und menschlichen Fragen gedrängt wird und daß gelegentlich Stellungnahmen zustande-

kommen, die einem Anathema gleichkommen oder nahestehen. Denken wir etwa an die Solidarität zum jüdischen Volk, an das Engagement in der Rassenfrage; denken wir daran, daß das einzige damnamus, das sich in den Texten des Vatikanischen Konzils findet, im Zusammenhang mit der Frage des totalen Krieges ausgesprochen wurde; denken wir auch daran, wie wichtig im Bekenntnis 1967 der United Presbyterian Church die ethischen Stellungnahmen sind. Und beginnt sich nicht bereits abzuzeichnen, daß die Notwendigkeit internationaler Gerechtigkeit oder die Bedrohung des Menschen durch neue Formen menschlicher Macht schon in kurzem Anlaß zu bekenntnishaften Stellungnahmen geben könnte? Diese Verlagerung ins Theologisch-Ethische ist bedeutsam. Man mag darin ein bloßes Ausweichen sehen, und die Gefahr, daß die Kirche über diesem Engagement das ihr Spezifische vernachlässigt, kann nicht gelegnet werden. Sie zeigt aber, daß die Zurückhaltung gegenüber bekenntnishaften Aussagen nicht notwendigerweise Unverbindlichkeit bedeutet. Der Kampf um die Offenheit der Kirche kann um eines entschlosseneren Einsatzes willen geführt werden.

Ist der Konsensus in der Lehre überflüssig?

Wohin führen alle diese Erwägungen? Läßt sich daraus ableiten, daß die Kirchen ihre geschichtlich gewordenen Unterschiede in Lehre und Praxis überspringen dürfen, ja sollen? Daß sie ohne ausdrücklichen Konsensus oder neues Bekenntnis die ihnen gegebene Gemeinschaft leben, sich zu den Problemen äußern, die sich stellen, und sich gemeinsam engagieren? Die Ungeduld in manchen Kirchen ist ein deutliches Zeichen, daß dieser Schluß in wachsendem Maße gezogen wird. Warum in einer Spannung verharren, die im Grunde gar keine echte Spannung ist? Warum eine unvollständige koinonia bleiben? Warum nicht die Kommunion verwirklichen und aus dieser gemeinsamen Erfahrung die Zukunft gestalten? Dieser Schritt wird nicht nur von Protestanten, sondern in wachsendem Maße auch von Katholiken vollzogen, und ich bin davon überzeugt, daß die Praxis der Interkommunion schon in kurzer Zeit ein gewichtiges Problem darstellen wird. Und läßt sich nicht tatsächlich manches für diese Ungeduld sagen? Die Prediger der Geduld wirken ihr gegenüber darum so unglaublich, weil sie keine andere Lösung vorzuschla-

gen haben und mit ihren Mahnungen nur eine auf die Dauer unhaltbare Lage zu verlängern scheinen.

Die gemeinsame Arbeit an den theologischen Unterschieden ist aber dennoch unerlässlich, ganz abgesehen davon, welche Haltung man zu der von den Ungeduldigen angestrebten beschleunigten Verwirklichung der Einheit einnimmt. Ein Konsensus ist nötig, selbst wenn die Hoffnung auf ein neues Bekenntnis von vornherein ausgeschlossen werden muß und die Bekenntnisse der einzelnen Kirchen nebeneinander weiterbestehen. Es ist nötig, weil die Unterschiede verarbeitet werden müssen, weil ausdrücklich festgestellt werden muß, auf welche Weise sie in derselben kirchlichen Gemeinschaft bestehen können. Ohne solche Verarbeitung kann keine Gemeinschaft entstehen, die wirklich für die Zukunft offen ist. Die alten, unverarbeiteten Gegensätze werden sich in neuer Gestalt wieder zeigen. Die jetzige Gemeinschaft zwischen den Kirchen, insbesondere die Gemeinschaft des Ökumenischen Rates, leidet daran, daß manche Probleme unverarbeitet geblieben sind. Die Behandlung neuer Fragen wird oft mit einem Mal durch Gegensätze erschwert, die als schon längst überwunden betrachtet wurden, in Wirklichkeit aber nie ausdrücklich bewältigt worden waren.

Diese Arbeit an einem Konsensus ist kein spektakuläres Unternehmen. Sie ist eine Arbeit, die im Hintergrund, gewissermaßen im Laboratorium der Kirche, geleistet werden muß. Sie ist aber notwendig, damit die Kirche wirklich für die Zukunft ausgerüstet ist, damit sie nicht als vereinigte Kirche den zentralen Fragen des Evangeliums aus Angst vor irgendwelchen Komplikationen ausweicht, damit sie eine gemeinsame Basis hat, um neue Fragen aufzugreifen. Die wachsende Ungeduld macht eine intensivere Arbeit der Laboren nur um so dringlicher.

Ein solcher Konsensus ist nicht nur eine einmalige Bemühung, die es möglich macht, die Bekenntnisse mit ihren Gegensätzen hinter sich zu lassen und die Union zu vollziehen. Es genügt nicht, wenn er nur eine „Erlaubnis zur Union“ hergibt. Er muß im Bewußtsein der vereinigten Kirche lebendig bleiben und in ihrem Leben eine Funktion erfüllen. Er muß zum mindesten in der theologischen Diskussion und Erziehung eine Rolle spielen. Er muß in irgendeiner Form die Katechese überhaupt beeinflussen. Er kann z. B. Ausgangspunkt und Grundlage für einen gemeinsamen Katechismus sowie für liturgische

Formulierungen sein. Er wird auf diese Weise dazu beitragen, die Kirche zu prägen und sie für die zentralen Fragen wachzuhalten, die durch die Bekenntnisse aufgeworfen werden. Er wird aber kein endgültiger Text sein; es wird der ständigen Arbeit an den einmal erarbeiteten Ergebnissen bedürfen; indem sich die Beziehungen der vereinigten Kirche zu anderen Kirchen verändern, indem sie sich in einer neuen Lage in der Welt vorfinden, stellen sich ihr neue Fragen, und der Konsensus wird überprüft, erneuert, ergänzt und vertieft werden müssen.

Ein neues Bewußtsein der Universalität der Kirche

Lassen Sie mich nun einige Überlegungen anstellen, die bei der Ausarbeitung eines Konsensus heute berücksichtigt werden müssen und die vielleicht zugleich auch Möglichkeiten für einen Fortschritt darstellen, die in früheren Jahrhunderten nicht in derselben Weise offenstanden.

1. Die Kirchen sind sich heute klarer als früher der Universalität der Kirche bewußt. Sie ist ein Volk, auch wenn es an verschiedenen Orten verwurzelt ist, und jeder Teil für das Ganze mitverantwortlich. Die ökumenische Bewegung ist nicht allein um der Überwindung der Gegensätze willen entstanden. Eines ihrer treibenden Motive hat von allem Anfang darin bestanden, der Zusammengehörigkeit des gesamten Volkes Gottes greifbaren Ausdruck zu geben. Denn waren die Kirchen nicht in allzu enge Grenzen eingeschlossen? Mußten sie nicht nach Wegen suchen, auf der universalen Ebene in Erscheinung zu treten? Der Ökumenische Rat der Kirchen bedeutet für zahlreiche seiner Mitgliedskirchen weit mehr als seine Verfassung zugesteht: die Manifestation der Universalität, die der Kirche eigen sein muß.

Was bedeutet aber diese neue universale Gemeinschaft für die Ausarbeitung des Konsensus zwischen den Kirchen? Die Bekenntnisse sind in einem bestimmten Teil der Kirche entstanden. Es ist kein Zufall, daß die meisten Bekenntnisse nach einem bestimmten Ort benannt sind. Sie waren aber an die ganze Kirche gerichtet, und die Hoffnung war damit verbunden, daß sie von der gesamten Kirche übernommen würden. Es war von vornherein klar, daß dazu ein Vorgang der Rezeption notwendig sei. Ein Teil der Kirche hatte gesprochen, die gemachten Aussagen mußten sich aber bewähren, sie

konnten nur gültig werden, indem sie von der Kirche angeeignet wurden, und Aneignung bedeutet natürlich immer auch in gewissem Maße Verwandlung. Könnte man nicht sagen, daß dieser Vorgang der Rezeption im 16. Jahrhundert nicht zum Abschluß gekommen sei? Daß sich die Fronten verfestigten, bevor die Aussagen der Reformation in ihrem Gewicht wirklich gewogen werden konnten? Und könnte man nicht sagen, daß dieser Vorgang heute durch die ökumenische Bewegung wieder neu in Bewegung gebracht worden ist? Die Aussagen werden wieder gehört und in Erwägung gezogen. Die ursprüngliche Bestimmung der Bekenntnisse kann damit wieder neu zur Geltung kommen. Sie werden, indem sie in die ökumenische Diskussion hineingestellt werden, wieder nicht mehr nur theoretisch, sondern tatsächlich zu Texten, die an die ganze Kirche gerichtet sind und vor der ganzen Kirche verantwortet werden müssen. Die ökumenische Bewegung gibt ihnen den universalen Rahmen, für die sie ihrer ursprünglichen Intention nach bestimmt sind.

Diese Wiederentdeckung der ursprünglichen Adresse ist entscheidend wichtig. Sie kann eine in mancher Hinsicht befreiende Wirkung ausüben. Wir müssen hier zunächst in Erinnerung rufen, daß die Bekenntnisse im Laufe der Zeit über ihre ursprüngliche Funktion hinaus noch weitere Funktionen erhalten haben. Indem sich die Fronten der Trennung verfestigten, haben sie sich in eigentümlicher Weise mit den Kirchen verbunden, von denen sie rezipiert worden waren. Sie sind, abgesehen von ihrem Inhalt, zum Band geworden, das eine bestimmte Kirche zusammenhielt, das greifbare Zeichen, das sie von andern unterschied und auszeichnete. Konfession ist – welche Ironie! – mit einem Mal der terminus technicus für eine partikuläre Kirche geworden. Die Bekenntnisse sind dadurch mit zusätzlichen emotionellen Bindungen belastet worden. Sie sind mit einem Mal zum Symbol der Kontinuität bestimmter kirchlicher und oft auch nationaler oder ethischer Größen geworden. Wer einen Blick auf die lutherischen und reformierten Kirchen Europas wirft, stößt immer wieder auf diesen Sachverhalt. Die Bekenntnisse haben dadurch eine einschränkende Wirkung ausgeübt. Statt sie auf die universale Gemeinschaft zu beziehen, haben sie die Kirche von ihr isoliert, und das Lehrgespräch mit andern Kirchen ist durch die Sorge um die Erhaltung und ungebrochene Kontinuität der eigenen Kirche in ihrer geschichtlich gewordenen Gestalt belastet worden. Die Ein-

sicht, daß die Bekenntnisse ihrer ursprünglichen Intention nach ihren Platz in der universalen Gemeinschaft der Kirche haben, kann dazu beitragen, von diesen Verengungen zu befreien und sie in vollerm Umfang auf das gesamte Volk Gottes zu beziehen. Sie kann zugleich der Bemühung um einen Konsensus größere Freiheit verleihen. Die kleinlichen kirchlichen Erwägungen können in den Hintergrund treten.

Das neue vertiefte Bewußtsein der Universalität der Kirche kann sich aber noch in einer anderen Hinsicht auf die Erarbeitung eines Konsensus zwischen zwei Kirchen auswirken. Wenn es zutrifft, daß der Vorgang der Rezeption wieder neu in Gang gekommen ist, muß jede Bemühung um einen Konsensus die gesamte Gemeinschaft der Kirche vor Augen haben. Die beiden Partner können sich nicht in einem geschlossenen Raum unterhalten. Sie müssen sich ständig fragen, wie sich das Bekenntnis, durch das sie geprägt sind, zur gesamten Kirche verhält. Wie müßte es ausgesagt werden, um allgemein rezipiert werden zu können? Was ist daran in Wirklichkeit allgemein, was ist durch partikuläre Bedingungen geprägt? Dieser Bezug auf die gesamte Christenheit kann manche blockierten Situationen in Bewegung bringen und ist darum unerläßlich. Manche Gespräche werden in einem zu engen Raum geführt, und es ist darum oft schwierig festzustellen, inwieweit die Schwierigkeiten echt oder nur geographisch bedingte Partikularitäten sind. Der Blick auf das Ganze kann in manchen Fällen als Spiegel dienen. Oft stellt sich eine Frage völlig anders dar, wenn wir sie außerhalb unserer eigenen Voraussetzungen in einem anderen Teil der Christenheit stellen, oft ist schon manches anders, wenn wir sie nur in eine fremde Sprache übersetzen. Die ständige Verantwortung vor der Gesamtheit der Kirche kann vor manchen verfahrenen Fragestellungen bewahren.

2. Die Universalität der Kirche hat aber auch eine zeitliche Dimension. Sie umfaßt nicht die Kirche an allen Orten, sondern auch zu allen Zeiten. Die Kirchen haben in der ökumenischen Bewegung auch für diese Seite der Universalität ein tieferes Verständnis gewonnen. Indem sie andern Kirchen in ihren geschichtlichen Voraussetzungen begegneten, haben sie besser verstehen gelernt, daß die Geschichte der Kirche eine Einheit ist und daß diese ganze Geschichte ihre eigene Geschichte ist. Es ist kein Zufall, daß die öku-

menische Diskussion fast zwangsläufig zum Thema der Tradition und der Traditionen geführt worden ist. Die Einsicht, daß die Geschichte der Kirche eine zusammenhängende Einheit ist und als solche im Bewußtsein der Kirchen lebendig sein muß, ist von entscheidender Bedeutung für die Bewältigung der uns trennenden Vergangenheit. Ohne daß sich diese Einsicht durchsetzt, ist ein sinnvoller, eine offene Kirche schaffender Konsensus schwer denkbar.

Die Bekenntnisse des 16. Jahrhunderts sind auch in dieser Hinsicht einer merkwürdigen Wandlung unterworfen worden. Sie stehen in enger Beziehung zu den ihnen vorausgehenden Jahrhunderten. Ob sie sie ausdrücklich aufnehmen, kritisch interpretieren oder auch verwerfen, jedenfalls sind sie auf sie bezogen. Sie bekennen mit Nachdruck, daß Gott seine Kirche durch alle Jahrhunderte erhalten habe und daß diese Kontinuität an ihrer Stelle ihre Bedeutung habe. Sie wollen das zum Ausdruck bringen, was in Gottes Kirche von jeher gelehrt worden ist. So wie sie sich an die gesamte Kirche ihrer Zeit wenden, wollen sie auch die gesamte Kirche der bisherigen Jahrhunderte weiterführen. Indem die konfessionellen Gegensätze sich verfestigten, veränderte sich das Bild. Die Bekenntnisse wurden in erster Linie als die Urkunden aufgefaßt, die begründeten, daß besondere christliche Traditionen entstanden waren. Sie wurden als der formulierte Ausdruck eines Ereignisses verstanden, das eine Kirche oder eine besondere Gestalt der Kirche gesetzt hatte. Ein verkürztes Bild der Geschichte war die Folge. Die Geschichte der einzelnen Konfessionen wurde aus der Geschichte der gesamten Kirche herausgelöst und für sich betrachtet. Die vorhergehende Geschichte trat immer mehr zurück und verlor ihre Bedeutung für das geistliche Leben. Die Bekenntnisse wurden, wenn auch nicht für den Spezialisten, so doch für das allgemeine Bewußtsein aus ihrem Zusammenhang isoliert. Sie wurden nicht mehr als *ein* Glied in der Kette der Bekenntnisse gesehen.

Ist damit nicht schon deutlich geworden, warum es für die Erarbeitung eines tragfähigen Konsensus so entscheidend wichtig ist, daß die Geschichte der gesamten Kirche im Bewußtsein der Kirchen lebendig wird? Nur wenn diese Bedingung erfüllt ist, können die Bekenntnisse wirklich auf die gesamte Kirche ausgerichtet werden. Solange die Bedeutsamkeit der gesamten Geschichte nicht anerkannt wird, muß jedem Konsensus zwischen zwei Kirchen unausweichlich

etwas Partikularistisches anhaften, und die Gültigkeit der Aussagen für die gesamte Kirche werden unmöglich einsichtig gemacht werden können. Die Isolierung der Bekenntnisse widerspricht aber vor allem der Intention der Bekenntnisse selbst. Sie gehört zu den sekundären Erscheinungen, die wieder aufgehoben werden müssen. Und werden vielleicht nicht manche Probleme sich von einer anderen Seite zeigen, wenn die Bekenntnisse und damit auch die Geschichte der eigenen Kirche wirklich in den Zusammenhang von Gottes Handeln mit seinem Volk durch alle Jahrhunderte eingegliedert werden?

3. Die wachsende Gemeinschaft zwischen den Kirchen hat schließlich noch ein Drittes deutlicher hervortreten lassen. Die Einsicht hat sich durchgesetzt, daß Bekenntnis nicht zu rasch mit einer Sammlung von lehrhaften Sätzen gleichgesetzt werden darf. Das Bekenntnis der Kirche ist eine weit reichere Wirklichkeit und kann sich in verschiedenen Gestalten Ausdruck verschaffen. Nicht alle Kirchen verfügen über ein Bekenntnis im Sinne einer Schrift, und es ist darum nur bedingt richtig, wenn die verschiedenen Kirchen kurzerhand als Konfessionen bezeichnet werden, als ob das Wesen jeder einzelnen Kirche an ihrer schriftlichen Confessio abgelesen werden könnte. Die Kirchen sind darum auch nicht ohne weiteres vergleichbar, und dieser Umstand hat vor allem in den Anfängen der ökumenischen Bewegung eine gewisse Verlegenheit geschaffen. Wie soll ein Gespräch geführt werden können, wenn die klaren Grundlagen dafür fehlen? Vor allem die anglikanische Gemeinschaft ist immer wieder unter diese Anklage gefallen. Das Fehlen einer schriftlichen Confessio darf aber nicht zu voreiligen Schlüssen führen. Die verschiedenen Gestalten des Bekenntnisses müssen vielmehr ins Auge gefaßt werden. Bereits die schriftlichen Bekenntnisse können aus den verschiedensten Motiven entstehen. Sie können – um nur einige Beispiele zu nennen – verfaßt werden, um der missionarischen Verkündigung zu dienen, um vor der Welt Rechenschaft über den Glauben der Kirche abzulegen, um die Katechese in der Kirche zu ermöglichen, um eine Häresie zu bestreiten, um eine feierliche Einigung zu vollziehen; sie können auch als Doxologie im Gottesdienst ihren Platz finden. Die meisten Bekenntnisse sind aus mehreren dieser Motive zugleich entstanden, und gelegentlich dient ein Bekenntnis, das zunächst aus einem Motiv entstanden ist, später vornehmlich einem anderen Zweck. So ist z.B. das Nicaeno-Constantinopolitanum aus

einer bischöflichen Erklärung der Rechtgläubigkeit zu einer Doxologie im Gottesdienst geworden. Alle diese Motive sind nicht nur berechtigt, sondern für das Leben der Kirche notwendig, und selbst wenn keine oder nur wenige bekennnishaften Texte vorliegen, muß die Kirche aus diesen Motiven auf diese oder jene Weise Bekenntnis ablegen.

Wenn wir uns diese Vielfalt von Motiven klar machen, wird sofort verständlich, daß sich das Bekenntnis der einzelnen Kirchen nicht nur nach Inhalt, sondern auch nach Form erheblich unterscheidet. Während in der einen Kirche das eine Motiv dominiert, kann in einer anderen ein anderes die Oberhand haben. Während in der einen Kirche das Gewicht auf der Katechese liegt, kann in einer anderen das Bekenntnis fast ausschließlich im Gottesdienst seinen Ausdruck finden. Das ökumenische Gespräch kann nur in Gang kommen, wenn diese Unterschiede analysiert und anerkannt werden. Diese Analyse schließt aber natürlich zugleich die Frage in sich, ob die eigene Kirche eines der Motive zum Nachteil der übrigen überbetont habe und wie in der Kirche ein Gleichgewicht in der Anerkennung dieser Motive erreicht werden könne. Die ökumenische Begegnung kann ganz abgesehen von der inhaltlichen Auseinandersetzung in dieser Hinsicht fördernd auf die einzelnen Kirchen einwirken.

Das Problem der verschiedenen Motive stellt sich insbesondere in den reformatorischen Kirchen. Hat hier das katechetische Motiv nicht offenkundig eine Hypertrophie erfahren? Eine Hypertrophie, die sich heute noch spürbarer als früher bemerkbar macht, weil die lehrhafte Aussage vor allen andern den Schwierigkeiten ausgesetzt ist, die ich früher erwähnt habe? Und haben wir darum nicht allen Grund, die ganze Vielfalt der Motive zu berücksichtigen und ein größeres Gleichgewicht zu finden? Wenn sich darum Vertreter reformatorischer Kirchen um einen Konsensus bemühen, ist es sicher wichtig, daß sie nicht ein Gespräch ausschließlich über die Lehre führen, sondern auch anderen Ebenen des kirchlichen Lebens ihre Beachtung schenken. Sie dürfen nicht das lehrhafte Bekenntnis zu einer Art von Zwangsvorstellung werden lassen. Die Kirche bekennet auch in anderen Bereichen ihres Lebens, und es könnte einen wichtigen Fortschritt darstellen, wenn das Bekenntnis in diesen Bereichen gefördert würde. Ich denke vor allem an den Gottesdienst. Ist es nicht merkwürdig, wie selten wir in den reformatorischen Kirchen

von einem uns vorgeprägt gegebenen Bekenntnis Gebrauch machen, nämlich dem Abendmahl. „So oft ihr dieses Brot eßt und den Kelch trinkt, verkündigt ihr des Herrn Tod, bis daß er kommt.“ Wir verkündigen ihn aber auf diese Weise nach wie vor höchst selten. Die Folge davon scheint mir eine tiefgreifende Verkürzung des kirchlichen Lebens. Ist darum hier nicht ein gemeinsamer Schritt möglich? Schritte, die in dieser Weise ein verlorenes Gleichgewicht wiederherstellen, können sich mit einem Mal für den Konsensus zwischen den Kirchen als von großer Bedeutung erweisen.

Diese Überlegungen könnten vermehrt werden. Ich breche hier ab. Es ging mir darum zu zeigen, daß die universale Gemeinschaft der Kirche, in der wir heute wieder zu leben beginnen, dem Konsensus neue Möglichkeiten schafft und daß umgekehrt der Konsensus zwischen Kirchen dazu beitragen muß, sie noch verpflichtender in diese Gemeinschaft hineinzustellen. Er soll nichts abschließen, sondern sie dazu ausrüsten, daß sie weitergehen können, ohne sich in sich selbst zu verfangen. Julius Müller, der bekannte Hamartiologe und unermüdliche Kämpfer für die Evangelische Union, hat sein Buch „Die Evangelische Union, ihr Wesen und göttliches Recht“⁶ mit dem berühmten Wort Luthers eingeleitet: „Gott verleihe uns die Gnade, daß wir fromme Sünder werden. Denn der Christ ist nicht im Wordensein, sondern im Werden. Darum, wer ein Christ ist, ist kein Christ.“ Indem er dieses Wort mit seinem Thema der Union verknüpfte, hat er etwas Wichtiges gesehen.

⁶ Berlin 1854.

Bekenntnis und Rezeption

In diesen Jahren werden in Europa zahlreiche „sacra millenia“ gefeiert. 1965 wurde Ansgars gedacht, des großen Missionars, der im 10. Jahrhundert den Glauben an Christus im Norden Deutschlands und Teilen Skandinaviens verbreitete. Im folgenden Jahr wurde mit großem Aufwand die entscheidende Wendung in der Christianisierung Polens begangen. Gleichzeitig fanden in Griechenland Feierlichkeiten statt, um das gewaltige missionarische Werk des Methodius und Cyrill im 9. Jahrhundert unter den Slawen in Erinnerung zu rufen.

Wenn diesen Jubiläen als solchen auch keine große Bedeutung zukommt, können sie uns doch wichtige Wahrheiten in Erinnerung rufen. Sie weisen uns auf die Tatsache hin, daß der Glaube an Christus einmal und dazu verhältnismäßig spät in der Geschichte der Kirche nach Europa gebracht wurde, daß also die Kirchen Europas einmal das gewesen sind, was man heute „junge oder jüngere Kirchen“ nennt. Diese Tatsache ist von ungeheurer Bedeutung, und es ist wichtig, daß sie sowohl in Europa als auch in Asien in ihrem ganzen Gewicht gesehen wird. Gewiß, tausend Jahre sind eine lange Geschichte; die Erinnerung an die Anfänge der Mission in den nördlichen und östlichen Teilen Europas mag einem darum in erster Linie zum Bewußtsein bringen, wie sehr die europäischen Kirchen in ihrem gesamten Leben von jahrhundertealten Traditionen bestimmt sind. Die Geschichte, die sie durchlaufen haben, geht so unausweichlich mit ihnen, wie uns unser Schatten begleitet, und wenn wir nach Kriegen, Krisen und Revolutionen meinen, es hätte sich ein vollständiger Bruch vollzogen, stellen wir fest, daß wir nach wie vor in der Kontinuität mit der Vergangenheit stehen.

Die Erinnerung an die Anfänge zeigt uns aber vor allem, daß die Geschichte der europäischen Kirchen, ihr Bekenntnis und ihre Aufgabe nur richtig erfaßt werden können, wenn sie als Teil eines weit

größeren Zusammenhangs verstanden werden. Die Kirchen Europas sind ein Glied in der Kette der gesamten Tradition. Sie sind durch die missionarische Verkündigung und – *providentia Dei confusione hominum* – z. T. auch mit Gewalt in die Gemeinschaft des Evangeliums einbezogen worden. Die Evangelische Botschaft hat während Jahrhunderten mit den vorhandenen Traditionen gerungen, und man kann sich die Frage stellen, ob dieser Kampf eigentlich bereits zu seinem Ende gekommen sei, ob sich das Evangelium in Europa wirklich in seiner Fülle hat durchsetzen können. Jedenfalls haben sie es sich im Laufe der Jahrhunderte immer wieder neu aneignen müssen. Die meisten Kirchen Europas sind aber zugleich zu Trägern des Evangeliums für andere Völker und Kulturen geworden. Obwohl sie sich das Evangelium selbst noch und immer wieder neu anzueignen hatten, sind sie zu Zeugen für andere geworden. Die Gemeinschaft, die sie selbst einmal empfangen hatten, hat sich durch sie ausgeweitet.

Diese besondere Stellung wird oft nicht genügend gesehen. Die Kirchen Europas stehen immer wieder in der Versuchung, sich als Anfang und Ausgangspunkt zu verstehen. Zahlreiche Gründe führen zu diesem Mißverständnis, und es ist nicht notwendig, sie hier vollständig aufzuzählen. Der wichtigste ist aber ganz einfach die bestimmende Rolle, die das christliche Europa während Jahrhunderten in der Geschichte gespielt hat. Ein wichtiger geistlicher Grund liegt aber – jedenfalls für die Länder, die in dieser oder jener Weise von der Reformation berührt worden sind – auch in dem Umstand, daß durch den großen Umbruch im 16. Jahrhundert die frühere Geschichte immer mehr aus dem Bewußtsein verdrängt worden ist. Die Zeit ist gekommen, diese Verkürzung des Horizonts endgültig zu überwinden. Die Kirchen Europas finden sich heute in einer Gemeinschaft von Kirchen, die weit über ihre Grenzen hinausreicht, eine Gemeinschaft, die schon vorher bestanden hatte, die aber erst jetzt als weltweite Gemeinschaft erfahrbare und erfahrene Wirklichkeit wird. Sie werden dadurch an ihre begrenzte Stellung innerhalb der gesamten Geschichte der Kirche erinnert und sehen wie in einem Spiegel die unbewältigten Probleme, die seit Jahrhunderten mit ihnen gehen. Sie können sich in diese Gemeinschaft nur einordnen, wenn sie den großen Zusammenhang der gesamten Tradition wiederentdecken. Sie können auch nur so dazu beitragen, die Ver-

kürzungen zu überwinden, die sie durch ihre Verkündigung an „noch jüngere“ Kirchen weitergegeben haben.

*

Welche Bedeutung kommt den Bekenntnissen zu, die im Laufe der Geschichte, sei es in der Alten Kirche der ersten Jahrhunderte, im Mittelalter, der Reformation oder der Gegenreformation entstanden sind? Welche Rolle spielt sie in den europäischen Kirchen für das Bekennen des Glaubens heute? Es ist in diesem Zusammenhang wichtig, uns in Erinnerung zu rufen, daß das Evangelium Nord- und Osteuropa von allem Anfang an in verschiedener Gestalt erreicht hat. Der offizielle Bruch zwischen Ost und West war zwar zur Zeit der großen missionarischen Periode noch nicht vollzogen. Der Same zu verschiedenen, einander entgegengesetzten Traditionen war aber bereits gelegt, und es ist darum keine Übertreibung zu sagen, daß die europäische Kirche Gegensätze hat übernehmen müssen, die in einer anderen Welt vorbereitet worden waren, in der Welt des römischen Reiches. Sie haben sich in den folgenden Jahrhunderten vermehrt. Sowohl die Krise, die die Kirche in der Renaissance und der Reformation erfahren hat, als auch spätere Krisen haben zu weiteren Spaltungen geführt.

Die Bekenntnisse, die im Laufe der Jahrhunderte in den europäischen Kirchen entstanden sind, unterscheiden sich nicht nur ihrem Inhalt, sondern zugleich auch ihrem Wesen nach. Sie sind aus völlig verschiedenen Motiven entstanden und lassen sich darum nicht auf einen Nenner bringen, ja nicht einmal ohne weiteres miteinander vergleichen. Während die einen – wie z. B. die Dekrete des Konzils von Florenz – den Konsensus mit einer anderen Kirche zum Ausdruck zu bringen suchen, sind andere – wie z. B. der Heidelberger Katechismus – vor allem für die Unterweisung bestimmt, und diese beiden Motive sind durchaus nicht die einzigen. Die besondere Geschichte der Kirche in Europa, vor allem die wachsende Verfestigung der kirchlichen Gegensätze, hat aber dazu geführt, daß die Bekenntnisse über das Motiv hinaus, aus dem sie ursprünglich entstanden waren, mehr und mehr eine neue Bedeutung erhielten. Sie wurden immer mehr zu den Texten, in denen eine bestimmte einzelne Kirche ihr besonderes Verständnis des Evangeliums im Unterschied zu anderen Kirchen ausgedrückt fand. Sie wurden zum Kompendium, durch das eine Kirche sich in ihrer Eigenart darstellte.

Diese Entwicklung ging so weit, daß sogar das Wort Bekenntnis schließlich in einer neuen Bedeutung gebraucht werden konnte. Statt die Verkündigung oder die Zusammenfassung des Glaubens zu bezeichnen, kann es nun auch für eine bestimmte Kirche als Ganze mit ihren Eigenarten in Lehre, geistlichem Leben und Zeugnis gebraucht werden: Reformiertes oder lutherisches Bekenntnis wird beinahe gleichbedeutend mit reformierter oder lutherischer Kirche, ja man kann nun sogar von anglikanischer oder methodistischer Konfession sprechen, obwohl diese Kirchen in ihrer Eigenart nicht – oder jedenfalls nicht in erster Linie – durch bekenntnishafte Texte bestimmt sind.

Wir stoßen mit dieser Beobachtung auf einen Sachverhalt, der in seinem Gewicht nicht immer genügend gesehen wird, die Tatsache nämlich, daß Bekenntnisse eine Geschichte haben und sich im Laufe der Zeit verändern. Sie sind nicht statische Größen, die sich durch die Jahrhunderte gleich bleiben. Sie haben eine Geschichte zunächst, weil sie ständig neu interpretiert werden. Indem die Geschichte, insbesondere die Geschichte der Theologie, fortschreitet und neue Fragen aufgeworfen werden, erscheinen die einmal gemachten Aussagen in neuem Licht und werden neu verstanden. Sie haben aber auch eine Geschichte, weil sie im Laufe der Zeit ihre Funktion verändern. Die gesamte Geschichte der Kirche ist voll von Beispielen dafür. Das Nicaeno-Constantinopolitanum hat ursprünglich nicht die Bedeutung gehabt, die es später erhalten sollte, als es in die Liturgie eingefügt und regelmäßig zitiert wurde. Es ist dadurch weit mehr als früher zu einer Doxologie geworden. Die Bekenntnisse des 16. Jahrhunderts sind nicht geringeren Veränderungen unterworfen gewesen. Sie dienten zunächst dazu, von Einsichten Rechenschaft abzulegen, die der gesamten Kirche entgangen waren. Sie waren noch von der Hoffnung begleitet, daß die Einheit der Kirche aufrechterhalten werden könne. Nachdem sich diese Hoffnung zerschlagen hatte, veränderte sich auch der Charakter der Bekenntnisse. Text stand nun gegen Text, und indem sie rechtliche Gültigkeit erhielten, begannen sie je für einen Teil der Kirche prägende Kraft auszuüben. Sie gingen z. B. in das Gelübde bei der Ordination ein. Sie wurden, obwohl sie sich nur über einzelne Punkte äußern, als Grundlage für verschiedene theologische Summen und Systeme benutzt.

Diese Veränderung ist nicht die einzige, die zu erwähnen wäre. Die Geschichte, die die Bekenntnisse der Reformation und der Gegenreformation durchlaufen haben, ist kompliziert und hat sich in den einzelnen Kirchen nicht auf dieselbe Weise vollzogen. Wir können hier nicht in die Einzelheiten gehen. Eine der wichtigsten Veränderungen spiegelt sich aber in der seltsamen Verschiebung wider, die dem Gebrauch des Wortes Bekenntnis widerfahren ist und die wir bereits erwähnt haben: Die Verschiebung von der Aussage als solcher auf die bestimmte kirchliche Gemeinschaft, die durch dieses Bekenntnis geschichtlich geprägt worden ist. Wo das Wort so gebraucht werden kann, hat auch der Text der Bekenntnisse eine neue Funktion erhalten. Sie sind jetzt nicht mehr nur Aussage über das Evangelium. Sie werden jetzt zur Urkunde, die die Existenz einer bestimmten besonderen Tradition begründet. Sie werden auch unabhängig von ihrem Gehalt und ihrer theologischen Bedeutung zu einem sichtbaren und greifbaren Zeichen der Kontinuität einer Kirche durch die Jahrhunderte und der Identität mit ihrer eigenen Vergangenheit. Sie werden zum Mittel, das einer Kirche erlaubt, sich ihrer selbst bewußt zu werden und sich von anderen abzugrenzen.

Wenn wir die heutige kirchliche Lage in Europa richtig verstehen wollen, ist es entscheidend, daß wir uns diese Verschiebung, diese doppelte Bedeutung des Wortes klar vor Augen halten. Denn nur so läßt sich die merkwürdige, auf den ersten Blick widersprüchliche Tatsache erklären, daß die Bekenntnisse einerseits unter radikaler Kritik stehen, ja von weiten Kreisen überhaupt für obsolet und irrelevant erklärt werden und andererseits dennoch prägende Kraft behalten.

Die Distanz gegenüber den Bekenntnissen der Vergangenheit ist in den letzten Jahrzehnten in den meisten Kirchen Europas immer größer geworden. Der Vorwurf, den manche junge Kirchen erheben, ist darum nicht immer zutreffend: Die Bindung gegenüber den überlieferten Bekenntnissen ist in Wirklichkeit viel weniger groß, als in der Regel angenommen wird. Gewiß, sie ist in jeder Kirche verschieden. Die Entscheidungen des Konzils von Trient haben für einen römisch-katholischen Theologen bindendere Gültigkeit als der Heidelberger Katechismus für einen reformierten Systematiker. Das theologische Denken bewegt sich aber faktisch in sämtlichen

Kirchen in wachsender Unabhängigkeit von früheren Bekenntnissen. Wenn vor einigen Jahrzehnten, ja einigen Jahren, die Formulierungen überlieferter Bekenntnisse als solche noch als unantastbar bleibende Wahrheiten angesehen werden konnten, ist diese Haltung heute zum Kennzeichen kurioser Integristen geworden. Jedermann weiß, daß heute zum mindesten neue Formulierungen nötig sind. Ja die Distanz geht so weit, daß der Theologe, der sein Denken von den Bekenntnissen her entwirft oder auch nur bewußt darauf zurückgreift, als altmodisch und unglaublich erscheint. Das aktuelle Bekenntnis geht weithin an den Bekenntnissen vorbei.

Diese Kritik gegenüber den Bekenntnissen hat mancherlei Gründe. Sie ist nicht neu, sondern begleitet jedenfalls in Ansätzen die Kirchen in Europa seit langem. Denken wir daran, wie seit der Zeit des Pietismus die persönliche existentielle Verbundenheit mit Christus immer wieder der bloß „äußeren“ Frömmigkeit des kirchlichen Bekenntnisses gegenübergestellt wurde. Denken wir an die immer neuen Versuche der letzten beiden Jahrhunderte, in radikaler Weise auf das Denken und die Sprache der Zeit einzugehen. Denken wir an die immer wiederkehrende Klage, daß die Bekenntnisse die Christen daran hinderten, in Einheit zu leben und das Evangelium gemeinsam zu bezeugen. Die Distanz ist aber in neuerer Zeit vor allem darum gewachsen, weil die Einsicht immer allgemeiner wird, daß die Kirche in einer neuen Zeit auf neue Weise bekennen müsse. Die Erfahrung der Kirche unter nationalsozialistischer Herrschaft hat diese Einsicht durch ein Beispiel bestätigt. Die Häresie der Deutschen Christen konnte nicht durch die bloße Berufung auf die Bekenntnisse der Vergangenheit überwunden werden. Die wahre Kirche konnte in diesem Augenblick nur durch ein neues Bekenntnis gesammelt werden. Die Entwicklung ist seit Barmen aber noch weitergegangen. Die Frage wird heute immer drängender, ob die Kirche überhaupt in der Form von Bekenntnissen von ihrem Glauben Rechenschaft ablegen könne, ob sie heute nicht vielmehr zu ständigem Dialog und Gespräch berufen sei. Die Barmer Erklärung hatte zu einer bestimmten Gefahr gesprochen, sie hatte nicht wie die Bekenntnisse des 16. Jahrhunderts eine Zusammenfassung der wichtigsten Artikel des Glaubens gegeben. Der Zweifel wird immer größer, ob eine solche Zusammenfassung heute in der Form eines Bekenntnisses überhaupt gegeben werden kann und soll. Bekenntnisse

scheinen immer mehr durch Interims-Dokumente des Dialogs abgelöst zu werden (wie z. B. die Berichte des Ökumenischen Rates).

Wer aus diesen Beobachtungen allerdings den Schluß ziehen wollte, die Bekenntnisse hätten ihre Bedeutung verloren, befindet sich im Irrtum. Sie behalten selbst da, wo sie radikal in Frage gestellt werden, prägende Kraft, ganz einfach weil sie die Kirchen in der Vergangenheit geprägt haben und mit ihrer geistlichen Gestalt eingeworden sind. Es ist daher nicht entscheidend, ob sie offiziellen Anspruch auf Autorität erheben können und die Glieder der Kirche genötigt sind, ihre Aussagen ernst zu nehmen. Sie müssen jedenfalls darauf zurückkommen, wenn sie das Wesen ihrer Kirche erfassen und die Voraussetzungen ihres Denkens und Handelns klären und verstehen wollen. Sie können ohne sie weder ihren Ort in der Geschichte bestimmen noch sich selbst anderen erklären. Es ist darum kein Zufall, daß die Bekenntnisse in ökumenischen Begegnungen und Verhandlungen oft eine verhältnismäßig größere Rolle spielen als im Leben der Kirchen selbst, und sie behalten darum auf alle Fälle so lange prägende Kraft, als die in ihnen zum Ausdruck kommenden Gegensätze nicht überwunden worden sind und die einzelnen Kirchen ihre Identität aufgeben können.

Wir befinden uns damit in einer seltsam zwiespältigen Lage. Wir sehen zugleich die Zerbrechlichkeit und die Wirksamkeit der Bekenntnisse. Wir stellen einerseits fest, daß Christen aller Kirchen ihre Vergangenheit in Frage stellen und das Evangelium auf neue Weise zu bezeugen suchen. Wir sehen auf der anderen Seite, daß die Vergangenheit immer auch Gegenwart ist. Sind wir in diesem Zwiespalt gefangen? Oder gibt es einen Ausweg daraus? Sollen wir denen folgen, die die Bekenntnisse als für die Gegenwart bedeutungslos erklären? Die nach einem radikal neuen Anfang streben? Oder können wir die Bekenntnisse auf eine Weise verstehen, die es dennoch erlaubt, zu neuen Ufern aufzubrechen? Drei Wege sollen hier geprüft werden. Wege, die alle in den europäischen Kirchen eine Rolle spielen.

1. Der erste Weg besteht in der Empfehlung, auf das *apostolische Zeugnis in der Schrift zurückzugreifen* und von daher die Bekenntnisse, die im Laufe der Geschichte in bestimmten Situationen und Kirchen entstanden sind, zu relativieren. Das Bekenntnis, das in unserer Zeit abgelegt werden muß, ist immer aus der Schrift allein

zu erheben, aus dem bekennenden Zeugnis der Apostel, wie es uns im Kanon überliefert ist. Nachdem wir erkannt haben, wie Christus hier bekannt geworden ist, mögen wir nachträglich die relative Bedeutung späterer Bekenntnisse feststellen; es mag sich auch zeigen, daß sie für die heutige Zeit ohne Bedeutung sind. Das apostolische Bekenntnis wird damit gewissermaßen zum Kriterium der Selektion unter den Aussagen der Bekenntnisse. Manche hegen die Hoffnung, daß sich durch einen solchen Rückgriff auf die Schrift das lastende Erbe der Bekenntnisse überwinden und die Einheit herstellen lasse.

Diese Hoffnung ist nicht völlig unbegründet. Der ständig neue Umgang mit der Schrift ist eine unbedingte Notwendigkeit für die Kirche; und wenn die absolute Priorität der Schrift von den Kirchen theologisch und faktisch anerkannt wird, rücken auch die Bekenntnisse an eine andere Stelle im Leben der Kirche; sie können nicht mehr als in sich geschlossener Ausgangspunkt des Denkens dienen, sondern müssen immer im Lichte des apostolischen Zeugnisses verstanden und interpretiert werden. Der Umgang mit der Schrift wird immer wieder neue Einsichten eröffnen, die in den Bekenntnissen nicht enthalten waren; er kann dadurch eine neue Situation schaffen, in der die alten Bekenntnisse in neuem Lichte erscheinen und neue Aussagen möglich werden. Die grundsätzliche Priorität des apostolischen Zeugnisses gegenüber aller nachfolgenden Tradition ist darum von größerer Bedeutung, und es ist ein entscheidender Gewinn für die Zukunft der ökumenischen Bewegung, daß die Römisch-katholische Kirche während des Vatikanischen Konzils die Notwendigkeit dieser Unterscheidung in weit höherem Maße anerkannt hat.

Hüten wir uns aber vor kurzschlüssigen Hoffnungen! Ein unmittelbarer Rückgriff auf die Schrift ist ein Ding der Unmöglichkeit. Die Geschichte, die zwischen dem apostolischen Zeugnis und dem heutigen Leser liegt, *kann* nicht übersprungen werden. Die Schrift ist nicht eine in sich erfaßbare Größe, die uns über die Jahrhunderte hinweg zur Verfügung stände. Sie ist uns durch die Kirche überliefert worden, und wir haben sie – jedenfalls zunächst – immer nur so, wie sie uns überliefert ist. Wir lesen sie, ob wir uns dessen bewußt sind und es theologisch rechtfertigen oder nicht, nach den Kriterien, die uns durch die Überlieferung gegeben sind. Selbst die historische Erforschung der Schrift ändert daran nichts. Denn wenn sich die

Exegeten im historischen Bereich auch weitgehend einig werden mögen, erscheinen die traditionellen Unterschiede sofort wieder, wenn der Schritt von der Exegese zur Interpretation vollzogen wird. Die Kriterien, die uns durch die Überlieferung, insbesondere durch die Bekenntnisse gegeben sind, erweisen dann sehr oft ihre ungebrochene Kraft, und wenn das Zeugnis der Schrift wirklich gemeinsam erfaßt werden soll, müßten zunächst die Kriterien selbst geprüft, konfrontiert und in ihrer Gegensätzlichkeit überwunden werden. Das kann aber nur geschehen, wenn wir die Überlieferung ernst nehmen, und damit stehen wir – nur auf anderer Ebene – wiederum vor der Frage nach der Bedeutung der Bekenntnisse für die Kirche heute.

Der enge, unlösliche Zusammenhang von Schrift und Tradition wird in den europäischen Kirchen seit einigen Jahrzehnten immer deutlicher gesehen. Das Verdienst dafür kommt weitgehend der vertieften Beschäftigung mit der Hermeneutik zu. Die Aufgabe, die uns damit gestellt ist, ist allerdings durchaus noch nicht bewältigt. Die Beschäftigung mit dem Vorgang der Auslegung hat dazu verholfen, den unausweichlichen Zusammenhang zu sehen. Die eigentliche inhaltliche Konfrontation der Kriterien der Auslegung hat noch kaum begonnen. Sie muß aber vorgenommen werden, wenn die ökumenische Diskussion nicht in einer Sackgasse enden soll.

2. Ein zweiter Weg besteht in der Empfehlung, die Bekenntnisse der Vergangenheit als *Beispiele* oder *Modelle* zu betrachten, die unter gewissen Umständen auch in der Gegenwart etwas zu sagen haben mögen. Diese Empfehlung geht von der Einsicht aus, daß Bekenntnisse geschichtlichen Charakter haben. Sie sind in einer bestimmten geschichtlichen Situation entstanden. Sie sind das Wort der Kirche gegenüber einer bestimmten Gefahr, die die Reinheit der Verkündigung zu zerstören drohte. Sie hatten in dieser bestimmten Situation bindende Gültigkeit. Da die Geschichte weitergeht und in neue Situationen führt, dürfen sie für nachfolgende Generationen nicht mehr als bindend angesehen werden. Das heißt nicht, daß sie ihre Bedeutung verlören. Sie bleiben mit der Kirche als Beispiel, wie die Kirche einmal in einer bestimmten Situation das Evangelium bekannt hat, als eine Aufforderung, es in der neuen Situation auf neue Weise zu tun. Die Kirche mag auch gelegentlich in Situationen geführt werden, die denen der Vergangenheit ähnlich sind und in

denen darum die damalige Entscheidung plötzlich neue Aktualität erhält.

Dieses Verständnis ist in mancher Hinsicht zutreffend. Vor allem kann der geschichtliche Charakter der Bekenntnisse nicht genügend betont werden. Sie sind Entscheidungen, die in einer bestimmten Situation getroffen worden sind und darum nicht ohne weiteres auf eine andere Situation übertragen werden können. Diese Einsicht muß ernst genommen werden; denn wo sie fehlt, wird die Kirche immer wieder der Versuchung erliegen, sich zu rasch mit der Vergangenheit zu identifizieren.

Die Sicht ist aber zugleich mit offenkundigen Mängeln behaftet. Ihre Vertreter sind sich zunächst in der Regel nicht genügend dessen bewußt, daß die Geschichte der Kirche ein zusammenhängendes Ganzes darstellt. Sie besteht nicht aus einer Reihe von Situationen. Gottes Volk steht unter Gottes Treue. Es lebt unter der Verheißung, in alle Wahrheit geführt zu werden. Eine Generation folgt auf die andere, und auch die großen Bekenntnisse sind darum nicht einzelne Aussagen, sondern bilden einen Zusammenhang. Die Bekenntnisse des 16. Jahrhunderts sind nicht etwas völlig Neues, sondern bauen bewußt und faktisch auf den Dogmen der Alten Kirche auf, und Ähnliches gilt von der Barmer Erklärung in ihrem Verhältnis zu den reformatorischen Bekenntnissen. Wir würden also gerade nicht geschichtlich genug denken, wenn wir die Geschichte in einzelne Situationen zerlegten und aus den einzelnen Situationen Modelle machten, derer wir uns wie in einem Geschäft je nach Bedarf bedienen. Der Zusammenhang der gesamten Geschichte muß festgehalten werden.

Die Sicht ist aber durch einen noch tieferen Mangel belastet. Der Vorschlag, daß Bekenntnisse als Beispiele zu betrachten seien, ist insofern ungeschichtlich, als Bekenntnisse, gleichgültig aus welchen Motiven sie entstanden sind, einen größeren Anspruch erheben. Sie wollen tatsächlich die Wahrheit in letztgültiger Weise aussagen, ein Entweder-Oder aufzeigen, dem man nicht entweichen kann. Sie sind nicht bloße Vorschläge, sondern haben immer den Charakter letzter, die gesamte Kirche verpflichtender Entscheidung. Wenn wir die Geschichte der Kirche als einen letztlich von Gott geordneten Zusammenhang ernst nehmen, vor allem wenn wir an die Gemeinschaft der Heiligen glauben, können wir an dieser Eigenart

der Bekenntnisse nicht vorübergehen. Sie bleiben zum mindesten eine dauernd an uns gerichtete Frage, nicht nur ein Beispiel, sondern eine Aussage, vor der wir uns verantworten müssen und der wir uns nur mit guten Gründen entziehen können.

3. Wir kommen damit zu einem dritten Weg, einem Weg, der vor allem in jüngster Zeit die Diskussion beherrscht, dem Weg der *Neuformulierung*. Diejenigen, die ihn als Lösung vorschlagen, unterscheiden in der Regel zwischen dem eigentlichen Inhalt des Bekenntnisses und seiner Formulierung. Jedes Bekenntnis trägt geschichtlichen Charakter. Es ist in einer bestimmten geschichtlichen Situation und in der Sprache einer bestimmten Zeit formuliert. Dieser Umstand hebt aber seine Bedeutung für die nachfolgende Zeit nicht auf. Der eigentliche Inhalt der Aussage bleibt für die Kirche aller Zeiten gültig. Er mag allerdings in einer anderen Zeit anders formuliert werden, ja er kann in seiner Identität nur aufrechterhalten werden, wenn er neu formuliert wird. Dieser Vorgang der neuen Formulierung bedeutet aber nicht nur die Bewahrung der einmal ausgesagten Wahrheit, er führt die Erkenntnis zugleich um ein Stück weiter und läßt neue Einsichten faßbar werden. Denn wenn eine Wahrheit in einer neuen Zeit und einem neuen geistigen Zusammenhang ausgesagt wird, wird sie natürlich nicht nur neu formuliert, sondern neu interpretiert. Der Vorgang läßt zugleich Wahrheiten in Erscheinung treten, die bisher nicht in derselben Weise hatten sichtbar werden können.

Wir wissen alle, daß diese Methode die Verhandlungen und Arbeiten des Zweiten Vatikanischen Konzils bestimmt hat. Sie hat ohne Zweifel etwas Eindrückliches an sich. Jedenfalls sind hier sowohl der Zusammenhang der Geschichte als auch die bleibende Gültigkeit der Bekenntnisse ernst genommen, und niemand kann behaupten, daß die Folge davon ein konfessionalistischer Immobilismus gewesen wäre. Die neue Interpretation alter Aussagen eröffnet tatsächlich sowohl für die Theologie als auch für das kirchliche Leben zahlreiche neue Möglichkeiten.

Und dennoch bleibt auch diese Methode fragwürdig. Sie wird umgekehrt zu stark von der Annahme bestimmt, daß das einmal von der Kirche Verkündigte und Anerkannte durch alle Zeiten gültig bleiben müsse. Die Kontinuität zwischen dem früher und dem heute Ausgesagten steht von vornherein fest. Diese Überzeugung kann

sich in doppelter Weise auswirken: Das, was nur heute ausgesagt werden müßte, wird entweder zu sehr an das Frühere angeglichen, oder die früheren Formulierungen werden – entgegen ihrer ursprünglichen Bedeutung – so gedehnt, daß sie auch das Neue zu decken vermögen. Die Unterscheidung zwischen Inhalt und Form der Bekenntnisse steht offenkundig im Dienst der Überzeugung, daß die Kontinuität ungebrochen dauere. Sie hat im Konzil, weil diese Überzeugung dort nicht angetastet werden konnte, ausgezeichnete Dienste geleistet. Sie ist aber im Grunde unrealistisch. Denn was ist Inhalt? Was ist Form? Wo liegt die Grenze zwischen ihnen? Sie bilden ein lebendiges Ganzes, das nicht getrennt werden kann, und die Kirche denkt nur dann wirklich geschichtlich, wenn sie die Aussagen der Bekenntnisse als solche respektiert und das Risiko eines Widerspruchs eingeht.

*

Wohin führen alle diese Überlegungen? Gibt es keinen Weg, die Bekenntnisse ernst zu nehmen und doch zu neuen Ufern aufzubrechen: gemeinsam das Evangelium heute zu bezeugen? Lassen Sie mich an dieser Stelle einen Begriff einführen, der mir in diesem Zusammenhang brauchbar scheint, den Begriff der *Rezeption*. Was ist damit gemeint? Der Begriff ist bis jetzt im Zusammenhang mit den altkirchlichen Konzilen gebraucht worden. Er war ein *terminus technicus* für die Annahme der konziliaren Beschlüsse durch die einzelnen Kirchen. Die Konzilien fällten Entscheidungen. Sie mußten aber nachher von den Kirchen anerkannt und rezipiert werden. Dieser Vorgang ist in manchen Fällen kompliziert gewesen und hat gelegentlich fast ein Jahrhundert gedauert. Manche Konzilien sind nie oder nur teilweise rezipiert worden. In fast allen Fällen sind der Rezeption scharfe Auseinandersetzungen vorausgegangen, und wenn die Beschlüsse auch schließlich rezipiert wurden, hat der Vorgang der Rezeption zugleich auch die Notwendigkeit weiterer Klärung durch ein neues Konzil sichtbar werden lassen.

Wenn ich den Begriff der Rezeption hier verwende, möchte ich ihn allerdings in einem weiteren Sinn gebrauchen, nicht als Bezeichnung der Zeit von der Proklamation einer Entscheidung bis zu ihrer rechtlichen Annahme. Denn ist ein bekenntnishafter Satz mit der rechtlichen Annahme endgültig rezipiert? Muß er nicht von jeder neuen Generation wieder von neuem rezipiert werden? Muß sich die Kirche

nicht in jedem Jahrhundert, jedem Land oder jeder Kultur von neuem fragen, auf welche Weise sie ihn sich zu eigen machen kann? Die Bekenntnisse werden nie endgültig angeeignetes Gut. Sie müssen immer wieder neu angenommen werden, und man kann darum sagen, daß die Kirche in einem ständigen Vorgang der Rezeption lebt.

Wenn wir den Begriff in diesem weiten Sinn fassen, ist er eine sachgemäße Umschreibung der Bedeutung, die die Bekenntnisse für die Kirche heute haben. Sowohl die Bindung als auch die Freiheit der Kirche wird deutlich. Die Bekenntnisse der Vergangenheit gehen mit der Kirche als Sätze, die Anspruch darauf erheben können, nicht nur gehört, sondern Gegenstand ernsthafter Auseinandersetzung zu werden. Die Kirche muß sich den Fragen stellen, die durch sie aufgeworfen werden. Sie muß sich vor ihnen verantworten. Sie ist ihnen aber nicht von vornherein unterworfen. Sie muß ihrerseits die Fragen stellen, die durch die Sätze des Bekenntnisses nicht beantwortet oder gar nicht berührt werden. Sie muß in ihrem theologischen Denken weitergehen. Ihr eigenes Bekenntnis ist schließlich weder die Wiederholung noch die Transformation gegebener Sätze, sondern – in der Auseinandersetzung mit ihnen – eine neue Entscheidung.

Und lassen sich nun von hier aus nicht auch Folgerungen für die ökumenische Bewegung ziehen? Kann nicht die ökumenische Bewegung als ein Vorgang erneuter, gemeinsam vollzogener Rezeption der Vergangenheit verstanden werden? Ist nicht die Gemeinschaft, die unter den getrennten Kirchen entstanden ist, die Gelegenheit, durch eine gemeinsame Auseinandersetzung mit der Vergangenheit zu der Entscheidung vorzustoßen, die das gemeinsame Zeugnis heute möglich macht? Die Kirchen befinden sich heute alle in einer derart tiefgreifend veränderten Lage, daß sich eine solche erneute Rezeption aufdrängt, eine radikale Prüfung, die frei macht für die Fragen, die sich heute stellen.

Wir können hier nicht in Einzelheiten gehen. Zwei Bemerkungen sind aber unerlässlich.

1. Eine derartige erneute Rezeption muß die gesamte Überlieferung umfassen. Sie darf sich nicht auf einen Ausschnitt beschränken, sondern muß sich auf die gesamte Geschichte der Kirche erstrecken, auf alle großen Entscheidungen, die ihren Gang bestimmt haben. Wir

kehren damit nochmals zum Anfang zurück. Die Geschichte Europas ist ein Ausschnitt, ein Fragment, und wenn sich jüngere Kirchen daran halten, müssen sie in ein verengtes Verständnis des Evangeliums geführt werden. Wir haben darum nicht so sehr nach dem Verhältnis von „alten“ und „jungen“ Kirchen zu fragen. Diese Fragestellung ist von vornherein zu eng. Es geht vielmehr darum, daß wir alle – hier und dort – die gesamte Geschichte der Kirche neu erfassen und für uns lebendig werden lassen. Wir müssen alle – gemeinsam und jeder an seinem Ort – die Auseinandersetzung neu vollziehen. Sie kann einen ungeahnten Reichtum enthüllen. Oder ist etwa die Bedeutung der alten Konzilien für die Kirchen Asiens schon ausgeschöpft worden? Werden sie hier nicht mehr rezitiert als ernst genommen? Es könnte aber sein, daß die Auseinandersetzung mit ihnen eine Relevanz enthüllt, die noch nicht wirklich entdeckt ist. Darum nicht keine Tradition, sondern die gesamte Tradition!

2. Eine erneute Rezeption muß insofern ökumenisch sein, als sie alle Bekenntnisse einschließt, auch diejenigen fremder kirchlicher Traditionen. Wir haben gesehen, wie Bekenntnisse sich im Laufe der Geschichte mit kirchlichen Traditionen verbinden, ja sogar mit ihnen eins werden können. Wir haben gesehen, wie jede Auseinandersetzung mit bestimmten Bekenntnissen, jeder partikuläre Versuch erneuter Rezeption unwillkürlich auch der kirchlichen Tradition zu neuem Leben verhilft. Dieser Zusammenhang muß durchbrochen werden, und dies kann nur geschehen, wenn es zu einer gegenseitigen Rezeption kommt, wenn auch andere Bekenntnisse zum Inhalt der Rezeption werden. Einzelne Unionsschemata reihen verschiedene Bekenntnisse aneinander. Das kann heißen, daß eine belanglose Rumpelkammer angelegt wird. Es kann aber auch der Ausdruck dafür sein, daß eine Gemeinschaft der Rezeption gebildet worden ist. Warum sollten nicht alle Kirchen sie bilden können?

Alle diese Überlegungen haben sich in erster Linie mit der Vergangenheit beschäftigt. Sie waren nach rückwärts gewandt. So wichtig aber der Zusammenhang mit der Vergangenheit ist, können wir uns schließlich nicht davon leiten lassen. Wir müssen uns daran erinnern, daß das Bekennen des Glaubens ein eschatologisches Ereignis ist, ein Akt, der von der Zukunft bestimmt ist, von dem Christus, der heute herrscht und dem am Ende alle Dinge unterworfen wer-

den. Das Bekenntnis ist immer in erster Linie Gehorsam gegenüber ihm, ein Entscheid, der sich letztlich nicht ableiten und durch keine Methode kontrollieren läßt. Weder durch Prinzipien der Akkommodation oder der Indigenisation, der Neuinterpretation oder der Rezeption haben wir den Schlüssel zu dem, was zu bekennen ist. Wir müssen das Risiko auf uns nehmen, uns ohne Sicherung durch die Vergangenheit der neuen Situation zu stellen, in der einzigen Gewißheit, daß sie im voraus Christus unterstellt ist, und wir werden dann nachträglich feststellen, in welcher Weise wir uns in der Kette des einen Bekenntnisses zu dem einen Herrn befinden.

Epiklese, Zeichen der Einheit, der Erneuerung und des Aufbruchs

1. Die Bedeutung der Epiklese in Ost und West

Wenn in der östlichen Kirche die Eucharistie gefeiert wird, spricht der Priester nach den Worten der Einsetzung und der sogenannten Anamnese die sogenannte Epiklese, das heißt ein Gebet, in dem er Gott anruft, den Heiligen Geist auf die versammelte Gemeinde und die dargebrachten Gaben zu senden. „Wir bringen dir nochmals diese geistliche unblutige Anbetung dar, wir rufen dich an, wir bitten dich, wir flehen dich an, deinen Heiligen Geist auf uns und die Gaben zu senden, die hier dargebracht sind¹.“ Ähnliche Gebete finden sich gelegentlich auch in westlichen Liturgien, und es gibt kaum eine Feier der Eucharistie, in der nicht in irgendeiner Form vom Heiligen Geist die Rede wäre. Keine Kirche legt aber auf die Epiklese dasselbe Gewicht wie die orthodoxe Kirche, nirgends kann sie mit demselben Recht der „Höhepunkt“ des gesamten liturgischen Geschehens genannt werden². Dieser Unterschied der Betonung ist nicht zufällig. Er ist ohne Zweifel charakteristisch für die Verschiedenheit der östlichen und westlichen Spiritualität. Manche Theologen gehen weiter und sind der Meinung, daß sich darin im Grunde eine Frage der Lehre widerspiegelt.

Worum geht es? Indem die östlichen Liturgien auf die Worte der Einsetzung die Epiklese folgen lassen, erhält die gesamte Feier in erster Linie den Charakter des Gebetes. Der Priester ruft zunächst zusammen mit der Gemeinde die Einsetzungsworte Christi in Erinnerung und tritt dann in ihrem Namen mit der Bitte vor Gott, daß er in der Kraft des Heiligen Geistes den verherrlichten Christus manifestiere. Der Heilige Geist ist es, der die dargebrachten Gaben zum Sakrament macht und mit der rettenden und heilenden Kraft erfüllt. Priester und Gemeinde treten miteinander vor Gott, damit der verheißene Geist sich einstelle. Sie haben die Gewißheit, daß diese

¹ Chrysostomos Liturgie, in: Paul Evdokimov, *La prière de l'Eglise d'Orient*, Mulhouse 1966, S. 130.

² a.a.O., S. 77 ff.

Bitte nicht vergebens sei, sie haben aber diese Gewißheit nur, indem sie sich immer neu in diese Verheißung hineinstellen. Die Epiklese ist die ständige Erinnerung an diesen Zusammenhang.

Die Mehrzahl der westlichen Liturgien, insbesondere das Missale Romanum, folgen einer anderen Ordnung. Wenn sie überhaupt ein der Epiklese ähnliches Gebet enthalten, steht es in der Regel vor den Einsetzungsworten und der Anamnese. Nachdem die Gaben dargebracht worden sind, bittet der Priester darum, daß Gott sie segnen und in Leib und Blut verwandeln möge. Erst darauf folgen die Worte der Einsetzung und die Anamnese. Der Höhepunkt ist nicht die Epiklese, sondern die durch den Priester wiederholten Worte der Einsetzung. Diese Reihenfolge führt nahezu unwillkürlich dazu, daß der Gesichtspunkt der Repräsentation in den Vordergrund tritt. Nachdem Gottes Segen erbeten worden ist, tritt der Priester an Christi Stelle und vollzieht die von ihm einst vollzogene Handlung in repräsentativer Weise von neuem. Indem er die Worte spricht, werden Brot und Wein zu Leib und Blut. Gewiß, der eigentlich Handelnde ist letztlich auch hier der Heilige Geist. Aber die Betonung der konsekratorischen Handlung läßt doch die Rolle des durch sein apostolisches Amt autorisierten Priesters stärker hervortreten. Er macht kraft seiner durch die Kraft des Heiligen Geistes immer wieder neu belebten Vollmacht das große Wunder von Christi gnädiger Zuwendung immer wieder lebendig.

Die Reihenfolge als solche stellt noch keinen ausschließlichen Gegensatz dar. Beide Formen können Gründe für sich geltend machen, und solange sie in derselben Gemeinschaft gebraucht werden und nicht voneinander isoliert werden, könnte man sich denken, daß die eine die andere ergänzt. Wenn dann in der einen der Gesichtspunkt der immer wieder neu erfüllten Verheißung hervortritt, braucht das nicht zu heißen, daß er in der anderen fehlt, selbst wenn kein ausdrücklicher Hinweis darauf zu finden ist. Inhalt und Charakter einer Liturgie entscheiden sich nicht daran, ob ein bestimmtes Stück an einem bestimmten Ort erscheint. Das gesamte liturgische Geschehen ist Anrufung des Geistes, das gesamte liturgische Geschehen vergegenwärtigt Christi ursprüngliche Handlung, und die eucharistische Feier kann unabhängig von der Anordnung der einzelnen liturgischen Stücke in dieser Weise verstanden werden. Wir dürfen in diesem Zusammenhang auch nicht vergessen, daß die beiden Formen in der

Alten Kirche nebeneinander bestanden, ohne daß es aus diesem Grunde zu Spannungen oder gar Spaltungen gekommen wäre.

Der Unterschied ist aber dennoch nicht ohne Gewicht. Denn im Grunde geht es dabei um die Frage, wie Christus in der versammelten Gemeinde gegenwärtig wird, ja noch weitergehend: welche Rolle der Heilige Geist im Leben der Kirche spielt. Orthodoxe Theologen heben mit einem gewissen Recht hervor, daß der Verlust der Epiklese in der westlichen Tradition der Ausdruck für einen tieferen Verlust sei; die Bedeutung des Heiligen Geistes im fortdauernden Leben der Kirche habe überhaupt nicht mehr die genügende Aufmerksamkeit gefunden, und sie sehen darin die Ursache dafür, daß in der Kirche des Westens das hierarchische und juridische Denken so sehr die Oberhand zu gewinnen vermochten. In dem Maße, als das souveräne Handeln des Geistes, seine schöpferische, die Geschichte des Heils ihrer Vollendung entgegentreibende Rolle aus dem Bewußtsein schwanden, mußte die Bedeutung der Kirche als von Christus beauftragte Instanz zur Vermittlung des Heils zunehmen. Der Geist konnte nur noch als „Seele der Kirche“ verstanden werden, als die Kraft, die die von Christus berufene und verfaßte Gemeinde am Leben erhielt. Die westliche Betonung der Konsekration gehört mit in dieses Bild, ja ist gewissermaßen der liturgische Ausdruck dafür. Indem die Bedeutung des Priesters in den Vordergrund trat, wurde fast unausweichlich gleichzeitig die Bedeutung der Hierarchie und der hierarchischen Verfassung unterstrichen. Orthodoxe Theologen weisen z. B. darauf hin, daß es nur in der westlichen Tradition zu „Winkelmes- sen“ ohne Beteiligung der Gemeinde habe kommen können.

Die Kritik trifft in erster Linie die Römisch-katholische Kirche, jedenfalls in ihrer vor-konziliaren Gestalt. Die Diskussionen des Zweiten Vatikanischen Konzils haben das hierarchische Denken wenigstens an einigen Stellen durchbrochen. Die Kirche wird in vermehrtem Maße als sakramentale Gemeinschaft verstanden. Die Konstitution *de ecclesia* hebt hervor, daß die Kirche nicht mit der Hierarchie gleichgesetzt werden dürfe; Kirche sei das gesamte Volk Gottes, und die Hierarchie stehe nicht über, sondern in ihm. Sie bestimmt auch das Verhältnis von Amt und Charisma in neuer Weise. Die Konstitution über die Liturgie betont, daß die gesamte Gemeinde aktiv am Gottesdienst teilzunehmen habe, und wenn die „stillen“ Messen auch nicht aufgehoben sind, geht doch die Tendenz dahin, den Gesichts-

punkt der Gemeinschaft in den Vordergrund zu stellen. Es ist interessant festzustellen, daß im Zuge dieser Entwicklung auch Anstrengungen gemacht worden sind, das biblische Zeugnis über das Werk des Heiligen Geistes in umfassenderer Weise zu entfalten. Sie spiegeln sich in der Reform der Liturgie wider. Eucharistische Liturgien mit epikletischen Gebeten nach der östlichen Tradition sind offiziell für die Römisch-katholische Kirche gutgeheißen worden. Der Unterschied zwischen Ost und West ist also an dieser Stelle im Schwinden begriffen.

Und die reformatorischen Kirchen? Man könnte zunächst denken, daß die gesamte Frage für sie ohne Bedeutung sei. Das reformatorische Verständnis der Eucharistie scheint auf anderen Voraussetzungen zu beruhen. Nachdem sich die Reformatoren aufgrund ihres Verständnisses der Schrift genötigt sahen, die überlieferte Auffassung der Eucharistie als immer neue Opferhandlung in Frage zu stellen, mußte die Rolle des Priesters ohnehin zurücktreten. Die Einmaligkeit des Opfers Christi wurde unterstrichen, und die Eucharistie wurde in erster Linie unter dem Gesichtspunkt gesehen, daß die in Christus geschehene Erlösung in dieser Form verkündet und wirksam zugesprochen werde. Die Aufmerksamkeit konzentrierte sich darum auf die Frage, wie Christus in den von ihm gewählten und eingesetzten Elementen gegenwärtig sei, wenn die Gemeinde die Feier in Gehorsam vollziehe. Die Epiklese hätte in diesem Zusammenhang eine Rolle spielen können, ist doch im Grunde die Frage nach der Gegenwart Christi zugleich die Frage nach dem Werk des Heiligen Geistes. Die Epiklese hat aber in die gottesdienstlichen Ordnungen der reformatorischen Kirchen kaum Eingang gefunden. Manche Gründe können dafür angeführt werden. Die reformatorischen Kirchen haben bei aller Kritik jedenfalls an dieser Stelle die westliche Tradition nicht durchbrochen. Die Lehre vom Heiligen Geist wurde überhaupt nicht in neuer Weise entfaltet. Die reformatorischen Aussagen beschränken sich aufs Ganze gesehen darauf, daß das Werk des Heiligen Geistes darin besteht, den Glauben an die in Christus geschehene Erlösung zu wirken und den Glaubenden darin zu heiligen. Der Heilige Geist wird vornehmlich als Kraft der Verwirklichung verstanden, gewissermaßen als das Werkzeug, das das Geschehen für den Menschen heute gegenwärtig macht. Es ist darum nicht erstaunlich, daß die eucharistische Feier nicht in den Rahmen der Lehre vom

Heiligen Geist gestellt wurde. Wenn vom Heiligen Geist die Rede war, geschah es weniger im Zusammenhang mit dem sakramentalen Geschehen selbst als mit der heiligenden Wirkung in denen, die die Zeichen empfangen³.

Die Situation hat sich allerdings auch in den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen in den letzten Jahren gewandelt. Die Lehre vom Heiligen Geist hat in wachsendem Maße das Interesse der Theologie in Anspruch genommen, und die Überzeugung setzt sich immer mehr durch, daß die Reformation in dieser Hinsicht das biblische Zeugnis nur ungenügend aufgenommen habe. Die Begegnung der Kirchen in der ökumenischen Bewegung hat zu dieser Entwicklung entscheidend beigetragen. Indem die Kirchen in neuer Weise nach dem Wesen der Kirche zu fragen begannen, indem sie nach der Erneuerung der durch die Spaltung entstellten und in ihrem Zeugnis gegenüber der modernen Welt unsicheren Kirche trachteten, wurden sie beinahe unausweichlich dazu gedrängt, ihre Aufmerksamkeit der Lehre vom Geist zuzuwenden. Denn liegt nicht im Geist die Quelle der Erneuerung? Und muß nicht das Zeugnis der Schrift über diese Quelle neu beachtet und verstanden werden, wenn es zur Erneuerung kommen soll? Die reformatorischen Kirchen mußten sich darum gerade zum ökumenischen Gespräch dessen bewußt werden, wie wenig dieser Teil der biblischen Botschaft im Laufe ihrer Geschichte entwickelt worden sei.

II. *Die Betonung der Epiklese in der Eucharistie*

Wenn wir uns diesen Sachverhalt vor Augen führen, sehen wir sofort, daß mit der Frage der Epiklese nicht nur eine Frage „liturgischer Archäologie“ aufgeworfen ist. Die Epiklese im eucharistischen Gottesdienst kann eine tiefe Bedeutung haben, und es wäre zu wünschen, daß sie auch in den westlichen Liturgien, insbesondere in den reformatorischen Kirchen die ihr gebührende Stelle erhielte. Das

³ Hendrikus Berkhof, *The Doctrine of the Holy Spirit*, 1964, S. 33 sagt: „In der römisch-katholischen Theologie ist der Heilige Geist vor allem die Seele und der Erhalter der Kirche. In der protestantischen Theologie ist er vorwiegend der Erwecker individuellen geistlichen Lebens in Rechtfertigung und Heiligung. So ist der Heilige Geist entweder institutionalisiert oder individualisiert.“ Dieses Urteil ist nicht unberechtigt.

Gebet um die Gegenwart des Geistes an dieser entscheidenden Stelle wäre ein ständiges Zeichen der Erinnerung an das Werk des Heiligen Geistes in der Kirche. Gerade nachdem sich im ökumenischen Gespräch gezeigt hat, wie entscheidend die Vertiefung der Pneumatologie für das richtige Verständnis des Wesens der Kirche ist, wird die Nützlichkeit eines solchen Zeichens besonders offensichtlich. Eine in der Theologie gewonnene Erkenntnis würde damit in das Bewußtsein der Kirche getragen.

Eine neue Betonung der Epiklese im eucharistischen Gottesdienst ist aber auch um der ökumenischen Bewegung willen zu wünschen. Ohne daß der Gegensatz zwischen östlicher und westlicher Tradition abgetragen würde, könnte doch ein Unterschied reduziert werden. Die Epiklese als zeichenhafter Hinweis auf das Werk des Geistes wäre aber noch wichtiger im Blick auf Unionen. Manche Probleme und Schwierigkeiten, die sich in Verhandlungen zeigen, würden in ein anderes Licht gerückt, wenn sie unter diesem Zeichen gesehen werden könnten.

So wenig wie sich die Ordnung der eucharistischen Feier überhaupt aus dem Zeugnis der Offenbarung ableiten läßt, läßt sich sagen, daß die Epiklese Bestandteil der eucharistischen Liturgie sein müsse. Wir haben über die Worte der Einsetzung hinaus kaum biblische Anweisungen, wie die Eucharistie im einzelnen gefeiert werden solle, und wir haben bereits gesehen, daß sich die Liturgien in der Alten Kirche in mehrfacher Richtung entwickelt haben. Die Wünschbarkeit der Epiklese läßt sich darum nicht unmittelbar aus der Heiligen Schrift ablesen; sie muß aus dem gesamten Zusammenhang des biblischen Zeugnisses als sinnvoll erwiesen werden.

Wir können hier nicht eine ganze Lehre vom Heiligen Geist entfalten. Einige Hinweise müssen genügen.

1. Die Kirche wird durch den Heiligen Geist geschaffen. Er hat sie nicht nur einmal ins Leben gerufen, er bleibt vielmehr ihr Schöpfer bis zum Ende der Zeiten. Sie hat aber nur Leben, indem sie ständig aus der Kraft des Geistes Leben empfängt. Der Geist steht ihr darum immer souverän gegenüber, er kann nie ihr Besitz werden, und wenn die Kirche glaubt, den Geist in ihrem Besitz zu haben, befindet sie sich in der tiefsten Auflehnung gegen Gott, die denkbar ist.

Diese Einsicht wird in den reformatorischen Kirchen mit Recht immer wieder betont. Sie wird aber in dem Maße betont, daß die biblischen

Aussagen über den Geist spiritualisiert werden. Der Geist wird dann erwähnt, wenn die Freiheit Gottes gegenüber seinem Geschöpf und insbesondere der Kirche hervorgehoben werden soll. Der Heilige Geist ist aber im Neuen Testament nicht nur der, der „weht, wo er will“. Er kann „empfangen“ werden (Apg 2, 38). Die Liebe Gottes ist durch seine Kraft in unseren Herzen ausgegossen, denn er ist uns „gegeben“ (Röm 5, 5), und die Kirche kann daran erinnert werden, daß sie Gottes Tempel sei und der Heilige Geist in ihr wohne (1 Kor 3, 16). So wenig der Geist Besitz werden kann, ist er doch gegeben, und die Gewißheit seiner Gegenwart in der Kirche darf nicht durch Überlegungen einer spiritualistischen Frömmigkeit untergraben werden.

Diese beiden Seiten der biblischen Wahrheit werden durch die Epiklese zum Ausdruck gebracht. Das Gebet um die Gegenwart des Geistes zeigt einerseits, daß die Kirche immer wieder mit leeren Händen vor Gott erscheinen muß, auch dann, wenn sie den Gottesdienst im Gehorsam gegen Gott vorbereitet und vollzogen hat. Sie kann das erlösende Geschehen nicht selbst weder auf Grund eigener noch auch einer einmal verliehenen Kraft vergegenwärtigen. Sie kann sich nur immer neu der Verheißung erinnern, die ihr gegeben worden ist. Das epikletische Gebet ist aber nicht eine ungewisse Frage, sondern hat die Gewißheit der Erhörung; denn das Gebet, das in der Übereinstimmung mit Gottes Plan steht, ist in gewissem Sinn im voraus schon erfüllt. „Wenn zwei von euch auf Erden darin übereinstimmen, etwas zu erbitten, wird es ihnen zuteil werden von meinem Vater in den Himmeln“ (Mt 18, 19). „Wenn nun ihr, die ihr böse seid, euren Kindern gute Gaben zu geben wißt, wieviel mehr wird der Vater im Himmel den Heiligen Geist denen geben, die ihn darum bitten“ (Lk 11, 13). „Wenn ihr in mir bleibt und meine Worte euch bleiben, bittet, um was ihr wollt, und es wird euch zuteil werden“ (Joh 15, 7). Die durch Christus eingeleitete Zeit ist dadurch gekennzeichnet, daß der Geist gegeben wird. Die Epiklese nimmt darum der eucharistischen Feier nichts vom Charakter des verlässlichen Zuspruchs.

2. Der Geist macht Christus gegenwärtig. Er erinnert an alles, was er gesagt hat. Er lehrt und läßt an dem in Christus erschienenen Heil teilnehmen. Außerhalb seines Wirkens ist weder Glaube noch vor allem Bekennen des Glaubens möglich. Er gibt dem verkündigten

Worte die Kraft, ja er ist die Kraft, die überführt und die Herzen öffnet, er erhält im Glauben, und sein ständig neues Kommen ist die Voraussetzung für die Heiligung in der Gemeinschaft mit Christus⁴.

Das Werk des Geistes wird in den reformatorischen Kirchen mit Recht unter diesem Gesichtspunkt beschrieben. Indem aber die Aufmerksamkeit immer wieder auf die Aktualisierung der Erlösung im Leben der Gemeinde gelenkt wird, wird das biblische Zeugnis nicht voll erfaßt. Der Geist ist „weitaus mehr als die subjektive Umkehrung des Wirkens Christi . . . er schafft eine eigene Welt, eine Welt der Umkehr, der Erfahrung, der Heiligung; der Zungenrede, der Prophetie und Wunder; der Mission, der Auferbauung und Führung der Kirche. Er ernennt Pastoren, er ordnet, er erleuchtet, regt an und erhält, er bittet für die Heiligen und hilft ihnen in ihren Schwächen. Er durchforscht alles, selbst die Tiefen Gottes; er führt in alle Wahrheit; er gibt mannigfaltige Gaben, er überzeugt die Welt, er kündigt die kommenden Dinge. Kurz, wie Jesus bei Johannes sagt: Wer an mich glaubt, der wird die Werke auch tun, die ich tue, und wird größere denn diese tun; denn ich gehe zum Vater (14,12)“⁵.

In dieser Beschreibung ist insbesondere die Mission hervorzuheben. Der Heilige Geist ist die Kraft, die für Christus Zeugnis ablegt, und indem dieses Zeugnis dem Reiche Gottes entgegendrängt, zum mindesten indirekt auch den Verlauf der Geschichte bestimmt. Sein Wirken hält nicht an, wenn der Glaube geweckt ist, er wirkt durch den Glaubenden das Zeugnis für Christus. Er macht ihn frei und verleiht ihm die Freiheit zu zeugen, zeigt aber zugleich weit über das hinaus, was er weiß und wissen kann. Wenn diese missionarische Ausrichtung nicht gesehen wird, besteht der „christliche Lobpreis schließlich in nichts anderem als einem vielstimmigen, aber doch eintönigen pro me, pro me und ähnlichen possessiven Ausdrücken“⁶. Die Epiklese in der Eucharistie vermag diese beiden Gesichtspunkte zeichenhaft zum Ausdruck zu bringen. Indem der Heilige Geist auf die Gaben und die versammelte Gemeinde herabgerufen wird, wird

⁴ J. G. Davies: *The Spirit, the Church and the Sacraments*, 1954, S. 105 ff., betrachtet sowohl das Werk des Geistes als das Wesen der Eucharistie stark unter diesem Gesichtspunkt.

⁵ Berkhof, a. a. O. S. 23.

⁶ Barth, *Kirchliche Dogmatik*, IV, 3, 71. 4, S. 651.

gleichzeitig um die erneute Vergegenwärtigung und Aussendung gebeten. Die Eucharistie erhält durch den Akt der Epiklese eine missionarische Ausrichtung; die Gemeinde läßt sich durch ihr Gebet in das zeugende Werk des Geistes stellen.

3. Der Geist ist die Gabe der Endzeit. Der Umstand, daß er ausgegossen wird, ist das Zeichen der Zeit. „Es wird geschehen in den letzten Tagen, da werde ich ausgießen von meinem Geist über alles Fleisch“ (Apg 2,17). Er ist das Angeld, die Erstlingsfrucht des kommenden Reiches. Er erschließt vorwegnehmend die endgültige Gemeinschaft mit Gott. Er macht das berufene Volk zu einem Zeichen der kommenden Welt. Die Söhne sind in der Freiheit, und es wird einst offenbar werden, was sie sind. Der Geist drängt der Vollendung entgegen, das Angeld schafft die Ungeduld auf das Ganze. Der Geist richtet darum den Blick in die Zukunft.

Der Geist ist aber die Erstlingsgabe, indem er den Menschen zugleich richtet und durch sein Richten erneuert. Der Glaube ist keine endgültige Gegebenheit. Der neue Mensch steht in der ständigen Gefahr, vom alten Menschen wieder verschlungen zu werden, und nur indem der Geist den freien Raum schafft, kann sich der Glaube entfalten. Der Geist befindet sich darum in ständigem Gegensatz zu uns. „Er liegt mit der *sarx* im Kampfe“ (Gal 5,17). Er ist nicht die Bestätigung unseres Wesens, unserer Wünsche und Pläne. Er ist oft anders, als wir uns – auch beim besten Willen – vorgestellt hatten, und wir müssen darum für sein Wirken und seine unerwartete Weisung offen sein. Wenn der Geist mit uns und unseren Plänen identifiziert wird, wird der „Geist versucht“. Dies gilt nicht nur für unser persönliches Leben, sondern auch für die Kirche als Ganzes⁷. Insbesondere die Apostelgeschichte läßt diesen Gesichtspunkt immer wieder hervortreten.

Wenn der entscheidende Augenblick in der Eucharistie die Epiklese ist, kommt dieser Zusammenhang zeichenhaft zur Geltung. Die Bitte um den Heiligen Geist ist einerseits der Ausdruck der ungeduldigen Erwartung auf das kommende Reich, nicht nur der Ruf, daß Gott sein Angeld geben möge, sondern darüber hinaus ein Maranatha, die Bitte, daß der Geist sein Werk vollende und Christus alles unterstelle. Die Epiklese ist aber zugleich eine gefährliche Bitte, denn indem der Geist angefleht wird, bringt die Kirche sich selbst vor

⁷ Vgl. Regin Prenter: *Le Saint-Esprit et le renouveau de l'Eglise*, 1949, S. 56 ff.

Gott – sie breitet vor ihm aus, was sie ist, damit er sie zu seinem Werkzeug gestalten kann.

III. *Epiklese und Union*

Welche besondere Bedeutung kommt aber der Epiklese im Blick auf die Union zu? Zunächst ist hier zu sagen, daß alles, was sich über das Werk des Geistes in der Kirche sagen läßt, auch für die Union getrennter Kirchen gilt. Die Wiederherstellung der Einheit ist im letzten Grund nicht ein Ereignis, das vom „normalen Leben“ der Kirche isoliert betrachtet werden muß und für das in jeder Hinsicht besondere Kriterien gelten. So wie das Leben der Kirche überhaupt ständig erneuert werden muß, muß auch ihre Einheit ständig wiederhergestellt werden. Das alte Wesen bedeutet immer auch Spaltung, und der Geist liegt darum ständig mit den der Einheit feindlichen Kräften im Streite. Die Union muß im Zusammenhang mit dieser Erneuerung gesehen werden, und die Epiklese ist darum sinnvoll, weil sie alle Kirchen, die an der Union beteiligt sind, daran erinnert, daß sie aus dem Geiste sind und sein müssen.

Die Epiklese hat aber dennoch Bedeutung im Blick auf ein Problem, das sich im Augenblick einer Union in besonderer Schärfe stellt, das Problem der Kontinuität zwischen den einzelnen Kirchen im Zustand ihrer Trennung und der vereinigten Kirche. Manche Schwierigkeiten, die sich bei den Verhandlungen einstellen können, haben ihren Ursprung in diesem Problem, und manche Verhandlungen sind daran sogar gescheitert. Eine Union kann nur dann vollzogen werden, wenn die einzelnen Kirchen nicht genötigt werden, mit ihrer Vergangenheit zu brechen. Jede Kirche ist der Überzeugung, Kirche Christi zu sein, und sie muß, wenn sie sich in die Union begibt, diese Überzeugung aufrechterhalten können. Sie kann nicht der Kirche, die jetzt im Glauben vorausgegangen ist und durch die sie den Glauben empfangen hat, den Charakter der Kirche absprechen. Der Umstand, daß die verschiedenen Kirchen in derselben Überzeugung leben, macht aber einen derartigen bruchlosen Übergang schwierig.

Das Problem wird besonders akut, wenn die Frage der apostolischen Sukzession zur Diskussion steht. Da die Sukzession ein Zeichen der Kontinuität ist, bereitet es Schwierigkeiten, sie in der Vereinigten Kirche einzuführen. Die Kirchen, die genötigt werden, dieses Zeichen

anzunehmen, scheinen dadurch genötigt, mit der Vergangenheit zu brechen, und wenn diese Absicht und Meinung auf seiten der episkopalen Kirchen auch nicht bestehen, haben auch die umsichtigsten Erklärungen dieses Empfinden nicht zu zerstreuen vermocht.

Die Einführung der Epiklese in die eucharistische Feier könnte sich in diesem Zusammenhang als ein weiterführender Schritt erweisen. Denn wird nicht gerade durch dieses Gebet deutlich, auf welche Weise die Kontinuität der Kirche zu verstehen sei? Der Geist ist es, der die getrennten Kirchen zusammenführt, und die Kirchen müssen sich gemeinsam seinem Wirken aussetzen, wenn sie zusammenwachsen wollen. Unter diesem Gesichtspunkt kann darum keine beanspruchen, Träger der Kontinuität zu sein. Sie können alle nur durch einen „epikletischen Akt“ hindurch eins werden, und die Einführung der Epiklese könnte dies zeichenhaft deutlich werden lassen.

Der Geist steht immer in Übereinstimmung mit Christus. Er vergewärtigt das in ihm erschienene Heil. Die Betonung der Epiklese steht darum keineswegs im Gegensatz zu der Überzeugung, daß die Kirche in historischer Kontinuität durch die Zeiten besteht. Es gehört, wie wir gesehen haben, gerade zum Werk des Geistes, die Verheißung immer wieder neu wahr zu machen, und es ist durchaus sinnvoll, wenn diese Verlässlichkeit Gottes durch das Zeichen der Sukzession zum Ausdruck gebracht wird.

Dieses Zeichen erhält seinen eigentlichen Sinn nur, wenn es im Rahmen des Werkes des Heiligen Geistes gesehen wird, das heißt, wenn deutlich wird, daß die Kontinuität in der Verheißung selbst, nicht im Zeichen liegt und daß die Kirche sie nur erfährt, wenn sie sich immer neu in die Verheißung stellt. Diese Einsicht ist aber in allen Kirchen, die heute eine Union vollziehen können, verhältnismäßig wenig im Bewußtsein gewesen. Die Auseinandersetzungen haben sich – positiv oder negativ – um die äußere sichtbare Kontinuität gedreht. Wenn sich darum die sich vereinigenden Kirchen entschlossen, die Epiklese einzuführen, würden sie ein Zeichen annehmen, durch das der Frage der Kontinuität ihr eigentlicher Rahmen gegeben und der Vollzug der Union erleichtert würde. Die erste Eucharistie mit ihrer Epiklese wäre dann der Ausdruck dafür, daß sich die Kirchen durch den Geist in die Einheit führen lassen wollen, und jede folgende Feier würde die bei dieser Gelegenheit gewonnene Einsicht neu bestätigen und fortführen.

Die Epiklese ist bedeutsam besonders im Zusammenhang mit der Frage des Amtes und seiner Unifikation für die Vereinigte Kirche. Die meisten Entwürfe für Unionen sehen vor, daß zunächst die feierliche Union vollzogen und die Bildung der Vereinigten Kirche erklärt wird, daß dann durch eine repräsentative Handlung das Amt der Kirchen vereinigt und daraufhin die Eucharistie gefeiert wird. In der Regel erst danach findet die Konsekration der Bischöfe statt. Diese Reihenfolge ist in ihrer Bedeutung offensichtlich: Die Vereinigte Kirche bedarf eines geeinten Ministeriums, um die Eucharistie feiern zu können. Mit aus diesem Grund bereitet aber die repräsentative Handlung der Vereinigung des Ministeriums auch besondere Schwierigkeiten. Denn ist die Handauflegung wirklich die notwendige Voraussetzung für die Feier der Eucharistie? Die Epiklese in der Eucharistie kann deutlich machen, daß diese Frage im Grunde auf einem Mißverständnis beruht. Der Zelebrierende tritt nicht in erster Linie als Bevollmächtigter vor die vereinte Kirche, sondern führt sie in das gemeinsame Gebet. Wenn die Epiklese das Zentrum der Eucharistie ist, wird dem repräsentativen Akt der Vereinigung der Ämter ein Stück des Anstößigen genommen. Dies würde vor allem dann deutlich, wenn das Gebet um den Geist bereits die Unifikation der Ämter beherrschte.

Man kann sich sogar fragen, ob die Reihenfolge nicht vertauscht werden könnte: zuerst die Bildung der Vereinigten Kirche, dann die Feier der Eucharistie und erst daraufhin die Vereinigung der Ämter. Dadurch würde noch deutlicher, daß nicht der Priester, sondern die gesamte Gemeinde das eucharistische Sakrament feiert und durch diese Feier in die Einheit geführt und darin bestätigt wird. Das geeinte Ministerium wäre dann als die Frucht der gemeinsamen Eucharistie zu verstehen: Es würde aus der einen Kirche wachsen.

Wie dem auch sei, jedenfalls ist das epikletische Element für die Union wichtig, und wenn es zutrifft – und es trifft in beschränktem Maße jedenfalls immer wieder zu –, daß die *lex orandi* zur *lex credendi* wird, kann seine Einführung in die Eucharistie kaum überschätzt werden, zwar nicht als ein Gesetz, sondern als ein Zeichen der Freiheit, die der Geist gewährt.

Religiöse Freiheit und der Ökumenische Rat der Kirchen

Wenn wir die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die religiöse Freiheit mit den Texten vergleichen, die die Vollversammlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam (1948) und Neu-Delhi (1961) abgegeben haben, stellen wir sofort weitgehende Übereinstimmung fest. Wenn wir von der theologischen Begründung absehen und nur das Prinzip selbst und seine praktische Anwendung ins Auge fassen, finden sich hier und dort beinahe dieselben Aussagen. Diese Parallelität ist nicht zufällig, und es ist kaum möglich, ihr Gewicht zu überschätzen. Sie ist der Ausdruck einer Konvergenz, die ihren Grund darin hat, daß die Kirchen alle durch die veränderten und sich weiter ändernden Verhältnisse in der modernen Welt in ähnlicher Weise in Frage gestellt werden. Sie gehen zwar von verschiedenen Voraussetzungen aus. Wenn sie aber das Wesen und die Aufgabe der Kirche in der heutigen Welt zu verstehen suchen, werden sie durch den Grund, der sie trotz aller Trennung verbindet, immer wieder zu Einsichten geführt, die ihnen gemeinsam sind. Die verschiedenen Erklärungen über die religiöse Freiheit sind ein besonders deutliches Beispiel dafür. Die verschiedenen Voraussetzungen der einzelnen Kirchen sind zwar daran erkennbar, daß die Begründung für das Prinzip verschieden gegeben wird. Sie wirken sich im Falle des Ökumenischen Rates dahin aus, daß eine weitausholende Begründung überhaupt nicht gegeben werden kann. Die entscheidende Aussage, daß jedermann das Recht habe, seine religiöse Überzeugung öffentlich zu bekennen, und daß dieses Recht geschützt werden müsse, ist aber dieselbe.

Stellt dieser Konsensus nicht eine Verpflichtung dar? Muß er nicht formuliert und weiter entwickelt werden? Genügt es, nur festzustellen, daß sich in der Frage der religiösen Freiheit übereinstimmende Überzeugungen herausgebildet haben? Muß nicht der Versuch unternommen werden, die Folgerungen aus dieser Tatsache

zu ziehen? Die Kirchen würden das Engagement in der ökumenischen Bewegung nicht ernst genug nehmen, wenn sie diesen Versuch nicht nun gemeinsam unternähmen.

Wenn wir uns darüber klar werden wollen, in welchem Sinne der Begriff der religiösen Freiheit in den Dokumenten des Ökumenischen Rates gebraucht wird, ist es wichtig, zwischen verschiedenen Bereichen seiner Verwendung zu unterscheiden. Die Diskussion in der ökumenischen Bewegung über die religiöse Freiheit begann mit der Frage nach dem Verhältnis zwischen *Kirche und Staat*. Die Kirche muß sowohl von der Beaufsichtigung als auch von allem sie einengenden Schutz durch den Staat frei sein. Wenn sie letztlich auch nicht darauf angewiesen ist, daß ihr die für die Verkündigung des Evangeliums notwendige Freiheit zugestanden wird, wird sie doch immer wieder darauf dringen, daß der Staat die ihm gesetzte Grenze nicht überschreite. Die Diskussion ging dann aber sofort auf religiöse Freiheit als *Prinzip der staatlichen Ordnung*, insbesondere als *Voraussetzung für eine internationale Gemeinschaft* über. Die Erklärungen der Vollversammlung von Amsterdam und Neu-Delhi entfalten die Frage unter diesem Gesichtspunkt. Je weiter die ökumenische Bewegung fortschritt und je tiefer die Gemeinschaft der getrennten Kirchen untereinander wurde, desto mehr stellte sich die Frage nach der Bedeutung der religiösen Freiheit für das *Verhältnis der Kirchen* zueinander. Der in Neu-Delhi angenommene Bericht über „Christliches Zeugnis, Proselytismus und Glaubensfreiheit“¹ geht auf den Begriff unter dieser Fragestellung ein, er zeigt, inwiefern die Achtung vor dem Prinzip der religiösen Freiheit die unbedingte Voraussetzung für die Gemeinschaft und das Zusammenleben der getrennten Kirchen ist.

Diese drei Bereiche sind natürlich untereinander eng verbunden, und es ist nicht möglich, in den einen einzutreten, ohne indirekt auch an den anderen zu rühren. Sie müssen aber unterschieden werden, vor allem wenn die Aussagen des Vatikanischen Konzils mit denjenigen des Ökumenischen Rates in Beziehung gesetzt werden sollen. Die vatikanische Erklärung spricht von der religiösen Freiheit nur im zweiten dieser drei Bereiche. Die Frage des Verhältnisses von Kirche und Staat wird zwar gestreift, aber nicht aus-

¹ Neu-Delhi 1961, Offizieller Bericht, Stuttgart 1962, S. 168 ff.

drücklich behandelt. Die Bedeutung der religiösen Freiheit für die Vertiefung der ökumenischen Gemeinschaft wird überhaupt nicht erwähnt. So weit darum die Übereinstimmung auch geht, müssen wir uns von Anfang an darüber im klaren sein, daß sich die Thematik auf beiden Seiten nicht völlig deckt.

Werfen wir einen kurzen Blick auf die Anfänge der Diskussion in der ökumenischen Bewegung, und nennen wir die wichtigsten Gründe, die zur Entfaltung des Themas beigetragen haben.

a) Die Anfänge der ökumenischen Bewegung fallen zusammen mit einer weiteren Erschütterung des überlieferten Verhältnisses von Kirche und Staat in der westlichen Welt, besonders in Europa. Während am Anfang des Jahrhunderts die Vorstellung noch gehegt werden konnte, daß Kirche und Staat eine Einheit bildeten, daß die Kirche gewissermaßen die Seele des Staates sei und darum neben den Diensten, die sie zu leisten habe, auch auf gewisse Vorrechte Anspruch erheben könne, wurde dies nach dem Ersten Weltkrieg weniger und weniger möglich. Die politischen Wirren und Revolutionen, die die Jahre nach dem Kriege kennzeichneten, die rasche Zunahme und der wachsende Einfluß von Bewegungen, Parteien und Gruppen, die jede Verbindung mit der Kirche ablehnten oder ihr sogar feindselig gegenüberstanden, die immer stärkere Mischung der Bevölkerung auch in Gebieten, in denen bisher nur eine Konfession vertreten gewesen war, die steigende Bedeutung der jungen Nationen, die ihre eigene Religion und Kultur geltend machten – alle diese Faktoren erschütterten die bisher immer wieder bewußt oder unbewußt gemachte Annahme, nach der eine Kirche die Einwohner eines bestimmten Gebietes als ihre Glieder betrachten konnte. Gewiß, diese Einsicht war nicht neu. Die enge Verbindung von Kirche und Staat war bereits im 18. und vor allem im 19. Jahrhundert durchbrochen worden. Die ersten Jahrzehnte unseres Jahrhunderts brachten aber eine rapide Beschleunigung dieses Vorganges, und die Kirchen konnten sich der Feststellung nicht länger verschließen, daß sie im Grunde nichts anderes als eine Minorität innerhalb ihrer eigenen Nation waren. Die großen protestantischen Kirchen Europas, die, durch historische Umstände genötigt, eine besonders enge Verbindung mit dem Staat eingegangen waren und keine oder fast keine supranationale Gemeinschaft untereinander hatten, wurden durch diese Feststellung besonders hart getroffen.

Die große ökumenische Konferenz von Oxford (1937) erwähnt die Tatsache in der Form sowohl einer Feststellung als vor allem einer Forderung an die Kirchen: „Die Kirche hat der neuen Lage noch nicht mit hinreichender Offenheit ins Auge geschaut. Mit dem konservativen Instinkt aller Institutionen von langer Dauer und weitgehendem Einfluß hat sie in der Defensive gekämpft und aufs Ganze gesehen einen verlorenen Kampf geführt, um soviel als möglich von dem alten Ideal des Corpus Christianum aufrechtzuerhalten und von den Vorrechten und der Autorität, die damit für sie verbunden sind. Die Kirche findet sich heute in einer neuen Beziehung zum Gemeinschaftsleben . . . Herrschaft kann und soll sie möglichst nicht erstreben. Sie ist dazu gefordert, ihre Aufgabe gegenüber dem Gemeinleben neu zu begreifen“².

b) Die Einsicht wurde den Kirchen aber nicht nur durch die äußeren Umstände aufgenötigt. Sie wuchs aus dem Leben der Kirchen selbst heraus. Die missionarische Bewegung des 18. und 19. Jahrhunderts, vor allem die allmähliche Einstellung von „jungen Kirchen“ bereitete den Weg für ein neues und tieferes Verständnis des Wesens der Kirche. Die Erfahrung in der Mission ließ deutlich werden, daß die Kirche als besondere von Gott berufene Gemeinschaft zu verstehen sei, dazu bestimmt, die Botschaft vom Reiche Gottes zu verkünden. Die Frage nach dem Wesen der Kirche im Verhältnis zu allen weltlichen und menschlichen Institutionen bewegte das theologische Denken in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg in hohem Maße. Die Einsicht setzte sich mehr und mehr durch, daß die Kirche durch die enge Verbindung mit Volk und Staat das ihr eigene Wesen und den ihr erteilten Auftrag verdunkelt und ihre Authentizität eingebüßt habe. Denken wir nur an die scharfen Angriffe, die etwa Karl Barth gegen jede Identifikation der Kirche mit irgendwelchen als „christlich“ etikettierten Größen führte. Die Besinnung über die eigentliche Bedeutung der Freiheit stand im Mittelpunkt dieser Auseinandersetzungen. Das Wort Gottes als das absolute Gegenüber des Menschen verleiht eine Freiheit, wie sie aus menschlichen Quellen nicht wachsen kann und in der menschlichen Gesellschaft, ja leider oft nicht einmal in der Kirche verwirk-

² Kirche und Welt in ökumenischer Sicht. Bericht der Weltkirchenkonferenz von Oxford, Genf 1938, S. 65 ff.

licht wird. Sie wird Wirklichkeit in dem Maße, als dem Worte Gottes Raum gegeben wird.

Die Diskussion hätte vielleicht für die ökumenische Bewegung nicht so große Folgen gehabt, hätte sie nicht während der nationalsozialistischen Herrschaft in Deutschland praktische Bedeutung erlangt. Die Kirche fand sich mit einem Mal einem Staat gegenüber, dem eine ihr völlig entgegengesetzte Ideologie zugrunde lag. Sie konnte darum die ihr aufgetragene Botschaft nur verkündigen, wenn sie sich von den Banden löste, die sie mit dem Staat verbanden. Die Gründung der „Bekennenden Kirche“ war ein Versuch, die Freiheit der Kirche inmitten einer Kirche und eines Staates aufrechtzuerhalten, die einer falschen Ideologie zu verfallen drohten oder ihr verfallen waren.

Die Vorgänge in Deutschland blieben nicht ohne Folgen für die übrigen Kirchen. Sie mußten entscheiden, in welcher Kirche sie die wahre Kirche erblickten. Die Fragen, die sich im deutschen Kirchenkampf stellten, stellten sich auch für sie, und es ist darum nicht erstaunlich, daß die Konferenz von Oxford (1937) sich eingehend mit der Frage befaßte, welche Freiheiten die Kirche gegenüber dem Staate beanspruchen müsse. Der Versuch wurde gemacht, eine Liste aufzustellen: Freiheit der Lehre des Gottesdienstes, der Verkündigung, des Unterrichts, Freiheit, die kirchliche Verfassung zu bestimmen, Freiheit, missionarische Arbeit zu treiben und mit den Kirchen anderer Länder zusammenzuarbeiten, dieselben Rechte wie andere Gruppen im gleichen Staat, z. B. Recht auf Besitz usw.³

Die Diskussion führte ganz notwendigerweise zu einer weiteren Aussage: Die Kirchen konnten nicht Freiheit für sich in Anspruch nehmen, ohne sie zugleich für andere zu fordern. Die geforderte Freiheit mußte nach der „goldenen Regel“ zu einem Prinzip für alle werden. Diese Folgerung wurde bereits von der Weltkonferenz in Oxford ausdrücklich gezogen: „Wenn wir für solche Rechte eintreten, wollen wir nicht, daß den Christen ein besonderes Vorrecht gewährt werden soll, das anderen versagt wird. Gewiß, die Freiheit, die uns Christus gebracht hat, kann von keiner Regierung verliehen oder zerstört werden, aber gerade auf Grund dieser inneren Freiheit sind die Christen nicht nur ernstlich darauf bedacht, sie auch nach außen in Erscheinung treten zu lassen, sondern sie haben auch

³ a. a. O., S. 156.

den dringenden Wunsch, daß alle Menschen Freiheit im religiösen Leben erhalten. Die Rechte, die für die Jüngerschaft Christi gefordert werden, sind für alle Menschen wertvoll, und noch niemals hat es einem Volk geschadet, solche Freiheiten gewährt zu haben“⁴. c) Diese Erwägungen erhielten dadurch eine noch größere Dringlichkeit, daß sich in steigendem Maße die Frage stellte, auf welchen Grundlagen eine internationale Gemeinschaft gebildet und aufrechterhalten werden könne. In dem Maße als die einzelnen nationalen Staaten durch die moderne Entwicklung in eine engere Verbindung kamen, wuchs auch die Notwendigkeit, diese Frage zu beantworten. Die Gründung des Völkerbundes verstärkte diese Notwendigkeit noch. Die nicht-römisch-katholischen Kirchen befanden sich in dieser Hinsicht in einer schwierigen Lage. Da sie fast alle eng an nationale Einheiten gebunden waren, hatten sie in sich selbst kaum die Voraussetzungen, um sich mit diesem Problem auseinanderzusetzen. Es ist darum nicht verwunderlich, daß es in der ökumenischen Diskussion aufgenommen wurde. Religiöse Freiheit wurde von Anfang an als wesentliche Voraussetzung für eine tragfähige internationale Ordnung genannt. Die Weltkonferenz von Oxford (1937) ging zwar nicht in erschöpfender Weise auf das Thema ein, erklärte aber religiöse Freiheit mit Nachdruck zu einem der grundlegenden Prinzipien. „Ein wesentliches Element zu einer besseren internationalen Ordnung ist religiöse Freiheit. Sie ergibt sich von selbst aus dem Glauben der Kirche. Darüber hinaus ist die Kirche durch ihren ökumenischen Charakter genötigt, die Frage der religiösen Freiheit als internationales Problem anzusehen“⁵. Der Text gibt eine kurze Erklärung, was mit dem Prinzip gemeint sei, er unterstreicht insbesondere, daß Christen nicht die Macht ihrer Nation ausnützen dürften, um sich gegenüber einer anderen Nation unbillige Vorrechte zu sichern – eine für die damalige Zeit alles andere als selbstverständliche Aussage.

Das Thema wurde aber erst während des Zweiten Weltkrieges und in den Jahren danach wirklich entfaltet. Das Forschungssekretariat des Ökumenischen Rates für Praktisches Christentum setzte während des Krieges (soweit es die Umstände erlaubten) eine Studie über die Internationale Ordnung fort, und die verschiedenen Arbei-

⁴ a. a. O., S. 256.

⁵ a. a. O., S. 256.

ten, die in diesem Zusammenhang ausgetauscht wurden, zeigen wachsende Übereinstimmung darüber, daß die durch den Staat garantierte Freiheit jedes einzelnen Gewissens eine der grundlegenden Voraussetzungen für die Errichtung einer internationalen Gemeinschaft sei; insbesondere William Temple, Erzbischof von York und später von Canterbury, hat sich in bemerkenswerter Weise zu diesem Thema geäußert. Der Faden wurde nach dem Krieg mit neuer Intensität wieder aufgenommen. Der Rahmen der Diskussion hatte sich insofern verändert, als inzwischen die Vereinten Nationen gegründet worden waren und die Menschenrechtserklärung in den Vordergrund des Interesses gerückt war. Die Erklärungen des Ökumenischen Rates der Kirchen an den Vollversammlungen von Amsterdam (1948) und Neu-Delhi (1961) müssen in diesem Rahmen gesehen werden. Sie zeigen, daß jeder Mensch auf Grund der ihm von Gott verliehenen Würde das Recht auf religiöse Freiheit habe und daß dieses Recht sowohl jedem einzelnen als auch jeder Religion und religiösen Gruppe gewährleistet werden müsse. Sie zählen die Rechte im einzelnen auf, die die religiöse Freiheit in sich schließt und die von den Kirchen, gleichgültig ob für sich selbst oder für andere, geltend gemacht werden müssen. Die beiden Erklärungen kommen von allen im Ökumenischen Rat entstandenen Texten der Erklärung des Vatikanischen Konzils am nächsten. Sowohl die Thematik als manche einzelne Aussage sind fast dieselben. Auch die Erklärung des Konzils ist jedenfalls z. T. durch die Sorge um die internationale Ordnung motiviert. Unter den Unterschieden, die bleiben, mag erwähnt sein, daß die Erklärungen des Ökumenischen Rates das Prinzip der religiösen Freiheit ausdrücklich auch auf nicht-religiöse Überzeugungen ausdehnen⁶.

Wenn die Texte mit der Erklärung des Konzils verglichen werden, darf nicht aus den Augen verloren werden, daß sie die einzelnen im Ökumenischen Rat zusammengeschlossenen Kirchen nicht in derselben Weise binden, wie ein konziliarer Text die Römisch-katholische Kirche bindet. Der Konsensus ist zwar erreicht und wird von keiner Seite bestritten. Nicht alle Kirchen haben aber bereits alle Konsequenzen daraus gezogen.

⁶ Für einen ausführlichen Vergleich vgl. A. F. Carrillo de Albornoz, *The Ecumenical and World Significance of the Vatican Declaration on Religious Liberty*, ECUMENICAL REVIEW, Januar 1966, S. 58 ff.

d) Ein letzter Umstand ist zu erwähnen, der dazu beigetragen hat, daß das Thema der religiösen Freiheit in der ökumenischen Bewegung in den Vordergrund rückte: die Begegnung der getrennten Kirchen selbst. Das Ziel der ökumenischen Bewegung bestand für die nicht-römischen Kirchen nie nur darin, in ein Gespräch zu treten. Sie fühlten sich von Anfang an vor die Aufgabe gestellt, auch als Gemeinschaft zusammenzuarbeiten. Diese Aufgabe stellte sich insbesondere auf internationaler Ebene, denn wenn die Kirchen auf dieser Ebene überhaupt ein Zeugnis ablegen wollten, mußten sie es gemeinsam tun. Wie konnte es aber geschehen, daß Kirchen mit verschiedenen, ja oft einander ausschließenden Überzeugungen, mit verschiedener geschichtlicher Herkunft, nationaler und kultureller Prägung eine Gemeinschaft bildeten? Die Anerkennung des Prinzips der religiösen Freiheit war die erste und unbedingte Voraussetzung dafür. Die Gemeinschaft konnte sich auf alle Fälle nur entwickeln, wenn jede Kirche die Freiheit der anderen anerkannte. Der Bericht der Weltkonferenz von Oxford spricht diese Wahrheit deutlich aus, wenn das Problem auch offensichtlich nicht in seinem ganzen Umfang erfaßt ist. „Gleichzeitig fordern wir die Kirchen, die wir vertreten, auf, sich vor der Sünde zu hüten, daß sie im Geheimen ihr Einverständnis zur Unterdrückung von Kirchen und religiösen Gemeinschaften geben, deren Glaube und Verfassung von den ihren abweichen“⁷. Der Bericht geht sogar noch einen Schritt weiter. Er sieht in der gegenseitigen Achtung eine Gelegenheit, ein Zeugnis abzulegen, denn indem die Kirchen ein Beispiel der Toleranz geben, fördern sie die internationale Verständigung.

Es ist von vornherein klar, daß eine Gemeinschaft von Kirchen nicht allein auf das Prinzip der religiösen Freiheit aufgebaut werden kann. Die Bande, die die Kirchen im Namen Christ aneinander binden, sind stärker, als daß sie bereits in der Anerkennung dieses Prinzips genügend zum Ausdruck gebracht wären. Die Anerkennung der religiösen Freiheit ist aber gewissermaßen eine Vorbedingung dafür, daß die tiefere in Christus gegebene Gemeinschaft sichtbar werden kann. Denn nur wenn die Kirchen einander die Freiheit des Zeugnisses zuerkennen, kann es zu wirklicher Begegnung, gemeinsamem Wachstum und Zeugnis kommen. In dem Maße, als ihre Gemeinschaft sich vertieft und größer wird, werden sie im Umgang mit-

⁷ Kirche und Welt, S. 257.

einander auch Regeln einhalten, die über das bloße Prinzip der religiösen Freiheit hinausgehen. Das Recht auf religiöse Freiheit ist ein bürgerliches Recht; wenn die Kirchen von religiöser Freiheit reden, reden sie von Rechten, die im staatlichen Recht kodifiziert und vom Staat für alle Bürger geschützt werden sollen. Die Kirchen müssen diese Rechte respektieren. Die getrennten Kirchen stehen aber nicht nur nebeneinander, jede das Zeugnis der anderen respektierend. Die im Namen Christi gegebene Gemeinschaft verpflichtet sie zu positiver Verantwortung füreinander und wird sie mehr und mehr zu einem gegenseitigen Verhalten führen, das hinter sich läßt, was durch das Gesetz erzwingbar ist. Das läßt sich insbesondere am Problem des Proselytismus deutlich machen. Der Versuch einer Kirche, die Glieder einer anderen Kirche mit ungeistlichen Mitteln zu sich zu ziehen, macht das Zusammenleben der Kirchen unmöglich und muß ausgeschaltet werden, wenn die Gemeinschaft wachsen soll. Nur die niedrigsten Formen von Proselytismus sind aber ein Vorstoß gegen die religiöse Freiheit; die feineren Formen können nur ausgeschaltet werden, wenn sich die Kirchen durch die geistlichen Grundlagen ihrer Gemeinschaft verpflichtet wissen, Verantwortung füreinander zu übernehmen und eine zur Heiligung der anderen beizutragen.

Das Problem stellte sich im Ökumenischen Rat in aller Schärfe. Die Kirchen waren in eine Gemeinschaft eingetreten. Jede wußte sich an die Wahrheit gebunden. Jede war gewillt, mit den anderen zusammenzuarbeiten. Welche Forderungen ergaben sich daraus? Der Bericht über „Christliches Zeugnis, Proselytismus und Glaubensfreiheit im Rahmen des Ökumenischen Rates der Kirchen“ (Neu-Delhi 1961) gibt eine vorläufige Antwort darauf. Er zeigt zunächst, welche Bedeutung der religiösen Freiheit für das Verhältnis der Kirchen zueinander zukommt, stellt aber zugleich auch Forderungen an die Kirchen, die nur in gegenseitiger „ökumenischer Verpflichtung“ erfüllt werden können.

Das Vatikanische Konzil hat das Problem der religiösen Freiheit unter diesem Gesichtspunkt kaum berührt. Einzelne Texte enthalten immerhin Hinweise, und es wäre möglich, aufgrund dieser Anhaltspunkte die Fragestellung auszuweiten. Eine ökumenische Diskussion darüber ist wünschenswert nicht nur, weil sie für beide Seiten weitere Klärung bringen, sondern auch zahlreiche praktische Folgen haben könnte⁸.

Wenn die Diskussion vorwärtsgetrieben werden soll, bedarf insbesondere eine Frage der Vertiefung, eine Frage, die weder in den Dokumenten des Ökumenischen Rates noch des Konzils eine Antwort findet. Inwiefern ist die Kirche selbst eine Gemeinschaft, die durch die Freiheit bestimmt ist? Das Bekenntnis zum Evangelium hält die Kirche zusammen, welche Verschiedenheiten haben innerhalb dieses einen Bekenntnisses Raum? Wo liegt die Grenze zwischen der Vielfalt, die das Zeugnis zu Christus verstärkt, und der Vielfalt, in der das Zeugnis zu ihm verloren geht? Die meisten Texte über die religiöse Freiheit sprechen nicht von der Freiheit, die innerhalb der Kirche herrschen muß. Wenn aber die Gemeinschaft wachsen und vor allem, wenn die Kirchen selbst „ein Beispiel der Freiheit für alle“ geben sollen (wie die Weltkonferenz von Oxford sagte), ist diese Frage von entscheidender Bedeutung. Sie kann nicht als eine interne Frage aus dem ökumenischen Gespräch herausgehalten werden. Sie muß um des Zeugnisses willen aufgenommen werden.

Wir kehren damit nochmals zum Anfang zurück; zu dem Vorschlag, daß die Kirchen ihre Überzeugungen über das Wesen der religiösen Freiheit erklären sollen. Warum? Der Gewinn für die ökumenische Bewegung ist offensichtlich. Die Kirchen würden dadurch eine erweiterte Basis für die Gemeinschaft untereinander erhalten. Der letzte Grund liegt aber nicht darin. Eine solche Gemeinsamkeit könnte in sich selbst ein Zeugnis sein in einer Welt, die nach einer neuen Ordnung sucht. Indem sie selbst gemeinsam auf jede Vorherrschaft verzichten, würden sie in die Lage versetzt, gegen jede Macht zu zeugen, die sich absolut setzt. Indem sie sich gemeinsam an den Namen Christi gebunden wissen und in diesem Namen dienen, würden sie in die Lage versetzt, den Sinn der Bindung an die Wahrheit deutlich werden zu lassen. Der Wert dieses Zeugnisses braucht nicht unterstrichen zu werden in einer Welt, deren Ordnung einerseits durch falsche Absolute gefährdet und andererseits durch Gleichgültigkeit gegenüber der Wahrheit als Quelle des Lebens unterhöhlt wird.

* Die Gemeinsame Arbeitsgruppe zwischen der Römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat hat seither eine Studie über „Gemeinsames Zeugnis und Proselytismus“ durchgeführt. Der Bericht ist veröffentlicht in Ökumenische Rundschau, 20. Jg. H. 2, April 1971.

Geistliches Amt und weltlicher Beruf

In manchen Kirchen wird heute die Frage aufgeworfen, ob ein Priester oder Pfarrer neben der Arbeit in seiner Gemeinde einen „weltlichen“ Beruf ausüben könne, oder genauer, ob es möglich sei, jemandem das geistliche Amt zu übertragen, der einen weltlichen Beruf ausübt. In den meisten Kirchen – wenigstens in den meisten, die der westlichen Tradition angehören – ist das Amt des Priesters oder Pfarrers ein vollamtlicher Beruf, und es ist darum für die meisten Christen schwer vorstellbar, daß jemand, der berufstätig ist, zugleich ordiniert Pfarrer ist, der der Gemeinde vorsteht, das Wort verkündet und die Sakramente verwaltet. Es gehört zur normalen Ordnung der Kirche, daß diese Funktionen von besonders berufenen und eigens dazu ausgebildeten Gliedern der Kirche versehen werden, und es wird für selbstverständlich angesehen, daß diejenigen, die sie versehen, von der Kirche angemessen bezahlt werden. Diese Ordnung beruht in den wenigsten Kirchen auf grundsätzlichen Überlegungen; aber selbst wenn grundsätzlich eine andere Ordnung möglich wäre, ist die Gewohnheit doch so tief verwurzelt, daß eine Änderung nur gegen erhebliche Widerstände herbeigeführt werden könnte. Und wenn die Frage in der Lehre der meisten Kirchen keine bestimmende Rolle spielt, wird es doch weithin für ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal gehalten, daß der Priester oder Pfarrer seine ganze Zeit in den Dienst der Kirche stellt, während die übrigen Glieder der Gemeinde in andern Berufen tätig sind. Der Pfarrer wird als Sonderbeauftragter gesehen, dessen besondere Kenntnisse und Arbeit von der Gemeinde angemessen belohnt werden.

Nun ist es aber offenkundig, daß die Ordnung des vollamtlichen kirchlichen Amtes in manchen Gebieten mit wachsenden Schwierigkeiten verbunden ist, und es zeigt sich immer deutlicher, daß diese Ordnung nicht von vornherein unter allen Umständen die beste ist. Kann sie durchbrochen werden? Und wenn sie durchbrochen werden kann, was muß an ihre Stelle treten? Wenn wir diese Fragen beant-

worten wollen, ist es ohne Zweifel wichtig, zu untersuchen, wie die Verhältnisse in der Kirche der ersten Jahrhunderte in dieser Hinsicht geordnet waren. Es kann sich zwar nicht darum handeln, die Ordnung der ersten Jahrhunderte zu kopieren, aber es kann in unseren heutigen Schwierigkeiten doch in mehr als einer Hinsicht wegweisend sein, zu sehen, wie die Kirche der ersten Jahrhunderte in diesen Fragen gedacht hat.

I

Die Frage, die wir eben umschrieben haben, stellte sich in der Alten Kirche nicht in derselben Weise. Die Verhältnisse lagen von vornherein anders. Es war durchaus nicht außergewöhnlich, daß ein Verkünder des Evangeliums oder ein Kleriker einen weltlichen Beruf ausübte und seinen Lebensunterhalt aus den Einkünften seiner Arbeit bestritt. Wir greifen nur einige Beispiele heraus¹. Wir wissen, daß Paulus zumindest gelegentlich Handwerk ausgeübt hat (I Kor 9, 1–18; Apg 20, 33–34). Wenn er auch das Recht gehabt hätte, auf Kosten der Gemeinde zu leben, hat er doch darauf verzichtet und „mit seinen Händen für seine Bedürfnisse und für seine Begleiter gesorgt“. Wir wissen, daß einer der Väter von Nicäa, Spiridion, Bischof von Trimithuntis in Zypern, Schafe zu hüten pflegte² und daß Zeno von Gaza das Handwerk eines Leinenwebers ausübte, obwohl er die Verantwortung für eine der reichsten und größten Kirchen in jenem Gebiet trug³. Basilius berichtet uns von einem frommen Presbyter, der sich sein Leben mit seiner Hände Arbeit verdiente⁴, und ein anderes Mal entschuldigt er sich gegenüber einem Briefempfänger, daß er ihm so lange nicht geschrieben habe; er habe keinen Boten zur Ver-

¹ Vgl. als Literatur zur ganzen Frage: Ludovicus Thomassinus, *Vetus ac nova ecclesiae disciplina*, t. III, lib. III, cap. VIII; Arthur Geoghegan, *The attitude towards Labor in Early Christianity and Ancient Culture*, 1945 (The Catholic University of America, *Studies in Christian Antiquity* 6); Robin Denniston (ed.), *Part-time Ministry, a discussion*, 1960 (insbesondere der Beitrag von George Every, *Some Historical Reflections*); W. G. B. Ream, *The support of the Clergy in the first five centuries A. D.*, *The International Review of Missions*, 45 (1956), S. 420–28.

² Socrates, *Hist. Eccl.* 1, 12; PG 67, 104.

³ Sozomenus, *Hist. Eccl.* 7, 28; PG 67, 1505.

⁴ Ep. 81; PG 32, 457.

fügung gehabt; seine Priester seien es nicht gewohnt, Reisen zu unternehmen, und seien dazu auch nicht in der Lage, da sie ein Gewerbe trieben und sich ihr tägliches Brot zu verdienen hätten⁵. Gregor der Große spricht in seinen Dialogen von Quadragesimus, Subdiakon der Kirche in Buxentum (Italien), der zugleich Hirte war⁶, und erzählt die Geschichte eines Presbyters Severus, der eben in seinem Weinberg arbeitete, als er zu einem sterbenden Vater gerufen wurde; da er dem Ruf nicht Folge leistete, sondern die dringende Arbeit zuerst beendete, traf er den Mann nicht mehr am Leben⁷. Und schließlich sei auch die Geschichte der beiden Kleriker in Alexandrien erwähnt, die als Schuhmacher arbeiteten. Der eine verbrachte viel Zeit in Meditation und Gebet, und doch gelang es ihm, seine Eltern, seine Frau und seine zahlreichen Kinder zu erhalten. Der andere hingegen verdiente nicht einmal seinen persönlichen Lebensunterhalt, obwohl er sogar am Sonntag arbeitete. Seine Lage besserte sich erst, als er dem Rat des ersten folgte und sich mehr Zeit für das Gebet und den Gottesdienst nahm⁸.

Diese Beispiele zeigen deutlich, daß das geistliche Amt während der ersten Jahrhunderte durchaus mit einem weltlichen Beruf verbunden sein konnte. Die angeführten Zeugnisse sind gerade um ihres beiläufigen Charakters willen besonders wertvoll. Sie machen dadurch nur um so deutlicher, daß ein berufstätiger Kleriker nicht als etwas Ungewöhnliches betrachtet wurde. In der frühesten Zeit der Christenheit muß es ohnehin oft vorgekommen sein, daß Prediger und Priester ihr Amt neben einem Beruf ausübten, und diese Verbindung ist auch in späteren Jahrhunderten immer wieder zu finden.

Die Frage, die uns heute beschäftigt, stellte sich darum in den ersten Jahrhunderten überhaupt nicht in derselben Weise. Die Texte, die uns überliefert sind, bemühen sich im Gegenteil eher um den Nachweis, daß der geistliche Diener einer Gemeinde Anspruch auf ange-

⁵ Ep. 198; PG 32, 713.

⁶ Dialogorum lib. 3, 17; PL 77, 261.

⁷ Dialogorum lib. 1, 12; PL 77, 212. Die Geschichte dieses Severus kann allerdings nur bedingt als Zeugnis herangezogen werden. Es ist möglich, daß es sich hier weniger um die Verbindung des geistlichen Amtes mit einem weltlichen Beruf als um die Anfänge des „Pfarrgartens“ handelt.

⁸ Vita B. Joannis Eleemosynarii 47; PL 73, 378. Außer diesen Angaben in der altchristlichen Literatur finden wir auch in einzelnen Grabinschriften wertvolle Hinweise; vgl. Ream a. a. O., S. 421.

messene Entlohnung habe. Sie erinnern daran, daß Christus selbst den Grundsatz aufgestellt habe, der Arbeiter sei seines Lohnes wert, und gehen darauf ein, in welcher Weise dieser Grundsatz zu verwirklichen sei. Alle diese Darlegungen lassen deutlich erkennen, daß es nicht von vornherein als Selbstverständlichkeit betrachtet wurde, das geistliche Amt wie einen Beruf zu behandeln. Zumindest konnte jederzeit die Frage aufgeworfen werden, ob sich die Träger eines geistlichen Amtes nicht im Grunde selbst erhalten müßten. Wir müssen uns über diesen Unterschied im klaren sein, wenn wir die einschlägigen Texte im richtigen Lichte sehen wollen.

II

Der Text, dem in unserem Zusammenhang besondere Bedeutung zukommt, ist ohne Zweifel I Kor 9,1–18. Die Stelle zeigt uns zunächst, daß der Anspruch auf angemessene Entlohnung schon in früherer Zeit allgemein anerkannt war. Wer das Evangelium verkündete, sollte nicht weniger Anrecht auf Lohn haben als ein anderer Arbeiter. „Wer dient je im Krieg um eigenen Sold? Wer pflanzt einen Weinberg und ißt nicht dessen Frucht? Oder wer weidet eine Herde und trinkt nicht von der Milch der Herde?“ So sollten denn die Gemeinden diejenigen erhalten, die ihnen das Evangelium brachten.

Es ist interessant, zu sehen, mit welchen Argumenten Paulus diesen Grundsatz begründet. Er beruft sich zunächst auf das mosaische Gesetz. Indem er das Gebot „Du sollst dem Ochsen, wenn er drischt, das Maul nicht verbinden“ allegorisch deutet, glaubt er zu beweisen, daß „das Recht, auf Kosten der Gemeinde zu essen und zu trinken“, schon im Alten Testament festgelegt ist. Er weist dann darauf hin, daß der Wert der geistlichen Güter denjenigen der irdischen Güter weit übertrage und daß es darum natürlich sei, den geistlichen Dienern die notwendigen irdischen Güter zukommen zu lassen. Und schließlich macht er darauf aufmerksam, daß auch die Priester im Tempel „vom Altar ihren Teil haben“. Dieses letzte Argument hat sich in der Folge als besonders wichtig erwiesen. Die Parallele zwischen den Tempelpriestern und den Verkündigern des Evangeliums war darum besonders willkommen, weil sie es möglich machte, die alttestamentliche Gesetzgebung über Priester und Leviten auf den Klerus der christlichen Kirche zu übertragen.

Die Äußerungen des Apostels sind nun aber noch in anderer Hinsicht wichtig. Wenn er auch betont, daß der Verkünder von den Gemeinden erwarten dürfe, was zu seinem Lebensunterhalt notwendig sei, erklärt er doch, daß er persönlich von diesem Recht keinen Gebrauch gemacht habe. Paulus hat also sorgsam darauf geachtet, daß er den von ihm gegründeten oder besuchten Gemeinden nicht zur Last fiel, und hat auf jedes Entgelt verzichtet, damit er „dem Evangelium von Christus kein Hindernis bereite“.

Es mag sein, daß Paulus in dieser Haltung durch das Vorbild der jüdischen Rabbi bestimmt ist. Die meisten von ihnen erhielten keinen festen Lohn, und wenn sie nicht ein Vermögen besaßen, waren sie darauf angewiesen, ein Handwerk auszuüben oder sich auf andere Weise ein Einkommen zu beschaffen. Wir wissen z.B., daß Rabbi Hillel, der Gründer einer wichtigen rabbinischen Schule, als Holzfäller zu arbeiten pflegte⁹. Rabbi Schammai, sein Zeitgenosse, war Maurer¹⁰. Rabbi Joshua verfertigte Holzkohle¹¹. Rabbi Akiba verkaufte Holz, das er zu sammeln pflegte¹², und sein Schüler Rabbi Johanan war Sandalenmacher¹³. Wir hören allerdings auch von Rabbinen, die sich ausschließlich dem Studium des Gesetzes widmeten, und gelegentlich wird es ausdrücklich als erstrebenswert bezeichnet, von jeder weltlichen Verpflichtung frei zu sein. „Ich würde jedes Gewerbe aufgeben und meinen Sohn nichts als das Gesetz lehren“¹⁴. Es scheint aber doch die Regel gewesen zu sein, daß Rabbiner arbeiteten, und es lag für Paulus nahe, sich an dieses Vorbild zu halten.

Aber wie dem auch sei, jedenfalls hat das persönliche Beispiel des Apostels Folgen gehabt. Es hat sich als ein Faktor ständiger Beunruhigung ausgewirkt. Gewiß, Paulus hatte den Grundsatz angemessener Besoldung nicht geleugnet. Wie war dann aber seine Haltung zu erklären? Handelte es sich um einen einmaligen Entscheid, der allein in seiner persönlichen Lage begründet war? Oder konnte es unter

⁹ Joma 35 b; die folgenden Stellen sind zitiert nach Geoghenan, S. 77 f.

¹⁰ Vgl. C. Montefiore und H. Loewe, A Rabbinic Anthology, 1938, S. 698.

¹¹ Berakoth 28 a.

¹² Vgl. A. Cohen, Everyman's Talmud, 1932, S. 205.

¹³ Mischnah Aboth 4, 11.

¹⁴ R. Nehorai, Mischnah Kidduschin 4, 14; zum ganzen Abschnitt Geoghenan, S. 77 ff.

Umständen geboten sein, seinem Vorbild zu folgen? Sein Entscheid hat sich insofern heilsam ausgewirkt, als es dadurch unmöglich wurde, die Frage der Besoldung des Klerus allzu rasch und geradlinig zu beantworten.

III

Für Paulus stellte sich das Problem des Lebensunterhaltes allerdings in besonderer Weise. Sowohl er als manche der übrigen Apostel befanden sich oft auf Reisen und zogen von einem Ort zum andern. Wenn er darum vom Anrecht auf Lebensunterhalt spricht, denkt er von vornherein nicht an ein regelmäßiges Gehalt. Es geht ihm vielmehr darum, zu zeigen, daß die Prediger des Evangeliums in den Gemeinden, in denen sie sich befinden, Anspruch auf Gastfreundschaft und Gaben erheben dürfen. Die Frage stellte sich für manche andere in ähnlicher Weise. Denn gerade in der frühesten Zeit der Kirche hören wir von zahlreichen Evangelisten, die sich von einem Ort zum andern begaben, und die Bedeutung, die dieses bewegliche Amt für die Ausbreitung des Evangeliums hatte, kann kaum überschätzt werden. Konnten sie sich immer wieder der Fürsorge der Gemeinden anvertrauen? Oder sollten sie sich ihren Lebensunterhalt aus eigener Arbeit beschaffen? In der Regel sind sie von den Gemeinden unterhalten worden, und die Gaben scheinen so reichlich geflossen zu sein, daß gelegentlich auch reisende Betrüger sich diesen Umstand zunutze machten. Aber wenn der Grundsatz auch anerkannt war, daß reisende Evangelisten auf die Hilfe der Gemeinden zählen konnten, werden es doch die Umstände oft mit sich gebracht haben, daß sie auf sich selbst angewiesen waren.

Die Frage stellte sich in etwas anderer Weise bei denjenigen, die ein Amt in einer bestimmten lokalen Gemeinde innehatten. Gehörte es zu ihrer Funktion in der Gemeinde, daß sie von allen anderen Verpflichtungen freigemacht wurden? Oder sollten sie ihren Dienst neben einem weltlichen Beruf ausüben? Die Mahnung an die Gemeinde, den Vorstehern aus den Gaben regelmäßig das Notwendige zu geben, findet sich bereits im Neuen Testament. „Die Ältesten, die gut vorstehen, sollen doppelter Ehre wert gehalten werden, besonders die, welche in Wort und Lehre arbeiten; denn die Schrift sagt: Einem Ochsen sollst du, wenn er drischt, das Maul nicht ver-

binden (1 Tim 5, 17–18).“ Und mit dem Ausbau der kirchlichen Organisation wurde es immer selbstverständlicher, daß die Vorsteher von den Gemeinden unterhalten wurden. In steigendem Maße wurde es für notwendig erachtet, daß sie für ihren Dienst ihre gesamte Zeit zur Verfügung hätten, und wenn sie nicht den vollen Lebensunterhalt erhalten konnten, sollten sie durch die Gaben der Gemeinde doch weitgehend von anderen Verpflichtungen entlastet werden¹⁵. Es ist nicht verwunderlich, daß dabei ein Unterschied zwischen den verschiedenen Stufen des Klerus gemacht wurde. In erster Linie wurde der Bischof von der Sorge um seinen Lebensunterhalt befreit; erst in zweiter Linie wurden die Gaben auch den Presbytern und Diakonen zugeteilt. Wir hören darum häufiger von Presbytern und Diakonen, die einen weltlichen Beruf ausübten. Und es scheint, daß das Amt des Diakonen oft den Vorrang vor dem Amt des Presbyters hatte. Jedenfalls hören wir gelegentlich von Diakonen, die eine ansehnliche Bezahlung erhielten, während Presbyter sich mit weniger zu begnügen hatten¹⁶.

Es kann kein Zweifel sein, daß die Parallele zwischen den Priestern und Leviten des Alten Testaments und den Dienern der Kirche, wie wir sie zuerst bei Paulus gefunden haben, bei dieser Entwicklung eine wichtige Rolle gespielt hat. Diese Gleichsetzung war darum so hilfreich, weil sie es erlaubte, die alttestamentliche Gesetzgebung über die Abgabe der Zehnten auch für die Kirche zu übernehmen. So wie die Israeliten für Priester und Leviten gesorgt hatten, so sollten die Christen für die Verkündiger des Evangeliums sorgen.

Der älteste Text, in dem das alttestamentliche Zehntgebot in dieser Weise übertragen wird, findet sich in der Didache. Er handelt von der Versorgung der Lehrer und der Propheten, die sich in einer Gemeinde niederlassen wollen. „Jeder wahrhaftige Prophet, der sich bei euch niederlassen will, ist seiner Speise wert. Ebenso ist jeder wahrhaftige Lehrer wie jeder Arbeiter seiner Speise wert. Du sollst darum alle Erstlinge der Kelter, der Tenne, der Ochsen und der Schafe nehmen und den Propheten geben; denn sie sind eure Hohenpriester! Und wenn ihr keine Propheten habt, sollt ihr sie den Armen geben. . .“¹⁷.

¹⁵ Cyprian, Ep. 37, 1.

¹⁶ S. u. S. 306, Anm. 24.

¹⁷ Didache 13.

Bei Cyprian im dritten Jahrhundert haben sich die Verhältnisse insofern geändert, als jetzt nicht mehr von Propheten, sondern allein vom Klerus die Rede ist. „Früher hatten die Leviten diese Stellung inne; denn als das Land verteilt wurde und die elf Stämme ihre Besitzungen erhielten, empfangen die Leviten, die für den Dienst im Tempel und am Altar und für die übrigen Dienstleistungen bestimmt waren, keinen Anteil. Während die übrigen sich mit der Bebauung des Landes beschäftigten, sollten sie sich mit der Verehrung Gottes beschäftigen und von den elf Stämmen die Zehnten des Bodenertrags erhalten.“¹⁸ Dasselbe gilt heute von den Klerikern; nachdem sie zu besonderen Diensten ausgesondert worden sind, sollen sie durch keine irdischen Verpflichtungen in der Verwaltung der göttlichen Dinge gehindert sein.

Auch bei Origenes finden wir immer wieder Aussagen, die in derselben Richtung gehen. Auch er ist der Auffassung, daß die Kleriker von den Gemeinden freigehalten werden sollen. „Der Priester soll ausschließlich zum Dienst vor Gott dasein können. Er soll ernährt werden, so wie man eine Lampe mit Öl versieht, damit sie leuchten kann“¹⁹.

Es ist verständlich, daß derartige Gedankengänge aufkamen. Je größer die Bedeutung des Klerus in der Kirche wurde, desto wichtiger wurde es, eine feste und verlässliche Ordnung der Versorgung zu haben, und es ist eindrucklich zu sehen, mit welchem Geschick diese Ordnung aufgerichtet wurde. Die Gleichsetzung des christlichen Klerus mit den Priestern und Leviten des Alten Testaments barg allerdings auch ernsthafte Gefahren in sich. Es konnte jetzt leicht geschehen, daß die tiefen Unterschiede zwischen Israel und der Kirche nicht mehr genügend gesehen wurden. Das Mißverständnis lag nahe, den Klerus als einen besonderen Stand in der Kirche zu sehen, dessen Aufgabe darin bestehe, stellvertretend für die übrigen Glieder vor Gott zu treten. Das Verständnis der Kirche als einer „königlichen Priesterschaft“ war damit entscheidend eingeschränkt worden, und je selbstverständlicher die Gleichsetzung wurde, desto selbstverständlicher wurde es auch, den Klerus von der Gemeinde zu unterscheiden.

¹⁸ Cyprian Ep. 1; CSEL 3, 2, 465.

¹⁹ Hom. in lib. Jesu Nave 17, 3; GCS 7, 404; auch in Gen. hom. 16, 6; GCS 6, 143; Gregor von Nazianz, Oratio 26, 6; MPG 35, 1236.

Besonders aufschlußreiche Angaben über die Versorgung des Klerus finden sich in der Syrischen Didaskalia, einer Kirchenordnung, die vermutlich in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts im nördlichen Syrien entstanden ist. Sie geht auf zahlreiche Einzelheiten ein, über die wir sonst nirgends etwas erfahren. Es ist allerdings schwer zu sagen, inwieweit sie die wirklichen Verhältnisse wiedergibt und inwieweit sie nur das Wunschbild einer kirchlichen Ordnung entwirft, und selbstverständlich dürfen die Angaben der Didaskalia nicht ohne weiteres auf die übrigen Gebiete der Kirchen übertragen werden.

Es gehört zu den Besonderheiten der Didaskalia, daß sie die Bedeutung des bischöflichen Amtes über alle Maße hervorhebt. Der Verfasser wird nicht müde, die Stellung des Bischofs in seiner Gemeinde in immer neuen Wendungen zu beschreiben. Er sagt an einer Stelle: „Der Bischof ist der Diener des Wortes und Mittler, für euch aber der Lehrer und nächst Gott euer Vater, der euch durch das Wasser gezeugt hat. Er ist euer Haupt und Führer und für euch der mächtige König. Er regiert an Stelle des Allmächtigen, ja er sollte von euch wie Gott geehrt werden; denn der Bischof sitzt für euch an der Stelle Gottes“²⁰. Und an anderer Stelle erinnert er die Bischöfe mit folgenden Worten an ihre hohe Sendung: „Ihr seid Priester für euer Volk, Propheten, Anführer, Leiter, Könige und Mittler zwischen Gott und seinen Gläubigen, Empfänger, Prediger und Verkündiger des Wortes, Kenner der Schriften und Aussprüche Gottes und Zeugen seines Willens, solche, welche die Sünden aller tragen und Rechenschaft über jeden geben“²¹.

Der Bischof ist darum in jeder Hinsicht der Mittelpunkt der Gemeinde. Er hat auch die Verantwortung für die Verwaltung der Gaben, die vom Volke dargebracht werden. Die Gemeinde wird angewiesen, ihre Gaben dem Bischof abzuliefern. „Wie es einem Fremden, d.h. einem, der kein Levit war, nicht erlaubt war, an den Altar heranzutreten oder etwas darzubringen ohne den Hohenpriester, so sollt auch ihr nichts ohne den Bischof tun . . . ihr sollt ihm eure

²⁰ H. Achelis und J. Fleming, Die Syrische Didaskalia (übersetzt und erklärt), Leipzig 1904, Cap. 9, S. 45.

²¹ Cap. 8, S. 40.

Opfergaben darbringen, entweder persönlich oder durch die Diakone“²². Der Bischof hat dann die Aufgabe, die Gaben gerecht zu verteilen. Ein Teil davon steht selbstverständlich ihm selbst zu. Der Verfasser legt großen Wert darauf, dieses Anrecht klar zu machen. „Wie ihr in bischöflicher Stellung dient, ziemt es sich auch, daß ihr euch von der bischöflichen Stellung ernährt, als Priester, Leviten und Diener, die den Dienst vor Gott verrichten“²³. Er fügt aber sofort hinzu, daß sie nicht mehr beziehen dürfen, als unbedingt erforderlich ist. Dem Ochsen soll zwar das Maul nicht verbunden werden, aber es kann doch auch nicht zugelassen werden, daß er die Tenne leer frißt. Ein Bischof, der sich bereichert, würde seine Pflicht sträflich vernachlässigen.

Die Gaben sollen vielmehr außer ihm selbst auch den Presbytern, Diakonen, Vorlesern, Witwen, Waisen, Bedürftigen und Fremden zu Gute kommen. Der Verfasser stellt sogar einige Richtlinien auf, wieviel die einzelnen Stufen des Klerus erhalten sollen. Ein Diakon soll den doppelten Anteil einer Witwe haben, ein Presbyter soll den doppelten Betrag eines Diakons beziehen, und wenn eine Gemeinde einen Vorleser hat, soll er dem Presbyter gleichgestellt werden. „Einer jeden Würde soll jedermann unter den Laien mit Gaben, Auszeichnungen und irdischer Ehrerbietung die ihr zukommende Ehre erweisen“²⁴.

Wenn die Bischöfe ermahnt werden, die von der Gemeinde dargebrachten Gaben sorgsam zu verwalten, werden die Gemeinden eindringlich aufgefordert, reichlich zu spenden. Zumindest ist der Zehnte abzuliefern. „Höre, du katholische Kirche, die du den zehn

²² Cap. 9, S. 45.

²³ Cap. 8, S. 39 ff.

²⁴ Cap. 9, S. 46. – Wir finden hier den bereits erwähnten (s. o. S. 74) Unterschied zwischen Presbytern und Diakonen. Während den Diakonen selbstverständlich ein Anteil zugeteilt wird, werden die Presbyter nur in zweiter Linie erwähnt. Es entspricht dieser Angabe, daß die Diakone in der Aufzählung der Ämter gelegentlich vor den Presbytern erwähnt werden. „Der Bischof sitzt für euch an der Stelle Gottes. Der Diakon steht an der Stelle Christi, und ihr sollt ihn lieben; die Diakonissin soll nach dem Vorbild des Heiligen Geistes von euch geehrt werden. Der Presbyter soll euch gleich den Aposteln sein . . .“ (Cap. 9, S. 45). Das Amt des Diakons scheint in der Alten Kirche überhaupt viel wichtiger gewesen zu sein, als wir gemeinhin annehmen. Es ist z. B. bezeichnend, daß Hieronymus einmal die Bedeutung des Presbyters in Erinnerung rufen muß; wenn er auch ein ge-

Plagen entronnen bist, die zehn Gebote empfangen, das Gesetz gelernt und den Glauben festgehalten hast . . . , damals gab es Erstlinge, Zehnten, Abgaben und Geschenke, heute aber sind es die Darbringungen, die durch die Bischöfe Gott, dem Herrn, dargebracht werden“²⁵. Und die Laien werden zugleich aufgefordert, dem Bischof volles Vertrauen zu schenken. „Dir ist es geboten zu geben, jenem aber zu verwalten. Fordere nicht Rechenschaft von ihm und beobachte ihn nicht, wie er seinen Haushalt verwaltet und ausführt, oder wann er gibt oder wem oder wo, ob er gut oder schlecht gibt oder wie es sich gebührt; denn er hat einen, der von ihm Rechenschaft fordert, Gott, den Herrn, der diese Haushaltung in seine Hände übergeben hat“²⁶.

Alle diese Anordnungen der Didaskalia sind in unserem Zusammenhang bedeutsam. Sie zeigen uns zunächst, mit welcher Entschlossenheit die kirchliche Gemeinschaft auch in finanzieller Hinsicht als eine geschlossene Einheit aufgebaut wurde. Die Versorgung sowohl des Klerus als der Armen wurde nicht dem Zufall überlassen, sondern festen Regeln unterworfen, und dadurch, daß die Verantwortung für die gesamte Verwaltung letztlich allein in die Hände des Bischof gelegt war, bestand weitgehende Gewähr, daß die Gaben richtig verwendet wurden. Augustin hat später das berühmte Wort geprägt: „Die Christen haben alle nur ein gemeinsames Gut (*una res publica*). Wenn darum jemand von den Christen fordert, was er zum Leben braucht, oder wenn jemand das Notwendige erhält, erhält er es gewissermaßen aus Christi eigenem Besitz“²⁷. Die Anordnungen der

ringes Gehalt beziehe, sei er doch dem Diakon übergeordnet (ep. 146, 2; PL 22, 1195). – Die Aufteilung der kirchlichen Einkünfte wird in anderen späteren Texten anders umschrieben. In einem Brief des römischen Bischofs Gelasius (492–96) heißt es, daß vier Teile gemacht werden sollen; der erste soll dem Bischof, der zweite dem Klerus, der dritte den Armen zufallen, und der letzte soll zum Unterhalt der Gebäude verwendet werden (ep. 9, 27; PL 59, 53). Ähnliches spricht auch der römische Bischof Simplicius (468–83) aus (ep. 1, 2; ed. A. Thiel, *Epistolae Romanorum pontificum genuinae*, Braunschweig 1867, S. 176).

²⁵ Cap. 9, S. 45.

²⁶ Cap. 9, S. 51.

²⁷ *Omnium christianorum una res publica est. Et ideo quisquis Christianis necessaria ubilibet erogaverit, ubicumque etiam ipse quod sibi necessarium est accipit de Christi bonis accipit. De opere monachorum 25, 33; PL 40, 573.*

Didaskalia zeigen, wie sehr die ersten Jahrhunderte von diesem Gedanken bestimmt waren.

Zugleich geht aus der Didaskalia hervor, daß jeweils eine Diözese eine wirtschaftliche Einheit bildete. Nach dem Bild, das die Didaskalia entwirft, mußte jeder Bischof mit den Mitteln auskommen, die ihm in seiner Diözese zur Verfügung gestellt wurden. Zwischen den einzelnen Diözesen konnten darum beträchtliche Unterschiede bestehen, und es kommt auch tatsächlich nicht selten vor, daß von „reichen“ oder „armen“ Kirchen die Rede ist. Dieser Umstand ist in unserem Zusammenhang besonders zu beachten. Denn es ist selbstverständlich, daß gerade an ärmeren Orten der Klerus genötigt war, einen Beruf auszuüben.

Wir finden eine Andeutung in dieser Richtung in den Apostolischen Konstitutionen, einer Kirchenordnung, die vermutlich in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts (ca. 380) in Konstantinopel oder Syrien entstanden ist und weitgehend von der Didaskalia abhängig ist. Dort wird ausdrücklich angeordnet, daß der jüngere Klerus seinen Lebensunterhalt selbst verdienen soll. „Ihr sollt zu jeder Zeit für euch selbst und für die Bedürftigen sorgen, *damit Gottes Kirche nicht belastet werde*“²⁸. Es kann kein Zweifel sein, daß Kleriker oft darum arbeiteten, weil die Kirche nicht die nötigen Mittel hatte oder ihrer dringend für andere Zwecke bedurfte.

V

Viele Gründe trugen dazu bei, daß sich das Verständnis des kirchlichen Amtes als einer besonderen Stellung und eines eigenen Berufs vom vierten Jahrhundert an immer mehr verfestigte. Mit dem Wachstum veränderten sich auch die Strukturen der Kirche. In dem Maße wie die Kirche größer wurde, bedurfte sie bestimmterer Leitung und festerer Organisation, und es war darum natürlich, daß sich die Unterscheidung zwischen Klerus und Kirchenvolk vertiefte. Der Aufgabenkreis des Klerus dehnte sich aus, und es war immer weniger möglich, einen weltlichen Beruf damit zu verbinden. Während in früheren Zeiten der Bischof in seiner verhältnismäßig kleinen Gemeinde eine in jeder Hinsicht zentrale Stellung eingenommen hatte, gingen jetzt gewisse Funktionen an den Presbyter oder Priester über.

²⁸ Const. Apost. 2, 63; ed. Funk, 1905, S. 179.

Diese Verschiebung wurde dadurch gefördert, daß die Bistümer in den Dörfern mehr und mehr den Bistümern in größeren Orten unterstellt wurden. Zugleich wurde der Klerus Gegenstand staatlicher Gesetzgebung, und die Anordnungen, die zu seinen Gunsten getroffen wurden, machten ihn einerseits den heidnischen Tempeldienern und andererseits der staatlichen Verwaltung vergleichbar. Sein öffentliches Ansehen wurde dadurch beträchtlich gesteigert.

Es ist klar, daß vor allem der höhere Klerus unter diesen Umständen immer seltener ein Handwerk ausüben konnte. Wir dürfen in diesem Zusammenhang auch nicht vergessen, daß in der höheren Gesellschaft sowohl der griechischen als der römischen Welt die Arbeit als solche verachtet wurde. Wer arbeitete oder arbeiten mußte, büßte die Achtung ein, und es galt insbesondere als unmöglich, ein öffentliches Amt zu bekleiden. Die „niedrige“ Arbeit wurde Sklaven überlassen. Die christliche Kirche hat zwar dieses Verständnis der Arbeit nie anerkannt, sondern immer bekämpft. Es kann aber kaum ein Zweifel sein, daß es dennoch einen gewissen Einfluß ausgeübt hat. Es hat die Vorstellung gefördert, daß mit der Ausübung eines geistlichen Amtes die Verrichtung gewöhnlicher Arbeit unvereinbar sei. Das Ansehen des Amtes wäre gefährdet gewesen, wenn es nicht von Erwerbsarbeit entlastet worden wäre. Etwas von dieser Auffassung scheint bereits bei Cyprian und Origenes anzuklingen, wenn sie so stark betonen, daß der Klerus von „irdischen Verpflichtungen“ befreit werden müsse²⁹.

Es wäre aber falsch, anzunehmen, daß vom vierten Jahrhundert an der Klerus durch die Kirche voll besoldet worden wäre. Wenn Stellung und Struktur der Kirche sich auch wandelten und aus den erwähnten Gründen die Tendenz zum vollamtlichen Klerus sich verstärkte, wurde doch dadurch die Verbindung zwischen geistlichem Amt und weltlichem Beruf keineswegs aufgehoben. Eine Reihe von Texten zeigt uns, daß nach wie vor zahlreiche Priester und Diakone und gelegentlich auch Bischöfe eine Arbeit ausübten. Es sind uns insbesondere Bestimmungen von Konzilien, Synoden und Kirchenordnungen erhalten, die sich mit der Arbeit und dem Erwerb des Klerus unter verschiedenen Aspekten beschäftigen. Wir haben bereits die *Constitutiones Apostolicae* erwähnt, die den Grundsatz aufstellen,

²⁹ Cyprian, ep. 1; CSEL 3, 2, 465; Origenes, hom. in lib. Jesu Nave 17, 3; GCS 7, 404.

daß der jüngere Klerus arbeiten soll. Eine Anordnung, die in den Bereich von Nordafrika gehört, bestimmt, daß ein Kleriker sich nicht während seiner Amtszeit irgendwelchen persönlichen Besitz erwerben dürfe; der Gedanke ist offensichtlich, daß ein gelegentlicher Gewinn der Kirche abzuliefern sei³⁰. Besonders wichtig sind drei Canones, die in den *Statuta ecclesiae antiqua* (ca. 500) enthalten sind und wahrscheinlich in Gallien entstanden sind³¹. Sie bestimmen, daß jeder Kleriker, auch wenn noch so hochgebildet, ein Handwerk lernen und seinen Lebensunterhalt daraus bestreiten müsse. Einzig die Gebrechlichen werden von dieser Verpflichtung ausgenommen. Selbstverständlich wurde die Arbeit des Klerus in Zeiten der Not in besonderer Weise unumgänglich. Bischof Agatho von Rom z. B. schrieb in seinem Brief an das VI. Konzil, daß die Auszahlungen, die früher üblich gewesen waren, nach und nach hätten eingestellt werden müssen³². Ein Kanon des VII. Konzils verfügt, daß Kleriker, die kein genügendes Gehalt haben, einen Nebenverdienst suchen sollten³³. Insbesondere scheint es in gewissen Sekten üblich gewesen zu sein, daß die Geistlichen arbeiteten. Epiphanius berichtet uns jedenfalls in seiner Sektengeschichte von zwei Gruppen, deren Klerus sich aus den Einkünften eigener Arbeit erhielt. Bei den Audianern beschränkt er sich auf die bloße Feststellung der Tatsache, bei den Messalianern scheint es sich nach seinen Angaben aber um einen eigentlichen Grundsatz gehandelt zu haben³⁴. Epiphanius betont, daß ihre Priester auf diese Weise das Vorbild des Apostels Paulus nachahmen wollten und daß sie die Auffassung vertraten, zur wahren Gerechtigkeit sei diese Lebensweise erforderlich.

VI

Wir würden die Problematik, in der unsere Frage in den ersten Jahrhunderten steht, nicht vollständig erfassen, wenn wir an dieser Stelle nicht auch kurz auf die Entstehung und Verbreitung des Mönchtums eingehen. Denn es ist offenkundig, daß das Mönchtum des vierten

³⁰ Cod. can. eccl. afr. 32; Mansi 3, 729.

³¹ Stat. Eccl. Ant. 51–53; PL 187, 429–30.

³² Hefele, *Histoire des Conciles*, Paris 1909, 3, S. 482.

³³ Conc. Nicaenum II, can. 15; Mansi 13, 753.

³⁴ Epiphanius, *Panarion haer.* 70, 2; GCS 3, 233, haer. 80, 5–6; GCS 3, 490 bis 491.

und fünften Jahrhunderts ein neues und für die spätere Zeit bestimmendes Element in der Geschichte unserer Frage darstellt. Die Frage der Arbeit spielt in der mönchischen Literatur eine wichtige Rolle. Werden Arbeit und Erwerb mit der vollkommenen Loslösung von der Welt nebensächlich oder gar überflüssig? Ist es ein Zeichen der Diesseitigkeit und des mangelnden Vertrauens in Gott, sich durch Arbeit die Nahrung für den kommenden Tag zu sichern? Oder gehört es zur mönchischen Vollkommenheit, die Arbeit zu leisten, die für den Lebensunterhalt notwendig ist? Ist Arbeit gar ein Mittel auf dem Weg zur Vollkommenheit? Wir wissen, daß der Entscheid – im Sinne des Neuen Testaments – zugunsten der Arbeit gefallen ist. Schon früh wurden vor allem im Osten die mönchischen Gemeinschaften verpflichtet, täglich ein bestimmtes Maß Arbeit zu leisten. Die großen Führer des Mönchtums – Pachomius, Basilius und Benedikt – hoben alle mit großem Nachdruck die geistliche Bedeutung der Arbeit hervor. Dieses positive Verständnis der Arbeit konnte sich aber nur gegen beträchtlichen Widerstand durchsetzen, und es blieb vor allem im Westen lange Zeit eine notwendige Aufgabe, die entgegengesetzte Auffassung zu bekämpfen. Wir denken in diesem Zusammenhang vor allem an Augustins bekannte Schrift „de opere monachorum“³⁵.

Es ist klar, daß sich diese Auseinandersetzung über die Arbeit der Mönche auch auf die Stellung des Klerus zur Arbeit auswirken mußte. In Analogie zum Mönche wurde es jetzt mehr und mehr auch beim Kleriker als ein Zeichen besonderer Vollkommenheit gewertet, wenn er ein Handwerk ausübte. Denn konnte ein Kleriker Lohn empfangen, wenn von den Mönchen Arbeit gefordert wurde? Gewiß, Paulus hatte betont, daß dem Ochsen das Maul nicht zu verbinden sei. Er selbst hatte aber kein Gehalt angenommen. Man begann, es darum als Zeichen besonderer Hingabe anzusehen, wenn jemand seinem Beispiel folgte. Augustin hebt zwar hervor, daß das Vorbild des Paulus aus den Verhältnissen seiner Zeit zu erklären sei und darum nicht ohne weiteres übertragen werden könne. Paulus habe nur jeden bösen Schein vermeiden wollen. Sein Vorbild wurde aber doch von manchen als höhere Stufe des Gehorsams verstanden, und es wird gelegentlich in der Biographie hervorragender Bischöfe oder Priester

³⁵ PL 40, 547 ff.

eigens hervorgehoben, daß sie Zeit ihres Lebens in großer Demut niedrige Arbeit verrichtet hätten. „... er hörte als Priester nicht auf, die Arbeit zu verrichten, die er früher betrieben hatte, sondern arbeitete mit eigenen Händen gemeinsam mit seinen Knechten“³⁶. Jedenfalls finden wir jetzt aber immer häufiger apologetische Bemerkungen, sobald die Rede auf den Lohn der Priester kommt³⁷. Das Anrecht des Klerus wird ausführlich begründet, und Augustin verteidigt sich an einer Stelle seiner Schrift über die Arbeit der Mönche mit einiger Ausführlichkeit gegen den Vorwurf, daß er auf Kosten der Gemeinde lebe. Er zählt die schweren Pflichten seines Amtes auf und meint, daß er es vorziehen würde, einige Stunden am Tag ein Handwerk zu treiben³⁸.

Das Mönchtum hat auf das Verständnis des geistlichen Amtes im allgemeinen einen tiefen Einfluß ausgeübt. Das geistliche Amt ist immer mehr dem mönchischen Leben angeglichen worden, und es ist keine Übertreibung, von einer eigentlichen Monastisierung des Klerus zu sprechen. Es ist hier nicht der Ort, im einzelnen darauf einzugehen. Es sei nur ein Beispiel erwähnt, das in unserem Zusammenhang von besonderer Bedeutung ist. Vom vierten und fünften Jahrhundert an hören wir immer häufiger von Klerikern in einer bischöflichen Kirche, die ähnlich wie eine mönchische Gemeinschaft ein gemeinsames Leben führen. Sie wohnen im selben Haus oder doch nahe beieinander. Sie haben ihre gemeinsamen Gebetszeiten. Sie verrichten Arbeit, um sich ihren Lebensunterhalt zu verdienen und zugleich auch, um Arme unterstützen zu können. „Er (Fulgentius von Ruspe 467–533) legte großen Wert darauf, daß kein Kleriker sich anspruchsvoll kleide oder sich wegen weltlicher Geschäfte für längere Zeit von seinem kirchlichen Amt entferne; er befahl, daß alle eine Wohnung in der Nähe der Kirche beziehen, mit eigenen Händen ihren Garten bestellen und größte Sorgfältigkeit auf schönen Gesang und Predigt verwenden sollten“³⁹.

³⁶ Gregor von Tours, *vitae patrum* 8, 2 (über den Heiligen Nicetius von Lyon); PL 71, 1041–42.

³⁷ Epiphanius, *haer.* 80, 5–6; GCS 3, 490–91.

³⁸ *de opere monachorum* 29, 37; PL 40, 576 ff.

³⁹ *Vita Fulgentii Ruspensis*. 29; PL 65, 147 – Augustin berichtet von einem Priester in Mailand, der einer Gemeinschaft von Männern vorstand. Er sagt: „Sie fallen niemandem zur Last, denn nach östlichem Brauch und

Es ist offenkundig, daß dieses gemeinsame Leben der mönchischen Gemeinschaft nachgebildet ist. Es war aber zugleich eine natürliche Weiterbildung früherer Verhältnisse. Der Klerus einer Diözese oder einer bischöflichen Kirche bildete ohnehin schon eine Einheit, und es war ein verhältnismäßig kleiner Schritt, ihn zu gemeinsamem Leben zusammenzufassen. Sowohl die geistliche Leitung als die Fragen des Unterhalts wurden dadurch wesentlich vereinfacht.

Zu den Verfechtern dieses „kanonischen Lebens“ gehört vor allem Augustin. Das „monasterium clericorum“ in Hippo wurde für manche anderen Orte zum Vorbild. Die Kleriker in Hippo verzichteten auf die Aufforderung Augustins hin freiwillig auf ihren Besitz und schlossen sich zusammen. Wir wissen, daß dieser Schritt nicht ohne Schwierigkeiten vollzogen werden konnte. Ein Mitglied der Gemeinschaft hatte seinen Besitz verheimlicht und setzte vor seinem Tod ein Testament auf. Augustin nahm diesen Vorfall zum Anlaß einer tiefgehenden geistlichen Selbstprüfung. Er sprach mit den Klerikern und suchte sich ihrer inneren Zustimmung zu versichern. Und er brachte das Geschehene in aller Offenheit vor die Gemeinde⁴⁰. Sein Verhalten zeigt, wieviel Gewicht er auf die Verwirklichung des gemeinsamen Lebens unter den Klerikern selbst in der Frage des Besitzes legte.

VII

Es bleibt ein letzter Gesichtspunkt zu erwähnen. Wenn es vorkommen konnte, daß Kleriker ihren Lebensunterhalt selbst verdienten, stellte sich sofort die Frage, welche Berufe für sie vorzuziehen seien. Diese Frage ist immer wieder gestellt worden, und wir haben eine Reihe von synodalen Anweisungen darüber. Konnte ein Kleriker jeglichen Beruf ausüben, oder gab es gewisse Berufe, die mit dem geistlichen Amt unvereinbar waren oder doch als zweifelhaft angesehen wurden? Gewisse Berufe waren selbstverständlich von vornherein ausgeschlossen. Denken wir etwa an die Berufe, die auch Katechumenen untersagt waren (Gladiatoren, Schauspieler, Soldaten

dem Gebot des Paulus folgend arbeiten sie mit eigenen Händen.“ Im Unterschied zur *vita canonica* scheinen die Mitglieder dieser Gruppe Laien gewesen zu sein. Augustin, *de moribus ecclesiae* 1, 33; PL 32, 1339–40.

⁴⁰ Vgl. dazu van der Meer, Augustinus als Seelsorger, 1951, S. 242 ff.

usw.). Was einem Katechumenen nicht gestattet war, kam noch viel weniger für einen Kleriker in Frage. Gab es aber Berufe, die einem Laien zwar nicht verwehrt werden konnten, einem Kleriker hingegen nicht wohl anstanden? Gab es Berufe, in denen die Ausübung des Amtes leichter möglich war? Bei der Beantwortung dieser Frage wurde immer wieder darauf hingewiesen, daß ein Streiter für das Evangelium im höchst möglichen Maße von weltlichen Bindungen frei sein müsse. Und selbstverständlich wurde auch immer wieder der Gesichtspunkt geltend gemacht, daß die Ausübung des Berufes nicht zu häufiger Abwesenheit aus der Diözese führen dürfe. Kleriker, die ihre Diözese ohne dringende Notwendigkeit verließen, waren der Alten Kirche ein unerträglicher Gedanke⁴¹.

Die Frage stellte sich insbesondere, ob es für einen Kleriker zulässig sei, Handel zu treiben. War er damit nicht allzusehr weltlichen Wegen ausgesetzt. Konnte er der Versuchung widerstehen, nach Reichtum zu streben? Mußten sich nicht immer wieder Situationen ergeben, in denen böser Schein unvermeidlich war? Die synodalen Entscheide zeigen uns, daß den Klerikern der Handel lange Zeit nicht vollständig untersagt wurde. Wir haben zwar einen Text aus dem vierten Jahrhundert, der mit einigem Nachdruck feststellt: „Bischöfe, Priester und Diakone dürfen weder Unternehmer oder Vermögensverwalter sein noch ihr Brot durch irgendeinen niedrigen oder unehrlichen Handel verdienen“⁴². Aber selbst die rigoristische Synode von Elvira in Spanien (304) formuliert kein vollständiges Verbot des Handels⁴³. Sie verbietet zwar rundweg das Geldausleihen und erklärt, daß kein Kleriker seine Diözese verlassen dürfe, räumt aber die Möglichkeit ein, daß er seinen Handel durch einen Mittelsmann betreiben könne. Die Synode von Sardica gestattet den Klerikern jedes Jahr eine dreiwöchige Abwesenheit, um ihre Geschäfte zu erledigen⁴⁴. Die Frage, ob Kleriker handeln können, erhielt noch

⁴¹ Die Synode von Sardica bestimmte z. B., daß ein Bischof sich nicht länger als drei Wochen in der Diözese eines anderen Bischofs aufhalten solle. Er könnte, wenn er eine gebildete Persönlichkeit und ein guter Prediger ist, den Bischof des Ortes durch seine Anwesenheit in Verlegenheit bringen und in seinem Rufe schädigen; Can. 14; Mansi 3, 27.

⁴² Conc. Carthag. III, can. 15; Mansi 3, 883. Cod. can. eccles. afr. 16; Mansi 3, 718. Vgl. auch Mansi 3, 921.

⁴³ Can. 18 und 20; Mansi 2, 9.

⁴⁴ Can. 15; Mansi 3, 28.

größere Bedeutung, als 353 Kleriker, die ein Handwerk oder ein Geschäft betrieben, Steuererleichterungen erhielten; der Gedanke dabei war, daß die Einkünfte ja den Armen zugute kämen⁴⁵. Die Versuchung, die damit verbundenen Vorteile auszunützen, lag aber auf der Hand, und es war darum nur um so wichtiger, gesunde Grenzen festzulegen. Das Konzil von Chalcedon verfügte schließlich, daß kein Kleriker sich in weltliche Geschäfte verwickeln dürfe; einzig die Sorge für Mündel, Waisen und Witwen – „die schutzlos sind“ – sollte eine Ausnahme gestatten⁴⁶.

Es ist interessant, zu sehen, in welcher Weise Augustin ehrbare Arbeit umschreibt. Er sagt an einer Stelle über Paulus: „Eines weiß ich, . . . er hat ehrliche und ehrbare Arbeit geleistet, wie sie zur Erfüllung notwendiger menschlicher Bedürfnisse geleistet werden muß, wie z. B. die Arbeit der Schmiede, Maurer, Schuhmacher oder Bauern“⁴⁷. Augustin hat damit ohne Zweifel eine weitverbreitete Ansicht zum Ausdruck gebracht. Die Arbeit, die sich für den Kleriker ziemte, mußte in aller Stille geleistet werden können und mußte in der menschlichen Gesellschaft einen Dienst erfüllen. Einzig solche Arbeit war einem geistlichen Leben angemessen. Dieses Urteil hat gewiß manche Berechtigung. Man kann allerdings nicht übersehen, daß damit gewisse Arbeiten, die für die Erhaltung der menschlichen Gesellschaft notwendig sind, außerhalb der Sphäre fielen, in der sich

⁴⁵ Cod. Theodosianus 16, 2, 10 (ed. P. Krueger – Th. Mommsen, 1905, 1 (2), S. 838).

⁴⁶ Can. 3; Mansi 7, 359–60. Vgl. auch Concilium Arelatense II (ca. 452); Mansi 7, 880. – Die Kirchenväter erwähnen gelegentlich Kleriker, die den Versuchungen weltlicher Geschäfte erlagen und ihre geistlichen Aufgaben vernachlässigten. Cyprian spricht von Bischöfen, die ihre Gemeinden verließen und weite Reisen unternahmen, um Geschäfte zu tätigen (de lapsis 6; CSEL 3, 1, S. 240). Hieronymus mahnt in einem Brief, sich mit den Gaben der Gemeinde zufrieden zu geben. „Ich beschwöre dich, betrachte den Dienst des Klerikers nicht wie einen weltlichen Beruf (genus antiquae militiae); d. h. mische nicht weltlichen Gewinn in Christi Dienst (ep. 52, 5; PL 22, 531).“ Gregor der Große erregt sich über einen Bischof, der seine Zeit nutzlos vergeudete, um Schiffe zu bauen (epist. lib. 13, 26; PL 77, 1278). – Auch die Bestimmungen des heutigen römisch-katholischen Kirchenrechts sind von der Sicht getragen, die Kleriker aus weltlichen Bindungen herauszuhalten. Can. 138, 139, 142 v. a.

⁴⁷ De opere monachorum 12; PL 40, 560.

der Kleriker bewegen durfte und dadurch in das Ansehen einer gewissen Ungeistlichkeit kamen.

VIII

Wenn wir nun das gesamte Bild, wie es sich aus den Texten ergibt, an uns vorüberziehen lassen, stellen wir fest, daß die Verhältnisse in der Alten Kirche durch eine große Beweglichkeit ausgezeichnet sind. Es kann nicht die Rede davon sein, daß das geistliche Amt unter allen Umständen als vollamtlicher Beruf verstanden worden wäre. Die Spannung, die in den Aussagen des Neuen Testaments selbst in dieser Hinsicht vorhanden ist, hat es ermöglicht, in dieser Frage mit Freiheit vorzugehen. Der Klerus konnte sowohl von den Gaben der Gemeinde leben als auch berufstätig sein.

Es ist nicht unwichtig, daran zu erinnern, daß hinter dieser Beweglichkeit eine besondere geistliche Haltung steht. Wir können sie am besten mit einem Hinweis auf 1 Kor 9 deutlich machen. Bei der Auslegung dieses Kapitels heben manche Väter hervor, daß Paulus sage: Wer pflügt, pflügt auf Hoffnung, und wer drischt, drischt in der Hoffnung, einen Anteil am Ertrag zu erhalten. Auf Hoffnung! Ist damit nicht gesagt, daß der Kleriker keinen Anspruch geltend machen darf? Er darf hoffen, von der Gemeinde das zu empfangen, was er zum Leben nötig hat. Er kann aber nicht erwarten, daß ihm ein standesgemäßes Gehalt ausgerichtet wird⁴⁸. Man kann in Zweifel ziehen, ob diese Auslegung gerechtfertigt ist. Es kann aber kein Zweifel sein, daß die Haltung, die sich darin ausdrückt, die große Beweglichkeit ermöglichte, die wir in der Alten Kirche finden.

⁴⁸ Photius, Staab, Pauluskommentare, S. 562 f.

Die Zehntforderung in der Alten Kirche

Im Alten Testament wird an manchen Stellen die Zehntleistung gefordert. Wie haben die Christen der ersten Jahrhunderte dieses Gebot verstanden? Inwiefern haben sie es auch für ihre Zeit als verpflichtend angesehen? Und überhaupt: Wie haben sie die alttestamentlichen Texte ausgelegt, in denen von der Zehntleistung die Rede ist? Es ist vor allem für die Auslegungsgeschichte des Alten Testaments von Bedeutung, diesen Fragen nachzugehen; sehen wir doch hier an einem einzelnen Beispiel, wie die christliche Kirche mit dem alttestamentlichen Gesetz umgegangen ist. Es lohnt sich aber noch aus einem anderen Grund, die Äußerungen der Väter zusammenzutragen. Die Frage, ob wir als Christen den Zehnten leisten sollen, wird nämlich auch heute immer wieder gestellt. Viele ernste Christen, vor allem Vertreter der Gemeinschaften, bejahen sie ohne Vorbehalte. Sie berufen sich auf das Alte Testament – merkwürdigerweise wird dabei immer wieder nur Maleachi 3 angeführt – und erklären die dort ausgesprochene Forderung für unbedingt verbindlich. Andere zögern oder warnen sogar. Sie fürchten vor allem die Gefahr der Gesetzlichkeit, die mit der Einführung der Zehntleistung unweigerlich drohe. In diesem ungeklärten Gegensatz der Ansichten kann es weiterhelfen, wenn wir auf die erste Zeit der Christenheit zurückblicken und nachprüfen, wie das Problem der Zehntleistung damals behandelt worden ist.

I

Wenn im Alten Testament der Zehnte vorkommt, so ist damit in der Regel die jährliche Abgabe bestimmter landwirtschaftlicher Erträge (Korn, Wein, Öl) gemeint. Es handelt sich also ähnlich wie bei der Darbringung der Erstlingsfrüchte um eine Abgabe vegetabilischer Produkte. Erstlingsgabe und Zehnter unterscheiden sich allerdings in ihrem Wesen. Die Erstlingsgabe hat mehr den Charakter eines

Opfers. Es kommt auf die Qualität der Gabe an. Die zuerst gereiften und geernteten Früchte müssen Gott dargebracht werden; denn so wie die Erstgeburt soll auch der erste Ertrag des Feldes Gott geweiht sein. Der Zehnte hingegen hat mehr den Charakter eines Tributes. Es kommt auf die Quantität der Gabe an. Ein Zehntel des Korn-, Wein- und Ölertrages muß abgeliefert werden; denn Gott hat ein Recht auf das, was er die Menschen ernten läßt.

Die Bestimmungen über die Abgabe der Erstlingsfrüchte haben sich im Laufe der Jahrhunderte aufs Ganze gesehen kaum verändert; einzig daß Einzelheiten ergänzt worden sind. Der Zehnte war hingegen zahlreichen Wandlungen unterworfen¹. Die Texte zeigen uns deutlich, daß sowohl die Verwendung als auch der Umfang des Zehnten in den einzelnen Epochen der israelitischen Geschichte verschieden gewesen sind.

In vordeuteronomischer Zeit verwendeten die Israeliten den Zehnten am Lokalheiligtum² zu einem kultischen Fest. Sie brachten die Erstgeburt dar und veranstalteten aus den Erträgen des Feldes ein reichliches Mahl. Daran nahm nicht nur die darbringende Familie teil, sondern auch der Priester des Heiligtums und außer ihm auch Fremdlinge, Witwen und Waisen. Der Zehnte wurde allerdings zu diesem Festmahl nicht völlig aufgebraucht. Ein Teil davon wurde den Priestern und ihren Helfern abgeliefert, und ein weiterer Teil scheint zur Unterstützung von Bedürftigen verwendet worden zu sein³.

Die deuteronomische Gesetzgebung zeigt uns ein verändertes Bild. Jetzt sollen Erstgeburt und Zehnter nicht mehr in den Lokalheiligtümern, sondern am Zentralheiligtum in Jerusalem dargebracht werden⁴, „an der Stätte, die der Herr, dein Gott, erwählt hat, daß er seinen Namen daselbst wohnen lasse“⁵. Der jüdische Bauer mußte

¹ Die folgende kurze Übersicht schließt sich an an Otto Eißfeldt, *Erstlinge und Zehnten im Alten Testament*, 1917; vgl. auch Strack-Billerbeck, IV, 640 ff.

² Wir erfahren vor allem, daß Zehnten in Bethel abgeliefert wurden (Amos 4, 4). Die Zehntpflicht in Bethel scheint auf ein Gelübde Jakobs zurückgeführt worden zu sein (Gen 28, 22).

³ Wir haben kaum direkte Zeugnisse über den vordeuteronomischen Zehnten. Es läßt sich aber aus Deut 14, 22 ff. erschließen, auf welche Weise er dargebracht worden ist.

⁴ Deut 12, 6.

⁵ Deut 14, 23.

also jedes Jahr seine Gaben nach Jerusalem bringen. Seine Familie und auch der Levit, der an seinem Orte wohnte, begleiteten ihn auf dieser Reise. In Jerusalem wurde dann dasselbe Festmahl gehalten, das früher am Ortsheiligtum gehalten worden war⁶. Auf diese Weise kamen allerdings die Bedürftigen zu kurz. Das Deuteronomium verfügt darum, daß alle drei Jahre die Darbringung des Zehnten in Jerusalem unterbleiben solle. Die Gaben sollen in diesem Jahr an die Bedürftigen des Orts verteilt werden⁷. Der Bauer soll aber trotzdem mit leeren Händen nach Jerusalem gehen und dort in einem Gebet erklären, daß er den Zehnten gemäß dem Gebote Gottes verwendet habe⁸.

Wir sehen, daß es der deuteronomischen Gesetzgebung daran gelegen war, die Zehntpflicht an das Hauptheiligtum in Jerusalem zu verlegen. Im übrigen sollte der Zehnte aber möglichst auf dieselbe Weise dargebracht und verwendet werden, wie es bisher üblich gewesen war. Mit der Verlegung nach Jerusalem begann sich der Zehnte aber beinahe zwangsläufig zu verändern. Er verwandelte sich mehr und mehr aus einem Ernteopfer in eine bloße Abgabe an die Priester und Leviten, also in eine Art von Kultussteuer. Verschiedene Gründe mögen diese Entwicklung begünstigt haben. Das große Heiligtum in Jerusalem war nicht mehr dasselbe wie die kleineren Ortsheiligtümer; die kultischen Bräuche, die an den Ortsheiligtümern gepflegt worden waren, konnten darum auf die Dauer nicht mehr aufrechterhalten werden. Zudem waren wohl durch die Konzentrierung des Kultus in Jerusalem das Ansehen und damit sicher auch die Bedürfnisse des Tempels gesteigert worden. Die Priesterschaft bedurfte darum größerer, geregelter Einkünfte. Und schließlich mag auch die Zeit des Exils die Entwicklung zur Kultussteuer gefördert haben: Während der Gefangenschaft kam der Zehnte nur als Abgabe an die Priester in Frage. Eine kultische Feier konnte während dieser Jahrzehnte nicht damit verbunden werden. Wie dem auch sei, jedenfalls erwähnen spätere – vor allem nachexilische Texte die Festmahlzeit

⁶ War der Weg nach Jerusalem so weit, daß der Transport des Zehntmaterials mit Schwierigkeiten verbunden war, so konnte der Bauer die Produkte in Geld umsetzen und in Jerusalem wieder kaufen, was zum Mahle nötig war (Deut 14, 24 ff.).

⁷ Deut 14, 28 f.

⁸ So ist vermutlich das Gebet Deut 26, 12–15 zu verstehen.

nicht mehr. Wir erfahren nur, daß das Zehntmaterial als Abgabe in den Tempel verbracht werden mußte⁹ und dort in Vorrathshäusern aufgespeichert wurde¹⁰. Wir finden jetzt auch ein Gesetz, wonach das Zehntmaterial ausgelöst und die Leistung statt in Naturalien auch in Geld erbracht werden konnte. Die Auslösungssumme mußte den Wert des Zehntmaterials allerdings um ein Fünftel übersteigen¹¹. Und schließlich wurde auch die Einbringung des Zehnten neu geordnet: Die Gaben mußten nicht mehr nach Jerusalem gebracht werden, sondern wurden zur gegebenen Zeit von den Leviten abgeholt. Damit hatte der Zehnte vollends den Charakter einer Steuer angenommen¹².

Wir haben gesehen, daß nach den Anweisungen des Deuteronomiums die Priester des Hauptheiligtums, die Leviten und Bedürftigen der einzelnen Ortschaften aus dem Zehntmaterial begünstigt wurden¹³. Auch in dieser Hinsicht hat sich aber in der folgenden Zeit eine Wandlung vollzogen. In späteren Texten erscheinen nämlich die Leviten als die alleinigen Empfänger. Der gesamte Zehnte wird als das ihnen zustehende Einkommen bezeichnet¹⁴. Von einer Verteilung an die Bedürftigen ist nicht mehr die Rede. Die Priester hingegen erhalten eine besondere Abgabe, die sog. Priesterhebe, die nicht mehr dem Zehntmaterial entnommen wird, sondern zusätzlich zum Zehnten geleistet werden muß. Wir sehen also: Für die Bedürfnisse der Priester wird mit einer neuen Abgabe gesorgt, während der Zehnte ausschließlich dem niederen Kultuspersonal, den Leviten, zufällt. Die Leviten sind allerdings verpflichtet, aus dem Zehnten das Ihre zur Priesterhebe beizutragen, sie müssen den Priestern ihrerseits den zehnten Teil des Zehnten abliefern¹⁵. Die Priester überwachen die Leviten, wenn sie den Zehnten im Lande einsammeln. „Der Priester, der Nachkomme Aarons, soll dabei sein, wenn die Leviten den Zehnten einsammeln, und die Leviten sollen den Zehnten in das Haus unseres Gottes, in die Zellen des Vorratshauses hinführen.“

⁹ Num 18, 20 ff.

¹⁰ Mal 3, 10; Neh 10, 38.

¹¹ Lev 27, 30 f.

¹² Neh 10, 37 f.

¹³ Wir erfahren allerdings nicht, wie groß der Anteil der Priester gewesen ist.

¹⁴ Num 18, 20 ff.

¹⁵ Neh 10, 37 ff.

In nachalttestamentlicher Zeit scheint sich eine nochmalige Wandlung vollzogen zu haben. In den Apokryphen und Pseudepigraphen werden als Empfänger des Zehnten in der Regel nicht mehr die Leviten, sondern die Priester genannt. Das Einkommen der Leviten scheint also auf die Priester übergegangen zu sein¹⁶.

Aber nicht nur Wesen und Verwendung des Zehnten haben sich im Laufe der Zeit verändert; auch die Produkte, deren Verzehntung gefordert wurde, sind nicht immer dieselben geblieben. In nachexilischer Zeit machte sich die Tendenz bemerkbar, die Zehntabgabe auszudehnen. Während die Zehntpflicht sich früher nur auf Korn, Wein und Öl beschränkt hatte, sollte jetzt überhaupt jeglicher Feldertrag verzehntet werden¹⁷. Die rabbinische Auslegung unterwarf sogar ausdrücklich Hülsenfrüchte und Grünkräuter der Verzehntung. Im Traktat Maasroth finden wir die allgemeine Regel: „Alles, was zur Speise dient, was gehütet wird und sein Wachstum aus der Erde hat, ist zehntpflichtig“, und in der Liste der zehntpflichtigen Gegenstände finden wir selbst die unwichtigsten Kräuter, wie z. B. Pfefferkraut, Thymian, Senf, Kapern und andere aufgeführt¹⁸. Von daher müssen wir den Weheruf Jesu über die Pharisäer verstehen: „Wehe ihr Heuchler, die ihr die Minze, den Anis und den Kümmel verzehntet.“¹⁹ Wir können daraus entnehmen, mit welcher Akribie die Pharisäer der Zehntpflicht zu genügen suchten.

An einzelnen Stellen des Alten Testamentes wird der Zehnte auch vom Vieh gefordert²⁰. Möglicherweise stammt diese Forderung erst aus nachalttestamentlicher Zeit und ist nachträglich in das Alte Testament eingetragen worden. Sie ist vermutlich immer nur in der Theorie aufgestellt worden.

Der Zehnte hat also eine doppelte Wandlung durchgemacht. Er ist einerseits aus einem Ernteopfer zu einer Zuwendung an das Kultuspersonal geworden, und er hat sich andererseits aus einer Abgabe

¹⁶ Judith 11, 3; Jubil 32, 1–15.

¹⁷ Lev 27, 30; 2 Chron 31, 5.

¹⁸ Maasroth I, 1: III, 9; IV, 6; zitiert nach Eißfeldt, Erstlinge und Zehnten, S. 149.

¹⁹ Mt 23, 23. – Über Dill heißt es Maasroth IV, 5: Rabbi Elieser sagte: Am Dill wird verzehntet der Same, das Kraut und die Samenbehälter. Die Gelehrten aber sagten: Same und Kraut werden nur an Kresse und Raute verzehntet. Strack-Billerbeck I, 933.

²⁰ Lev 27, 32 f.; 2 Chron 31, 6.

bestimmter Vegetabilien zu einer Abgabe aus dem gesamten landwirtschaftlichen Ertrag erweitert. In der späteren Zeit ist man sich allerdings dieser geschichtlichen Entwicklung immer weniger bewußt gewesen. Die verschiedenen Gebote wurden nicht als Zeugnisse aus verschiedenen Epochen der israelischen Geschichte, sondern als Bestandteile des einen gültigen Gesetzes verstanden, und man suchte sie zu einer einheitlichen Zehnttheorie zusammenzufassen. Die einzelnen Gebote waren aber so verschiedenartig, daß man sie unmöglich auf eine und dieselbe Zehntleistung beziehen konnte; wenn man alle Gebote als gültig betrachten wollte, war man darum zu der Auffassung genötigt, das Gesetz fordere mehrere Zehnten. Wir finden diese Auffassung in der späteren Zeit tatsächlich. Die Septuaginta hat zum Beispiel Deut 26, 12 den hebräischen Text auf folgende Weise verändert: „Wenn du den ganzen Zehnten aller deiner Früchte im dritten Jahr vollständig entrichtet hast, sollst du den zweiten Zehnten dem Leviten, dem Fremdling, der Waise und der Witwe geben.“ Und im Buche Tobit findet sich die Bemerkung: „und ich gab den Zehnten von Wein, Korn, Öl- und Granatbäumen und den übrigen Fruchtbäumen den Söhnen Levis, die in Jerusalem dienen. Und den zweiten Zehnten entrichtete ich die sechs Jahre hindurch in Geld und zog hin und verwendete es alljährlich in Jerusalem, und wir verzehrten es. Und ich gab es den Waisen und den Witwen und den Fremden, die sich den Kindern Israels anschließen im dritten Jahr nach der Satzung, die hierüber im Gesetz Moses geboten.“²¹ Im rabbinischen Schrifttum ist gelegentlich sogar von drei Zehnten die Rede. Jährlich seien der Levitenzehnte und der zum Mahl zu verwendende Zehnte zu entrichten, in jedem dritten Jahr sei darüberhinaus noch ein Zehnter für die Armen zu leisten²². Es ist schwer zu sagen, inwieweit diese Anordnungen in der Praxis wirklich befolgt worden sind; vermutlich sind sie weitgehend Theorie geblieben.

II

Im Neuen Testament spielt die Zehntleistung keine Rolle. Sie wird nur gelegentlich als Stück der jüdischen Gesetzesfrömmigkeit erwähnt. Jesus wirft den Pharisäern vor, den Zehnten mit peinlicher

²¹ Tobit 1, 7–8.

²² Targum Jonathan Dt 26, 12–13; Eißfeldt, S. 150.

Genauigkeit zu entrichten, die wichtigen Stücke des Gesetzes aber zu übersehen²³. Und der Pharisäer im Tempel erklärt in seinem Gebet: Ich gebe den Zehnten von meinem ganzen Einkommen²⁴. Außer diesen beiden Stellen haben wir noch die Erwägungen des Hebräerbriefes über Gen 14, 17–20²⁵. An keiner Stelle wird aber die Forderung aufgestellt, daß ein jährlicher Zehnter zu entrichten sei; weder Christus selbst noch die Jünger kennen ein solches Gebot.

Dieses Schweigen ist nicht zufällig. Es ist im Evangelium selbst begründet. Christus geht in allen seinen Äußerungen über Besitzen und Geben von Gesichtspunkten aus, die es ihm von vornherein unmöglich machen, das alttestamentliche Zehntgebot aufzunehmen. Christus stellt den Besitz überhaupt in Frage. Er kann sich darum nicht darauf einlassen, bestimmte Regeln über die Verwendung des Einkommens aufzustellen. Er zeigt vielmehr, daß Reichtum eine Gefahr für den Glauben darstellt. Ein Mensch kann vom Besitz derart in Abhängigkeit versetzt werden, daß er nicht mehr imstande ist, mit ungeteiltem Herzen auf Gott zu vertrauen. Er glaubt sich gesichert, er erhält Macht – „Vermögen“ – über andere Menschen und wird dadurch selbstsüchtig und eigenmächtig. Und zugleich bedeutet Reichtum ein Hindernis für die Nächstenliebe; er schafft Distanz von Mensch zu Mensch und verhindert die volle Gemeinschaft. Der Besitz hat darum in den Augen Jesu die Qualität eines Götzen. Er vermag den Glauben eines Menschen an sich zu ziehen. Er vermag Freiheit in Sorge zu verwandeln und kann die Liebe beeinträchtigen. Es gehört darum zur Erfüllung des ersten Gebotes, daß wir uns von der Bindung an den Besitz überhaupt befreien. Unter Umständen kann Jesus sogar den völligen Verzicht verlangen. Aus diesem Grund sendet er denn auch die Jünger ohne jegliches Eigentum aus. Sie sollen das Evangelium ganz im Vertrauen auf Gott, ohne jede menschliche Sicherung verkündigen. Ihre Armut soll sichtbar werden lassen, daß sie ganz aus Gottes Nähe leben.

Es ist klar, daß bei dieser Sicht für eine christliche Zehntgabe kein Raum sein kann. Die Problematik, die Christus aufgezeigt hat, wäre abgeschwächt, wenn doch nur wieder die im Alten Testament vorgesehenen Abgaben gefordert würden. Die Gefährdung des Ver-

²³ Mt 23, 23.

²⁴ Lk 18, 12.

²⁵ Hebr 7.

trauens und der Liebe bliebe bestehen. Man muß noch weiter gehen: Die Forderung eines christlichen Zehnten kann sogar gefährlich werden; sie läßt den Trugschluß zu, das Problem des Mammons sei überwunden, während es in Wirklichkeit weiterbesteht.

Das heißt nun allerdings nicht, daß Jesus das Zehntgebot, so wie es damals in Geltung stand, ausdrücklich abgelehnt und bekämpft hätte. Er konnte es durchaus stehen lassen, so wie er trotz aller Kritik auch die Bindung an den Tempel in Jerusalem nicht aufhob. Es ist darum nicht anzunehmen, daß er jemanden an der Ablieferung des Zehnten gehindert hätte. Wir müssen nur feststellen: Jesus vertieft das Problem des Besitzes derart, daß ein positives Aufnehmen der alttestamentlichen Zehntgebote außer Betracht fällt; der Wille Gottes ist mit der Ablieferung des Zehnten nicht erfüllt.

III

Wie denkt aber die Kirche der ersten Jahrhunderte über das Zehntgebot? Hat die Verkündigung Jesu derart weitergewirkt, daß die Weisungen des Alten Testaments auch in der Alten Kirche nicht wieder aufgenommen wurden? Das würde bedeuten, daß die Zehntpraxis mit der allmählichen Loslösung der christlichen Kirche vom Judentum überhaupt verschwunden wäre. Oder kommt die christliche Kirche auf die Zehntleistung wieder zurück?

Wir können diese Frage nicht eindeutig beantworten. Auf der einen Seite wird in der Alten Kirche die radikale Sicht Christi aufrechterhalten. Auch jetzt finden wir immer wieder die Mahnung, sich durch die Güter der Welt nicht an der Nachfolge hindern zu lassen, und an zahlreichen Stellen kehrt die Aufforderung wieder, auf den Besitz völlig zu verzichten und aus dem Einkommen ständig Opfer zu bringen. Die Kirche der ersten Jahrhunderte hat mit bewundernswerter Zähigkeit daran festgehalten, die Forderung Christi in voller Schärfe zur Geltung zu bringen. Es ist allein schon auffällig, wie groß die Zahl der Schriften und Traktate ist, die vom Besitz, vom Verzicht und vom Almosen handeln. Gewiß wird die Radikalität des Evangeliums immer mehr durch den Geist der Gesetzlichkeit abgelöst. Die Sätze Christi werden so interpretiert, daß ihre eigentliche Tendenz in den Hintergrund tritt. Es wird ausschließlich betont, daß im Vergleich zur Zeit des Alten Bundes jetzt größere Leistungen gefor-

dert seien. Im Gegensatz zu Jesus selbst kann man darum jetzt immerhin vom alttestamentlichen Zehntgebot ausgehen und das von Christus Geforderte als Überhöhung des damals Verlangten darstellen. Eine christliche Zehntpraxis wird aber höchstens im Sinne eines Kompromisses vorgeschlagen.

Auf der andern Seite nimmt aber die Alte Kirche das Zehntgebot trotzdem wieder auf²⁶. Mehrere Kirchenordnungen der östlichen Kirche erwähnen die Verpflichtung, den Zehnten abzuliefern, einerseits als Abgabe an die Propheten, die Priester und den Klerus überhaupt und andererseits als Unterstützungsgeld für Bedürftige, Witwen und Waisen²⁷. Dieser kirchliche Zehnte unterscheidet sich allerdings vom alttestamentlichen wesentlich. Einmal schwingt bei allen kirchlichen Anordnungen das Bewußtsein mit, daß eigentlich mehr gefordert wäre; die Abgabe des Zehnten wird als Minimalleistung aufgefaßt. Und dann wird der Zehnte nicht mehr nur von bestimmten Produkten gefordert. Die Ausdehnung, die bereits im Spätjudentum eingesetzt hatte, wird jetzt vollends durchgeführt. Der Zehnte ist jetzt in keiner Weise mehr eine Ernteabgabe, sondern so wie schon beim Pharisäer (Lk 18) eine Leistung aus dem gesamten Einkommen. Die Formulierungen des Alten Testamentes werden zwar noch wiederholt, unter den Gegenständen, die der Verzehntung unterliegen, wird aber jeweils auch das Geld genannt²⁸.

IV

Die unterschiedliche Einstellung zur Zehntleistung, die wir in der Alten Kirche feststellen, spiegelt sich vor allem in der Auslegung der

²⁶ Ludovicus Thomassinus, *Vetus ac nova ecclesiae disciplina*, t. III, lib. 1, cap. I–XIV.

²⁷ Did. 13 (nennt als Empfänger Propheten und Bedürftige); Didascalia = Const. Apost. II, 25 f.; Funk I, 93 f. (nennt den Klerus und die Armen); Didascalia = Const. Apost. II, 35; Funk I, 119 f.; Const. Apost. VII, 29; Funk I, 419; VIII, 30; Funk I, 533. Wir finden nur im Osten Kirchenordnungen, die den Zehnten anordnen. Es wäre aber nicht richtig, daraus den Schluß zu ziehen, daß im Westen die Zehntforderung überhaupt keine Rolle gespielt habe. Auch K. Heussi, *Kompendium der Kirchengeschichte* 1949¹⁰, S. 44, geht zu weit, wenn er sagt, der Zehnte sei im Abendland im 3. Jahrhundert unbekannt.

²⁸ Did. 13, 7; Const. Apost. VII, 29, 3; Funk I, 419. Gregor von Nazianz empfiehlt z.B. auch, daß von einer Erbschaft ein bestimmter Teil entrichtet werde; ep. LXI, MPG 37, 120.

entsprechenden alttestamentlichen Gebote. Die Auslegungen lassen sich in zwei Hauptgruppen einteilen. In den einen Texten wird das Zehntgebot als Gebot des alten Bundes betrachtet. Durch die Offenbarung Christi ist es überhöht und überholt worden. In den andern Texten wird hingegen die alttestamentliche Gesetzgebung auf die kirchliche Gegenwart übertragen. Wir wollen die wichtigsten Äußerungen zusammenstellen.

Beginnen wir mit der schönen Überlegung, die Irenaeus über unser Thema angestellt hat. „An den Darbringungen als solchen ist nichts verändert worden. Darbringungen gab es dort (im alten Bund) und Darbringungen gibt es hier. Opfer wurden im Volke Israel dargebracht, und Opfer werden in der Kirche dargebracht. Nur ihr Wesen ist verändert worden. Sie werden nämlich jetzt nicht mehr von Knechten, sondern von Freien dargebracht. Denn Gott ist einer und derselbe. Die Gaben können sich jedoch unterscheiden. Sie können knechtischen, sie können aber auch freiheitlichen Charakter haben. Auch in den Darbringungen soll also die Freiheit sichtbar werden. Denn bei Gott ist nichts unnütz, nichts ohne Sinn und Bedeutung. Aus diesem Grund haben jene (das Volk Israel) bloß die Zehnten ihrer Habe geweiht, geben aber die, welche die Freiheit empfangen haben, alles, was sie haben, für den Herrn hin und geben es freudig und freimütig . . .“²⁹

Irenaeus betrachtet das Zehntgebot also als Vorstufe. Christus hat uns darüber hinausgeführt. Gott ist zwar derselbe geblieben, der Mensch ist aber ein anderer geworden, und er kann darum von nun an auch anderes leisten. Für Irenaeus ist allerdings nicht das Wichtigste, daß die Gaben sich nicht mehr auf den Zehnten beschränken, sondern auf den ganzen Besitz ausgedehnt werden. Er legt das Gewicht vor allem darauf, daß das Geben aus einer Pflicht zu einem freiwilligen Lobpreisen Gottes geworden ist.

Dieser qualitative Unterschied tritt in den meisten übrigen Texten, die vom alttestamentlichen Zehntgebot reden, zurück. In der Regel ist nur von einem quantitativen Unterschied die Rede: Vor Christus

²⁹ adv. haer. IV, 31 (Harvey). Es ist auffällig, daß in den meisten altkirchlichen Texten nie vom Zehnten in der Einzahl, sondern immer in der Mehrzahl die Rede ist. Die Väter haben offenbar die spätjüdische Auffassung geteilt, daß die alttestamentlichen Zehntanweisungen addiert werden müssen.

war nur ein Teil verlangt, jetzt wird alles gefordert. In dieser Betrachtungsweise spiegelt sich eine Entwicklung, die wir bereits erwähnt haben und die sich in der Alten Kirche überhaupt feststellen läßt: Die Gebote Christi werden mehr und mehr aus ihrem Zusammenhang mit dem Evangelium herausgelöst; sie werden als nova lex aufgefaßt, als Gesetz, das zwar in seinen Forderungen weit über das Alte Testament hinausgeht, seinem Wesen nach mit dem alttestamentlichen Gesetz aber übereinstimmt. Die Verkündigung Christi wird nicht mehr in erster Linie dahin verstanden, daß er gegenüber der gesetzlichen Frömmigkeit den Grund zu einem andersartigen Handeln legt; es wird vor allem betont, daß Christus mehr verlangt, als bisher gefordert gewesen war.

Man darf allerdings nicht übersehen, daß die meisten Texte, die das Zehntgebot überhaupt erwähnen, ein bestimmtes Ziel verfolgen. Sie enthalten die Mahnung an die christlichen Gemeinden, im Verzicht und Geben nicht müde zu werden. Der Gedanke ist immer wieder derselbe. Wenn doch das Volk Israel schon den Zehnten entrichtet hat, wieviel mehr sind dann die Christen verpflichtet, aus ihrem Einkommen Gaben und Almosen darzubringen. Und in der Regel wird daran sogar der Vorwurf angefügt, daß die Christen in ihrer Gebefreudigkeit nicht einmal an die Juden herankommen, obwohl jene Christus doch nicht kannten.

So sagt Cyprian: „Damals verkauften sie Häuser und Felder, brachten das Geld den Aposteln, damit es zugunsten der Bedürftigen verteilt werden könne und sammelten sich auf diese Weise Schätze im Himmel. Und heute geben wir von unserem Vermögen nicht einmal die Zehnten, und während unser Herr uns zu verkaufen gebietet, kaufen wir im Gegenteil und mehren das Vermögen.“ *De catholicae ecclesiae unitate* 26, CSEL 3, 1, 232.

Und Chrysostomus: „Was taten jene (die Israeliten)? Sie gaben den Zehnten und nochmals andere Zehnten. Sie halfen den Waisen, Witwen und Fremden. Mir hat aber einer voll Bewunderung erzählt: Der und der gibt die Zehnten. Wie schändlich ist das aber, wenn das, was unter den Juden kein Grund zur Verwunderung war, unter Christen verwunderlich geworden ist. Und wenn es damals vor Gott eine Gefahr bedeutete, die Zehntleistung zu versäumen, so bedenke, wie sehr das heute der Fall ist.“ In ep. ad Eph. cap. II; MPG 62, 36. Ähnlich in einer Betrachtung über Gen. 28, 21–22, in Gen. Hom. LIV; MPG 54, 477 f. Vgl. auch Hieronymus, comm. in Malachiam, cap. III, 7 ff. MPL 25, 1570.

Solche Mahnungen sind begreiflich und legitim. Sie müssen nicht unbedingt als Zeichen eines gesetzlichen Verständnisses gedeutet werden. Der Hinweis auf das Alte Testament soll einfach sichtbar

machen, wie weit die Christen hinter dem zurückbleiben, was eigentlich von ihnen gefordert wäre. Nun begnügen sich die Mahnungen zur Freigebigkeit aber nicht immer mit einem kurzen Hinweis auf das Zehntgebot. Oft wird breiter ausgeführt, warum die Zehntleistung der Juden für die Christen eine Beschämung darstelle. Und zwar finden wir an diesen Stellen immer wieder dieselbe exegetische Kombination.

„Christus sagt: Wenn eure Gerechtigkeit nicht besser ist als die der Schriftgelehrten und der Pharisäer, werdet ihr nicht in das Reich der Himmel kommen (Mt 5, 20). Sie geben die Zehnten (Lk 18, 12). Und wenn du den hundertsten Teil gegeben hast, rühmst du dich, etwas Großes gemacht zu haben.“ Augustin, sermo IX, 19; MPL 38, 89.

„Wie kann denn unsere Gerechtigkeit diejenige der Schriftgelehrten und der Pharisäer übertreffen, wenn jene es nicht wagten, etwas von den Früchten ihres Feldes zu genießen, bevor sie den Priestern die Erstlinge gegeben und den Leviten die Zehnten entrichtet hatten, während ich nichts von dem tue, sondern die Früchte meines Feldes so für mich beanspruche, daß der Priester nichts davon weiß und der Levit nichts davon zu sehen bekommt?“ Origenes, in Num. hom. XI, 2; GCS 7, 79.

Dieser Gedankengang wird an mehreren Stellen vor allem bei Augustin immer auf ungefähr dieselbe Weise wiederholt³⁰. Man kann daraus schließen, daß er zu den Gemeinplätzen der altkirchlichen Almosenpredigt gehört hat. So begreiflich er seiner Ansicht nach ist, bleibt er seinem Gehalt nach doch unbefriedigend. Denn hier wird die Überwindung der pharisäischen Gerechtigkeit tatsächlich nur noch in einer Mehrleistung gesehen³¹, und so sehr es zutrifft, daß Christus mehr fordert, ist diese Sicht doch eine Verkürzung dessen, was er unter der „besseren Gerechtigkeit“ verstanden hat.

V

Die bisher erwähnten Texte haben das gemeinsam, daß sie so oder so die Forderung Christi – wenigstens im Prinzip – aufrechterhalten. Sie rufen die Zehntleistung bloß in Erinnerung, um umso nachdrücklicher zeigen zu können, was jetzt gefordert ist. Diese Art der Mahnung hatte nun allerdings etwas Illusorisches an sich. Denn der

³⁰ Augustin, quaest. evangelicae II, 34; MPL 35, 1348 f.; enarratio in ps. 146; MPL 37, 1911; serm. LXXXV, 5; MPL 38, 522.

³¹ Am deutlichsten zeigt sich das Const. Apost. II, 35, wo die geforderte Mehrleistung einfach darin gesehen wird, daß man sich besser um Arme, Waisen und Witwen kümmere.

Verzicht auf den Besitz wurde in den Gemeinden seltener und seltener. In der Regel wurde nicht einmal der Zehnte geleistet. Manche Väter sind darum in ihrer Forderung bescheidener geworden. Sie geben sich zufrieden, wenn nur der Zehnte abgeliefert wird.

So stellt Augustin die Frage: Wieviel soll den Armen gegeben werden? Er räumt ein, daß man für sich behalten dürfe, was nötig sei, mehr sogar als zum Lebensunterhalt genüge. „Geben wir also einen bestimmten Teil. Welchen Teil? Den zehnten Teil. Die Schriftgelehrten und die Pharisäer gaben den Zehnten. Wir müssen erröten, Brüder, Menschen, für die Christus sein Blut noch nicht vergossen hatte, gaben den Zehnten. Schriftgelehrte und Pharisäer gaben die Zehnten, damit du es nicht als etwas Großes ansehest, wenn du dem Armen dein Brot brichst; und doch ist es kaum der tausendste Teil deines Vermögens. Und doch tadle ich das nicht, tue wenigstens das!“ Augustin, sermo LXXXV, 5. Vgl. auch enarratio in ps. 146, MPL, 1910 f.

An anderen Stellen wird gelegentlich betont, daß Christus zwar den Pharisäern vorgeworfen habe, über der peinlichen Einhaltung des Zehntgebotes die gewichtigen Stücke des Gesetzes – Recht, Barmherzigkeit und Treue – zu vergessen, daß er aber angefügt habe: Diese Dinge sollte man tun und jene nicht unterlassen (Mt 23, 23). Und daraus wird dann der Schluß gezogen, es sei jedenfalls nicht gegen Gott, den Zehnten zu entrichten. Origenes, in Num. XI, 2; vgl. auch Chrysostomus in Matth. Hom. LXXIII, MPG 58, 674.

Und schließlich wird die Leistung des Zehnten wieder gefordert, als ob das alttestamentliche Gebot in seiner Gültigkeit nie erschüttert worden wäre.

Hieronymus sagt z. B. zu Mt 22, 21: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, nämlich Münzen, Steuern und Geld, und Gott, was Gottes ist, nämlich Zehnten, Erstlinge, Darbringungen und Opfer, so wie auch Christus für sich und Petrus die Steuer entrichtet hat, und Gott gab, was Gottes ist, indem er den Willen des Vaters erfüllte.“ Hieronymus, comm. in evang. Mt II, 22; MPL 26, 169. Clemens von Alexandrien zeigt mit Hilfe des Zehntgebotes, daß Gott uns zur Freigebigkeit anleitet; Strom. II, 18, 86, 3. Und Chrysostomus bemerkt zu Gen 14, 20 einfach: Schon damals wurde Abraham allen zum Lehrer, daß man Großzügigkeit beweisen müsse und die Erstlinge von dem darzubringen habe, was Gott uns darreicht; in Gen. hom XXXV; MPG 53, 328. Vgl. auch Gregor von Nazianz. Oratio XVI. 18; MPG 35, 957.

Und unter den pseudoaugustinischen Predigten finden wir ausgeführte Zehntpredigten, in denen von einer neutestamentlichen Forderung kaum eine Spur mehr zu finden ist. Ein besonders deutliches Beispiel: „Schon sind die Tage der Ernte nahe, und wir müssen darum jetzt, wenn wir Gott, dem Geber, Dank sagen wollen, daran denken, daß wir Gott die Zehnten darbringen oder genauer gesagt zurückgeben müssen. Unser Gott, der uns alles gegeben hat, fordert von uns nämlich nur den Zehnten zurück, nicht zu seinem, sondern ohne Zweifel zu unserm eigenen Nutzen. Denn so hat er uns durch den Propheten verheißen: ‚Bringet den ganzen Zehnten in mein Vorratshaus, daß in meinem

Hause Speise sei und versucht es mit mir, ob ich euch dann nicht die Ströme des Himmels öffne und euch Früchte gebe bis zum Überfluß.' Und Gott verspricht dem, der den Zehnten gibt, auch ewiges Heil. Wenn du dir also durch die Darbringung des Zehnten irdische und himmlische Gaben verdienen kannst, warum willst du dich durch deinen Geiz um diesen doppelten Segen bringen." Diesen Versprechungen wird effektiv eine Drohung gegenübergestellt. „Gott wird dem, der den Zehnten nicht geben will, nur einen Zehnten übriglassen. Was du dem Priester nicht geben willst, wirst du dem ungerechten Soldaten geben müssen.“ Und überhaupt ist es Diebstahl, den Zehnten für sich zu behalten. „Wer ihn nicht geben will, vergreift sich an fremdem Gut. Und wenn Arme Hungers sterben, so ist er an ihnen des Mordes schuldig und wird sich als Mörder vor Gottes Richterstuhl verantworten müssen; denn er hat das, was Gott für die Armen bestimmt hat, für sich behalten.“ Und das gilt bei allen Einkommen, nicht nur beim Ertrag des Bodens, sondern auch bei dem, was einer als Soldat, als Krämer oder als Handwerker verdient. Und schließlich ermahnt der Prediger diejenigen, die besonderen Lohn oder besondere Sündenvergebung zu erlangen wünschen, auch die übrigen neun Zehntel nicht für unnötigen Luxus, sondern für Almosen zu verwenden. Denn Gott hat uns alles, was wir nicht dringend brauchen, für die Armen gegeben. Sermo CCLXXVII, 1–3; MPL 39, 2266 ff. (die Predigt stammt wahrscheinlich von Caesarius von Arles, gestorben 542). Ähnliche Gedanken finden wir auch (Pseudo)augustin, sermo CCLXXVI, 3; MPL 39, 2265 und sermo LXXXVI, 3; MPL 39, 1912. An der zweiten Stelle heißt es: „Unsere Vorfahren hatten Überfluß, weil sie Gott den Zehnten gaben und dem Kaiser die Steuern entrichteten. Weil wir aber mit Gott die Zehnten nicht teilen wollten, wird uns bald alles genommen. Die Staatskasse nimmt, was Christus nicht empfängt.“ Eine für den Niedergang des römischen Reiches bezeichnende Aussage!

VI

Die Forderung, auf allen Besitz zu verzichten, wurde allerdings nicht aufgegeben. Sie lebte in der monchischen Bewegung fort. Zum vollkommenen Leben, das von den Mönchen gefordert wurde, gehörte u. a. auch die völlige Besitzlosigkeit. Während die große Menge der Christen dem Besitz nicht entsagte, sondern sich auf größere oder kleinere Almosen beschränkte, lebten sie in vollständiger Armut und verwirklichten das vollkommene Leben, zu dem Christus seine Jünger verpflichtet hatte.

Ein Abschnitt bei Johannes Cassianus zeigt uns anschaulich, auf welche Weise die Forderung Christi erneuert worden ist.

Cassian erzählt, wie Theonas dazu gekommen sei, Mönch zu werden. Er kam als Jüngling zu dem greisen Abt Johannes, um ihm den Zehnten aus seinem Einkommen zu entrichten. Johannes dankte für die Gaben und richtete dann an ihn und seine Begleiter folgende Ansprache: „Ich

freue mich, daß ihr Erstlinge und Zehnten zugunsten der Bedürftigen als köstliches Opfer für den Herrn darbringt. Aber ihr müßt wissen: Wenn ihr dieser frommen Pflicht genügt, erfüllt ihr die Gerechtigkeit des alten Gesetzes. Und wie war es mit dem Gesetz des alten Bundes? Wer es übertrat, wurde unvermeidlich vor Gott schuldig, wer es hingegen erfüllte, konnte den Gipfel der Vollkommenheit doch noch nicht erreichen.“ Und nachdem Abt Johannes gezeigt hat, daß schon zur Zeit des Alten Testaments die einen mehr und die andern weniger leisteten, fährt er fort: „Die Gerechten, denen kein Gesetz gesetzt ist, beweisen, daß sie unter keinem Gesetze stehen, indem sie nicht nur die Gerechtigkeit des Gesetzes erfüllen, sondern sich bemühen, sie zu übertreffen. Ihre Frömmigkeit geht über das Gebot des Gesetzes hinaus, sie überbieten den Gesetzesgehorsam und fügen zu dem, was die Pflicht fordert, freiwillige Leistungen hinzu.“ Johannes illustriert das an einer Reihe von Beispielen; Abraham, David, Elia, Jeremia, Elisa und die Rechabiten werden erwähnt. Und dann sagt er: „Sie alle begnügten sich nicht, den Zehnten ihrer Güter darzubringen; sie wiesen alles irdische Gut von sich und brachten Gott eher sich selbst und ihre Seelen dar, die ja ein Mensch mit keinem andern Wert auszulösen vermag.“ Und das gilt auch für uns. Die bloße Erfüllung des Gesetzes genügt nicht; wenn wir die ewige Seligkeit erlangen wollen, müssen wir aus freiem Willen die Weisungen des Evangeliums erfüllen. Der Gehorsam gegenüber dem Gesetz verschafft uns nämlich nur einen Lohn in diesem Leben (Lev 18, 5), einzig die Nachfolge als Jünger Christi vermag uns das ewige Heil zu bringen. „Wenn wir Gott die Zehnten aus unserm Vermögen darbringen, stehen wir noch immer unter dem Joch des Gesetzes und haben die Höhe des Evangeliums noch nicht erreicht. Wenn wir uns aber streng nach dem Evangelium richten, werden wir nicht nur mit den Gütern dieses gegenwärtigen Lebens, sondern mit einem Lohn in der Zukunft beschenkt.“

Abt Johannes fährt hier allerdings mit einer Einschränkung fort: Vollkommenheit ist nicht jedermanns Sache und kann nicht von jedermann verlangt werden. „Es ist eher so, daß Gott durch einen Ratschlag alle zur Gnade beruft, und die, deren Geist groß ist, werden dann nicht ohne Verdienst mit der Vollkommenheit der Tugend gekrönt, während die Kleinen, die das „Maß des Alters der Fülle Christi“ nicht erreichen, zwar im Verborgenen bleiben, weil sie vom Glanz größerer Gestirne überstrahlt werden, aber doch nicht der Finsternis des Fluches verfallen, den das Gesetz ausspricht.“ *Collatio XXI, 1–8, CSEL 13, 2, S. 573 f.*

Auch Cassian unterscheidet also zwischen dem Gesetz des Alten Testaments und der Weisung Christi; auch er betont, daß Christus über die alttestamentlichen Gebote hinaus einen höheren, neuen Weg gewiesen habe und ermahnt die Christen mit allem Nachdruck, ihn zu beschreiten. Das alttestamentliche Gesetz gilt ihm aber nicht mehr nur als Vorstufe, die durch das Neue Testament überholt worden ist. Es enthält vielmehr die Normalforderung, die von jedem Christen erfüllt werden muß, wenn er das Heil erlangen will. Die Weisungen Christi hingegen faßt er als Ratschläge auf, deren Befol-

gung ein besonderes Verdienst begründet und dem Christen eine besondere Vollkommenheit verleiht. So sehr darum Cassian dazu auffordert, das mönchische Leben zu wählen und völlig auf Hab und Gut zu verzichten, kann er doch auch die Leistung des Zehnten anerkennen³².

Wir haben gehört, wie Caesarius in seiner Predigt denjenigen, die mehr als ein Zehntel geben, einen besonderen Lohn verheißt. Es ist auffallend, wie sehr Cassian im Grunde mit dieser Predigt übereinstimmt. – Auch Theodoret redet mit deutlicher Hochachtung von denen, die in der Welt leben, arbeiten, für ihre Familie sorgen und dennoch ihre Abgaben entrichten. Der Hinweis auf sie dient ihm dazu, den Mönchen die Pflicht zur Arbeit nahezu legen. „Es ist unsinnig, wenn wir mit gefalteten Händen dasitzen und uns von fremder Hände Arbeit nähren.“ Rel. hist. 10; MPG 82, 1389.

VII

Zahlreiche alttestamentliche Texte sind in der Alten Kirche allegorisch gedeutet worden. Man hielt sich nicht an buchstäblichen Sinn, sondern suchte aus einem Text eine tiefere, im buchstäblichen Sinn nur angedeutete Bedeutung herauszulesen. Auch das Zehntgebot ist gelegentlich allegorisch verstanden worden, im Vergleich zu andern alttestamentlichen Texten allerdings verhältnismäßig selten.

Die meisten allegorischen Überlegungen zum Zehntgebot gehen aus von der Bedeutung der Zahl 10. Das beste und zugleich geistvollste Beispiel finden wir bei Origenes. Er erinnert daran, daß die Ägypter dem Pharao den Fünften entrichten mußten³³, während die Juden Gott nach dem Gesetz den Zehnten darbrachten. Was bedeutete dieser Unterschied? Die Zahl 5 deutet auf die fünf Sinne des Menschen, denen ein fleischliches Volk wie die Ägypter dient. Die Zahl 10 ist hingegen die Zahl der Vollkommenheit. Gottes Volk hat zehn Gebote empfangen, und im Neuen Testament bringt der Knecht seinem Herrn zehn Talente Gewinn und empfängt die Macht über zehn Städte. „Sieh aus all dem den Unterschied zwischen Ägypten und Israel . . . und erkenne, zu welchem Volk du gehörst. Wenn du noch den fleischlichen Sinnen dienst, wenn du unter der Fünzfzahl deine Steuer entrichtest und nicht auf das siehst, was unsichtbar und

³² vgl. auch collationes XIV, 7.

³³ Gen 47, 24.

ewig ist, erkenne, daß du zum ägyptischen Volk gehörst. Wenn du aber den Dekalog und die Zehnzahl des Neuen Testamentes vor Augen hast und dann den Zehnten darbringst . . . bist du ein wahrer Israelit, in dem kein Falsch ist.“³⁴

Dieselbe Wertung der Zahl 10 liegt der Allegorie zu Lev 24, 5 zugrunde; hom. Lev. XIII, 4; GCS 6, 473. – Schon bei Clemens von Alexandrien finden wir eine ähnliche Überlegung: „Man muß aber, um es kurz zu sagen, über alles Übrige hinausgehen und bei der Vernunft stehenbleiben, wie z. B. in der Welt die neun Teile, zuerst den aus den vier Elementen bestehenden, welche an einem Orte liegen um der gleichen Verwandlung willen, dann die sieben Planeten und den neunten nicht wandelnden Teil und zur vollkommenen Zahl, die über die Götter erhaben ist, d. h. zum 10. Teil, nämlich zur Erkenntnis Gottes gelangen, indem wir kurz gesagt zunächst der Schöpfung nach dem Schöpfer Verlangen tragen. Darum wurden die Zehnten vom Ophi (= ägyptisches Maß, hebr. Ephä) und von den Weihegaben Gott dargebracht und begann das Passahfest vom zehnten Tage an, welches über allen Affekt und alles Sinnliche hinwegschritt.“ Strom. II, XI, 51, 1–2. – Auch Epiphanius hält es nicht für einen Zufall, daß Gott ausgerechnet den Zehnten gefordert hat. Es liegt ein Hinweis auf Christus darin. Der erste Buchstabe des Namens Jesus, das Iota, ist nämlich zugleich der zehnte Buchstabe des Alphabets. Panarion, haer. 8, 6, 10, GCS 1, 192. – Ebenso Const. Ap. II, 26. – Vgl. schließlich auch die Zahlenspekulationen bei Augustin, sermo CCLXX, 3; MPL 38, 1240.

VIII

Es ist kein Zufall, daß die Zehntgebote im Vergleich zu andern alttestamentlichen Texten verhältnismäßig selten in übertragenem Sinn gedeutet worden sind. Das Bedürfnis, über den buchstäblichen Sinn hinauszukommen, war deshalb so gering, weil die Gebote auch unverändert den Verhältnissen der Gegenwart entsprachen. In Israel war das Zehntmaterial in erster Linie den Priestern oder den Leviten, in zweiter Linie den Fremdlingen, Witwen und Armen zugutegekommen. Daran hatte sich nichts geändert. Die Kirche hatte jetzt den Klerus zu erhalten und eine verzweigte Fürsorge zu finanzieren. Es lag darum nahe, die Anweisungen des Alten Testamentes wieder aufzunehmen. So wie die Israeliten für die Leviten gesorgt hatten,

³⁴ In Gen. hom. XVI, 6; GCS 6, 143. Origenes hat allerdings auch noch anders geartete allegorische Deutungen vorgetragen. Zu Num kann er z. B. sagen: „Die Erstlinge können als die kirchlichen Jungfrauen aufgefaßt werden, unter den Zehnten können wir diejenigen verstehen, die nach dem Eheschluß enthaltsam und rein gelebt haben.“ Hom. Num. XI, 3.

sollten die Christen für ihre Kleriker sorgen, und so wie die Israeliten ihren Zehnten zum Heiligtum gebracht hatten, sollten die Christen ihr Almosen zum Altar bringen, damit die kirchliche Fürsorge mit den nötigen Mitteln ausgestattet werde.

Der älteste Text, in dem das alttestamentliche Zehntgebot in dieser Weise übertragen wird, findet sich in der Didache: „Jeder wahrhaftige Prophet, der sich bei euch niederlassen will, ist seiner Speise wert, ebenso ist jeder wahrhaftige Lehrer wie jeder Arbeiter seiner Speise wert. Du sollst darum alle Erstlinge der Kelter, der Tenne, der Ochsen und der Schafe nehmen und den Propheten geben; denn sie sind eure Hohenpriester! Und wenn ihr keine Propheten habt, sollt ihr sie den Armen geben. Und wenn du Brot machst, sollst du die Hebe nehmen und sie nach dem Gesetz abliefern . . .³⁵.

Bei Cyprian im 3. Jahrhundert ist den veränderten Verhältnissen entsprechend nicht mehr von Propheten die Rede, sondern es heißt: „Früher im Gesetz hatten die Leviten diese Stellung inne; denn als das Land verteilt wurde und die elf Stämme ihre Besitzungen erhielten, empfangen die Leviten, die für den Dienst im Tempel und am Altar und für die übrigen Dienstleistungen bestimmt waren, keinen Anteil. Während die Übrigen sich mit der Bebauung des Landes beschäftigten, sollten sie sich mit der Verehrung Gottes beschäftigen und zum Lebensunterhalt von den elf Stämmen die Zehnten des Bodenertrags erhalten.“ So hatte Gott es angeordnet. Sie sollten durch keine irdischen Verpflichtungen gehemmt werden. So wird es heute beim Klerus gehalten. Diejenigen, die in der Kirche zum klerischen Amt befördert werden, sollen durch nichts in der Verwaltung der göttlichen Dinge gehindert werden³⁶.

Auch Origenes kommt immer wieder darauf zu sprechen, daß die Leviten als Vorbild für die Priester der Kirche genommen werden müssen. „Gott heißt den Leviten und Priester, der kein Land besitzt, mit dem Israeliten zusammenleben, der Land besitzt. Und der Priester und Levit soll vom Israeliten das Irdische erhalten, über das er nicht verfügt, und der Israelit soll umgekehrt das Himmlische und Göttliche erhalten. Der Priester soll ausschließlich zum Dienst von

³⁵ Did. 13.

³⁶ Cyprian, ep. 1, CSEL 3, 2, 465.

Gott dasein können. Er soll ernährt werden, so wie man eine Lampe mit Öl versieht, damit sie leuchten kann.“³⁷

Auch die Didaskalia und die Apostolischen Konstitutionen berufen sich ohne irgendwelche Einschränkung auf die Zehntgebote des Alten Testamentes. Und es ist auch hier wieder die Gleichsetzung der Leviten mit dem Klerus der Kirche, der diese Übertragung nahegelegt hat. Sie schärfen dem Volk die Pflicht ein, die Erstlinge, Opfer und Zehnten darzubringen, damit sie durch die Bischöfe Christus, dem wahren Hohepriester geweiht werden können. Der Lebensunterhalt des Klerus soll aus dem Ertrag beglichen werden. „An der Stelle der Hohepriester stehen heute die Bischöfe, an der Stelle der Priester die Ältesten und an der Stelle der Leviten alle Übrigen, die einen Auftrag haben, die Diakone, Vorleser, Sänger, Türhüter, Diakonissen, Witwen, Jungfrauen und Waisen.“³⁸

Bei Johannes Chrysostomus finden wir übrigens den Zehnten in einem besonderen Zusammenhang erwähnt. In einer Predigt fordert Chrysostomus die Gutsbesitzer auf, in ihren Dörfern Kirchen zu bauen und einen Priester anzustellen; das sei ihre missionarische Pflicht. „Gib den Unterhalt für einen Lehrer, einen Diakon oder für eine ganze priesterliche Schar. Liebe die Kirche so wie du eine Frau oder eine Braut liebst oder deine Tochter, wenn du sie zur Heirat gibst: Statte sie mit einer Mitgift aus. Und wieviel Gutes wird dort sein! Oder ist es wenig, daß deine Kelter gesegnet wird? Ist es wenig, daß Gott von allen deinen Früchten seinen Anteil und die Erstlinge erhält? Das dient zum Frieden der Bauern.“ In Acta apostolorum hom. 18; PG 60, 147 ff.

Die Kirchenordnungen führen diesen Gedanken sogar noch weiter aus. Sie bleiben nicht bei der Mahnung stehen. Wenn die Kleriker das Vorrecht genießen, freigehalten zu werden, so haben sie die Pflicht, mit dem empfangenen Gut sorgsam und haushälterisch umzugehen. Das Geld wird nicht nur für sie geopfert, sondern auch für die Fürsorge der Kirche. Sie dürfen es darum gebrauchen, aber nicht

³⁷ Hom. in lib. Jesu Nave 17, 3; GCS 7, 404. Vgl. auch in Gen. hom. XVI, 6; GCS 6, 143. Gregor von Nazianz, Oratio XXVI, 6; MPG 35, 1236. Auch Epiphanius betont, daß die Hirten der Kirche im Gegensatz zu den Mönchen ein Anrecht haben, ihren Lebensunterhalt aus den Darbringungen des Kirchenvolkes zu bestreiten; Panarion haer. 80, 4–6, GCS 3, 488 ff. Vgl. auch Hieronymus, comm. in Malachiam cap. III, 7 ff., MPL 25, 1568 ff. und ep. 52, 5 (ad Nepotianum), MPL 25, 531.

³⁸ Const. Apost. II, 26, 3; vgl. auch II, 35 und VII, 29. An einer Stelle wird die Verpflichtung, Erstlinge und Zehnten für Priester und Arme abzuliefern ausdrücklich auf die Apostel zurückgeführt. „Matthäus sagte: die Erstlinge gehören den Priestern und den ihnen dienenden Diakonen;“ VIII, 30.

mißbrauchen, sie dürfen davon zehren, es aber nicht verzehren. Nachdem die Bedürfnisse der Priester befriedigt sind, sollen die Armen versorgt werden.

Diese Mahnung scheint nicht unbegründet gewesen zu sein. Wir hören nämlich immer wieder die Klage, daß die Bischöfe in der Fürsorge nachlässig seien und ihre Ansprüche über das Notwendige hinaus steigerten. Mehrmals werden sie mit dem Hinweis auf Ezechiel 35, 3 getadelt: „Wir nehmen die Milch und die Wolle der Schafe an, indem wir die täglichen Gaben und die Zehnten der Gläubigen annehmen, und der Pflicht, die Herde zu weiden und zu erquicken, entledigen wir uns, indem wir in Umkehrung der eigentlichen Ordnung geweidet werden wollen.“³⁹

Wir sehen aus allen diesen Texten, wie sehr die materiellen Bedürfnisse der Kirche dazu drängten, die alttestamentliche Gesetzgebung wieder aufzunehmen. Je mehr der berufsmäßige Klerus sich entwickelte, desto dringender wurde die Frage, auf welche Weise der Lebensunterhalt zu bestreiten sei. Paulus hatte den bloßen Grundsatz aufgestellt, daß sie nicht selbst dafür sorgen müssen. Das alttestamentliche Zehntgebot war eine willkommene biblische Anleitung dazu, wie es geschehen solle⁴⁰.

IX

Wenn wir das gesamte Material, das uns die Alte Kirche zum Zehntgebot darbietet, überblicken, sehen wir sofort, wo das innere Problem dieser kurzen Auslegungsgeschichte liegt. Es besteht darin, daß

³⁹ Julianus Pomerius, *de vita contemplativa* I, 21, 3; MPL 59, 437. Vgl. auch *Const. Apost.* II, 25. Gelegentlich hören wir auch, daß die Priester keine Besitztümer haben sollen, damit sie nicht durch Verwaltungsgeschäfte behindert werden; Cyprian, *ep.* 1, CSEL 3, 2, 465 f.

⁴⁰ Wir brechen hier die Darstellung ab. Die weitere Entwicklung der Zehntforderung vor allem in der karolingischen Zeit bildet einen neuen Zusammenhang. Vgl. dazu E. Perels, *Kirchliche Zehnten im karolingischen Reich* (Diss.), 1904; U. Stutz, *Das karolingische Zehntgebot*, Z Savigny RG, germ. Abt. 29, 1908, S. 191–240; P. Viard, *Histoire de la dîme ecclésiastique principalement en France jusqu'au décret de Gratien* (Diss.), 1909; P. Gagnol, *La dîme ecclésiastique en France*, 1911; ältere Literatur in RE³ 21, 631 ff. – Über die Auslegung des Erstlingsgebotes in der Alten Kirche findet sich einiges bei Bo Reicke, *Diakonie, Festfreude und Zelos*, 1951, S. 52 ff.

durch die Wiedereinführung des Zehntgebotes die Forderung Christi nicht nur in ihrer Schärfe, sondern auch in ihrem Wesen verfälscht zu werden droht. Die Forderung Christi wird herabgemindert, wenn von vornherein nur noch der Zehnte verlangt wird, und vor allem wird ihr evangelischer Charakter verdunkelt, wenn das Maß dessen, was Christus fordert, von vornherein fixiert wird. Die Erfüllung einer bestimmten und begrenzten Leistung steht dann im Vordergrund und nicht mehr die Frage von Gebundenheit und Freiheit der Jünger. Es ist darum begreiflich, wenn gegenüber der Zehntforderung, wie sie etwa in Gemeinschaftskreisen aufgestellt wird⁴¹, Bedenken angemeldet werden. Es ist allerdings wichtig, zu betonen, daß diese nur berechtigt sind, wenn sie von einer radikalen Treue zum Willen Gottes getragen sind.

Die beiden genannten Gefahren können nur da ganz vermieden werden, wo die Zehntforderung nicht als Erfüllung des Gebotes Christi verstanden, sondern ganz von den Bedürfnissen des kirchlichen Lebens her – Erhaltung der Verkündiger und Missionare und Ermöglichung der kirchlichen Fürsorge – begründet wird. So kann der Zehnte auch in der christlichen Kirche sinnvoll sein. Auf diese Weise wird es nämlich von vornherein deutlich, daß mit der Ablieferung des Zehnten die eigentliche Frage, die Christus in seiner Verkündigung stellt, die Freiheit vom Mammon, noch nicht endgültig erledigt ist. Der Raum für die eigentliche Entscheidung bleibt ausgespart. Der Zehnte ist dann einfach ein Bekenntnis zum gemeinsamen Handeln der Gemeinde⁴². Und dieses Bekenntnis kann immerhin auch dazu helfen, uns von der Bindung an das Geld zu befreien.

⁴¹ z. B. P. Tappolet, *Der Zehnten*, Basel 1891.

⁴² Das Neue Testament zeigt uns allerdings, daß auch dieses Bekenntnis zur Gemeinschaft über den Zehnten hinausgehen kann (Acta 2 und 4). Immerhin sind die Verhältnisse in Jerusalem auch innerhalb des Neuen Testamentes ein Sonderfall. Der II. Korintherbrief scheint andere Verhältnisse vorauszusetzen. – Es sei schließlich noch angefügt, daß die Abgabe des Zehnten in der Hinsicht unbefriedigend ist, daß damit zwischen denjenigen, die ein großes und denjenigen, die ein kleineres Einkommen haben, nicht genügend unterschieden wird. Richtiger ist es, den abzuliefernden Teil im Verhältnis zum Einkommen festzulegen.

Maria – Typus der Kirche und Typus der Menschheit

Die Mariologie in der ökumenischen Bewegung

Die Kirchen sind im Verständnis der Bedeutung Marias zutiefst voneinander getrennt. Die Trennung ist so tief, daß die Mariologie bisher noch kaum zu einem Thema ökumenischer Diskussion werden können. Der Unterschied ist besonders offensichtlich zwischen der Römisch-katholischen Kirche und den Kirchen, die aus der Reformation hervorgegangen sind. Die Reformatoren haben zwar die Tradition der Alten Kirche über Maria im wesentlichen aufrechterhalten. Sowohl Luther als auch Zwingli und Calvin haben z.B. gelehrt, daß Maria als Jungfrau geboren habe und Jungfrau geblieben sei. Zwingli, der Reformator, von dem man es am wenigsten erwarten würde, hat sogar die *assumptio* der Maria bejaht. Die folgende Entwicklung hat aber die reformatorischen Kirchen zu steigender Zurückhaltung geführt. In dem Maße, in dem die Römisch-katholische Kirche die Mariologie entfaltete, wurde ihnen bewußt, wie wenig selbst manche der traditionellen Aussagen über Maria im Zeugnis der Schrift verankert waren. Die Mariologie wurde von ihnen mehr und mehr als Beweis dafür gesehen, daß die Römisch-katholische Kirche den Boden der Schrift verlassen habe. Ihre Kritik wurde schärfer, ja sie ging schließlich so weit, daß sie kaum mehr etwas Eigenständiges über Maria auszusagen vermochten. Die meisten theologischen Veröffentlichungen über Maria, die auf protestantischer Seite erschienen sind, beschäftigen sich beinahe ausschließlich damit, die Unhaltbarkeit der römisch-katholischen Mariologie aufzuzeigen. Ein verborgenes Verhältnis zu Maria ist einzig in den Liedern, vor allem den Weihnachtsliedern erhalten geblieben. Die Frage wurde aber kaum je ernsthaft gestellt, ob durch diese negative Auseinandersetzung nicht auch für die reformatorischen Kirchen etwas verlorengegangen sei.

Die ökumenische Bewegung hat in dieser Hinsicht zunächst keine Änderung herbeigeführt. Die Mariologie ist, zum mindesten in den ersten Jahrzehnten, nicht zu einem Gegenstand gemeinsamer Besin-

nung geworden. Ein Zwischenfall, der sich auf der ersten Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lausanne (1927) zutrug, ist in diesem Zusammenhang aufschlußreich. Sergei Bulgakov, ein orthodoxer Theologe, in dessen Theologie und persönlicher Frömmigkeit Maria eine entscheidende Stellung einnahm, streifte das Thema der Mariologie in einer Rede, die er der Konferenz vortrug. Er wurde aber vom Vorsitzenden unterbrochen und gebeten, die ohnehin komplizierte Debatte nicht durch dieses umstrittene Thema weiter zu komplizieren. Das Thema wurde zwar in den folgenden Jahren in beschränkter Weise behandelt. Es blieb aber aufs Ganze gesehen doch dabei, daß ihm ausgewichen wurde. Die immer größere Betonung der Mariologie in der Römisch-katholischen Kirche trug wesentlich zu dieser Haltung bei. So verschieden die nicht-römischen Kirchen über die Mariologie dachten, waren sie sich jedenfalls darüber einig, daß die Dogmen über Maria, die die Römisch-katholische Kirche ohne Rücksicht auf die übrigen Kirchen definiert hatte, eine neue Erschwerung der ökumenischen Bewegung darstellten. Ein Gespräch über Maria hätte sich darum wohl in anti-römischen Emotionen verloren und kaum zu einer fruchtbaren Klärung geführt.

Das Vatikanische Konzil hat nun aber in dieser Hinsicht eine wichtige Änderung mit sich gebracht. Die römisch-katholische Mariologie, die im Laufe der letzten Jahrhunderte und vor allem Jahrzehnte aufgebaut worden war, ist zutiefst erschüttert worden. Manche Bischöfe kamen zum Konzil in der Hoffnung und Erwartung, daß ein weiterer Schritt in der Entfaltung der Mariologie erreicht werde. Als in den ersten Tagen der Text einer Botschaft an die Kirche diskutiert wurde, erhoben mehrere Redner die Forderung, daß mit größerem Nachdruck von Maria die Rede sein müsse. *Magis luceat nomen Mariae!* Es zeigte sich aber bald, daß das Zweite Vatikanische Konzil einen Wendepunkt in der römisch-katholischen Mariologie darstellen werde. Die Entscheidung fiel im Zusammenhang mit der Frage, ob das Konzil einen besonderen Text über Maria entwerfen, diskutieren und verabschieden solle, einen Text, der vielleicht Maria in feierlicher Weise als Miterlöserin verkündigt hätte. Die Gegner dieses Plans vertraten die Meinung, daß die Mariologie in einem Kapitel der Konstitution *De ecclesia*, also ausschließlich im Zusammenhang der Ekklesiologie behandelt werden solle. Sie setzten sich mit schwacher Mehrheit durch. Die Entscheidung hatte weiterreichende Folgen,

als die meisten in jenem Augenblick ermaßen. Es hatte sich in diesem Augenblick im Grunde gezeigt, daß der Geist des „marianischen Zeitalters“ gebrochen sei. Pius XII. hatte einen letzten Höhepunkt dieses Geistes dargestellt. Während bisher die maximalistische Linie das Denken beherrscht hatte, sollte sich jetzt mehr die minimalistische Linie durchsetzen. Die Veränderung im römisch-katholischen Denken ist offensichtlich. Die Mariologie wird immer seltener und mit immer größerer Zurückhaltung behandelt, und wenn römisch-katholische Theologen darauf eingehen, geben sie in der Regel in erster Linie darüber Auskunft, was nicht mehr in Geltung stehe, kaum aber darüber, was Maria für die Kirche heute zu bedeuten habe.

Welche Folgerungen ergeben sich daraus für die ökumenische Bewegung? Kann dieses unerwartete Schweigen in der Römisch-katholischen Kirche als Zeichen dafür betrachtet werden, daß sich das frühere Problem von selbst gelöst habe? Soll die ökumenische Diskussion darum weiterhin über das Thema hinweggehen? Oder sind die Veränderungen, die in der Römisch-katholischen Kirche eingetreten sind, im Gegenteil der Anlaß, sich ihm endlich zu stellen, also jene Diskussion aufzunehmen, die Sergei Bulgakov damals nicht erreichen konnte? Die Antwort scheint mir offenkundig. Die Mariologie ist zu tief in der Tradition der Kirchen verwurzelt, als daß dem Thema ausgewichen werden könnte. Es wäre eine Illusion, zu denken, daß sich die damit verbundenen ökumenischen Probleme von selbst erledigen werden. Die Kirchen schulden einander vielmehr die Klärung ihrer Unterschiede.

Die Rückbildung der römisch-katholischen Mariologie auf minimalistische Positionen kann vielleicht zum Anlaß werden, gemeinsam zu entdecken, daß Maria weniger in den Bereich der Theologie als vielmehr in denjenigen der Meditation gehört. Die Römisch-katholische Kirche unterschied sich ja nicht allein dadurch, daß sie der Sache nach vom Verständnis anderer Kirchen abwich, sondern auch dadurch, daß sie den Aussagen über Maria eine andere Stellung im Leben der Kirche zuwies. Was in der Römisch-katholischen Kirche als lehrhafte, auf alle Zeit gültige Definition verstanden wird, ist in der Orthodoxen Kirche eher eine Wahrheit, die in der Liturgie formuliert, aber vor allem gelebt wird. Das Zweite Vatikanische Konzil hat in dieser Hinsicht zwar keine radikale Änderung gebracht. Die Definitionen der Vergangenheit sind ausdrücklich bestätigt worden. Es ist sym-

bolisch für die Situation, von der das Konzil auszugehen hatte, daß am Portal von St. Peter, also am Eingang zur Aula, in der die Verhandlungen stattfanden, die Namen all der Bischöfe eingemeißelt sind, die 1950 zur feierlichen Verkündigung der leiblichen Himmelfahrt Marias gekommen waren. Die Definitionen bleiben also das unvermeidliche Portal zur weiteren Diskussion. Das Konzil hat aber dadurch dennoch eine tiefgreifende Änderung ermöglicht, daß es von einer „Hierarchie“ der Wahrheiten gesprochen hat. Manche Theologen ziehen aus diesem Prinzip die Folgerung, daß die Mariologie in der Theologie nicht mehr als sekundäre Bedeutung beanspruchen könne. Die Aussagen über Maria sind denjenigen über Christus streng unterzuordnen. Sie sind letztlich nicht mehr als theologische Meditationen, die den zentralen Inhalt des Evangeliums zu veranschaulichen und zu verdeutlichen suchen.

Dieser meditative Umgang ist in der Tat der einzig sachgemäße Weg, über Maria zu sprechen. Maria ist kein selbständiger theologischer Gegenstand. Die Mariologie ist nicht mehr als die Folie der Christologie. Sie zieht Linien aus, die im Kommen Christi in die Geschichte, in seiner Predigt, seinem Kreuz und seiner Auferstehung angelegt sind. Selbst manche biblische Zeugnisse über Maria, vor allem die Erzählungen über die Geburt bei Matthäus und bei Lukas, tragen diesen illustrierenden Charakter. Die Frage nach ihrer historischen Zuverlässigkeit ist darum nicht von entscheidender Bedeutung. Die Frage ist vielmehr, wie sie den zentralen Inhalt des Evangeliums aufgenommen haben. Die Mariologie ist so etwas wie ein Spiegel, der die großen biblischen Zusammenhänge reflektiert, und es bedarf nicht nur des intellektuell theologischen Auges, sondern ohne Zweifel auch einer leisen Neigung zur Poesie, um das Bild zu erkennen, das in diesem Spiegel zu sehen ist.

Typus der Menschheit – Typus der Kirche

Wie kann nun Maria als Typus der *Menschheit* verstanden werden? Gott wendet sich in Christus dem ganzen menschlichen Geschlechte zu. Er ist der „eine Mensch“, durch den die Gnade Gottes den Vielen zuteilgeworden *ist* und zuteilwerden *soll*. Maria erfüllt aber in diesem Geschehen eine besondere Rolle. Sie ist es, die als Mutter diesen Messias, das Heil nicht nur Israels, sondern aller Menschen, zur Welt bringt. Sie selbst gehört dem Volke Israel an, sie ist aber dazu

ausersiehen, durch ihre Mutterschaft den entscheidenden Schritt auf die gesamte Menschheit hin vorzubereiten. Sie wird, indem sie diese Funktion erfüllt, nicht selbst zur Ursache des Heils. Gewisse Theologen haben gelegentlich Eva und Maria in ähnlicher Weise einander gegenübergestellt, wie Paulus Adam und Christus einander gegenüberstellt. Diese Parallelität ist aber gerade nicht möglich. Maria ist vielmehr nicht mehr als ein Werkzeug, der „reine Gegenstand des göttlichen Handelns“¹. Indem Gott sie ausersieht, wird einmal mehr deutlich, daß sich sein Handeln nie losgelöst von geschichtlichen Zusammenhängen vollzieht. Selbst das Geschehen, in dem das Heil für die ganze Menschheit beschlossen ist, fügt sich in den Ablauf der Generationen ein. Gott tritt durch Maria in die Geschichte ein. Maria, die Israelitin, repräsentiert in ihrer Person die Menschheit, die Gott in seinem Handeln im Auge hat, die er, von Israel beginnend, schließlich erreichen will. Maria ist nicht in besonderer Weise an diesem Geschehen beteiligt, sie ist zugleich die erste jener „Vielen“, für die die Gnade bestimmt ist. Das Wort, das der Engel an sie richtete: Begnadete! Der Herr ist mit dir!, ist im Grunde an die Menschheit überhaupt gerichtet.

Maria ist aber im Laufe der Geschichte nicht nur als Typus der Menschheit, sondern auch als Typus der Kirche verstanden worden. Maria ist nicht nur die erste, die das Wort der Gnade in Christus gehört und empfangen hat, sie ist auch die erste, die im Glauben darauf geantwortet hat. Siehe, ich bin des Herrn Magd; mir geschehe nach deinem Wort. Sie präfiguriert in diesem Akt des Glaubens und Vertrauens die Gemeinschaft all derer, die ihr im Glauben an Christus folgen sollten. Sie ist in gewissem Sinne bereits Kirche. Die ausdrückliche Verbindung zwischen Maria und Kirche ist allerdings in der Theologie nicht sofort hergestellt worden. Die ersten Andeutungen finden sich bei Irenaeus, der im Zusammenhang mit dem Magnificat sagt, daß Maria prophezeiend für die Kirche spreche². Maria als Typus der Kirche findet sich später bei Zeno von Verona, Ephrem dem Syrer (* 373) und in ausgeführter Gestalt vor allem bei Ambrosius von Mailand und Augustin³. Die Verbindung ist aber im Zeugnis

¹ Karl Barth, vgl. *Friedrich Wilhelm Marquardt*. Die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie. München 1967, S. 212.

² Irenaeus, *adv. haereses* III, 10, 2.

³ Walter Delius, *Geschichte der Marienverehrung*, 1963, S. 129.

des Neuen Testaments angelegt. Es ist z.B. durchaus möglich, daß die Erzählung von Maria und Johannes unter dem Kreuz Maria in dieser Bedeutung versteht. Ambrosius hat vielleicht die Intention der Erzählung richtig getroffen, wenn er sagt: . . . es handelt sich hier um das Geheimnis der Kirche⁴. Es ist darum nicht nur verständlich, sondern nicht ohne biblische Gründe, daß Maria im Laufe der Geschichte immer selbstverständlicher als Typus der Kirche gesehen wurde. Es muß allerdings sofort hinzugefügt werden, daß die Überlegungen über das Verhältnis von Maria und Kirche von Anfang an weit über das hinausgingen, was sich unmittelbar aus der Exegese ergab. Nachdem die Verbindung einmal hergestellt war, wurden mehr und mehr alle Texte, die von Maria handeln, im Blick auf die Kirche gelesen. Dieser Vorgang konnte einerseits zu unerwarteten und bereichernden Ansichten und Bildern führen; er war aber andererseits auch die Ursache von verhängnisvollen Kombinationen und Konstruktionen.

Wenn von Maria als Typus der Kirche die Rede ist, wird in der Regel an die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden, nicht an die Kirche in ihrer äußeren, institutionellen Erscheinung gedacht. Maria präfiguriert die Kirche in ihrer inneren Qualität, in ihrer eigentlichen tiefsten Intention, nicht in ihrer strukturierten Gestalt. Es ist nicht uninteressant, in diesem Zusammenhang auf eine Debatte hinzuweisen, die im Mittelalter eine gewisse Rolle spielte. Einzelne Theologen warfen die seltsame Frage auf, ob der Würde Marias nicht etwas fehle, wenn ihr nicht auch priesterliche Qualität zugeschrieben werde. Konnte sie sonst als Typus der Kirche bezeichnet werden? Die These einer priesterlichen Qualität wurde allerdings abgelehnt, und zwar mit dem Hinweis darauf, daß Maria die von Christus gegebene Gemeinschaft der Gnade bedeute, nicht die sichtbare sakramentale, hierarchisch strukturierte Gemeinschaft⁵. Die Zuwendung zu Maria als Typus der Kirche bedeutet darum immer auch die Zuwendung zur Kirche in ihrem innersten eigensten Wesen. Sie repräsentiert jene Kraft des Glaubens, die die Gemeinschaft in Wirklichkeit erhält, das Feuer, das unter der Asche all der möglichen Verzerrungen nach wie vor brennt.

⁴ Exp. Luc. VIII, 5, PL 15, 1700 c; vgl. auch Max Thurian, *Marie mère du Seigneur. Figure de l'Eglise*. 1962, S. 214 ff.

⁵ E.-H. Schillebeeckx, *Marie, mère de la rédemption*, 1966, S. 129.

Wechselnde Bilder Marias – wechselnde Bilder der Kirche

Nach diesen Beobachtungen über das Verhältnis von Maria und Kirche wird es niemanden mehr wundern, daß sich das Bild Marias im Laufe der Geschichte immer wieder dem Bilde der Kirche entsprechend verändert hat. Die Kirche hat immer wieder ein Bild von Maria entworfen, in dem sie sich selbst, das, was sie für ihr eigentliches Wesen hielt, wiedererkennen konnte. Die verschiedenen Bilder Marias, die zu verschiedenen Zeiten vorherrschten, sind darum äußerst aufschlußreich für die Geschichte der Kirche und des Verständnisses, das sie von sich selbst hatte. Einige Beispiele mögen dies illustrieren.

a) Die Zeit, in der die Verbindung zwischen Maria und der Kirche zum ersten Mal ausdrücklich hergestellt wurde, pries Maria in erster Linie als vorbildliche Asketin. Die Schrift macht zwar über das persönliche Leben der Maria nahezu keine Aussagen. Kirchenväter, wie Ambrosius oder Hieronymus, entwerfen aber ein bis ins einzelne gehendes Bild des asketischen Lebens, das Maria geführt habe⁶. Sie war auf Gottes Welt ausgerichtet und achtete die Werte dieser Welt gering, sie war keusch und rein und lebte in Armut. Es ist offenkundig, daß sie damit einfach das asketische Ideal ihrer Zeit auf Maria übertrugen. Sie repräsentierte in diesem Bild die eigentliche Kirche, jene Gemeinschaft von Glaubenden, die ihre Heimat in der himmlischen Welt hatten und sich darum von allen Fesseln dieser Welt zu befreien suchten. Es ist kein Zufall, daß sich jene Jahrhunderte in besonderer Weise mit der Jungfräulichkeit Marias beschäftigten. Die fragende Antwort Marias an den Engel: Wie soll das zugehen, da ich doch von keinem Manne weiß? wurde weit über ihren unmittelbaren Sinn entfaltet. Die biblischen Aussagen über die jungfräuliche Empfängnis Marias wurden nicht mehr nur als Ausdruck dafür verstanden, daß Gott selbst in der Geburt Jesu am Werke war. Das Interesse wandte sich vielmehr der Jungfräulichkeit Marias als solcher zu. Sie war frei von aller geschlechtlichen Unreinheit. Sie hat nicht nur als Jungfrau empfangen, sie ist in der Geburt Jungfrau geblieben, sie hat auch später keine weiteren Kinder geboren. *Virgo concepit, virgo peperit, virgo permansit*⁷. Vor allem

⁶ Delius, a. a. O. S. 130 f.

⁷ Giovanni Miegge, *The Virgin Mary*, London 1955, S. 49 (zitiert aus *Liber de ortu B. Virginis Mariae*).

der Gedanke, daß Maria Mutter weiterer Kinder gewesen sein könnte, schien jener Zeit völlig unerträglich. Sie mußte Jungfrau geblieben sein. Wie eng dieses Bild der Maria als asketischer Jungfrau mit dem Bild der Kirche als asketischer Gemeinschaft verbunden war, zeigte sich vor allem in der berühmten Auseinandersetzung zwischen Jovinian und Ambrosius. Jovinian bestritt, daß die Jungfräulichkeit Marias unverletzt geblieben sei. Er stieß mit dieser Aussage auf erbitterten Widerstand. Ambrosius von Mailand trat ihm entgegen, und Jovinian wurde im Jahr 390 verurteilt. Die Auseinandersetzung ging aber offensichtlich nicht allein um die Frage der Jungfräulichkeit Marias, sondern zugleich um die Stellung des asketischen Lebens in der Kirche. Jovinian hatte zunächst ein strenges mönchisches Leben geführt. Er hatte aber dann eine Wandlung vollzogen. Wenn er auch nach wie vor asketisch lebte, begann er die mönchischen Regeln des asketischen Lebens zu bekämpfen. Wenn er die Jungfräulichkeit Marias in Frage stellte, hatte er also zugleich ein bestimmtes Verständnis des asketischen Lebens und der Kirche im Auge, und der Widerstand, dem er begegnete, entsprang der Sorge, daß seine Lehre die asketische Ausrichtung des Lebens gefährden könnte. Eine ähnliche Auseinandersetzung fand später zwischen Helvidius und Hieronymus statt. Diesmal ging es um die Frage, ob Maria weitere Kinder gehabt habe⁸. Weder Jovinian noch Helvidius vermochten sich aber durchzusetzen. Sie blieben isolierte Stimmen. Die ewige Jungfräulichkeit Marias ist von der asketisch ausgerichteten Kirche auf dem lateranischen Konzil von 649 zum Dogma erklärt worden⁹.

b) Lassen Sie mich nun einen großen Sprung machen. Ein völlig anderes, aber für das damalige Verständnis der Kirche nicht weniger bezeichnendes Bild Marias findet sich in der Zeit des Barocks und der Gegenreformation. Maria wird nicht mehr ausschließlich als jungfräuliche Mutter dargestellt, die das Kind in den Armen hält. Sie erscheint vielmehr als Königin und Herrscherin des Himmels. Die Vision, die in der Apokalypse des Johannes beschrieben ist, wird immer häufiger benützt. Maria schwebt über der Erde, ihr Haupt umgeben von zwölf Sternen, unter ihren Füßen den Mond, Zeichen ihrer Herrschaft über den gesamten Kosmos. Der Mond wird gelegentlich auch durch den Erdball ersetzt. Die Theologie legt gleich-

⁸ Delius, a. a. O., S. 130 ff.

⁹ Miegge, a. a. O., S. 47.

zeitig immer größeres Gewicht darauf, daß Maria unbefleckt empfangen worden sei, daß sie also nicht an der Sünde Anteil habe, die die Menschheit seit Adam kennzeichnet. Gewiß, dieser Gedanke ist weit älter als die Zeit des Barock und der Gegenreformation. Die Vorstellung reicht tief ins Mittelalter zurück. Von Bernhard von Clairvaux und Thomas von Aquin noch bestritten, ist sie von Duns Scotus entfaltet worden und in den folgenden Jahrhunderten immer selbstverständlicher angenommen worden. Alexander VII. (1655–1667) erließ 1661 die Bulle *Sollicitudo*, in der er es als fromme Meinung erklärte, daß Maria durch ein besonderes Privileg der Gnade, im Hinblick auf das Verdienst ihres Sohnes, vom Makel der Erbsünde bewahrt worden sei. Spiegelt sich aber in diesem Bild Marias nicht wiederum das Bild der Kirche wider? Die Kirche als die von Gott auserwählte Gemeinschaft; dazu bestimmt, einst über die Welt zu herrschen und darum schon jetzt nicht nur auserwählte, sondern triumphierende Gemeinschaft; letztlich unbefleckt, da Christus selbst in ihrer Mitte wohnt und sie von Sünde reinigt; ausgestattet mit der Gnade, deren die Menschheit bedarf; und darum ausgesandt, um die ganze Menschheit in diese Gnade einzubeziehen. Maria ist hier das Bild der siegreichen Kirche.

c) Das dritte Bild Marias, das ich wenigstens kurz erwähnen möchte, ist die Madonna von Guadalupe. Sie kennen vielleicht die Überlieferung, die hinter dem mexikanischen Heiligtum von Guadalupe steht. Maria soll 1531 Juan Diego, einem einfachen mexikanischen Indianer, erschienen sein. Die Stelle der Erscheinung ist zu einem nationalen Heiligtum geworden, das ständig Tausende von Pilgern anzieht. Der Gegenstand der Verehrung ist das Bild der Maria, das auf *cayate*, einem mexikanischen Gewebe, eingepreßt ist. Das Wesentliche ist hier, daß Maria in einer Zeit, in der die Kirche von fremden Missionaren getragen war, einem mexikanischen Indianer erscheint. Maria ist hier der Typus der Kirche, die nicht mehr nur von außen an das Volk herangetragen wird, sondern im Volke verankert ist und aus ihm herauswächst. Die Erscheinung von Guadalupe ist gewissermaßen der Ausdruck dafür, daß das Evangelium den Übergang vollzogen hat, daß eine Gemeinschaft des Glaubens im Volke selbst entstanden ist. Gewiß, das Evangelium ist in diesem Übergang verzerrt worden. Guadalupe ist nicht einfach eine Stätte des Glaubens, sondern zugleich des abstoßendsten Aberglaubens. Es kann

aber dennoch nicht übersehen werden, daß sich hier mit dem Bilde Marias ein wichtiger Vorgang der Aneignung verbindet.

d) Ist nun aber auch das Bild Marias, das im 19. Jahrhundert und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts von der Römisch-katholischen Kirche, bezeichnend für das Verständnis der Kirche, das diese Zeit beherrscht? Die Entfaltung der Mariologie in der neueren Zeit kann natürlich nicht auf ein Motiv zurückgeführt werden. Sie hat mancherlei Gründe, und jeder Versuch, die Faktoren auf einen Nenner zu bringen, würde dem Phänomen nicht gerecht werden. Es kann aber kein Zweifel sein, daß Mariologie und Ekklesiologie sich auch in dieser Zeit eng berühren. Maria wird mehr und mehr zum Bild einer Kirche, die sich der Welt erwehren muß. Sie ist umgeben von Unglauben und Atheismus. Sie wird um ihres Glaubens willen verachtet und verfolgt. Sie trägt aber in sich die geistliche Kraft, diesen Kampf zu bestehen, ja nicht nur zu bestehen, sondern siegreich zu bestehen. Maria, die Unbefleckte, die Königin, die Siegerin, ist das Banner, unter dem dieser Kampf geführt wird. Sie, „die über alle Engel erhöht worden ist und das Haupt der alten Schlange unter den Fuß ihrer Tugenden getreten hat“ (Pius IX), wird das Heer zum Siege führen¹⁰. Einige ausgewählte Zeugnisse aus verschiedenen Zeiten mögen diesen Zusammenhang illustrieren. Als Pius VII. 1815 aus der für das Papsttum so demütigenden Gefangenschaft in Frankreich zurückkehrte, führte er im Kirchenstaat das Fest der Mutter Gottes als *auxilium Christianitatis* ein¹¹. Der Gedanke, daß Maria in einem tiefen Sinne *mediatrix* des Glaubens in einem Jahrhundert der Apostasie sein werde, begann die Geister mehr und mehr zu beschäftigen. Guillaume-Joseph Chaminade, der Gründer der Marianisten (1761–1850), sagte 1838 in einem Schreiben an Papst Gregor XVI. voraus, daß die Zukunft eine Zeit des Triumphes Marias sein werde; einzig der Triumph Marias könne den Triumph Christi und der Kirche mit sich bringen¹². Pius IX. machte deutlich, welche Erwartungen er mit dem neuen Dogma von der unbefleckten Empfängnis verband, als er am Tage nach der feierlichen Verkündigung (1853) in einer feurigen Ansprache dazu aufrief, mit Hilfe der Maria die Irr-

¹⁰ Delius, a. a. O., S. 258.

¹¹ Delius, a. a. O., S. 252.

¹² Miegge, a. a. O., S. 16.

tümer der Zeit zu besiegen¹³. Graham Greene hieß die Verkündigung des Dogmas von der Himmelfahrt Marias aus ähnlichen Erwartungen willkommen; in dieser Zeit der Gefahr könne die Gewißheit, daß die „Christenheit im Schoße der Mutter Gottes liege“, Millionen von Gläubigen stärken¹⁴. Pius XII. führte 1954 das Fest des Königtums Marias ein. Er sagte damals von Maria: Das gratia plena und das fiat haben ihr das königliche Amt über Einheit und Frieden des menschlichen Geschlechts verliehen; durch sie haben wir das feste Vertrauen, daß die Menschheit langsam den Weg des Heils finden werde; sie wird die Lenker der Staaten und die Herzen der Völker zu Eintracht und Frieden führen¹⁵. Maria ist auch hier das Bild der Kirche. Pius XII. ist offenkundig von der Hoffnung getragen, daß die Kirche ein universales Amt des Friedens erfüllen, daß sie die geistliche Kraft sein könne, die das menschliche Geschlecht zu Eintracht führe. Er hätte das, was er von Maria sagt, in ähnlichen Worten auch unmittelbar von der Kirche sagen können.

Der Wandel

Die Zeit Pius XII. liegt nur wenig mehr als ein Jahrzehnt zurück, und doch muten uns seine Worte wie ein Zeugnis aus einer längst vergangenen, heute nur noch schwer verständlichen Epoche an. Wie erklärt sich dieser plötzliche Wandel? Wie kommt es, daß hervorragende römisch-katholische Theologen, die noch vor wenigen Jahren die sieben von der Kirche offiziell anerkannten Erscheinungen Marias als besonderen Beweis der göttlichen Gnade in unserer bedrohten Zeit priesen¹⁶, heute mit einem Mal so schweigsam geworden sind?

Ist der Grund darin zu suchen, daß sich das Bild der Kirche verändert hat und daß darum das Bild Marias der Kirche, so wie wir sie heute verstehen und erleben, nicht mehr entspricht? Die Kirche kann nicht mehr als jene siegreiche triumphierende Gemeinschaft verstanden werden. Sie ist in der Auseinandersetzung mit der Zeit dazu geführt worden, neu auf das Zeugnis der Schrift und der Tradition zu

¹³ Delius, a. a. O., S. 26.

¹⁴ Delius, a. a. O., S. 275.

¹⁵ Delius, a. a. O., S. 279.

¹⁶ Schillebeeckx, a. a. O., S. 151.

hören. Das Bild der Kirche als eines wandernden Volkes tritt in den Vordergrund, immer offen für den nächsten Schritt, oft im Zweifel und in Ungewißheit, im Zweifel und der Ungewißheit aber immer wieder gehalten und getragen; das Bild einer dienenden Gemeinschaft, die für die Mitmenschen offen ist; die dadurch, daß sie in ihrer eigenen Mitte wahrhaft menschliche Gemeinschaft verwirklicht, ein Ferment ist, das auch der sie umgebenden Gesellschaft zu größerer Menschlichkeit hilft. Erklärt sich die heutige Verlegenheit gegenüber der Mariologie vielleicht daraus, daß die Theologie bisher noch nicht in der Lage ist, ein Bild Marias zu entwerfen, in dem sich diese Kirche wiederzuerkennen vermag? Ja, ist die Verlegenheit vielleicht sogar noch tiefer begründet? Erklärt sie sich daraus, daß es nahezu unmöglich ist, aufgrund der überlieferten Definitionen ein Bild Marias zu entwerfen, das dieses Verständnis der Kirche widerspiegeln sollte? Was soll das Dogma von der unbefleckten Empfängnis? Wie soll das Dogma von der leiblichen Himmelfahrt interpretiert werden? Nötigen sie nicht auf alle Zeiten dazu, die Kirche als triumphierende Gemeinschaft zu verstehen¹⁷? Ja, ist nicht diese Nötigung noch dadurch gewachsen, daß das Zweite Vatikanische Konzil die Mariologie mit allen ihren im Laufe der Geschichte definierten Aussagen so unlöslich mit der Ekklesiologie verbunden hat?

Die Frage scheint mir offen zu sein. Die Römisch-katholische Kirche sucht offenkundig nach neuen Bildern Marias. Wenn auch die Definitionen stehengelassen werden, werden doch sowohl in der Meditation als auch in der Kunst Schritte in der Richtung eines neuen Bildes unternommen. Maria wird nicht mehr als Königin, sondern immer häufiger als einfache Frau dargestellt. Ihre Armut wird hervorgehoben. Die Augenblicke des Zweifels in ihrem Leben werden unterstrichen. Alle diese einzelnen Züge haben sich aber noch nicht zu einem geschlossenen Bild zusammengefügt.

Maria – hoffende und verborgene Kirche

Maria, Typus der Menschheit, Typus der Kirche. Typus der Menschheit, für die Christus das Heil erkämpft hat und die dazu bestimmt ist, es zu ergreifen. Typus der Kirche, der Gemeinschaft derer, die auf seinen Ruf Antwort gegeben haben oder geben werden. Ist sie in

¹⁷ Vgl. z. B. Miegge, a. a. O., S. 177.

dieser doppelten Bedeutung zugleich auch typisch für die Ausrichtung der Kirche auf den Horizont der Menschheit? Läßt sich im Bilde Marias etwas über die Rolle der Kirche im Blick auf die Menschheit sagen?

Der Glauben, den Maria dem Wort des Engels geschenkt hat, entfaltet sich im Magnificat zu einer gewaltigen Vision. Das Ereignis, das ihr widerfahren ist, läßt sie die Zukunft erkennen, die Gott für die Menschen verwirklichen wird. Eine umwälzende Geschichte breitet sich vor ihren Augen aus. Das Magnificat ist ein hochpolitisches, ja revolutionäres Lied. „Er hat Gewaltige von den Thronen gestoßen und Niedrige erhöht; er hat Hungrige mit Gütern erfüllt und Reiche leer hinweggeschickt.“ Die Strukturen dieser Welt werden erschüttert, eine neue Gemeinschaft, eine neue Ordnung sind im Entstehen. Ja, Maria spricht davon in prophetischem Präsens als bereits vollzogener Wirklichkeit.

Dieses Lied geht aber im Grunde weit über das hinaus, was Maria im Glauben verstanden hat. Sie sieht das Ziel Gottes in den großen Umrissen. Sie erfaßt aber noch nicht, was Christus bedeutet. Sie begleitet ihn durch sein Leben. Sie ist immer wieder über ihn verwundert. Sie versteht sein Auftreten und seine Predigt nicht. Sie sucht ihn gelegentlich sogar aufzuhalten, damit kein Skandal entstehe. Sie wird von ihm zurückgestoßen, zurechtgewiesen. Sie beginnt erst allmählich zu verstehen, worin seine Sendung besteht, und sie ordnet sich ihm selbst da unter, wo sie sie nicht versteht.

Sie wird in der Heiligen Schrift zum letzten Mal in der Erzählung von der Himmelfahrt Christi erwähnt. Die Erzählung von der Ausgießung des Geistes setzt ihre Gegenwart vielleicht stillschweigend voraus. Nachher aber verliert sich ihre Spur. Eine merkwürdige Tatsache! Man würde im Gegenteil erwarten, daß sie als Mutter nach dem Tode ihres Sohnes erst recht hervortreten werde. Sie verschwindet aber im Dunkel der Geschichte. Manche apokryphe Autoren haben zwar die Lücke durch allerlei Erzählungen und Geschichten auszufüllen gesucht. Die großen Autoren der Schrift haben aber offenbar keinen Anlaß gesehen, die weiteren Ereignisse ihres Lebens festzuhalten. Sie haben sie einzig als Mutter Jesu zum Gegenstand ihrer Überlegungen gemacht. Ihr weiteres Leben und ihr Ende sind unbekannt, und alle Aussagen über ihren besonderen Tod sind nicht mehr als mehr oder weniger legitime Postulate des Glaubens. Die Tradition

der ersten Jahrhunderte war sich in ihren klarsten Augenblicken dessen noch bewußt. Ephiphanius gesteht den Mangel an Kenntnis in den folgenden bezeichnenden Worten ein: Sucht in den Schriften! Du wirst nichts über den Tod Marias finden. Du wirst nicht finden, ob sie starb oder nicht starb, ob sie begraben oder nicht begraben wurde . . . Ist die Heilige Jungfrau gestorben und begraben worden, so war ihr Entschlafen mit Ehre umgeben . . . Ist sie getötet worden – wie Lukas 2, 35 voraussagt – ist sie mit den Märtyrern in die Herrlichkeit eingegangen, und ihr Leib, durch den das Licht in die Welt getreten ist, ist verklärt. Vielleicht lebt sie aber auch weiter auf Erden; denn nichts ist unmöglich bei Gott . . . Niemand kennt ihr Ende¹⁸.

Ist nun aber Maria nicht gerade darin Typus der Kirche, daß sie immer mehr vor Christus zurücktritt, daß sie sich in die Gemeinde einordnet, daß sie keinen eigenen Namen beansprucht, sondern den Namen Christi zum Zuge kommen läßt, daß sie in der Verborgenheit der Geschichte endet. Diese Linie, die das Leben Mariae kennzeichnet, ist tatsächlich für die Kirche maßgebend. Die große Vision der Zukunft ist ihr vor Augen gestellt, und sie ist als wanderndes Volk in die revolutionäre Bewegung hineingezogen, die zu jener Zukunft hinführt. Sie begleitet Christus und wird von ihm an der Geschichte beteiligt, die er zu ihrem Ende führt. Sie muß aber, indem sie an ihr beteiligt wird, lernen, vor ihm zurückzutreten. Sie muß ihren eigenen Namen, ihre eigene Sichtbarkeit verlieren, damit sein Name und seine Gegenwart sichtbar werden können. Sie ist dann das wirksamste Ferment in der Geschichte auf die Herrschaft Gottes hin, wenn sie gewissermaßen unter dem Namen Christi verborgen ist.

Diese Linien könnten noch weiter ausgezogen werden. Ich breche hier ab. Die Frage stellt sich ohnehin, wieviel Sinn es hat, solche meditativen Überlegungen anzustellen. Die Grenzen, die ihnen von vornherein gezogen sind, sind offenkundig. Sie können, gerade wenn die Linien immer weiter ausgezogen werden, leicht in die Irre gehen. Die Tatsache, daß Maria eine Frau ist, kann z. B. in der Meditation und in der Kunst ein unzulässiges Gewicht erhalten und den Inhalt dessen, was ausgesagt werden soll, verdunkeln. Die Zahl der Schwärmer, die dieser Gefahr im Laufe der Geschichte erlegen sind,

¹⁸ Panarion 78, II; vgl. Miegge, a. a. O., S. 85.

ist eindrucksvoll. Der Gedanke von Maria als Typus der Kirche könnte aber dennoch gerade für die Kirchen der Reformation von weiterführender Bedeutung sein. Er könnte ihnen eine Dimension in Erinnerung rufen, deren sie in besonders hohem Maße verlustig gegangen sind. Maria als Typus der Kirche erinnert an die Tatsache, daß die Gemeinschaft des Glaubens nicht eine Gemeinschaft immer in der Gegenwart, sondern durch die Zeiten ist. Sie repräsentiert als die erste die Gemeinschaft derer, die ihr gefolgt sind. Sie schließt die ganze Wolke der Zeugen in sich, die uns umgibt.

Lassen Sie mich mit einer persönlichen Erinnerung schließen. Ich habe vor einigen Jahren die Kirche von Guernavaca in Mexico besucht. Der dortige Bischof, ein hervorragender Christ, hat schon vor dem Konzil in seiner Diözese manche Reformen eingeführt. Er hat unter anderem auch seine eigene Kirche neu gestaltet. Die barocken Verzierungen, die die einfachen Linien der Architektur verdeckten, sind beseitigt worden. Über dem Altar hängt jetzt freischwebend ein großes Kruzifix, jedem sofort sichtbar, der in die Kirche eintritt. Vorne an der linken Seitenwand aber ist eine kleine Figur der Maria so angebracht, daß sie den Blick auf Christus richtet, den Rücken aber der Gemeinde zuwendet. Sie ragt kaum über die Gemeinde hinaus. Sie repräsentiert als die erste all jene, in deren Gemeinschaft die Gemeinde betet. Es scheint mir, daß diese bildliche Darstellung die mögliche Bedeutung der Mariologie weit deutlicher macht als ausführliche theologische Erörterungen. Sie zeigt zugleich einen Weg, auf dem die Christen der verschiedenen Konfessionen in diesem Bereich vielleicht einander näherkommen könnten.

Die Kirche – ein Volk an vielen Orten

Wie kann das Volk Gottes als ein Volk in Erscheinung treten? Wie kann es nicht nur als lokale, sondern als universale Gemeinschaft sichtbar und wirksam werden? Diese Frage ist durch die Vollversammlung von Uppsala mit erneuter Dringlichkeit gestellt worden (vgl. vor allem Sektion I, Art. 17-19), und es ist wesentlich, daß sie im ökumenischen Gespräch der kommenden Jahre aufgenommen wird.

1. Die ökumenische Diskussion bis zur Vollversammlung in Uppsala

Rufen wir uns zunächst in Erinnerung, wie sich die Frage bisher in der ökumenischen Bewegung gestellt hat.

Die neuere ökumenische Bewegung könnte als das Bemühen bezeichnet werden, die getrennten Kirchen aus ihrer Isolierung zu befreien, sie zu einer lebendigen Gemeinschaft zu sammeln und als ein Volk an vielen Orten in Erscheinung treten zu lassen. Ihre Geschichte könnte unter diesem Gesichtspunkt geschrieben werden. Die Kirchen ließen sich am Anfang dieses Jahrhunderts nicht allein darum zu engerer Gemeinschaft bewegen, weil ihnen der schismatische Zustand als solcher unerträglich geworden wäre. Die konfessionellen Mauern hätten dann schon viel früher fallen müssen. Der Aufbruch kam vielmehr zustande, weil sich die Zersplitterung in zahlreiche gegeneinander verschlossene Gemeinschaften lähmend auf ihr Zeugnis auswirkte. Die missionarische Bewegung hatte dies in besonders anschaulicher Weise deutlich werden lassen. Die Kirchen fanden sich aber zugleich neuen, umgreifenden Aufgaben gegenüber, denen sie nur in universaler Gemeinschaft gerecht werden konnten. Die wachsende Zahl von internationalen Bewegungen außerhalb der Kirche, der Zusammenbruch scheinbar feststehender Überzeugungen und Strukturen im Ersten und vor allem im Zweiten Weltkrieg, die Versuche, engere Gemeinschaft unter den Völkern herzustellen, ließen ihnen beschämend zum Bewußtsein kommen, wie sehr sie

selbst in partikularen Traditionen gefangen waren. Sie mußten diese Beschränkung überwinden. Sie mußten sich daran erinnern lassen, daß das Volk Gottes universalen Charakter trägt und daß die Gemeinschaft, die es verbindet, durch keine menschlichen Grenzen beschränkt werden darf. Die ökumenische Bewegung bot ihnen die Gelegenheit dazu. Begegnung und Zusammenarbeit machten es nicht nur möglich, die bestehenden Unterschiede in neuer Weise zu behandeln, sie vermittelten vor allem die Erfahrung universaler Gemeinschaft, und wenn die Trennung auch nicht überwunden werden konnte, wurde das Leben der Kirchen durch diese Erfahrung doch entscheidend bereichert. Sie begannen, wenn auch nur zögernd und tastend, mit der Universalität der Kirche als einer Wirklichkeit zu rechnen. Sie mußten sich darum auch ständig von neuem die Frage stellen, auf welche Weise die universale Einheit der Kirche angemessen zum Ausdruck gebracht werden könne. Vor allem die Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen warf diese Frage unausweichlich auf.

Es mag mit diesem geschichtlichen Ursprung zusammenhängen, daß die Römisch-katholische Kirche verhältnismäßig spät von der ökumenischen Bewegung erfaßt wurde. Sie war bereits eine universale Gemeinschaft und war nicht auf die Beziehung mit anderen Kirchen angewiesen, um ihren Horizont auszuweiten und die übernationalen Aufgaben der neueren Zeit in Angriff zu nehmen. Auch sie wurde allerdings durch die Auseinandersetzung mit der modernen Entwicklung genötigt, sich die Frage nach der Universalität der Kirche neu zu stellen, und es ist sicher kein Zufall, daß das Zweite Vatikanische Konzil, das die lange hinausgeschobene Öffnung zu den übrigen Kirchen vollzog, gerade von dieser Frage umgetrieben war. Sie stellte sich allerdings für die Römisch-katholische Kirche anders als für die im Ökumenischen Rat zusammengeschlossenen Kirchen. Es ging hier nicht darum, den Weg aus der Zersplitterung zu universaler Einheit zu finden. Die Frage bestand vielmehr darin, wie eine Kirche, deren Universalität bisher durch eine zentrale Autorität gewährleistet worden war, zu einer echten und lebendigen universalen Gemeinschaft werden könne, welche Stellung also den einzelnen Teilen im Rahmen des Ganzen zukomme¹. Die Konvergenz

¹ Vgl. z. B. *Ferdinand Klostermann*, *Prinzip Gemeinde*, Wien 1965; *Hans Küng*, *Die Kirche*, Freiburg 1967, S. 99 ff.

ist dennoch offensichtlich. Wenn auch von verschiedenen Voraussetzungen aus gestellt, handelt es sich doch auf beiden Seiten um die Frage, wie die Universalität der Kirche angemessen zum Ausdruck gebracht werden könne.

Als die Kirchen 1948 den Ökumenischen Rat gründeten, verzichteten sie ausdrücklich darauf, ein bestimmtes Verständnis der Einheit zu definieren. Gewiß, sie waren sich darüber einig, daß sie alle von Christus abhängig seien und daß in ihm die Einheit „gegeben“ sei. Sie wußten, daß sie sich auf dieser Basis zu engerer Gemeinschaft zusammenfinden mußten. Die Unterschiede im Verständnis der Christologie und vor allem der Ekklesiologie waren damals noch zu groß, als daß sie Genaueres über das Wesen der Einheit hätten aussagen können. Wäre die Gründung des Ökumenischen Rates von einer gemeinsamen Definition der Einheit abhängig gemacht worden, hätte sie ohne Zweifel unterbleiben müssen. Die Kirchen vollzogen darum mit der Gründung des Ökumenischen Rates einen Schritt ins Ungewisse. Sie bildeten eine universale Gemeinschaft, ohne die Frage gemeinsam geklärt zu haben, wie die universale Einheit des Volkes Gottes angemessen in Erscheinung treten könne. Gewiß, sie fügten einschränkende Erklärungen hinzu: Der Ökumenische Rat sei keine Kirche. Die Gründung nehme künftigen Entwicklungen nichts vorweg. Die Gemeinschaft erlaube es den Kirchen gerade, in dynamischem Dialog die Frage der Einheit zu klären und die geeigneten praktischen Lösungen zu finden. So wichtig diese Hinweise sind, heben sie doch das Gewicht nicht auf, das der Gründung des Ökumenischen Rates als solcher zukommt. Die Universalität der Kirche hatte auf pragmatische Weise einen neuen Ausdruck erhalten².

Es bedurfte einiger Zeit, bis sich die Kirchen gemeinsam über das Wesen der Einheit zu äußern vermochten. Der erste Versuch war die Erklärung der Vollversammlung von Neu-Delhi (1961)³. Die Delegierten gaben darin eine kurze Beschreibung der Einheit, die die im Ökumenischen Rat zusammengeschlossenen Kirchen untereinander suchen. Die Bedeutung dieses Textes darf zwar nicht überschätzt

² Die Kirche, die Kirchen und der Ökumenische Rat der Kirchen (Toronto-Erklärung), abgedruckt in *L. Vischer, Die Einheit der Kirche, Material der ökumenischen Bewegung*, München 1965, S. 251 ff.

³ Neu-Delhi 1961, Dokumentarbericht, Stuttgart 1962, S. 130 ff.

werden. Die Beschreibung trägt ausgesprochen formalen Charakter. Sie gibt eine Liste von *notae unitatis*, d. h. sie beschränkt sich darauf, die Punkte aufzuzählen, über die Übereinstimmung erzielt werden muß, wenn die Einheit der Kirche sichtbar gemacht werden soll. Die Übereinstimmung selbst aber fehlt noch, und es ist klar, daß die Unterschiede zwischen den Kirchen an jedem einzelnen der erwähnten Punkte sofort in Erscheinung treten würden. Die Beschreibung ist aber dennoch ein bemerkenswerter Schritt. Sie steckt den Rahmen ab, in dem die Einheit gesucht und hergestellt werden soll. Sie gibt der weiteren Diskussion eine gewisse Ausrichtung. Sie stellt damit auch eine gewisse Durchbrechung der bisher sorgsam gewahrten Neutralität gegenüber den verschiedenen Konzeptionen dar.

Die Erklärung von Neu-Delhi legt das Gewicht auf die Einheit an jedem einzelnen Ort. Die Einheit, die Gottes Gabe und Wille ist, wird dann sichtbar gemacht, wenn „*alle an jedem Ort* durch den Heiligen Geist in eine völlig verpflichtete Gemeinschaft geführt werden . . .“. Diese Betonung mag zunächst überraschen. Warum spricht die Vollversammlung von Einheit am Ort, wenn die ökumenische Bewegung doch die universale Gemeinschaft wiederherzustellen sucht? Die Betonung hat aber gerade gegenüber dem natürlichen Gefälle der ökumenischen Bewegung die Bedeutung einer pastoralen Mahnung. Die Einheit des Volkes Gottes muß in erster Linie da sichtbar werden, wo seine Glieder zusammenleben. Es ist noch nichts Entscheidendes geschehen, wenn eine umfassende internationale Organisation errichtet wird, in deren Rahmen Kirchenführer und Theologen einander begegnen. Die Einheit muß sich da bewähren, wo Christen von Person zu Person verbunden sind und vor der Umwelt Zeugnis ablegen. Versagen sie da, bleiben auch die schönsten gemeinsamen Kundgebungen auf der universalen Ebene unwirksam. Die ökumenische Bewegung muß darum die Kirchen in allen ihren Gliedern erfassen.

Die Betonung der lokalen Einheit hat aber auch theologische Bedeutung. Die Kirche ist immer konkrete Gemeinschaft. Sie ist jeweils da, wo das Evangelium verkündigt worden ist und Menschen sich haben rufen lassen, wo sie die Eucharistie feiern und sich als Gemeinschaft und als einzelne heiligen lassen. Sie ist immer an bestimmten Orten und ist losgelöst von der durch das Wort an bestimmten Orten geschaffenen konkreten Gemeinschaft überhaupt nicht denk-

bar. Die Erklärung von Neu-Delhi ruft diese grundlegende ekklesiologische Einsicht in Erinnerung. Die Kirche ist ein Volk an *vielen* Orten. Sie ist nicht eine den Gemeinden übergeordnete Struktur, und die einzelnen lokalen Gemeinden sind nicht in dem Sinne Teile, daß sie erst, wenn sie zu einem Ganzen zusammengefügt werden, die Kirche ergäben. Weil Christus in jedem einzelnen Teil ganz und unmittelbar gegenwärtig ist, ist jeder einzelne Kirche. Christi Gegenwart wird der einzelnen Kirche nicht durch die ihr übergeordnete Gesamtheit vermittelt. Die Kirche von Korinth *ist* der Leib Christi; sie ist nicht nur ein Glied im Leibe Christi. Das heißt nicht, daß die einzelnen Kirchen nicht zusammengehörten. Gerade weil Christus in ihnen allen gegenwärtig ist, sind sie aufs engste verbunden und müssen diese Verbundenheit auch bewähren. Die universale Kirche ist aber eine Gemeinschaft von lokalen Kirchen und kann nur als solche Gemeinschaft in Erscheinung treten.

So wesentlich diese Einsichten sind, ist damit die Frage noch nicht beantwortet, wie die universale Gemeinschaft zum Ausdruck gebracht werden soll, die Frage also, die durch die ökumenische Bewegung und die Gründung des Ökumenischen Rates so dringlich geworden ist. Die Erklärung von Neu-Delhi bleibt in dieser Hinsicht äußerst zurückhaltend. Sie sagt einzig, daß die einzelnen Kirchen mit der gesamten Christenheit an allen Orten und zu allen Zeiten vereint seien, daß Amt und Glieder von allen gegenseitig anerkannt werden und daß sie in der Lage sein müssen, zur gegebenen Stunde gemeinsam zu sprechen und zu handeln. Statt aber diese Aussagen zu entfalten, warnt sie nur vor Zentralisierung und Uniformität. Manche Kritiker haben diesen Mangel hervorgehoben, und es kann kein Zweifel sein, daß an dieser Stelle eine der Grenzen liegt, die der Erklärung anhaften. Die Kirchen konnten sich offenbar damals noch im Rahmen ihrer überlieferten Ekklesiologien eher über die lokale als über die universale Einheit der Kirche gemeinsam äußern.

Die Vollversammlung von Uppsala (1968) ging einen Schritt weiter. Sie behandelte das Problem der Einheit unter dem Gesichtspunkt der „Katholizität“ und gewann dadurch eine neue Möglichkeit, die Zusammengehörigkeit und die gemeinsame Mission der lokalen Kirchen näher zu beschreiben. Indem sie aufzeigte, auf welche Weise die Katholizität der Kirche entweder erfüllt oder deformiert werde, konnte sie ein Bild davon entwerfen, wo die Kir-

chen einander beistehen und in welchen Aufgaben sie zusammenwirken sollten. Sie konnte sich sogar auf die Aussage einigen, daß die Gemeinschaft der Kirchen in konziliaren Beratungen zum Ausdruck kommen solle. Die ökumenische Bewegung solle dazu beitragen, echte konziliare Formen zu entfalten. Der Ökumenische Rat sei nur eine Übergangslösung. Die Kirchen müßten „auf die Zeit hinarbeiten, wenn ein wirklich universales Konzil wieder für alle Christen sprechen und den Weg in die Zukunft weisen kann“. So kurz und unbestimmt dieser Hinweis ist, stellt er doch einen wichtigen neuen Ausgangspunkt dar⁴.

Die Diskussion darüber, wie die universale Einheit angemessen zum Ausdruck gebracht werden kann, ist also seit der Vollversammlung von Neu-Delhi entscheidend gefördert worden. Sie ist in ein neues Stadium getreten. Die Römisch-katholische Kirche ist mit in das Gespräch getreten, und die Vollversammlung von Uppsala hat neue Gesichtspunkte wirksam werden lassen. Es wird sich in den nächsten Jahren zeigen müssen, ob wirklich größere Klarheit erreicht wurde und neue gemeinsame Schritte vorbereitet werden können. Das Gespräch darf darum jetzt jedenfalls nicht abbrechen.

II. Ein unfruchtbarer Ausgangspunkt

Wenn die Frage zur Diskussion steht, wie die Zusammengehörigkeit der Kirche als ein Volk zum Ausdruck kommen soll, wird in der Regel sofort die Frage gestellt, in welchem Verhältnis die Kirchen an jedem einzelnen Ort und die Kirche als Gesamtheit zueinander stehen. Die Klärung der ersten Frage scheint ganz selbstverständlich von der Klärung der zweiten abzuhängen. Wieviel Selbständigkeit ist den einzelnen Kirchen einzuräumen, welche Wirklichkeit und welche Funktionen kommen der Kirche als Gesamtheit zu? Auch die Erklärung von Neu-Delhi weist die Diskussion in diese Richtung. Indem

⁴ Bericht aus Uppsala 1968, Sektion I, Art. 17–19, S. 14. Der Vorschlag kam nicht von ungefähr. Er erwuchs aus einer Studie über „Die Bedeutung des konziliaren Vorgangs der Alten Kirche für die ökumenische Bewegung“, die die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in den Jahren 1963–1967 durchgeführt hatte. Vgl. Bristol 1967, Studienergebnisse der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Beiheft 7/8 zur Ökumenischen Rundschau, S. 69 ff. und Konzile und die ökumenische Bewegung, Studien des Ökumenischen Rates Nr. 5, Genf 1968.

sie zunächst von der Gemeinschaft an jedem Ort und dann von der Gemeinschaft an allen Orten spricht, läßt sie unwillkürlich nach dem Verhältnis zwischen beiden fragen. Diese Frage ist wichtig und muß geklärt werden. Sie muß aber vorsichtig gestellt und darf nicht voreilig als Schlüssel zu der Frage betrachtet werden, die uns hier beschäftigt. Wenn das Gegenüber von „lokal“ und „universal“ in schematischer Weise als Ausgangspunkt gewählt wird, können sich leicht verkürzte Fragestellungen ergeben.

1. Zunächst müssen wir uns darüber im klaren sein, daß sich das Gegenüber nicht ohne weiteres an das Neue Testament herantragen läßt. Die Geschichte, die zwischen der apostolischen Zeit und der unseren liegt, muß in Rechnung gestellt werden. Die spätere Entwicklung hat den Begriff der Kirche kompliziert und zu Fragestellungen geführt, die so ursprünglich nicht bestehen konnten. Das Gegenüber „universal“ und „lokal“ ist in unseren Überlegungen weitgehend durch das Vorbild des staatlichen Aufbaus bestimmt. Wir fragen unwillkürlich nach übergeordneten und untergeordneten Instanzen. Diese Frage wurde aber erst möglich, nachdem sich das Evangelium im römischen Reich ausgebreitet und die Kirche organisatorische Gestalt angenommen hatte. Die Kirche war damit einem staatlichen Gebilde so nahegekommen, daß Fragestellungen, die für einen staatlichen Organismus Gültigkeit haben, auch auf sie übertragen werden konnten.

Die Kirche des apostolischen Zeitalters war aber in erster Linie Bewegung. Die Jünger hatten den Auftrag erhalten, das Evangelium in Jerusalem, Judäa, Samarien und bis ans Ende der Erde zu verkündigen (Apg 1, 8). Die Botschaft sollte hinausgetragen werden, und immer neue „Versammlungen“ sollten entstehen. Diese missionarische Bewegung vollzieht sich nicht ohne innere und äußere Schwierigkeiten. Hindernisse müssen überwunden werden. Der Übergang von Jerusalem und Judäa zuerst nach Samarien und dann in vollständig heidnische Gebiete wirft tiefe grundsätzliche Fragen auf. Die Botschaft wird aber hinausgetragen, und die missionarische Front verschiebt sich immer weiter hinaus. Die Bewegung geht von immer neuen Zentren aus – Jerusalem, Antiochien, Ephesus, Rom.

Die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Gesamten und den einzelnen Teilen konnte in einer solchen Bewegung keine beherrschende Rolle spielen. Sie konnte erst wichtig werden, als die Kirche

als Gesamtheit erfaßbar geworden war und sich eine mehr oder weniger statische Struktur gegeben hatte. Das apostolische Zeitalter ist aber damit beschäftigt, die Kirche an immer neuen Orten zu pflanzen und zu bauen. Die Zusammengehörigkeit der einzelnen „Versammlungen“ wird dabei nicht übersehen, und es kann auch kein Zweifel sein, daß der Gedanke an Überordnung und Unterordnung bereits in frühester Zeit auftaucht. Es sei nur an die Stelle der jerusalemischen Kirche erinnert. Die Frage, die die erste missionarische Bewegung beherrscht, ist aber weit mehr die nach der Identität zwischen den verschiedenen Kirchen. Wie verhalten sich die neu entstandenen Kirchen zu den bereits bestehenden Kirchen, insbesondere zur Kirche von Jerusalem? Reisen werden unternommen, um die Identität festzustellen und sich gegenseitig der Zusammengehörigkeit zu versichern. Wir haben Beispiele dafür in den Berichten über die Verkündigung in Samarien (Apg 8), die beginnende Verkündigung unter den Heiden (Apg 10), insbesondere die Zusammenkunft in Jerusalem (Apg 15, Gal 2), und die Kollekte, die Paulus in den heidenchristlichen Kreisen für Jerusalem einzieht.

Der Unterschied zwischen der damaligen und der heutigen Zeit spiegelt sich auch in der Sprache wider. Das Gegenüber von „universal“ und „lokal“ ist in den modernen Sprachen tief verankert. Sie benützen in der Regel verschiedene Worte für die Kirche in ihrer Gesamtheit und die Kirche in lokaler Verwurzelung (church – congregation, église – paroisse, Kirche – Gemeinde usw.). Das neue Testament kennt diese Unterscheidung nicht. Dasselbe Wort *ekklesia* kann sowohl die Kirche als Volk Gottes als auch die einzelne Kirche bezeichnen. Soll der neutestamentliche Sprachgebrauch wiedergegeben werden, müßte darum *ekklesia* immer durch denselben Ausdruck übersetzt werden⁵. Die Unterscheidung, über die die modernen Sprachen verfügen, ist nicht eine unbedeutende Einzelheit. Sie beeinflußt das Denken insofern, als sie es nahelegt, nach dem Verhältnis der einmal unterschiedenen Größen zu fragen. Die Fragestellung ist dann aber meistens nicht dem Neuen Testament entnommen, und wenn das Verhältnis auf biblischen Grundlagen bestimmt werden soll, stellen sich beinahe unüberwindliche Schwierigkeiten ein⁶.

⁵ K. L. Schmidt, Art. Ἐκκλησία, Kittel, ThWNT III, S. 504.

2. Das Gegenüber von „universal“ und „lokal“ darf aber auch darum nur mit Vorbehalten als Ausgangspunkt gewählt werden, weil sich die Überlegungen sonst fast unweigerlich in dem Gegensatz verfangen, der im Laufe der Geschichte eine so beherrschende Rolle gespielt hat. Wenn das Gegenüber einmal zugelassen ist, kann der Nachdruck leicht auf die eine oder andere Seite fallen. Die Sendung der universalen Kirche kann so betont werden, daß die einzelnen Kirchen zurücktreten müssen, daß sie nur noch als Bausteine verstanden werden können, die dem Ganzen dienen und deren Eigenart keinen eigenen Wert besitzt. Die Selbständigkeit der einzelnen Kirche kann aber umgekehrt so absolut gesetzt werden, daß sie die Gemeinschaft mit den übrigen Kirchen nicht entfalten kann und dem gemeinsamen Handeln nur ungenügender Raum bleibt. Die Geschichte der Kirche liefert sowohl für die eine als auch die andere Möglichkeit Beispiele, und der Gegensatz ist Ursache zahlreicher Auseinandersetzungen geworden. Manche Vorurteile und Emotionen haben auch heute darin ihren Grund, und die theologische Diskussion hat darum die Neigung, sich immer wieder in diesen Gegensatz zu begeben. Er müßte aber heute gerade überwunden werden.

3. Das Gegenüber kann schließlich leicht zu dem Mißverständnis führen, unter lokaler Kirche eine bestimmte geographische Größe, sei es eine Diözese oder eine Parochie, zu verstehen. Denn ist nicht dieses im modernen Sprachgebrauch mit lokaler Kirche gemeint? Wenn aber im Neuen Testament von einzelnen Kirchen gesprochen wird, ist in erster Linie an die „Versammlung“ von Christen an einem bestimmten Ort gedacht, und das Gewicht liegt dabei mehr auf der Gemeinschaft als auf dem geographischen Ort. Das parochiale System gehört einer späteren Epoche an. Nachdem ganze Regionen christianisiert worden waren, lag es nahe, sie in Bezirke einzuteilen. Die einzelne Kirche wurde aber von diesem Augenblick an weit weniger durch die „Versammlung“ als durch die Ausdehnung ihres Gebietes und die darauf wohnende christliche Bevöl-

⁶ „Das Verhältnis von Ganzheit und Einheit der Kirche zur Einzelgemeinde ist ein sehr besonderes und einzigartiges. Ich suche ... schon lange nach einer Analogie in irgendeinem anderen Bereich. Ich vermochte aber bis heute noch keine wirkliche Entsprechung zu finden.“ Kurt Stalder, *Orts-gemeinde, Kirche, Autorität*, Zürich 1965, S. 16.

kerung gekennzeichnet. Diese Entwicklung war vielleicht unvermeidlich, und es hat keinen Sinn, gegen sie Klage zu führen. Nachdem aber das parochiale System durch die Entwicklung der modernen Gesellschaft in Frage gestellt worden ist, ist es wichtig, sich seiner historischen Relativität zu erinnern. Die einzelne Kirche ist in erster Linie „Versammlung“. Der Ort hat nur sekundäre Bedeutung. Die Kirche kann darum in verschiedener soziologischer Gestalt in Erscheinung treten. Sie ist immer da, wo sich Menschen durch den Heiligen Geist in eine verpflichtende Gemeinschaft führen lassen und gemeinsam darin verharren. Die parochiale Tradition darf den Blick für diese mögliche Vielfalt nicht verstellen. Auch die Diskussion über die universale Gemeinschaft muß ihr Rechnung tragen.

III. *Ein Volk an vielen Orten*

Wenn wir uns darüber klar werden wollen, auf welche Weise die universale Einheit der Kirche zum Ausdruck gebracht werden soll, müssen wir uns in Erinnerung rufen, in welchem Maße die Kirche ihrem Wesen und ihrer Sendung nach universale und auf das Universale hin angelegte Gemeinschaft ist. Die universale Zusammengehörigkeit des gesamten Volkes kann daher kaum stark genug hervorgehoben werden. Das Evangelium, das die Kirche verkündet, spricht von Gottes Handeln mit der gesamten Menschheit. Es richtet sich an alle Menschen, und da die Kirche um dieses Evangeliums willen existiert, ist auch ihre Gemeinschaft auf denselben Horizont ausgerichtet. Die Bewegung, deren Träger sie ist, soll sich über alle Grenzen hinweg bis an die Enden der Erde fortsetzen, und sie selbst soll auf diesem Wege eine Gemeinschaft sein, die nach allen Seiten hin offen ist, in der Gegensätze versöhnt werden und von der echte Friede ausstrahlt. Sie ist *ein Volk an vielen Orten*. Die Sammlung, nicht die Aufgliederung in einzelne Teile steht im Neuen Testament in erster Linie vor Augen. Gewiß, sie ist auch ein Volk an *vielen* Orten. Das Evangelium richtet sich nicht an eine Abstraktion „Menschheit“, sondern immer an bestimmte Menschen. Die Mahnung der Erklärung von Neu-Delhi hat in dieser Hinsicht ihr gutes Recht. Das Gewicht der Aussagen über die Kirche liegt aber im Neuen Testament ohne Zweifel auf der Seite der Einheit und der Zusammengehörigkeit.

Einige Hinweise mögen dies noch verdeutlichen:

1. Jesus ist zu dem Volke Israel gesandt, und die Kirche, die sich auf ihn beruft, bleibt in gewissem Sinne das *Volke Israel*. Sie ist nicht eine neue Gründung neben Israel. Sie ist auch nicht eine von ihm abgesonderte Gruppe, die später über Israel hinausgewachsen wäre. Jesus ist vielmehr gekommen, um Israel selbst zur Erfüllung der von jeher aufgetragenen Rolle zu rufen⁷. Gewiß, er sprengt Israels Grenzen. Zion ist nicht mehr der Ort, zu dem in den letzten Tagen die Völker wallfahren werden. Er selbst ist der Anfang einer missionarischen Bewegung, die in die Welt der Völker reicht. Israel wird erweitert und schließt von nun an alle ein, die durch den Glauben Abrahams Söhne sind. Israel bleibt aber auch in dieser Erweiterung Israel. Die Kirche ist der Ölbaum, in den wilde Zweige eingepfropft worden sind, und die Frage, die sich der ersten Kirche stellt, ist nicht, in welchem Sinne sie Israel hinter sich gelassen hat, sondern vielmehr, wie der durch das Evangelium entstandene Riß überwunden werden kann. Diese enge, unlösliche Beziehung zwischen Israel und der Kirche ist auch in unserem Zusammenhang von Bedeutung. Die Prädikate Israels klingen ganz selbstverständlich in den Prädikaten der Kirche nach, und es kann kein Zweifel sein, daß in den alttestamentlichen Aussagen über Israel in der Regel die Einheit des Volkes hervortritt. Der erwählende Akt Gottes selbst lenkt die Aufmerksamkeit auf die Tatsache, daß hier ein Volk aus der Zerstreuung gesammelt und zum Werkzeug in seinen Händen geworden ist. Sammlung ist ein beherrschendes Thema seiner Geschichte. Gott hat aus ihm ein Volk gemacht, das Volk des Eigentums vor allen Völkern, ein Königreich von Priestern, ein heiliges Volk, seine Braut, seinen Knecht, sein Kleinod, seinen Augapfel usw. Die einzelnen Teile spielen in diesen Bezeichnungen höchstens eine sekundäre Rolle.

2. Der zweite Hinweis sei der Apostelgeschichte entnommen. Die Universalität der Kirche wird insbesondere durch den Bericht über das Pfingstereignis in Jerusalem veranschaulicht. Die Erzählung greift ausdrücklich auf die Geschichte vom Turmbau von *Babel* zurück. So wie die Völker damals die Möglichkeit gegenseitiger Verständigung verloren und sich über die ganze Erde zerstreuten, kommen

⁷ Vgl. dazu vor allem Kurt Stalder, a. a. O.

sie jetzt wieder zusammen. Juden und gottesfürchtige Männer „aus jedem Volke unter dem Himmel“ hören die Apostel in ihrer eigenen Sprache reden. Die Ausgießung des Geistes hebt also den Fluch der Trennung auf, der auf der Menschheit liegt. Die Kirche ist die Gemeinschaft, in der sich diese Einheit zeichenhaft verwirklichen soll, das Volk des Friedens, das die Völker durchdringen soll. Die weiteren Kapitel der Apostelgeschichte entfalten diesen Gedanken, indem sie den Gang des Evangeliums zu den Samaritern und Heiden, nach Kleinasien und Europa, insbesondere nach Rom, beschreiben. Die Einheit der Menschheit ist integrierender Bestandteil der Verkündigung. In Christus, dem neuen Adam, ist weder Jude noch Grieche, weder Mann noch Frau, weder Freier noch Unfreier.

3. Die Kirche spricht in ihrer Verkündigung von Christi Erhöhung und Herrschaft über die ganze Welt. Sie hat, wenn sie von Christus spricht, immer die ganze Menschheit vor Augen. Gott hat in Christus die Welt mit sich versöhnt, und der Tag wird kommen, an dem seine Herrschaft endgültig sichtbar werden wird. Das Ziel der Geschichte ist im Grunde bereits entschieden; was immer geschieht, muß letztlich dazu dienen, seiner Herrschaft den Weg zu bereiten. Die Kirche lebt in diesem Bewußtsein. Sie weiß sich in einem Vorgang gestellt, der schlechthin alle Menschen betrifft. Sie ist dabei nicht nur ein untätiger Zuschauer. Derselbe Gott, der in Christus die Welt mit sich versöhnt hat, hat in seine Jünger auch das Wort der Versöhnung gelegt und sie zu Gesandten gemacht. Die Kirche ist mitten in der Geschichte, die ihrem Ziele zustrebt, ein mitbestimmender Faktor. Ihre Verkündigung und die Entscheidung, die sie notwendig macht, nimmt in gewissem Sinne das Ziel vorweg, ja das Neue Testament kann so weit gehen, die Verkündigung auf dem ganzen Erdkreis den Völkern zum Zeugnis als eine Etappe zu bezeichnen, die dem Ende notwendig vorausgehen muß. Die Rolle in der Geschichte setzt nicht nur Einheit und Zusammengehörigkeit des ganzen Volkes voraus, sondern auch eine gemeinsame Offenheit und Ausrichtung bis zu den äußersten Grenzen der Menschheit hin.

IV. Wie soll die universale Gemeinschaft der Kirche zum Ausdruck kommen?

Diese Zusammengehörigkeit der Kirche als ein Volk muß zum Ausdruck kommen. Gemeinschaft kann nicht bloße Idee bleiben. Sie

muß, wenn sie wirksam werden soll, Gestalt und Struktur annehmen. Kaum jemand wird dies bestreiten, es sei denn, daß er die Wirklichkeit des Glaubens auf die innere oder sogar private Sphäre einschränkt. Die Frage ist aber damit nach wie vor offen, durch welche Gestalt und welche Strukturen das Wesen und die Sendung der Kirche angemessen zum Ausdruck gebracht werden können. Das Neue Testament gibt auf diese Frage keine direkte Auskunft, und es kann ja auch nicht erwartet werden, daß sich die Strukturen der ersten Christenheit einfach auf die heutige Zeit übertragen lassen. Die Kirche steht nicht mehr an derselben Stelle ihrer eigenen Geschichte, und die Situation, in der sie ihre Sendung heute zu bewähren hat, ist gerade auch im Blick auf die Universalität an entscheidenden Stellen anders. Der Umstand, daß die Menschheit zu einer immer überschaubareren Größe wird, läßt die wirksame Gegenwart der Kirche auf der universalen Ebene dringender denn je erscheinen. Der Raum des Zusammenlebens und damit auch der Konflikte hat sich gewandelt, und die Aufgaben, die die heutigen Formen der Gemeinschaft stellen, sind so umgreifend, daß sich die Kirche immer weniger damit begnügen kann, nur in außerordentlichen Fällen gemeinsam zu handeln⁸. Die Lösung kann aber auch nicht in wahllosem Ausbau universaler Strukturen liegen. So gedankenlos und hinderlich das angstvolle Reden von einer „Superkirche“ ist – jenes Gespenst, das wie alle Gespenster zwar immer wieder erwähnt, aber nie richtig beschrieben wird –, wohnt ihm in dieser Hinsicht doch ein relatives Recht inne. Die Strukturen müssen aufgrund gewisser Kriterien gefunden werden. Welche Überlegungen können als Kriterien dienen?

1. Die Zusammengehörigkeit muß so gestaltet sein, daß die Kirche als eine *Gemeinschaft im selben Glauben* in Erscheinung treten und daß eine Kirche die andere unterstützen und tragen kann. Die Kirchen sind aufeinander angewiesen. Keine kann ohne das Zeugnis der anderen leben. Sowohl die Bewährung als auch das Versagen jeder Kirche berührt auch die anderen. Selbst wenn sie nicht voneinander wissen und nicht in direkter Beziehung zueinander stehen, ist die „priesterliche Darbringung des Glaubens“ (Phil 2, 17)

⁸ Eine der Schwächen der Erklärung von Neu-Delhi liegt darin, daß sie das gemeinsame Handeln auf bestimmte Gelegenheiten beschränkt („wie es die gegebene Lage . . . erfordert“).

jeder einzelnen Kirche immer auch eine Darbringung für die anderen. Sie werden durch sie im Glauben gestärkt oder, wenn sie fehlt, gemindert (1 Petr 5, 9). Sie beten füreinander, für *alle* Heiligen (Eph 6, 18). Die Gemeinschaft geht aber noch weiter: Jede muß für die Korrektur durch die andere offen sein. Begriffe wie „Autonomie“ oder „innere Angelegenheiten“, die im heutigen Zusammenleben der Kirchen eine so große Rolle spielen, sind jedenfalls unter diesem Gesichtspunkt äußerst fragwürdig.

Basilius der Große hat für dieses Zusammenwirken den Ausdruck *sympnoia* geprägt⁹. Er ist darum besonders glücklich, weil er beides zum Ausdruck bringt: das Wirken des Geistes und das gemeinsame Leben in ihm. Es wäre nun aber eine Illusion, zu denken, daß der gemeinsame Glaube, die Verkündigung und die Liebe diese brüderliche Gemeinschaft selbstverständlich hervorbringen und gewährleisten. Es bedarf der gemeinsamen Strukturen, und sie müssen so angelegt sein, daß sie sowohl dem Austausch und der Ermutigung als auch der Korrektur dienen.

2. Die Zusammengehörigkeit muß weiter so gestaltet sein, daß die Kirchen gemeinsam ihre *missionarische Aufgabe* erfüllen können. Der Auftrag, das Evangelium bis an die Enden der Erde zu verkünden, kann nur gemeinsam erfüllt werden, und es bedarf zu seiner Erfüllung gemeinsamer Strukturen. Gewiß, das gemeinsame Planen steht im Neuen Testament nicht im Vordergrund des Interesses. Die missionarische Bewegung ist durch einen großen Grad von Spontaneität ausgezeichnet. Die Sorge darum, daß die Bemühungen einander nicht durchkreuzen, sondern ineinandergreifen, ist aber unverkennbar. Die Erwägungen, die Paulus über das Verhältnis seiner Verkündigung zu der des Apollos anstellt, seine Freude darüber, daß trotz zweifelhafter Motive Christus bekannt gemacht werde, dürfen nicht zu dem voreiligen Schluß führen, daß sich die Bemühungen von selbst zu einem Ganzen zusammenfügen werden. Das Vertrauen, daß Christus sich durchsetzen werde, ist grundlegend. Dabei darf aber nicht übersehen werden, daß universale Gemeinschaft in der missionarischen Aufgabe Gegenstand ausdrücklicher Anstrengungen ist. Die Apostel in Jerusalem stellen die Ver-

⁹ Ep. 164, 1; Migne, PG 32, 636.

bindung mit Samarien her. Paulus sucht den Kontakt mit Jerusalem. Das Recht und die Zuordnung seines Auftrages zu dem der übrigen Apostel sind ihm um der Mission willen Fragen von entscheidender Bedeutung. Er verwendet überraschend viel Zeit und Kräfte darauf, daß die Gemeinschaft der von ihm gegründeten Kirchen mit den übrigen Kirchen hergestellt und aufrechterhalten wird. Die Ausdehnung und das Wachstum der Kirche machen diese Koordination noch weit dringender. Die Komplizierung der Situation macht eine durch gemeinsame Strukturen ermöglichte Strategie unumgänglich.

3. Die Zusammengehörigkeit muß außerdem so gestaltet sein, daß die Kirche ein wirkliches Zeugnis der *Einheit* gegenüber *menschlichen Scheidungen* und Grenzen abzulegen vermag. Sie muß in der Lage sein, die rassischen, nationalen, ethischen und sozialen Schranken nicht nur in ihren eigenen Reihe zu durchbrechen, sondern sich auch für ihre Überwindung in der Welt durch ein aktives gemeinsames Zeugnis einzusetzen. Die Kirchen am einzelnen Ort vermögen dieses Zeugnis allein nicht zu leisten. Die Scheidungen, die es zu überwinden gilt, greifen weit über sie hinaus und können darum überhaupt nur durch ein gemeinsames Zeugnis erreicht werden. Dieses Zeugnis kann nicht in Verkündigung und Forderung allein bestehen – die Zusammengehörigkeit der Kirche über die Schranken der Gesellschaft hinaus muß anschaulich zum Ausdruck kommen, wenn es glaubwürdig sein soll. Die Strukturen auf der universalen Ebene müssen darum so angelegt sein, daß die Kirche zu einem sichtbaren Zeichen der universalen Gemeinschaft werden kann, und wie sie eine Strategie für die missionarische Arbeit haben muß, so muß sie auch in dieser Hinsicht zu einer gemeinsamen Strategie fähig sein. Sie muß in der Lage sein, Konflikte wahrzunehmen, vor allem aber sie aus gemeinsamer Anstrengung zu bekämpfen. Auch diese Aufgabe hat durch die heutige Situation einen neuen Grad von Dringlichkeit erhalten. Der Umstand, daß Männer aus jedem Volke unter dem Himmel am Pfingsttag in Jerusalem anwesend waren, erklärt sich daraus, daß ein Fest gefeiert wurde. Nur ein außerordentliches Ereignis konnte die Menschen auf diese Weise für eine kurze Zeit zusammenführen. Was damals außerordentlich war, ist heute ein permanentes Phänomen geworden. Auch das Zeugnis der Kirche ist durch diesen Wandel berührt.

4. Die Zusammengehörigkeit muß auf der anderen Seite so gestaltet sein, daß das *Volk als Ganzes* in Erscheinung zu treten vermag. Sie kann nicht durch eine Instanz repräsentiert werden, die sich losgelöst von den Kirchen entfaltet, sei es eine einzelne Person, eine Versammlung oder auch eine Organisation, die nach den ihr innewohnenden Gesetzen einen Apparat von eigenem Gewicht aufbaut. Der Ausdruck darf sich nicht von dem entfernen, was er zum Ausdruck bringen soll, und die Strukturen universaler Einheit müssen darum so angelegt sein, daß diese Verselbständigung nicht eintreten kann. Das Gegenüber einer bestimmenden oder koordinierenden Instanz ist zwar unausweichlich, wenn sich die Zusammengehörigkeit bewähren soll. Sie muß aber im Dienste des Ganzen bleiben. Wenn sie sich von ihm entfernt, verliert sie ihren eigentlichen Inhalt. Die Versuchung dazu kann von verschiedener Seite kommen. Diejenigen, die die Verantwortung erhalten haben, können sich dazu verleiten lassen, ihre Aufgabe absolut zu setzen und die Kirchen zu vertreten, ohne sich immer von neuem dessen zu versichern, was in ihnen lebt und was sie nötig haben. Sie können anfangen, eher sich selbst als die Zusammengehörigkeit der Kirchen darzustellen. Sie werden dann mit einem Mal feststellen, daß ihre Äußerungen nicht mehr gedeckt sind, und müssen in den Dienst und das heißt natürlich auch in die Auseinandersetzung mit den Kirchen zurückkehren. Die Versuchung kann aber auch von der anderen Seite ausgehen. Die Kirchen können von einer Instanz träumen, die von den Schwächen befreit ist, die ihnen als einzelnen anhaften. Die Kirche an jedem Orte ist Diaspora; sie ist eine kleine Herde. Die Kraft, auf die sie vertraut, liegt in erster Linie in der Botschaft, die sie zu verkündigen hat. Sie selbst wird aber ständig wieder unterliegen. Kann eine universale Instanz da nicht einen Ausweg bieten? Indem sie die Summe der vielen einzelnen kleinen Herden zusammenfaßt, kann sie Macht und Gewicht in Anspruch nehmen, und dieser Anspruch kann umgekehrt die Schwäche der einzelnen Kirche vergessen lassen. Die universalen Strukturen dürfen nicht der Sehnsucht nach größerer Macht entspringen, sie müssen in den Kirchen, auch in ihren Schwächen, verwurzelt bleiben.
5. Dieser Hinweis führt natürlich zu einer weiteren Überlegung. Die Zusammengehörigkeit muß so gestaltet sein, daß jeder Teil mit jedem anderen *in direkter Verbindung* bleibt. Übergeordnete Instan-

zen können nicht in dem Sinne übergeordnet sein, daß die Zusammengehörigkeit nur über sie wahrgenommen werden kann. Die Tatsache, daß alle Kirchen eine auf die andere zugeordnet sind, darf eben nicht ausgelöscht werden. Die Kirchen müssen tatsächlich eine *sympnoia* bleiben. Dies ist um so wichtiger, als die Anstöße zur Erneuerung der Kirche oft aus spontanen Bewegungen stammen, die an irgendeiner Stelle der Kirche zum Ausbruch kommen. Übergeordnete Instanzen dürfen darum nicht dem Irrtum verfallen, sich als Zentren der Initiative zu verstehen. Sie dürfen auf spontane Bewegungen nicht als auf etwas Feindliches reagieren, das sie gefährdet. Sie sind eher dafür da, zu entdecken und zur Geltung zu bringen, was für die Gesamtheit der Kirche von Bedeutung ist. Sie sind gewissermaßen ein Posten, von dem Ausschau gehalten wird. Sie müssen aber auch abgesehen davon, ob eine besondere Bewegung es erfordert, den ständigen Verkehr der Kirchen untereinander fördern.

6. Die Zusammengehörigkeit muß schließlich so gestaltet werden, daß die Kirche als *wanderndes Volk* sichtbar wird. Sie lebt in Erwartung, vom Geist Schritt um Schritt weitergeführt. Immer ist sie bereits auf die nächste Strecke ausgerichtet. Da sie ein Volk von Beisassen (Πάροικοι) ohne eigenes Haus, von Fremdlingen im Verhältnis zu dieser Welt ist, kann sie sich nicht festsetzen und ansiedeln¹⁰. Sie muß, wenn sie auch mit jeder Situation solidarisch ist, immer schon bereit sein, in die nächste einzutreten. Die Strukturen auf universaler Ebene müssen so angelegt sein, daß sie diese Bewegung in jeder einzelnen Kirche fördern, daß sie sie zugleich ermutigen und ständig beunruhigen. Sie dürfen nicht der Sehnsucht dienen, sich niederlassen zu können. Sie dürfen nicht ein Haus (Οἶκος) darstellen wollen, eine symbolische Niederlassung, die das Bewußtsein der Beisassenschaft (Πάροικία) zerstört. Sie dürfen darum auch nicht ein für allemal festgelegt werden. Die Kirche hat immer wieder darunter zu leiden gehabt, daß sie Formen für endgültig betrachtete, die eigentlich hätten geändert werden müssen. Die Weise, auf die die Kirchen ihre Zusammengehörigkeit zum Ausdruck bringen, muß darum immer wieder überprüft werden. Die Begegnung der einzelnen Kirchen kann sich nicht nach in jeder Hinsicht vorgefaßten

¹⁰ K. L. Schmidt, Die Erbauung der Kirche mit ihren Gliedern als den Fremdlingen und Beisassen auf Erden, Zürich 1946.

Regeln vollziehen, sie muß den Charakter des immer neuen Ereignisses behalten. Die Strukturen müssen sich den Problemen anpassen. Die große Frage der Predigt unter den Heiden führte zu der Zusammenkunft in Jerusalem, und die Beschlüsse erlaubten den Kirchen, ihren Weg gemeinsam fortzusetzen. Neue Fragen werden zu ähnlichen oder auch wesentlich anderen Konsultationen führen, die Raum für solches freie Handeln schaffen. Die Erfahrung der Jahrhunderte hat natürlich ihr Gewicht, und es wäre kurzsichtig, nicht auf sie zurückgreifen zu wollen. Doch sollten Strukturen, die im Laufe der Geschichte die Zusammengehörigkeit der Kirche einmal zum Ausdruck gebracht haben, nicht um ihrer Ehrwürdigkeit willen mit dem Anspruch auf Endgültigkeit ausgestattet werden. Vorläufigkeit gehört zum Wesen der Kirche als wanderndes Volk.

V. Welche Strukturen universaler Gemeinschaft finden sich im Neuen Testament?

Nachdem wir gesehen haben, daß die Kirche als *ein Volk* an vielen Orten zu verstehen ist und daß sie in dieser Zusammengehörigkeit in Erscheinung treten muß, müssen wir die weitere Frage stellen, aufgrund welcher gemeinsamer Strukturen die universale Einheit der Kirche in der ersten Zeit sichtbar wurde. Wir fragen dabei nicht so sehr nach dem gemeinsamen Ursprung. Wir gehen davon aus, daß die Zusammengehörigkeit zuerst und zuletzt auf der Gegenwart des auferstandenen Herrn beruht. Es geht hier weniger um das, was die Kirche konstituiert und überhaupt zu einem Volk macht, als vielmehr um die Frage, welche Bande die Gemeinschaft der im einzelnen vielfältig voneinander verschiedenen Kirchen zusammenhielten und es ihr ermöglichten, als eine Gemeinschaft erkennbar zu werden. Wenn sich das Bild, das sich aus dem Neuen Testament ergibt, auch nicht unmittelbar auf eine andere Zeit übertragen läßt, bleiben doch die Ansätze, die sich dort finden, für jede Zeit bestimmend, und es ist kaum eine Lösung denkbar, die nicht von dieser Zeit ausginge oder in Auseinandersetzung mit ihr konzipiert wäre. Die wichtigsten Strukturen seien darum kurz in Erinnerung gerufen.

1. Die Kirchen sind zunächst durch die *Verkündigung* derselben Botschaft verbunden. Sie bezeugen alle dasselbe endgeschichtliche Ereignis, auch wenn die Interpretationen in mancher Hinsicht von-

einander abweichen und gelegentlich sogar in Spannung zueinander stehen. Diese Übereinstimmung wird immer wieder mit Nachdruck hervorgehoben, und selbst wenn die Zeugen einander zu widersprechen scheinen, wird darauf hingewiesen, daß das Zeugnis letztlich dasselbe sei und als dasselbe verstanden werden müsse. „Ich habe gepflanzt, Apollos hat begossen, Gott aber hat das Gedeihen gegeben.“ Die Übereinstimmung kann nun allerdings nicht nur angenommen, sie muß festgestellt werden, und damit stehen wir vor der Frage, woran die Kirchen erkennen können, daß sie dasselbe Wort empfangen haben, daß ihnen die Wahrheit und nicht im Namen Christi Irrtum verkündigt worden ist.

Die erste Gewähr liegt darin, daß die Zeugen auf eine gemeinsame Überlieferung zurückgreifen. Die Kirchen sind gegründet in einer Botschaft, die nicht auf der Meinung von Personen, sondern auf Berichten beruht, auf dem, was die ersten Zeugen „gesehen und gehört“ haben. Die Authentizität der Verkündigung kann daran gemessen werden, ob der zentrale Inhalt dieses Zeugnisses aufgenommen worden ist. Gewiß, die Kirche lebt in der Gegenwart des auferstandenen Herrn. Sie bleibt aber auf die Verbindung mit ihrem geschichtlichen Ursprung angewiesen. Dieses Verhältnis wird insbesondere bei Paulus deutlich; er hatte seine Botschaft aus einer unmittelbaren Begegnung mit Christus empfangen und schien nicht in der Überlieferung zu stehen, die von den Aposteln ausgegangen war. So sehr er aber seiner Verkündigung gewiß ist, bemüht er sich doch nachzuweisen, daß sie mit dem Zeugnis der Apostel in Übereinstimmung steht. Er kann sich mit den übrigen Aposteln über wesentliche Fragen auseinandersetzen, aber er kann nicht darauf verzichten, daß seine Botschaft als Verkündigung des ersten Zeugnisses anerkannt wird.

Die gemeinsame Überlieferung ist als solche noch keine Gewähr für die notwendige Übereinstimmung in der Verkündigung. So sehr sie die Kirchen zur Einheit zusammenfaßt, kann sie auch für Abweichungen in Anspruch genommen werden, die der Wahrheit in Wirklichkeit widersprechen und die Gemeinschaft in Christus aufheben. Es bedarf darum, insbesondere in der Auseinandersetzung mit Irrlehren, weiterer Kriterien, um Wahrheit vom Irrtum zu unterscheiden. Eines der wichtigsten sind die *Bekenntnisse* in den ersten Jahrhunderten gewesen. Ansätze dazu finden sich bereits im Neuen Testament.

Kurze Formeln wie „Christus, der Herr“ fassen den zentralen Inhalt des Evangeliums zusammen, und daran, ob sie anerkannt werden können, entscheidet sich, ob jemand wirklich zur Gemeinschaft der Kirche gehört. Die Bekenntnisse erfüllen eine Vielzahl von Funktionen, auf die wir nicht eingehen müssen. Sie dienen aber ohne Zweifel auch dazu, die Zusammengehörigkeit der Kirchen erfaßbar zu machen. Sie drücken auf die kürzest mögliche Weise aus, was die Kirchen gemeinsam glauben, und dienen als Zeichen gegenseitiger Anerkennung. Wer nicht in der Lage ist, sie sich zu eigen zu machen, oder ihnen sogar widerspricht, steht außerhalb der Gemeinschaft.

Die Überlieferung ist schon früh schriftlich festgehalten worden, und das schriftliche Zeugnis ist in steigendem Maße an die Stelle des mündlichen getreten. Je weiter sich die Kirche von der Zeit der ersten Zeugen entfernte, desto dringender wurde die Frage, welche schriftlichen Zeugnisse als die wahre Stimme der ersten Zeit anerkannt werden sollten. Wenn der Glaube in einem bestimmten Ereignis wurzelt, muß das ursprüngliche Zeugnis gegen spätere unverlässliche Zeugnisse abgegrenzt werden. Die Kirche erkannte diese Notwendigkeit, indem sie den *Kanon* schuf. Dieser Schritt ist auch für die Frage von Bedeutung, die uns hier beschäftigt. Die Sammlung der verlässlichen Schriften brachte die Zusammengehörigkeit der Kirchen in derselben Wahrheit zum Ausdruck. Es bedurfte allerdings langer Zeit, bis sich dieses Band endgültig herausgebildet hatte. Die Liste der Schriften stand noch nach Jahrhunderten nicht in allen Einzelheiten fest. Der Entscheid darüber konnte überhaupt nur durch eine lebendige Auseinandersetzung zwischen den Kirchen herbeigeführt werden, und man kann die Bedeutung des Kanons nur richtig beurteilen, wenn sich die Kirchen auch heute dessen erinnern.

2. Ein weiteres Band sind die *Taufe* und das gemeinsame *Brechen des Brotes*. Wie immer die Taufe im einzelnen entstanden ist, sie ist jedenfalls von frühester Zeit ein Zeichen gewesen, das die Christen an allen Orten verband. Paulus redet die Kirchen, auch die, die er nicht kennt, daraufhin an, daß sie die Taufe empfangen haben. Er entfaltet auf dieser Grundlage seine geistlichen Erwägungen. „Wißt ihr nicht, daß wir alle, die wir auf Christus Jesus getauft wurden, auf seinen Tod getauft worden sind“ (Röm 6, 3)? Er zieht in großer Selbstverständlichkeit die Linie von der Taufe zur Einheit der Kirche. „Wir sind . . . alle zu einem Leib getauft worden“ (1 Kor 12, 13). Die

Erzählung über die Ausgießung des Geistes schließt mit der Erwähnung der Taufe, und die Apostelgeschichte scheint überhaupt auf die Taufe als Zeichen der Einheit Wert zu legen. Der Bericht über die Begegnung zwischen Paulus und den Jüngern in Ephesus ist in dieser Hinsicht besonders bezeichnend (19, 1-7). Ein Glied der Kirche ist offenbar nicht denkbar, es sei denn auf den Namen des Herrn getauft. Das Verbindende liegt nicht allein darin, daß überall dieselbe Handlung vollzogen wird. Das Gemeinsame ist auch, daß der Täufling ein Bekenntnis zu Christus abzulegen hat. Die Geschichte der Taufe und die Geschichte des Bekenntnisses sind eng miteinander verknüpft. Die Taufe ist der Boden gewesen, auf dem sich Bekenntnis und Unterweisung als verbindende Elemente entwickelt haben.

Ein Band von vielleicht noch größerer Bedeutung ist das gemeinsame Brechen des Brotes. Die Kirchen stimmen darin überein, daß sie an allen Orten zu gottesdienstlichen Versammlungen zusammenkommen, in denen das Brot gebrochen wird. Entstehung und frühe Geschichte der eucharistischen Feier liegen zwar in mancher Hinsicht im Dunkeln, und man kann sich fragen, wie sie sich genau entwickelt hat. Die Feier ist offenkundig nicht von Anfang an so eindeutig geprägt gewesen, daß verschiedene Auffassungen und Gestaltungen ausgeschlossen gewesen wären. Die Auseinandersetzung zwischen Paulus und den Korinthern zeigt dies auch deutlich. Während die Korinther das Mahl in einem gnostizierenden Enthusiasmus der Auferstehung feiern, zeigt Paulus durch den Rückgriff auf die Überlieferung, daß die Auferstehung den Tod am Kreuze nicht auslöscht. Die Feier ist aber den Kirchen von frühester Zeit an gemeinsam, und es kann kein Zweifel sein, daß sie in wachsendem Maße zu einem Zeichen geworden ist, das sie verband. Ihre universale Gemeinschaft wurde dadurch mit besonderer Deutlichkeit veranschaulicht, daß sie die Gemeinschaft mit dem Herrn durch dieselbe Handlung feierten. Mußten sie nicht alle ein Leib sein, so wie sie an jedem Orte ein Leib waren? Die Eucharistie war darum auch die Gelegenheit, der gesamten Kirche zu gedenken, und es ist sicher kein Zufall, daß später gerade durch die Gewährung oder die Verweigerung der eucharistischen Gemeinschaft zum Ausdruck kam, ob man sich mit anderen Kirchen in Gemeinschaft wußte.

3. Die Zusammengehörigkeit der Kirchen zeigt sich weiter darin, daß sie in gewissen Punkten des *Verhaltens* und der *Ordnung* überein-

stimmen. Selbst wenn keinerlei Uniformität besteht und auch nicht zu erstreben ist, soll doch jede Kirche darauf Rücksicht nehmen, wie es „die Kirchen Gottes“ halten. Das wird deutlich bei Paulus. Wenn er den Korinthern in Erinnerung ruft, daß die Frauen sich verschleiern sollen, weist er zuerst auf die Überlieferung hin, die er ihnen gegeben hat (1 Kor 11, 2), führt die Weisung dann auf die in Christus gegebene Wirklichkeit zurück (11, 3), gibt eine ausführliche theologische Begründung vornehmlich aufgrund des Alten Testaments (11, 3-13), nimmt die Natur zu Hilfe (11, 14-15), macht aber schließlich auch geltend, daß „die Kirchen Gottes alle diese Gewohnheit“ hätten (11, 16). Der Hinweis auf die übrigen Kirchen hat in seinen Augen offenkundig verpflichtendes Gewicht. Eine einzelne Kirche soll nicht einzelgängerische Lösungen treffen. Noch deutlicher ist diese Überzeugung in Kap. 14 ausgesprochen: „Wie in allen Kirchen der Heiligen sollen die Frauen in den Gemeindeversammlungen schweigen . . . oder ist das Wort Gottes von euch ausgegangen? Oder ist es zu euch allein gelangt“ (14, 33-34; 36)? Übereinstimmung dieser Art wird im Laufe der Zeit mehr und mehr betont. Die Pastoralbriefe sind ein deutliches Zeichen dafür. Sie enthalten Weisungen und Ordnungen, die „an jedem Ort“ zu halten sind (1 Tim 2, 8) ¹¹.

Die meisten Hinweise, die durch die Erwähnung der „Kirchen“ begründet werden, sind heute nicht mehr zutreffend. Frauen sind heute in der Regel nicht mehr verschleiert, sie reden in Gemeindeversammlungen nur da nicht, wo besonders konservative Verhältnisse herrschen, und manche Weisungen der Pastoralbriefe sind jedenfalls in ihren Einzelheiten obsolet geworden (z. B. Ordnung für die Witwen). Der Verweis auf die Bedeutung übereinstimmenden Verhaltens ist aber damit nicht obsolet geworden. Es kann sein, daß die Zusammengehörigkeit unter Umständen durch die übereinstimmende Ordnung zum Ausdruck gebracht werden muß.

4. Die Kirchen können schließlich in einer besonderen Krise dazu geführt werden, ihre Gemeinschaft in besonderer Weise zu unterstreichen. Wenn die Einheit zu zerreißen droht, können *besondere Maßnahmen* ergriffen werden. Die Zusammenkunft der Apostel in Jerusalem ordnet z. B. an, daß sich alle Kirchen von Götzenopferfleisch, Blut und Ersticktem enthalten sollten (Apg 15, 29). Diese Wei-

¹¹ H. von Campenhausen, Die Begründung kirchlicher Entscheidungen beim Apostel Paulus, Heidelberg 1957.

sung ist ein offenkundiger Kompromiß. Sie verfolgt die Absicht, die Zusammengehörigkeit der Kirchen aufrechtzuerhalten. Sie entspricht in gewissem Sinne der Haltung, die sich in anderem Zusammenhang bei Paulus findet. Er hat das Essen von Götzenopferfleisch für grundsätzlich erlaubt gehalten. Er hat nicht durch eine aufgenötigte Freiheit den Glauben und die Gemeinschaft der Kirche aufs Spiel setzen wollen. Der Beschluß von Jerusalem entspringt der Verantwortung für die gesamte Kirche. So notwendig er aber in der damaligen Situation auch gewesen sein mag, konnte er nicht von bleibender Gültigkeit sein. Die Freiheit des Evangeliums mußte sich durchsetzen. Auch die Kollekte für Jerusalem ist in diesem Zusammenhang zu erwähnen. Sie ist vereinbart worden, um die Zusammengehörigkeit der Kirchen über eine besondere Spannung hinweg zu betonen. Die Sammlung war wohl zunächst einfach eine Hilfeleistung in einer besonderen Notlage (Apg 11, 27 ff.), und dieser selbstverständliche Wille, einander zu Hilfe zu kommen, ist bereits ein sichtbares Zeichen der Zusammengehörigkeit. Die Sammlung war aber ohne Zweifel in einem tieferen Sinne Zeichen. Sie brachte die Solidarität der heidenchristlichen gegenüber den judenchristlichen Kirchen zum Ausdruck, und Paulus hat um dieser Bedeutung willen so viel Zeit und Energie darauf verwendet. Sie diente dazu, eine besonders gefährliche Situation im Leben der Kirche zu überwinden.

VI. Die Apostel

Wir haben bis jetzt eine Frage ausgelassen, die sich im Zusammenhang mit unserem Problem unausweichlich stellt. Welche Bedeutung kommt den Aposteln für die Zusammengehörigkeit und die Verbindung der Kirchen untereinander zu? Die Frage wird mit Absicht erst an dieser Stelle zur Sprache gebracht, denn es darf sich nicht die Meinung verfestigen, daß nur sie für unser Problem von Bedeutung sei. Die Frage nach dem apostolischen Amt muß aber in die Diskussion einbezogen werden. Denn auf welche Weise auch die Aussagen des Neuen Testaments über die Apostel gedeutet werden mögen, beeinflussen sie doch immer das Verständnis der universalen Einheit und des ihr angemessenen Ausdrucks. Die Überzeugung der einzelnen Konfessionen gehen an dieser Stelle weit auseinander, und eine Verständigung über das Amt der Apostel

und seine Bedeutung für die Zusammengehörigkeit der Kirche ist darum für die ökumenische Bewegung besonders dringlich.

Das Neue Testament gibt keine einheitliche Auskunft darüber, was unter den Aposteln zu verstehen sei. Die neutestamentliche Wissenschaft hat immer klarer erkennbar werden lassen, daß sich im Neuen Testament verschiedene Sichten unterscheiden lassen und daß sich in diesen verschiedenen Auskünften eine komplizierte und dynamische Geschichte des apostolischen Amtes als solchem spiegelt. Die Betrachtung darf nicht einfach vom Kreise der Zwölf ausgehen, denn es hat sich gezeigt, daß es sich dabei um eine Konzeption handelt, die Teil dieser Geschichte ist. Die Unterschiede können hier nicht vollständig zusammengefaßt, sondern nur durch den Hinweis auf das lukanische und das paulinische Verständnis – in etwas schematischer Weise – angedeutet werden.

1. Bei *Lukas* erscheinen die Apostel als ein von Jesus besonders ausgewählter Kreis von zwölf Jüngern. „Er rief seine Jünger herzu und erwählte aus ihnen zwölf, die er auch Apostel nannte“ (6, 13). Sie nehmen sowohl zu Jesu Lebzeiten als auch nach seiner Auferstehung in der werdenden Kirche eine besondere Stelle ein. Sie stellen durch ihre Zahl das messianische Volk dar. Wie das Volk Israel aus zwölf Stämmen bestand, sind sie das neue Volk, das Christus umgibt. Sie sind in besonderer Weise die Träger seiner Botschaft und werden mit besonderer Vollmacht ausgerüstet (9, 1). Ihre Verkündigung führt zur Scheidung im Volke. Sie werden von manchen angenommen, von den meisten verworfen, und es hängt damit zusammen, daß sie als Richter Israels bezeichnet werden (22, 30). Ihre Bedeutung ist zunächst auf Israel beschränkt. Sie sind die messianische Gemeinde innerhalb des Volkes Israel. Die Auferstehung Christi bedeutet allerdings die Neukonstituierung des Kreises. Sie sind nun die Zeugen seiner Auferstehung. Sie erhalten den Auftrag, das Evangelium bis an die Enden der Erde zu verkündigen. Sie sind als diese Zeugen der Kern der ersten Gemeinde. Ihre Zahl wird als so bedeutsam empfunden, daß die durch Judas entstandene Lücke wieder ausgefüllt wird. Die Beschreibung, die Lukas von den möglichen Kandidaten gibt, ist für sein Verständnis bezeichnend. „Einer von den Männern, die mit uns gegangen sind die ganze Zeit hindurch, in der der Herr Jesus bei uns ein- und ausging, von der

Taufe des Johannes bis zum Tage, an dem er von uns hinweg emporgehoben wurde, einer von diesen soll mit uns Zeuge der Auferstehung werden“ (Apg 1, 21-22). Die Apostel üben ganz selbstverständlich leitende Funktionen in der ersten Gemeinde und darüber hinaus in der gesamten Kirche aus. Sie entlasten sich von zweitrangigen Aufgaben, um sich ganz ihrem besonderen Auftrag widmen zu können. Sie stehen zwar in dieser Verantwortung für die Kirchen nicht allein. Jakobus, der Bruder des Herrn, spielt neben ihnen eine hervorgehobene Rolle. Die Apostel, insbesondere Petrus, erscheinen aber bei allen großen Entscheidungen als bestimmende Faktoren.

Die Frage ist umstritten, in welchem Maße diese Konzeption das Werk einer späteren Zeit ist. Einzelne gehen so weit, zu bestreiten, daß Jesus einen besonderen Kreis von Jüngern erwählt habe. Es handle sich vielmehr um eine Institution der Jerusalemer Gemeinde, die ins Leben Jesu zurückprojiziert worden sei. Diese Kritik geht aber sicher zu weit, gehören doch die „Zwölf“ zur ältesten Tradition über die Erscheinungen des Auferstandenen (1 Kor 15, 5). Die Mehrheit der Forscher ist denn auch der Meinung, daß tatsächliche geschichtliche Überlieferung der Konzeption des Lukas zugrunde liegt.

2. Das Verständnis, daß sich bei *Paulus* findet, ist durch andere Gesichtspunkte geprägt. Die Eigenart ergibt sich aus den Bezeichnungen, mit denen er sich selbst vorstellt: „berufener Apostel“ (Röm 1, 1), „berufen zum Apostel Jesu Christi durch den Willen Gottes“ (1 Kor 1, 1), „Apostel nicht von Menschen her noch durch einen Menschen, sondern durch Jesus Christus“ (Gal 1, 1). Er ist Apostel aufgrund der Berufung des auferstandenen Herrn, der ihm vor Damaskus erschienen ist. Er ist Apostel, weil er in einem besonderen persönlichen Verhältnis zu ihm steht. Er ist Apostel, weil er ihm den Auftrag gegeben hat, das Evangelium unter den Heiden zu verkündigen (Gal 1, 16). Das Gewicht liegt bei ihm in erster Linie darauf, daß der Apostel den auferstandenen Herrn bezeugt und in lebendiger Beziehung zu ihm steht. Die Verwurzelung im Leben Jesu vor Kreuz und Auferstehung spielen eine untergeordnete Rolle. Er anerkennt zwar die, die „vor ihm Apostel waren“ (Gal 1, 17), und legt, wie wir bereits gesehen haben, Wert darauf, die Gemeinschaft mit ihnen herzustellen. Der Auferstandene ist nicht ein anderer als der Gekreuzigte, der auf Erden gestorben ist. Seine Sendung ist aber allein auf die Autorität des Auferstandenen und Erhöhten

begründet. Der Kreis der Zwölf wird kaum je erwähnt (1 Kor 15, 5). Er hat für ihn offenkundig keine entscheidende Bedeutung gehabt. Es entspricht diesem Bild, daß Paulus weit mehr als Lukas das Wort „Apostel“ in einem weiteren Sinne gebraucht, weder auf die Zwölf noch auf sich selbst beschränkt. Diesen Gebrauch des Wortes hat er ohne Zweifel vorgefunden, und er setzt sich auch nach ihm und dem durch Lukas geprägten Begriff des Apostels fort. „Apostel“ sind qualifizierte urchristliche Missionare. Auch Lukas verwendet das Wort gelegentlich in diesem Sinn. Paulus und Barnabas werden als Apostel bezeichnet (Apg 14, 14). Paulus erwähnt mehrmals Apostel in diesem weiteren Sinne (1 Kor 9, 5; 2 Kor 11, 13; Röm 16, 7 u. a.). Es ist nicht ganz klar, wodurch diese Apostel sich von Propheten oder Evangelisten unterscheiden. Sie gehören möglicherweise zu den Zeugen der Auferstehung.

3. Was läßt sich angesichts dieses etwas verwirrenden Befundes über die *Bedeutung der Apostel* für die universale Einheit der Kirche sagen? Läßt sich angesichts der verschiedenen Ausprägungen des Begriffes überhaupt etwas aussagen? Die Ergebnisse der neueren Forschung sind eine Warnung gegen voreilige Schlüsse aufgrund eines vereinfachten Bildes, und diese Warnung ist um so mehr zu hören, als verkürzte Schemata auch die ökumenische Diskussion über das apostolische Amt festfahren lassen. Die Unterschiede dürfen aber auch nicht übertrieben werden. Das Gemeinsame liegt jedenfalls darin, daß die Apostel Zeugen des auferstandenen Herrn sind. Sie sind seine Gesandten, ausgerüstet mit besonderen Vollmachten, die ihnen in der Kirche eine besondere Stellung verleihen. Sie haben für die ganze Kirche Bedeutung, und es entspricht dem Bild, das das Neue Testament gibt, daß sie später als Fundament bezeichnet werden können (Eph 2, 20). Ja, es kann mehr gesagt werden: Sie haben für die Kirche aller Zeit Bedeutung. Denn ihre Sendung nimmt die Zukunft von Gottes Reich voraus, und ihre Namen sind auf den Grundsteinen des himmlischen Jerusalem angebracht. Ihr Amt ist offenkundig nicht an eine einzelne Kirche gebunden. Sie üben es von Ort zu Ort aus. Der Kreis der Zwölf scheint zunächst auf Jerusalem festgelegt zu sein. Er löst sich aber auf, und wenn wir auch wenig über die Tätigkeit der einzelnen Apostel erfahren, wissen wir doch, daß z. B. Petrus in Antiochien und aller Wahrscheinlichkeit nach in Rom tätig war. Die Apostel sind Missionare

und damit gelegentlich auch Gründer von Kirchen. Sie lassen sich aber nicht endgültig von ihnen festhalten, sondern behalten eine gewisse Distanz zu ihnen. Dieses Bild wird insbesondere auch von den apokryphen Akten über die Apostel entworfen.

Die Apostel werden durchweg deutlich von anderen Ämtern unterschieden. Sie sind jedenfalls nicht Vorsteher bestimmter Gemeinden. Die Ältesten sind ein anderes *genus*. Sie leiten einzelne Kirchen, und diese Aufgabe ist auf sie beschränkt. Die Apostel unterscheiden sich von ihnen dadurch, daß sie für die ganze Kirche Verantwortung tragen. Sie tragen durch ihre Autorität insbesondere dazu bei, die einzelnen Kirchen zusammenzuhalten.

Die Tatsache, daß die Apostel Zeugen des auferstandenen Herrn sind, macht sofort klar, daß sie keine Nachfolger haben können, und alles, was wir im Neuen Testament erfahren, deutet darauf hin, daß das Amt der Apostel einmaligen oder zum mindesten außerordentlichen Charakter trägt. Sie können nicht ersetzt werden. Diejenigen, die die Botschaft nach ihnen verkündigen, sind auf ihr Zeugnis so angewiesen, daß sie nicht mit ihnen verglichen werden können. Diese Einmaligkeit kann angesichts des neutestamentlichen Befundes kaum stark genug betont werden. Das heißt nicht, daß zwischen den Aposteln und den Vorstehern der einzelnen Kirchen nicht in gewissem Sinne eine Kontinuität bestünde, eine Kontinuität, die auch durch das Zeichen der Handauflegung sichtbar zum Ausdruck gebracht werden mag. Sie verkündigen dieselbe Botschaft. Die Vorsteher der Kirchen sind aber nicht Nachfolger der Apostel; sie können höchstens als Nachfolger derer bezeichnet werden, die als erste den Kirchen vorstanden.

Gewisse Funktionen, die die Apostel ausübten, müssen selbstverständlich im Leben der Kirche eine Fortsetzung finden. Insbesondere ihr Dienst für die Einheit ist hier zu nennen. Er muß in der Kirche und durch die Kirchen wahrgenommen werden, und wenn die Vorsteher der Kirchen auch nicht an die Stelle der Apostel treten, fällt ihnen in dieser Hinsicht doch eine besondere Verantwortung zu. Sie ergibt sich ganz selbstverständlich daraus, daß sie eine repräsentative Stellung in den Kirchen einnehmen und die Kirchen ihrem Ursprung und ihrem Wesen nach zusammengehören. Diese Entwicklung läßt sich in der Alten Kirche feststellen. Das bischöfliche Amt wird bald eines der wichtigsten Mittel, um die universale Ge-

meinschaft der Kirchen zum Ausdruck zu bringen und zu erhalten. Die Bischöfe stehen in Beziehung zueinander. Sie repräsentieren in dieser Beziehung ihre Kirchen. Wenn sie einander anerkennen und miteinander Gemeinschaft haben, stehen auch die Kirchen miteinander in Gemeinschaft. Ein Netz von zahlreichen einzelnen Beziehungen macht die universale Gemeinschaft der Kirche gewiß und sichtbar. Der bereits in alter Zeit bezeugte Brauch, daß der von einer Kirche gewählte Bischof durch Bischöfe anderer Kirchen unter Handauflegung eingesetzt wurde, spielt in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle.

Was ergibt sich also? Es bedarf eines gegenseitig anerkannten, die einzelnen Kirchen repräsentierenden Amtes, wenn die universale Einheit wirksam zum Ausdruck kommen soll. Die Geschichte der Kirche zeigt dies, und die Erklärung der Vollversammlung von Neu-Delhi ist im Recht, wenn sie dieses Erfordernis unterstreicht. Dieses Amt steht aber nicht in direkter Nachfolge der Apostel, sondern wächst aus dem Leben der Kirchen heraus. Es kann sich darum grundsätzlich auch nach der Situation der Kirche wandeln.

4. Die Gestalt des *Petrus* ist bis jetzt noch nicht erwähnt worden. Er nimmt, jedenfalls in manchen Schriften des Neuen Testaments, eine besondere Stellung ein. „Du bist Petrus, auf diesen Fels will ich meine Kirche bauen“ (Mt 16, 18). „Ich habe für dich gebeten, daß dein Glaube nicht aufhöre; und du, wenn du dich bekehrst, stärke deine Brüder“ (Lk 22, 32). „Weide meine Schafe“ (Jh 21, 17). Diese Worte sprechen ihm im Kreise der übrigen Apostel eine besondere Rolle zu. Sie gilt Petrus als Person. Es wäre künstlich, zwischen dem von Petrus abgelegten Bekenntnis und seiner Person unterscheiden zu wollen. Petrus selbst erhält vielmehr eine „grundlegende“ Aufgabe zugesprochen. Er wird zum Augenzeugen vor anderen bestimmt. Er, der Jesus als einer der ersten nachgefolgt war, der ihn mit besonderem Eifer umgeben, der ihn verraten hatte, ihn aber auch in besonderer Weise als Auferstandenen erfahren sollte, er wurde von Christus in besonderer Weise zum Jünger bestellt.

Die besondere Rolle des Petrus zeigt sich darin, daß er immer wieder als Sprecher der Apostel erscheint und in der Gemeinde von Jerusalem leitende Funktionen ausübt. Er ergreift die Initiative, um Judas durch Matthias zu ersetzen (Apg 1, 15). Er spricht zu Pfingsten im Namen der Apostel zum Volke. Er predigt und wirkt mit besonderer

Vollmacht (5, 15) und wird offenkundig als Leiter der Kirche angesehen. Er wird mit Jakobus und Johannes als Säule bezeichnet. Er vollzieht den Schritt über die Grenzen des jüdischen Volkes hinaus, indem er Cornelius und sein Haus tauft, und legt in der Beratung von Jerusalem in bestimmender Weise davon Zeugnis ab (15, 7). Es muß aber sofort hinzugefügt werden, daß Petrus nach den uns zur Verfügung stehenden Quellen nicht der Leiter der gesamten Kirche gewesen ist. Er hat während einer bestimmten Zeit eine wichtige Rolle in Jerusalem gespielt. Er hat aber die Stadt später verlassen, und seine Spur verliert sich allmählich. Er muß sich in Antiochien aufgehalten haben und hat vermutlich in Rom das Martyrium erlitten. Er erscheint in den Quellen nicht mehr in leitender Stellung, obwohl Gelegenheit bestanden hätte, darüber zu berichten. Einzelne Stellen in den Briefen zeigen, daß Paulus von einer übergeordneten Stellung des Petrus nichts wußte, sie jedenfalls für sich selbst nicht anerkannte. Er steht mit seiner Tätigkeit, um das Mindeste zu sagen, gleichberechtigt neben Petrus.

Was uns die Schrift über Petrus sagt, ändert darum kaum etwas an dem bisher gewonnenen Bild. Er ist Apostel par excellence und erfüllt eine hervorgehobene Funktion. Sein Amt ist aber genauso wie das der übrigen Apostel einmalig und unwiederholbar. Er gehört mit den anderen Aposteln zu den Zeugen, auf denen als Fundament die Kirche ruht. Die besonderen Verheißungen Christi gelten ihm in seinem Dienst als Apostel. Sie können nicht übertragen werden. Sie gehen wie das Amt der Apostel überhaupt in das Fundament und das Leben der Kirche ein.

5. Es ist aber mehr als verständlich, daß einzelne Kirchen gegenüber anderen besonderes Gewicht erhielten und daß ihre Bischöfe einen gewissen Vorrang vor anderen einzunehmen begannen. Diese Entwicklung läßt sich in der werdenden Kirche in steigendem Maße beobachten. Sie führte schließlich zu der Bildung von Patriarchaten. Kirchen, die für die Mission eine besondere Bedeutung hatten, rückten unwillkürlich zu besonderer Stellung auf, und ihre Bischöfe begannen im Netz der Beziehungen zwischen den Bischöfen einen gewissen Primat auszuüben. Sie sind zwar den anderen grundsätzlich nicht übergeordnet. Sie repräsentieren Kirchen, die aufgrund ihrer Geschichte, ihrer geographischen Lage, ihres politischen Gewichts oder ihrer Ausstrahlungskraft für die universale Gemeinschaft eine

besondere Stellung einnehmen – Kirchen, die in der Gemeinschaft der Kirchen besondere Dienste leisten und mit denen die übrigen Kirchen darum auf alle Fälle in Gemeinschaft stehen müssen, wenn ihre Rechtgläubigkeit nicht fraglich werden soll. Diese Entwicklung hat ihre Bedeutung und darf nicht gering geachtet werden. Die Hervorhebung gewisser Zentren mag für die Manifestation der Universalität nicht nur unumgänglich, sondern auch geboten sein. Es muß aber festgehalten werden, daß diese Ordnung eine Frucht der bischöflichen Verfassung ist und erst nachträglich mit den Aposteln in Verbindung gebracht wurde.

6. Diese kurze Übersicht kann nicht ohne den Hinweis darauf abgeschlossen werden, daß die Zusammengehörigkeit der Kirchen nie allein durch ein Amt hergestellt worden ist. Die Kirchen sind immer durch eine Vielfalt von Beziehungen untereinander verbunden gewesen. Die Zusammengehörigkeit ist eine geistliche Wirklichkeit, die sich in unmittelbarer, spontaner Weise Ausdruck verschaffen muß. Das Neue Testament nennt neben den Aposteln zahlreiche Männer und Frauen, die von Ort zu Ort reisen und die Zusammengehörigkeit der Kirchen stärken. Einige handeln im Auftrag der Apostel, andere sind von Kirchen entsandt, andere, wie die Propheten, handeln ohne bestimmten Auftrag. Sie stehen aber alle im Dienst der Einheit, und die Kirche kann zu keiner Zeit ohne eine Vielfalt von Menschen auskommen, die sich diesen Dienst bewußt zur Aufgabe machen. Die Einheit wird aber vor allem durch den charismatischen Dienst gestärkt, durch Theologen, die das Evangelium auf sammelnde Weise auszusprechen vermögen, Propheten, die die Stunde deuten, Konfessoren und Märtyrer, die durchhalten, Boten, die zur rechten Stunde eintreffen. Das Amt der Vorsteher kann nur unter der Voraussetzung ausgeübt werden, daß diese Charismata der Kirche ständig gegeben werden.

VII. Synoden und Konzilien

Ein noch so intensives Netz von Beziehungen reicht aber nicht aus, um die Zusammengehörigkeit der Kirchen deutlich zu machen und zu erhalten. Die Kirchen müssen über wichtige Fragen auch gemeinsam beraten und entscheiden können. Sie müssen zu repräsentativen Versammlungen zusammentreten. Die Zusammengehörigkeit der

Kirchen kann nur auf diese Weise bewahrt und bewährt werden. Konziliare Beratung gehört zum Wesen des Volkes Gottes.

Bereits das Neue Testament erwähnt konziliare Versammlungen. Das wichtigste Beispiel, das in diesem Zusammenhang zu nennen ist, ist das „Konzil“ der Apostel (Apg 15). Diese Beratung ist zustande gekommen, um in einer Frage eine gemeinsame Entscheidung herbeizuführen, die zumindest die Kirche von Antiochien in „nicht geringen Zwist und Streit“ gestürzt hatte. Die Kirche von Antiochien ergriff die Initiative und sandte Abgeordnete, um den Aposteln und Ältesten in Jerusalem die Frage vorzulegen, ob die Heiden beschnitten werden müßten. Denn der Zwist in Antiochien war durch „etliche“ verursacht worden, die aus Judäe nach Antiochien herabgekommen waren. Die Apostel und Ältesten berieten über die Frage und kamen im Einvernehmen mit der gesamten Kirche von Jerusalem überein, das Ergebnis ihrer Beratungen in einem Schreiben zusammengefaßt durch eine Delegation nach Antiochien überbringen zu lassen. Die Delegation wurde „mit Freude“ empfangen und der „Zuspruch“ mit Zustimmung aufgenommen. Die drohende Gefahr der Spaltung wurde damit beseitigt, und nachdem der Zwist in Antiochien beigelegt war, konnte die Verkündigung des Evangeliums fortgesetzt werden.

Die Beratung in Jerusalem bedeutete also die Wiederherstellung der Einheit. So wie eine besondere Versammlung zur Überwindung des Zwistes über die Versorgung der Witwen geführt hatte (Apg 6), half dieses brüderliche Gespräch, eine Frage wenigstens vorläufig zu klären, die für das Wachstum der Kirche von entscheidender Bedeutung war. Der geistliche und pastorale Charakter der Versammlung in Jerusalem muß dabei hervorgehoben werden. Es ist irreführend, wenn das an die Kirche von Antiochien gerichtete Schreiben gelegentlich als „Dekret der Apostel“ bezeichnet wird. Der Text spricht von „Zuspruch“, und das Gewicht liegt darauf, daß Männer ausgewählt werden, die den Entscheid der Beratung in Jerusalem in Antiochien darlegen sollen.

Synoden und Konzilien finden sich nicht nur in der ersten Zeit, sie haben sich durch die ganze Geschichte der Kirche immer wieder als notwendig erwiesen. Sie sind eine so regelmäßige Erscheinung im Leben der Kirche, daß „Konziliarität“, d.h. die Notwendigkeit, zu repräsentativen Versammlungen zusammenzutreten, zu den Merk-

malen der Kirche gezählt werden kann. Sie finden sich bereits in frühester Zeit. Die Bischöfe einzelner Kirchen kamen zusammen, um über wichtige Fragen gemeinsam zu beraten. Diese Versammlungen sind je nach Anlaß und Zweck voneinander verschieden. Die einen finden in mehr oder weniger regelmäßigen Abständen statt und sind beinahe eine institutionelle Einrichtung. Die anderen sind durch Krisen veranlaßt und haben weit mehr den Charakter des Ereignisses. Sie suchen in einer Frage, die die Kirche erschüttert, Klarheit zu schaffen und die Einheit wiederherzustellen. Die sogenannten „ökumenischen Konzile“ gehören diesem Typus an. Sie unterscheiden sich allerdings von allen Versammlungen, die ihnen vorausgegangen sind, dadurch, daß sie weit umfassender sind. Sie müssen insofern als eigener Typus verstanden werden. Sie sind erst möglich geworden, nachdem die Kirche sich im römischen Reiche durchgesetzt hatte. Welchem Typus eine konziliare Versammlung auch angehören mag – jedenfalls ist festzuhalten, daß sie von der Versammlung in Jerusalem unterschieden werden muß. Die Beratung der „Apostel und Ältesten“ darf nicht als das „erste Konzil“ bezeichnet werden. Zwischen Jerusalem und den späteren Synoden besteht ein ähnlicher Unterschied wie zwischen den Aposteln und den Bischöfen. Die Synoden treten nicht an die Stelle der versammelten Apostel. Sie stehen vielmehr auf dem Fundament der Apostel. Sie sind auf ihr Zeugnis angewiesen. Schon für die frühesten ökumenischen Konzilien ist uns die Sitte bezeugt, die Heilige Schrift in feierlichem Zug hineinzubringen und in der Mitte der Versammelten auszustellen. Dieser liturgische Brauch bringt das Wesen der konziliaren Beratung zum Ausdruck. Sie ist ein Instrument gemeinsamer Besinnung und Entscheidung aufgrund der apostolischen Quellen und im Blick auf die gegenwärtige Situation.

Konzilien stehen im Dienst der Kirche und haben keine Existenz in sich selbst. Sie sind mit allen ihren Beschlüssen den Kirchen verantwortlich. Sie hören nicht nur im Namen der Kirchen, sondern *mit* ihnen auf das apostolische Zeugnis. Sie können darum auch nur mit ihnen Entscheide fällen. Ein Konzil tritt den Kirchen wohl gegenüber. Es legt ihnen seine Entscheide und Empfehlungen in der Erwartung vor, daß sie angenommen und befolgt werden. Es kann ihnen aber nicht mit dem Anspruch gegenüberreten, endgültig für sie entschieden zu haben. Die Beschlüsse müssen von den Kirchen rezipiert

und bestätigt werden. Konzilien müssen darum immer wieder in die Kirchen zurücktreten. Sie haben nicht eine eigene Geschichte, die von der Geschichte der Kirche losgelöst wäre. Sie haben ihren Ort ganz und gar *in* der Geschichte der Kirche.

Struktur und Gestalt der Konzilien sind nicht von vornherein und für alle Zeiten festgelegt. Die Konziliarität der Kirche kann auf verschiedene Weise zum Ausdruck kommen. Die Versammlungen unterscheiden sich nicht nur nach Anlaß und Zweck, sie verändern sich auch aufgrund der Bedingungen der Zeit, in der sie stattfinden. So steht zum Beispiel nicht von vornherein fest, wer die Kirchen vertritt, wer die Versammlung einberuft oder welche Methoden der Diskussion und der Beschlußfassung angewandt werden. Die Entwicklung der Geschichte kann in dieser Hinsicht zu wesentlichen Änderungen führen, und die Kirchen müssen in dieser Hinsicht der gegenwärtigen Situation Rechnung tragen. Werden Struktur und Gestalt in zu weitgehendem Maße als gegeben betrachtet, können Konzilien den tatsächlichen Bedürfnissen der Kirchen nicht genügend Rechnung tragen, und der konziliare Vorgang verliert seine Dynamik und Kraft.

Diese Feststellung ist besonders heute wichtig, wo die getrennten Kirchen vor die Frage gestellt sind, ob und auf welche Weise sie durch konziliare Beratung über die Trennung hinauswachsen und gemeinsam in die Zukunft treten können. Sie sind jetzt noch nicht in der Lage, gemeinsam ein Konzil abzuhalten. Die Unterschiede sind heute noch zu groß, als daß sie durch ein Konzil überwunden werden könnten. Sie müßten wenigstens gemeinsam die Eucharistie feiern können. Konzile sind aber nie *nur* Ausdruck der bestehenden Einheit, sondern immer *auch* Beitrag zur Herstellung und Erhaltung der Einheit gewesen. Sie müssen darum auf die Zeit hinarbeiten, wenn eine konziliare Versammlung nicht mehr nur eine Vorwegnahme einer in Wirklichkeit noch nicht bestehenden Einheit sein wird, sondern die Kirchen in die Zusammengehörigkeit zu führen vermag, die ihrer Berufung entspricht. Die ökumenische Bewegung kann in diesem Sinne tatsächlich als Vorbereitung eines künftigen universalen Konzils verstanden werden. Eine solche Versammlung wäre ein neuer Ausdruck der Konziliarität und könnte nicht einfach auf einer „Vorlage“ der Vergangenheit aufbauen. Es wäre eine Versammlung, die in bisher nicht dagewesener Weise mit der Herstellung der Einheit und dem gemeinsamen Zeugnis in der heutigen Welt verbunden wäre.

VIII. Geographische Mittelpunkte

Bedürfen die Kirchen eines oder mehrerer geographischer Mittelpunkte, wenn ihre Zusammengehörigkeit dargestellt werden soll? Ist es z. B. notwendig, daß eine der einzelnen Kirchen den Vorrang vor den übrigen erhält? Diese Frage stellt sich in unserem Zusammenhang unausweichlich. Denn man kann sich tatsächlich fragen, ob die bisher beschriebenen Beziehungen ausreichen, um die Einheit wirksam zur Geltung kommen zu lassen. Müssen nicht die Fäden irgendwo zusammenlaufen? Bedarf es nicht einer Stelle in der Christenheit, die Weisungen erteilt und deren ständige Sorge es ist, das Zeugnis der einzelnen Kirchen in Übereinstimmung zu bringen? Die Frage wird aber insbesondere durch den Anspruch aufgeworfen, daß dem Bischof von Rom, als dem Nachfolger des Petrus, Primat und Jurisdiktion über die gesamte Kirche zukommen. Dieser Anspruch läßt Rom zum geographischen Mittelpunkt der Kirche werden. Die Zusammengehörigkeit der Kirchen kann nur deutlich werden, wenn sie „römisch“-katholisch sind.

1. Jesus hebt durch die Verkündigung des Evangeliums und die Sendung der Jünger faktisch Jerusalem als Zentrum auf. Jerusalem war für das jüdische Volk die Heilige Stadt gewesen, die Stadt des Landes, das Gott ihm verheißen und gegeben hatte. Hier stand der Tempel, Gottes Wohnung in der Mitte seines Volkes; hier wurden die Opfer dargebracht, hier saßen die obersten geistlichen Behörden. Jerusalem war darum der Mittelpunkt für das gesamte Volk. Auch die jüdische Diaspora hielt Zion in Ehren, und der Tempel war das Ziel von Wallfahrten aus allen Teilen der Welt. Jesus greift diese Sicht nicht ausdrücklich an. Er lehrt und betet mit seinen Jüngern im Tempel. Er bezahlt die Steuer, die alle Juden zur Erhaltung des Tempels und der Opfer entrichteten. Sein Kommen und seine Verkündigung bedeuten aber in Wirklichkeit das Ende der besonderen Rolle Jerusalems. Gott ist da gegenwärtig, wo die Botschaft vom Reiche verkündigt wird. Es faßt die Bedeutung seines Kommens zusammen, wenn er bei Johannes sich selbst als Tempel bezeichnet. „Brecht diesen Tempel ab, und in drei Tagen will ich ihn wieder erstehen lassen“ (Joh 2, 19). Gott ist in ihm so gegenwärtig, wie er es im Tempel gewesen ist, und wenn die Jünger seine Botschaft weitergeben, tragen sie diese Gegenwart hinaus. Der Tempel auf dem Zion wird gewissermaßen in

die Welt geworfen. Gott wird nicht aufgesucht, er wird bis an die Enden der Erde verkündigt. Die Kirche wird Gottes Tempel genannt werden. „Wißt ihr nicht, daß ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnt“ (1 Kor 3, 16)? Denn Gott ist in ihr auf dem Wege bis an die Enden der Erde.

Jerusalem hat damit seine Rolle als Mittelpunkt des Volkes Gottes verloren, und wenn Jesus auch im Tempel lehrt und betet, ja sich dafür einsetzt, daß der Gottesdienst in seiner Einheit wiederhergestellt wird, läßt sich doch erkennen, daß er das jüdische Verständnis des Tempels bereits hinter sich gelassen hat. Er sagt Petrus ausdrücklich, daß er und die übrigen Jünger an sich nicht verpflichtet wären, die Steuer zu bezahlen (Mt 17, 24 ff.). Er erklärt der Samariterin, daß der Vater in der messianischen Zeit in Geist und Wahrheit, nicht an heiligen Stätten angebetet werde. „Weib, glaube mir, die Stunde kommt, wo ihr den Vater weder auf diesem Berge noch in Jerusalem anbeten werdet“ (Joh 4, 21). Er spricht von der Zerstörung der Stadt nicht nur als einem Gericht, sondern als einem Zeichen, das in die Zukunft weist, dem Zeichen dafür, daß die entscheidende Endzeit begonnen habe, und wenn eine Wiederherstellung Jerusalems auch nicht ausgeschlossen wird, muß sich doch zuerst die Zeit der Heiden vollendet haben (Lk 21, 24). Es ist möglich, daß diese Worte aufgrund späterer Entwicklungen in das Leben Jesu zurückgetragen worden sind. Dies würde nichts an der Tatsache ändern, daß Jesus in diesem Sinne interpretiert wurde und wohl auch interpretiert werden mußte.

Die älteste Kirche erfaßte diese Wende nicht sofort. Die Jünger und die erste Gemeinde beteten weiterhin im Tempel. Erst indem die Kirche ihr Wesen und ihre Aufgabe tiefer erfaßte, wurde sie zu radikaler Kritik am Tempel geführt. Stephanus scheint der Mann gewesen zu sein, der imstande war, diese Konsequenz zu ziehen. Seine Reden „gegen die heilige Stätte“, vor allem die Behauptung, daß Gott nicht in einem Bau von Menschenhand wohne, kosteten ihm das Leben. Er öffnete damit aber zugleich den Weg für die Verkündigung des Evangeliums in Samarien. Gott trieb die Kirche, die sich in Jerusalem einzuschließen drohte, in die Welt hinaus, und wenn sie je die Neigung gehabt hätte, zu vergangenen Vorstellungen zurückzukehren, wurde ihr durch die Zerstörung Jerusalems der Weg endgültig versperrt. Die Bedeutung dieses Ereignisses kann

kaum überschätzt werden. Es hat wesentlich dazu beigetragen, daß die Kirche ihr Wesen als wanderndes Volk verstehen lernte. Jerusalem nahm, wie wir bereits gesehen haben, während einer gewissen Zeit eine besondere Stellung in der werdenden und wachsenden Kirche ein. Sie ergab sich mit einiger Selbstverständlichkeit daraus, daß die Verkündigung von Jerusalem ausgegangen war und die Apostel sich zunächst noch in der Stadt aufhielten. Die besondere Stellung Jerusalems kommt noch in der Kollekte zum Ausdruck, die Paulus in den heidenchristlichen Kirchen einsammelt. Sie hätte die christliche Entsprechung zur jüdischen Tempelsteuer werden können. Die besondere Rolle Jerusalems war aber nur vorübergehend. Nachdem die Apostel sich zerstreuten, vollends nachdem die Stadt zerstört worden war, mußte sich die Kirche ohne geographisches Zentrum entwickeln. Dieser Umstand ist von großer Bedeutung. Jerusalem hätte sich unter günstigeren geschichtlichen Voraussetzungen zur Hauptstadt der Kirche entfalten können. Der Fall der Stadt hat das verhindert. Die Kirche ist dadurch daran erinnert worden, daß sie in Bewegung ist. Sie ist nicht an einen Ort gebunden. Der Blick ist vielmehr auf das himmlische Jerusalem gerichtet, das aus den Himmeln herabkommen wird, die heilige Stadt, die ewige Gemeinschaft mit Gott bedeutet. Die Kirche lebt zwischen den Anfängen in Jerusalem und dem neuen Jerusalem. Sie darf sich auf diesem Weg nicht festsetzen. Kein Zentrum darf sich so dazwischenstellen, daß sie aufgehalten würde. Irdische Zentren können leicht dazu führen, daß sich der Blick auf das himmlische Jerusalem trübt.

2. Wir sind damit bereits bei der Frage angelangt, inwiefern von einer besonderen Rolle bestimmter Kirchen an bestimmten Orten überhaupt die Rede sein kann. Ist jede besondere Rolle von vornherein als Verstoß gegen die eigentliche Sendung der Kirche abzulehnen? Dies wäre offenkundig ein Irrtum, einer jener Irrtümer, die sich als Antwort auf unglückliche Erfahrungen leicht einstellen. Bestimmte Orte haben in der Geschichte der Kirche immer wieder eine hervorragende Rolle gespielt. Sie haben sich als Mittelpunkt erwiesen, und dies ist mehr als nur eine historische Feststellung. Es hängt mit dem geschichtlichen Charakter der Offenbarung Christi zusammen, daß es nicht anders sein kann. Die Kirche ist nicht eine aus der Geschichte herausgelöste Größe. Sie lebt in den Gegeben-

heiten der Geschichte, und es ist darum natürlich, daß sich die Bedeutung gewisser Städte in ihrem Leben und ihrer Entwicklung widerspiegelt. Manche Städte sind für eine gewisse Zeit wichtige Zentren geworden. Sowohl Jerusalem als auch Antiochien, Rom und Byzanz können diese Ehre in Anspruch nehmen. Sie waren für eine bestimmte Zeit Hüterin der Wahrheit, der Ausgangspunkt für die weitere Mission als auch im allgemeinen eine Anregung für die übrigen Kirchen¹².

Es ist nun aber wichtig, daß der geschichtliche Charakter dieser besonderen Rolle klar erkannt wird. Das Leben der Kirche wird dann gehemmt, wenn eine bestimmte geschichtliche Situation lehrmäßig und juridisch verfestigt und permanent gemacht wird. Die Kirchen können dann der weiteren Entwicklung nicht mehr mit derselben Freiheit Rechnung tragen. Die Kirche, die einmal eine natürliche geschichtliche Rolle gespielt hat, macht auch dann, wenn sie innerlich und äußerlich nicht mehr dazu berechtigt ist, ihren Einfluß geltend, und je älter und ehrwürdiger ihr Anspruch wird, desto mehr entwickelt sich im Zusammenhang damit eine Tradition, die nicht aus dem Evangelium stammt, sondern eigenes Leben hat und eigene Aufmerksamkeit beansprucht. Der Ort als solcher erhält Gewicht, und das Leben und die Theologie der Kirche werden dadurch belastet. Rom kann dafür als Beispiel dienen. Der päpstliche Stuhl hat Hervorragendes geleistet. Er trägt auch heute dazu bei, Kirchen zusammenzuhalten und in ihrer universalen Sendung zu stärken. Das Bewußtsein universaler Gemeinschaft ist in keiner Kirche so stark ausgeprägt wie in der Römisch-katholischen Kirche. Indem der Bischof von Rom seinen Anspruch durchsetzte, ist er aber auch Ursache von Spaltungen geworden, und er hat seinen Anspruch überhaupt nur durchsetzen können, indem die Kirchen gegen ihr eigentliches Wesen ein Stück weit romanisiert wurde. Die durch Rom gegebene und von Rom ausgehende „Romanitas“ verengt die Vielfalt. Die Reflexion über die besondere Sendung Roms als Ort führt in

¹² Es ist interessant, festzustellen, wie die Rolle nach der geschichtlichen Bedeutung gewechselt hat. Das Konzil von Chalcedon hat Konstantinopel nach Rom den zweiten Rang zugesprochen. Antiochien, das sich auf die Wirksamkeit der Apostel berufen konnte und nach Jerusalem die höchsten Ansprüche hätte stellen können, mußte in den Hintergrund treten.

der Theologie und Praxis ein Element ein, das, sobald es eigenes Gewicht bekommt, das Gleichgewicht der Ekklesiologie stören muß.

3. Die Kirchen müssen sich der Gefahren bewußt sein, die ihnen von der Errichtung geographischer Zentren drohen. Sie brauchen Zentren. Sie kommen kaum ohne Stellen aus, die die Beziehung zwischen ihnen herstellen und sie in die Lage versetzen, gemeinsam zu sprechen und zu handeln. Sie wären unrealistisch, wenn sie glaubten, solcher Strukturen nicht zu bedürfen¹³. Zentren dürfen sich aber nicht *über* die Kirchen erheben; sie müssen so untergeordnet bleiben, daß der Stimme der Kirchen selbst durch sie Gehör verschafft wird. Sie dürfen sich zudem nicht so verfestigen, daß sie grundsätzlich nicht wieder aufgehoben werden können. Die Kirche muß frei sein, die ihrer gegenwärtigen Lage angemessenen Strukturen zu finden und zu verwirklichen. Die Wahl einer zentralen Struktur hängt von der jeweiligen geschichtlichen Lage ab und ist dem Urteil der gesamten Kirche unterworfen.

Die Kirchen werden vor den Gefahren eines Zentrums dann am besten bewahrt werden, wenn sie sich in intensiver konziliarer Beratung engagieren und in ständiger Begegnung ihre Zusammengehörigkeit anerkennen und ihre Gemeinschaft vertiefen. Sobald die Kirchen in konziliarer Beratung versammelt sind, ergibt sich das Bild der Kräfte, die die Kirche beherrschen. Die Vielfalt kommt zur Geltung, und die einzelnen Kirchen erhalten Gelegenheit, ihren Beitrag zu leisten. Die konziliare Beratung ist das wahrste Gesicht der Kirche, das möglich ist, und wenn die Kirchen in solcher Beratung begriffen sind, werden die geographischen Zentren zurücktreten und ihr Gewicht verlieren. Denn die konziliare Beratung ist nicht an einen Ort gebunden. Sie kann immer da stattfinden, wo es sich als dienlich erweist und die Universalität der Kirche am besten bezeugt. Sie ist darum die dem Wesen der Kirche angemessene Weise, die Zusammengehörigkeit vor Gott, sich selbst und der Welt zum Ausdruck zu bringen.

¹³ Sie müssen dabei ohne Zweifel auch darauf achten, wie solche Zentren die Unabhängigkeit von äußerem Einfluß bewahren können. Ein Zentrum, das der gesamten Kirche dienen soll, darf z. B. nicht dem politischen Druck eines bestimmten Landes ausgesetzt sein. Die Möglichkeit besonderer Sicherungen wie z. B. die der Exterritorialität sollte darum nicht von vornherein ausgeschlossen werden. Weit problematischer ist die Lösung des Vatikanischen Staates, die das Zentrum zu einem Staat unter Staaten macht.

Wohin führen alle diese Überlegungen? Das erste Kapitel hat darüber Auskunft zu geben gesucht, wo heute die Diskussion über Einheit und Universalität der Kirche im Ökumenischen Rat der Kirchen steht. Es ist dabei deutlich geworden, daß die Vollversammlung von Uppsala ein neues Element zur Geltung gebracht hat. Die Notwendigkeit sichtbarer universaler Gemeinschaft ist mehr als in der Vergangenheit betont worden. Auf welche Weise kann diese neue Betonung geklärt und vertieft werden? Die hier angestellten Erwägungen über verschiedene Aspekte der Universalität weisen alle in dieselbe Richtung: Die weitere Diskussion hat sowohl aufgrund des biblischen Zeugnisses als auch des gegenwärtigen Standes der Ekklesiologie am meisten Verheißung, wenn sie das Wesen der Kirche unter dem Gesichtspunkt der „Konziliarität“ zu entfalten sucht. Der Hinweis der Vollversammlung von Uppsala auf die Wünschbarkeit eines wirklich universalen Konzils mag tatsächlich den Weg in die Zukunft weisen. Es ist dabei allerdings entscheidend, daß ein solches Konzil nicht als isoliertes Ereignis ins Auge gefaßt wird, sondern daß alle Aufmerksamkeit der Aufgabe gilt, das Leben der Kirchen als solches konziliar zu gestalten.

Der Heilige Stuhl, der Vatikanstaat und das gemeinsame Zeugnis der Kirchen

Eine zu wenig diskutierte ökumenische Frage

Das Problem

Wie ist unter dem Gesichtspunkt der ökumenischen Bewegung die besondere rechtliche Stellung zu beurteilen, die der Heilige Stuhl heute einnimmt? Je enger die Beziehungen zwischen der Römisch-katholischen Kirche und den nicht-römischen Kirchen werden, desto unausweichlicher stellt sich die Aufgabe, diese Frage zu klären. Denn es ist offenkundig, daß die besondere Stellung des Heiligen Stuhls für die Gemeinschaft und die Zusammenarbeit der Kirchen eine Schwierigkeit darstellt. Die Römisch-katholische Kirche unterscheidet sich von allen anderen Kirchen durch die besondere Art und Weise, wie sie ihre Sendung gegenüber Staaten und Regierungen versteht und wahrnimmt. Der Papst ist nicht nur das geistliche Oberhaupt der Römisch-katholischen Kirche, nicht nur *episcopus universalis ecclesiae*; er ist auch Souverän. Der Heilige Stuhl, der Sitz, den er innehat, wird in der Römisch-katholischen Kirche als Persönlichkeit des internationalen Rechts verstanden und wird als solche im internationalen Leben auch weitgehend anerkannt. Der Heilige Stuhl ist ein Partner gegenüber Staaten und Regierungen. Er schließt Verträge ab. Er ist zwar nicht Mitglied der Vereinten Nationen, beteiligt sich aber in besonderer Weise an ihrer Arbeit. Die nicht-römischen Kirchen haben keine derartigen Strukturen. Manche von ihnen sind zwar als konfessionelle Familien zusammengeschlossen. Die meisten gehören dem Ökumenischen Rat an und suchen durch diese Gemeinschaft ihre Stimme im internationalen Leben geltend zu machen. Keine dieser kirchlichen Organisationen versteht sich aber als Persönlichkeit des internationalen Rechts. Sie sind Instrumente geistlicher Gemeinschaften und tragen keinerlei staatlichen Charakter. Der Ökumenische Rat ist denn in den Vereinten Nationen in der Kategorie der nicht-staatlichen Körperschaften vertreten.

Die Frage stellt sich also: Wie können die Kirchen bei so tiefgehend verschiedenen Strukturen im Bereich der internationalen Angelegenheiten gemeinsam reden und handeln? Die Notwendigkeit des gemeinsamen Zeugnisses ist von allen Seiten immer wieder anerkannt und betont worden¹. Wie kann es aber dazu kommen? Wird die Zusammenarbeit nicht immer wieder durch die Tatsache eingeschränkt werden, daß die Kirchen sich auf verschiedenen Ebenen bewegen? Oder können die Strukturen so aufeinander bezogen werden, daß das gemeinsame Zeugnis möglich wird?

Die Antwort liegt nicht auf der Hand. Die verschiedenen Konzeptionen sind im Leben der Kirchen zutiefst verankert, und es ist darum nicht zu erwarten, daß in absehbarer Zukunft ein gemeinsames Verständnis erreicht werden kann. Die Strukturen und die rechtliche Stellung des Heiligen Stuhls sind das Ergebnis einer jahrhundertelangen Geschichte. Sie haben die Ehrwürdigkeit der Tradition für sich. Aber nicht nur das: Sie geben der Römisch-katholischen Kirche auch heute eine Möglichkeit des politischen Zeugnisses, die nicht gering zu schätzen ist. Es bedarf darum gewichtiger Gründe und Faktoren, wenn es zu Änderungen kommen soll. Selbst, wenn sich gegen die heutige Lösung manche theologische und praktische Argumente anführen lassen – und in der Tat auch angeführt werden –, bleibt die Überlegung, daß sich das Werk von Generationen nicht so bald auf andere Weise wieder aufbauen läßt. Warum dieses Instrument nicht in den Dienst des Evangeliums stellen, solange es sich brauchen läßt?

Die Antwort wird dadurch weiter erschwert, daß die rechtliche Stellung des Heiligen Stuhls sofort theologische und ekklesiologische Probleme aufwirft. Die besondere Konzeption der Römisch-katholischen Kirche ist eng mit der Lehre des Primats, der universalen Jurisdiktion und in geringerem Maße auch der Infallibilität des Papstes verbunden. Es wäre zwar nicht richtig zu sagen, daß die Konzeption

¹ Die Gemeinsame Arbeitsgruppe zwischen der Römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen hat sich mehrmals dazu geäußert; die Römisch-katholische Kirche und der Ökumenische Rat haben auch einmal eine gemeinsame Erklärung über eine politische Frage abgegeben; vgl. Lukas Vischer, *Die eine ökumenische Bewegung*, Polis 40, Theologischer Verlag, Zürich 1969, S. 112 ff. Die Bemühungen der Gemeinsamen Arbeitsgruppe haben allerdings bisher zu keinen bleibenden Ergebnissen geführt.

des Heiligen Stuhls aus diesen Lehren abgeleitet wäre. Sie hat ihre eigene Geschichte und setzt das Verständnis des Papsttums – wie es sich in den letzten Jahrhunderten entwickelt hat – nicht notwendig voraus; es ist umgekehrt grundsätzlich denkbar, daß Primat und universale Jurisdiktion über die Kirche ausgeübt werden, ohne daß der Heilige Stuhl Persönlichkeit des internationalen Rechts ist. Das gilt insbesondere vom Recht der Vertragsschließung und der diplomatischen Vertretung². So wichtig diese Einschränkungen sind, darf aber nicht übersehen werden, daß die Lehre vom Primat und die Stellung des Heiligen Stuhles jedenfalls heute ein zusammenhängendes Ganzes darstellen. Würde die rechtliche Grundlage des Heiligen Stuhls verändert, träte unausweichlich auch eine Veränderung im heutigen Verständnis des Primates ein und umgekehrt: Eine Veränderung der Konzeption des Heiligen Stuhles ist kaum denkbar, ohne daß das heute herrschende Verständnis des Primates eine neue Ausprägung erführe. Die Zusammenarbeit der Kirchen in gemeinsamen Strukturen ist darum weitgehend von der allgemeinen ökumenischen Diskussion über das Papsttum und die Kirche abhängig. Sie ist in den letzten Jahren in Gang gekommen, ist aber noch weit von greifbaren Ergebnissen entfernt³.

Die rechtliche Stellung des Heiligen Stuhls wirft aber schließlich die noch umfassendere Frage nach dem Wesen der Kirche überhaupt auf. Die verschiedenen Konzeptionen des politischen Zeugnisses der Kirche gehen letztlich auf ein unterschiedliches Verständnis der Kirche zurück. Wie ist ihre Sendung zu verstehen? Was hat es für ihren Auftrag gegenüber den politischen Mächten zu bedeuten, daß sie eine charismatische Gemeinschaft ist? Wie verhält sie sich zur Sphäre des Rechts? Wenn sie überhaupt in rechtlichen Begriffen beschrieben werden kann, wie verhält sich ihre rechtliche Ordnung zu derjenigen des Staates? Wie werden Ursprung und Inhalt ihres Zeugnisses am besten deutlich? Durch ein prophetisches Handeln in im-

² Robert A. Graham SJ sagt von der vatikanischen Diplomatie: „There is nothing in either Catholic doctrine or canon law which imposes on any Pontiff the obligation to carry on this institution.“ Er glaubt zu wissen, daß Pius X. die Aufhebung der diplomatischen Vertretungen erwogen habe. Vgl. Robert A. Graham SJ, *Vatican Diplomacy*, Princeton, 1959, S. 32–33.

³ Eine Übersicht über die Literatur der letzten Jahre ist erschienen in *ECUMENICAL REVIEW*, April 1972 (XXIV/2), S. 225 ff.

mer neuen Strukturen? Oder durch Institutionen, die sie zu vergleichbaren Partnern der Staaten machen? Die Kirchen weichen in diesen Fragen voneinander ab. Die Zusammenarbeit kann darum nicht einfach dadurch zustandekommen, daß die übrigen Kirchen Strukturen anstreben, die denjenigen der Römisch-katholischen Kirche ähnlich sind. Sie können natürlich selbst dann Vergleichbares nicht aufbauen, wenn sie es wollten. Eine Institution, die im Laufe der Jahrhunderte gewachsen ist, läßt sich nicht von einem Tag auf den anderen, ja nicht einmal von einem Jahrzehnt zum anderen ins Leben rufen. Die Unmöglichkeit hat aber nicht diese äußeren, sondern weit tiefere geistliche Gründe. Die nicht-römischen Kirchen können sich um ihres Verständnisses des Wesens und der Sendung der Kirche willen nicht auf die Ebene der Römisch-katholischen Kirche begeben. Die Zusammenarbeit der Kirchen in gemeinsamen Strukturen setzt darum die Auseinandersetzung über diese tiefsten ekklesiologischen Fragen voraus⁴.

Die römisch-katholische Theologie hat sich in der Vergangenheit mit der besonderen Stellung des Heiligen Stuhls merkwürdig selten als theologisches Problem beschäftigt. Die Existenz des Heiligen Stuhls und des Vatikanischen Staates wurden in pragmatischer Weise als Gegebenheit vorausgesetzt. Selbst neuere Veröffentlichungen über die Ekklesiologie gehen kaum auf die theologischen und ekklesiologischen Fragen ein, die durch die besondere Stellung des Heiligen Stuhles aufgeworfen werden⁵. Die Überzeugung setzt sich zwar immer mehr durch, daß die Ekklesiologie nicht ein abstraktes Bild der Kirche entwerfen dürfe, sondern sich mit der konkreten soziolo-

⁴ Verschiedene römisch-katholische Autoren haben den Vorschlag gemacht, daß der Ökumenische Rat eine dem Heiligen Stuhl ähnliche Stellung suchen solle. Graham sagt z.B.: „In this vital state the Catholic Church has no monopoly... When such international organs as the World Council of Churches assume a comparable role of authoritative guide the state in all consistency will have to take that into account“ (a.a.O., S. 394–395). So logisch dieser Gedanke als rechtliche Hypothese ist, trägt er den geistlichen Voraussetzungen des Ökumenischen Rates und seiner Mitgliedskirchen nicht genügend Rechnung. Römisch-katholische Autoren neigen zur Vermutung, daß die nicht-römischen Kirchen mit einem gewissen Neid auf die ihnen verwehrtten politischen Möglichkeiten der Römisch-katholischen Kirche schauen. Diese Vermutung verdeckt aber das eigentliche Problem.

⁵ Vgl. z. B. Hans Küng, Die Kirche, Freiburg 1967.

gischen Erscheinung der Kirche beschäftigen müsse. Die meisten zusammenfassenden Darstellungen behandeln zwar mit einiger Ausführlichkeit den Primat, seinen Ursprung, sein Wesen und seine Funktionen, übergehen aber die konkrete Ausprägung, die er im Heiligen Stuhl gefunden hat. Die Literatur, die sich mit dem Heiligen Stuhl und dem Vatikanischen Staat beschäftigt, trägt fast ausschließlich kirchenrechtlichen Charakter⁶. Diese Scheidung erschwert die Diskussion. Denn es ist offenkundig, daß sich die theologischen und ekklesiologischen Probleme schließlich doch stellen müssen. Der Versuch, den Heiligen Stuhl als theologisch nichtrelevante Größe zu behandeln, verzögert nur die notwendige Auseinandersetzung.

Die Lage scheint sich allerdings in jüngster Zeit zu ändern. Die Diskussion über die konkrete Erscheinung der Kirche wird heute in römisch-katholischen Kreisen mit immer größerem Nachdruck geführt. Der Grund dafür ist nicht so sehr die ökumenische Bewegung als vielmehr die Frage, welches *aggiornamento* von der Kirche gefordert sei. Die konziliare Auseinandersetzung über das Verhältnis vom Papst und Kollegium der Bischöfe hat zu einer Diskussion über die Rolle der Nuntien geführt. Bedarf es wirklich eines päpstlichen Vertreters bei den einzelnen Bischofskonferenzen? Wird dadurch die kollegiale Verantwortung der Bischöfe nicht eingeschränkt⁷? Die Frage ist als solche nicht neu. Sie ist unter anderen geschichtlichen Voraussetzungen und in etwas anderer Form schon in früheren Jahrhunderten aufgeworfen worden⁸. Sie hat heute durch den Begriff der Kollegialität eine neue Grundlage erhalten. Der Papst hat 1969

⁶ Daneben findet sich natürlich auch die rein beschreibende Literatur, die entweder eine sorgfältige historische Darstellung der geschichtlichen Entwicklung gibt oder den Leser mit Anekdoten, Kuriositäten und panegyrischen Exkursen unterhält, wie z. B. Charles Pichon, *Le Vatican*, Paris 1968.

⁷ Iginio Cardinali gibt eine seltsame Begründung für die Notwendigkeit der päpstlichen Diplomatie. „La négociation diplomatique ne peut pas être confiée à l'autorité ecclésiastique locale... Comment supposer que n'importe qui ait la formation nécessaire pour pouvoir traiter de question de ce genre.“ *Le Saint-Siège et la diplomatie*, Paris 1962, S. 183 ff.

⁸ Man denke etwa an die sog. Emser Punktation vom 12. Oktober 1785. Die Rechte der Nuntien wurden damals von staatlicher Seite in Frage gestellt. Die Fürsten wollten keine Einmischung in ihre Angelegenheiten dulden. Die Nuntien sollten darum keine Aufsicht über Bischöfe und Diözesen ausüben. Sie mochten päpstliche Gesandte sein, aber nicht die Jurisdiktion der Bischöfe und damit der Fürsten einschränken.

in dem Motu proprio *Sollicitudo omnium ecclesiarum* die Rolle der Nuntien klarzustellen gesucht⁹. Die Diskussion ist aber dadurch nicht beendet worden. Die konziliare Diskussion über die Kirche in der Welt hat das Bild der Kirche zu tief erschüttert. Die Frage wird immer häufiger aufgeworfen, ob eine Kirche, die sich einer privilegierten rechtlichen Stellung erfreut, wirklich auf der Seite der Armen und Unterdrückten stehen könne. Der Ruf wird immer häufiger laut, gelegentlich in unrealistischer und naiver Weise, daß die Kirche auf alle Privilegien verzichten und insbesondere alles ablegen müsse, was ihr Macht oder auch nur den Schein von Macht gebe. Die diplomatischen Vertretungen werden von einer wachsenden Zahl als mit dem Wesen der Kirche unvereinbar angesehen¹⁰. Es ist schwer zu sagen, welche Bedeutung dieser Kritik zukommt, ob sie eine vorübergehende Bewegung oder das erste Anzeichen eines veränderten Bewußtseins ist. Jedenfalls macht sie eine tiefere Verankerung der politischen Strukturen im ekklesiologischen Denken notwendig. Die bisherigen Überlegungen galten vor allem der Situation in der Römisch-katholischen Kirche. Die Fragen richten sich aber nicht allein

⁹ Das Motu proprio erschien am 24. Juni 1969. Der Text findet sich in *Documentation Catholique*, vol. 51, num. 1543 (6. Juli 1969), S. 602–606. Die Erklärung des Papstes bestätigt aufs Ganze gesehen die bestehende Ordnung. Sie legt das Gewicht auf die kirchlichen Funktionen der Nuntien, ihre diplomatische Rolle wird nur kurz behandelt. Die Notwendigkeit der Institution wird in erster Linie mit dem Hinweis begründet, daß der Papst in einem ständigen wirksamen Kontakt mit der ganzen Kirche stehen müsse. Neu ist, daß der Papst den Nuntien auch eine Verantwortung für die ökumenische Bewegung zuschreibt. „Auch eine andere Aufgabe, die uns übertragen ist, muß erwähnt werden, nämlich so wie der gute Hirte selbst auch diejenigen Schafe um sich zu sammeln, die nicht zu seiner Herde gehören. Unsere Gedanken und pastorale Sorge richten sich auch an sie, damit der Wunsch und Wille des Herrn sich erfüllt und nur eine Herde und ein Hirte sei.“ Und später: „Als Gesandter des höchsten Hirten der Seelen . . . soll er (der Nuntius) die Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und den anderen christlichen Denominationen im Geiste der Liebe fördern.“ Vgl. auch Herder-Korrespondenz, 1969, 9, S. 407 ff.

¹⁰ Die von der Zeitschrift *CONCILIUM* einberufene Konferenz römisch-katholischer Theologen in Brüssel (1970) hat z. B. folgende Resolution angenommen: „L'engagement radicale de l'Eglise pour la libération de l'homme exigé par l'Evangile demande une analyse concrète de nos sociétés et de l'Eglise elle-même, de ses structures, de ses rites et de ses pratiques, comme p.e. ses structures diplomatiques et financières . . .“

an eine Seite. Wenn es zur Zusammenarbeit in gemeinsamen Strukturen kommen soll, sind die nicht-römischen Kirchen nicht weniger in Frage gestellt. Vor allem die protestantischen Kirchen haben sich bisher in der Regel mit einer bloß negativen Auskunft begnügt. Der Umstand, daß der Heilige Stuhl Persönlichkeit des internationalen Rechts war, galt ihnen als willkommener Beweis, daß in der Römisch-katholischen Kirche Geistliches und Menschliches unentwirrbar vermischt seien. Die nicht-römischen Kirchen können sich aber das Urteil nicht so einfach machen. Sie müssen vielmehr ihrerseits fragen, wie sie der universalen Sendung der Kirche in höherem Maße gerecht werden können. Sie können sich nicht auf die Negation beschränken, sondern müssen Alternativen anbieten. Die ererbten Konzeptionen und Strukturen sind in Bewegung gekommen. Die nicht-römischen Kirchen sehen sich vor die gewaltige Aufgabe gestellt, eine befreiende und versöhnende Gegenwart der Kirche auf internationaler Ebene zu verwirklichen. Wenn sie sich dabei nicht vom Modell der Römisch-katholischen Kirche leiten lassen wollen, müssen sie andere Wege finden.

Die gemeinsame Antwort braucht also Zeit, sie verlangt Anstrengungen auf beiden Seiten. Sie kann nicht auf einmal ausgedacht und verwirklicht werden, sie muß sich aus einer gemeinsam erfahrenen Geschichte ergeben. Ist die Diskussion über das Thema verfrüht? Diese Folgerung wäre nicht richtig. Die Diskussion muß aufgenommen werden, damit die Partner einander näherkommen. Die Probleme, um die es geht, sind noch nicht erfaßt. Die Fragen, die im folgenden gestellt werden, richten sich vornehmlich an die Römisch-katholische Kirche. Sie sind nicht nur in der Hoffnung gestellt, daß sie aufgenommen werden, sondern auch, daß sie zu Gegenfragen führen, die den nicht-römischen Kirchen ihre Aufgabe deutlicher werden lassen.

Notwendige Unterscheidungen

Um in der Diskussion einigermaßen klar zu sehen, ist es notwendig, zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Vatikanischen Staat zu unterscheiden. Die beiden Begriffe werden zwar im allgemeinen Sprachgebrauch nicht immer auseinandergehalten, und vor allem dem nicht-römischen Christen ist nicht sofort deutlich, inwiefern es sich um zwei verschiedene Größen handelt. Die Unterscheidung ist aber für das Verständnis wichtig.

Sie geht unmißverständlich aus den Lateranverträgen hervor, jenem Abkommen, das 1929, also vor etwas mehr als 40 Jahren, zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Königreich Italien geschlossen wurde und bis heute für die rechtliche Stellung des Heiligen Stuhls und des Vatikanischen Staates von entscheidender Bedeutung ist.

Vergegenwärtigen wir uns kurz die historische Situation, in der dieses Abkommen getroffen wurde. Am 20. September 1870 besetzte der italienische König Rom und brachte damit den Kirchenstaat endgültig zu Fall. Bereits 1861, als das italienische Königreich proklamiert wurde, war Rom als Hauptstadt erklärt worden. Die Eroberung der Stadt vollendete die Schaffung des Königreiches. Der Papst anerkannte den Verlust des Kirchenstaates allerdings nicht. Das italienische Königreich suchte ihn durch das sogenannte Garantiesgesetz vom 13. Mai 1871 zufriedenzustellen. Es gestand dem Papst die Rechte eines Souveräns und die Nutznießung der vatikanischen Paläste, des Laterans und von Castel Gandolfo zu. Es bot ihm darüber hinaus eine jährliche Rente von 3 255 000 Lire an. Der Papst nahm aber dieses einseitig erlassene Gesetz nicht an, und der italienische Staat und der Vatikan standen sich von da an in scheinbar unversöhnlichem Gegensatz gegenüber. Der Papst verließ seine Residenz nicht mehr, sondern betrachtete sich als „der Gefangene im Vatikan“. Je länger dieser Zustand dauerte, desto unbefriedigender wurde er aber für beide Seiten, und es drängte sich darum mehr und mehr auf, die sogenannte „römische Frage“ aus dem Wege zu schaffen und eine Verständigung herbeizuführen. Die italienische Regierung unter Mussolini machte dies endlich möglich. Nach Vorgesprächen und Verhandlungen, die sich über Jahre erstreckten, und an denen unter anderem der spätere Papst Pius XII. beteiligt war, kam ein Abkommen zustande, nach dem dem Heiligen Stuhl innerhalb eines begrenzten Territoriums von 44 Hektar die volle staatliche Souveränität zugestanden wurde. Der italienische Staat bezahlte darüber hinaus als endgültige Abfindung für den Verlust des Kirchenstaates die Summe von 750 Millionen Lire und eine Staatsrente von einer Milliarde Lire¹¹. Zur gleichen Zeit wurde zwischen dem Heiligen Stuhl

¹¹ Consolidato italiano 5 per cento al portatore del valore nominale di Lire ital. 1.000.000.000, convenzione finanziaria para. 2, *Civiltà Catt.*, 1929, 1897, S. 59.

und Italien ein Konkordat abgeschlossen, das die Stellung der Römisch-katholischen Kirche in Italien regelte.

Der Staatsvertrag von 1929 schuf einen neuen Staat. Es handelt sich nicht um die Wiederherstellung des Kirchenstaates, sondern um die Schaffung des vatikanischen Staates. Der Vertrag ist zwar nicht ganz eindeutig in diesem Punkt, und es gibt Juristen, die das Abkommen als Wiederherstellung des Kirchenstaates im Sinne einer symbolischen Abfindung ansehen. Der Vertrag spricht aber wohl doch absichtlich von der Schöpfung eines Staates (*creandosi per tal modo la Città del Vaticano*). Man mag einwenden, daß ohne die lange Geschichte des Kirchenstaates der Gedanke eines vatikanischen Staates nicht möglich gewesen wäre; eine geschichtliche Kontinuität in dieser Hinsicht besteht in der Tat. Sie zeigt sich auch darin, daß gewisse organisatorische Strukturen des früheren Kirchenstaates innerhalb der Kurie bis zum heutigen Tage nicht aufgehoben worden sind. Die meisten Juristen sind aber der Meinung, daß ein neues Gebilde ins Leben gerufen worden sei, ja daß durch den Staatsvertrag aus der einseitigen Aufhebung des Kirchenstaates durch das Königreich Italien eine von beiden Seiten anerkannte Tatsache geworden sei. Der vatikanische Staat darf also rechtlich nicht aufgrund der früheren Geschichte bestimmt werden, sein Wesen muß aus den Lateranverträgen abgelesen werden.

Diese erste Feststellung ist nicht unwichtig. Sie zeigt uns bereits, daß der Heilige Stuhl und der vatikanische Staat nach heutigem Verständnis als verschiedene Größen anzusehen sind. Das wird noch deutlicher, wenn wir uns die Frage stellen, wer eigentlich den Staatsvertrag abgeschlossen und so den vatikanischen Staat geschaffen hat. Hat das italienische Königreich den Staat entstehen lassen? Oder ist er durch einen gemeinsamen Akt entstanden? Wenn die letztere Möglichkeit zutrifft, wer war der Partner, mit dem Italien den Staatsvertrag abschloß? Als der Staatsvertrag unterschrieben wurde, bestand ja der vatikanische Staat noch nicht. Der Text des Vertrages läßt über die Antwort auf diese Frage keinen Zweifel. Der Partner war der Heilige Stuhl. Er hat als eine dem italienischen Staat vergleichbare Persönlichkeit die Übereinkunft ausgehandelt und angenommen. Das bedeutet aber, daß der Heilige Stuhl vom vatikanischen Staat zu unterscheiden ist, daß er ihm vorausgeht und ihn als Persönlichkeit des internationalen Rechts wohl auch überdauern

könnte. Der Heilige Stuhl ist nicht erst durch die Schaffung des Staates eine souveräne Persönlichkeit geworden. Er war es bereits vorher. Der vatikanische Staat ist dem Heiligen Stuhl vielmehr zur Verfügung gestellt worden, damit er seine Mission besser zu erfüllen vermöge. Der Heilige Stuhl ist eine Persönlichkeit des internationalen Rechts, die über einen Staat verfügt. *Non è uno stato, ma a uno stato*¹².

Was ist der Heilige Stuhl?

Die Antwort auf diese Frage muß ohne Zweifel davon ausgehen, daß der Papst nach römisch-katholischer Lehre die universale Jurisdiktion über die gesamte Römisch-katholische Kirche inne hat. Der Heilige Stuhl ist darum zunächst eine geistliche Instanz. Er hat die Vollmacht und die Aufgabe, die Römisch-katholische Kirche zu leiten. Er trifft die Entscheidungen, die für das Wohl und die Einheit der Kirche notwendig sind. Er ist die höchste Autorität und übt als solche eine direkte Aufsicht über die gesamte Kirche aus.

Sein Auftrag beschränkt sich aber nicht auf das innere Leben der Kirche. Er vertritt die Kirche auch nach außen. Er ist ihr bevollmächtigter Repräsentant und Sprecher. Er wacht über die Beziehungen der Kirche zu Staat und Gesellschaft. Er wird die Stimme der Kirche vor allem im internationalen Leben geltend machen. Sein Auftrag erschöpft sich aber nicht darin. Da er die jurisdiktionelle Vollmacht über die Kirche hat, ist er auch für die Beziehungen zum Staat in jedem einzelnen Lande verantwortlich. Er ist der Repräsentant und Sprecher der gesamten Kirche.

Da die Kirche nicht nur eine geistliche Gemeinschaft ist, sondern rechtliche Gestalt und als rechtlich verfaßte Größe in Staat und Gesellschaft in Erscheinung tritt, kann diese Sendung nur ausgeübt werden, wenn der Heilige Stuhl als rechtliches Subjekt aufzutreten vermag und als solches anerkannt wird. Er muß in der Lage sein, den Staaten als Partner gegenüberzutreten und mit ihnen zu verhandeln¹³. Die rechtliche Persönlichkeit, die ihm eigen ist, ist von der-

¹² Max Raeber, *Der neue Kirchenstaat, Eine Studie über die Entstehung und Natur der Vatikanstadt*, Diss. Bern, Einsiedeln 1930, S. 69.

¹³ Die Mission der Kirche verlangt „qu'elle soit officiellement habilitée à traiter d'Eglise à égal sur le terrain du Droit des Gens avec tous les gouvernements de l'univers“ (Yves de la Brière).

jenigen der Kirche als Ganzer zu unterscheiden. Er ist nicht die Kirche selbst, er ist die von Gott eingesetzte höchste Instanz in der Kirche¹⁴. Er ist nach der Formel eines Juristen „die juridische Personifizierung der Kirche“¹⁵.

Diese rechtliche Persönlichkeit ist allerdings besonderer Art. Der Heilige Stuhl ist immer wieder als „geistlicher Souverän“ beschrieben worden. Dieser Ausdruck ruft in Erinnerung, daß die Vollmacht des Heiligen Stuhls letztlich auf Gottes Einsetzung beruht und in der geistlichen Gemeinschaft wurzelt. Seine Souveränität kann darum nicht in jeder Hinsicht mit derjenigen eines Staates gleichgesetzt werden. Der Heilige Stuhl ist eine institutionelle Größe ohne Territorium, er verfolgt geistliche Ziele und hat keinerlei Mittel der Durchsetzung¹⁶. Diese Besonderheiten heben aber seine rechtliche Persönlichkeit nicht auf, er bleibt mit diesen Besonderheiten eine rechtlich erfaßbare Größe.

Die heutige Stellung des Heiligen Stuhls wäre allerdings nicht ausreichend erklärt, wenn sie ausschließlich aus dem Wesen der Kirche und ihrer Sendung gegenüber Staat und Gesellschaft abgeleitet würde. Der Heilige Stuhl ist auch darum Persönlichkeit des internationalen Rechts, weil er als solche anerkannt wird. Er hat die Stellung, die ihm in früheren Jahrhunderten zukam, auf neue Weise zur Geltung zu bringen gewußt. Der Heilige Stuhl war während mancher Jahrhunderte in der Tat staatlicher Souverän. Die Geschichte der Neuzeit hat diese Souveränität zerbrechen lassen. Nachdem bereits Napoleon ihr einen entscheidenden Stoß versetzt hatte, bedeutete der Aufstieg des italienischen Königreiches ihr Ende. Gerade dieser Zusammenbruch zeigte aber, daß die Staaten im Papst nicht allein, ja nicht einmal in erster Linie, den staatlichen Souverän, sondern das Oberhaupt der Römisch-katholischen Kirche sahen. Die Stellung des Heiligen Stuhls in der internationalen Gemeinschaft ist seit der französischen Revolution nicht geschwächt, sondern im Gegenteil gestärkt worden. Der Papst ist in steigendem Maß als geistlicher Souverän anerkannt worden. Die Ereignisse von 1870 sind in diesem Zusam-

¹⁴ Der Codex Iuris Canonici sagt: *Catholica ecclesia et Apostolica sedes personae moralis rationem habent ex ipsa institutione divina* (can. 100).

¹⁵ Marcel Brazzola, *La Cité du Vatican – est-elle un état?*, Thèse, Fribourg, Paris 1932.

¹⁶ Vincenzo del Giudice, *Manuale di diritto ecclesiastico*, Milano 1964¹⁰, S. 90.

menhang besonders wichtig. Der Verlust des Kirchenstaates hätte leicht das Ende der diplomatischen Beziehungen mit sich bringen können. Die Staaten, die diplomatische Vertretungen in Rom unterhalten hatten, beriefen sie aber nach 1870 nicht ab, und als die Hauptstadt des italienischen Königreiches von Florenz nach Rom verlegt wurde, kam es bald zu einer doppelten Vertretung in der ewigen Stadt¹⁷. Die Staaten wollten offenkundig beim Papst als Oberhaupt der Kirche vertreten sein. Man kann einwenden, daß der Heilige Stuhl in diesen Jahren den Anspruch auf Wiederherstellung des Kirchenstaates erhob und daß er aufgrund dieses Anspruches von den einzelnen Staaten als Persönlichkeit des internationalen Rechts anerkannt war. Hätten sich aber die Regierungen von dieser Überlegung leiten lassen, hätten sie nicht gleichzeitig die neue italienische Regierung anerkennen können? Indem sie eine doppelte Vertretung einrichteten, machten auch sie die Unterscheidung zwischen geistlicher und territorialer Souveränität. Das Prestige des Heiligen Stuhls als geistlicher Souverän wurde weiter dadurch befestigt, daß er verschiedene Male als Schiedsrichter in internationalen Konflikten fungierte, so z.B. 1885 zwischen Spanien und Deutschland in der Auseinandersetzung über den Besitz der Karolinischen Inseln¹⁸. Der Staatsvertrag von 1929 wurde zwar nie offiziell von anderen Staaten anerkannt. Er ist seinem Inhalt nach die Regelung des Verhältnisses zwischen Italien und dem Heiligen Stuhl. Der Papst empfing aber unmittelbar nach dem Abschluß des Vertrages die beim Heiligen Stuhl akkreditierten diplomatischen Vertreter, und der brasilianische Gesandte brachte in ihrem Namen die Freude über das Abkommen zum Ausdruck. Die internationale Stellung des Heiligen Stuhles hat sich seither immer weiter gefestigt. Wichtig ist in diesem Zusammenhang auch der Umstand, daß der Heilige Stuhl heute den Vereinten Nationen zwar nicht angehört, aber besondere Beziehungen mit ihnen pflegt. Die in den Vereinten Nationen vertretenen Länder haben damit die rechtliche Besonderheit des Heiligen Stuhls indirekt anerkannt. Sowohl Theologen als auch Juristen gehen gerne von

¹⁷ Robert A. Graham SJ, *The Rise of the Double Diplomatic Corps in Rome, A study in international practice*, The Hague, 1952.

¹⁸ Die übrigen Schiedssprüche betrafen fast alle Konflikte zwischen süd-amerikanischen Staaten, vgl. Igino Cardinale, *Le Saint-Siège et la diplomatie*, Paris 1962, S. 46.

dieser *de facto*-Situation aus. Die Theologen fühlen sich dadurch der Verpflichtung enthoben, über das Problem theologisch zu reflektieren. Sie erklären, daß die rechtliche Stellung des Heiligen Stuhls nichts als eine geschichtlich gewordene Erscheinung sei; sie biete der Kirche Möglichkeiten des Zeugnisses, die zu schätzen seien; es komme ihm aber keine grundsätzliche Bedeutung zu. Die Juristen gehen gerne von dieser pragmatischen Feststellung aus, weil sie es möglich macht, schwierige theologische Überlegungen zu umgehen und aufgrund von juristischen Kategorien zu argumentieren.

Die internationale Stellung des Heiligen Stuhls wird insbesondere daran sichtbar, daß er Verträge mit Staaten abschließt (*ius foederis*) und diplomatische Beziehungen mit Regierungen unterhält (*ius legationis*). Diese beiden Manifestationen der geistlichen Souveränität verdienen besondere Erwähnung.

Die Verträge oder Konkordate, die der Heilige Stuhl mit einzelnen Staaten abschließt, verfolgen das Ziel, die Gegenwart der Kirche im Leben eines Volkes zu sichern. Wenn der Heilige Stuhl einen Vertrag abschließt, ist der betreffende Staat nicht nur gegenüber der Römisch-katholischen Kirche in seinen eigenen Grenzen, sondern auch als universaler Gemeinschaft verpflichtet; denn da der Heilige Stuhl die Kirche personifiziert, ist die ganze Kirche am Konkordat beteiligt. Es ist sofort deutlich, daß Konkordate Verträge sind, die nirgends ihresgleichen haben. Während der eine Partner eine internationale Gemeinschaft repräsentiert, nicht mehr als geistliche Autorität besitzt und den Vertrag nur mit geistlichen Mitteln durchzusetzen vermag, stehen auf der anderen Seite nationale Staaten mit allen Eigenschaften staatlicher Souveränität. Können darum Konkordate im eigentlichen Sinne des Begriffes als Staatsverträge bezeichnet werden? Die Frage ist von juristischer Seite immer wieder diskutiert worden. Manche haben gezögert und das Bedenken geäußert, daß damit der besonderen Eigenschaften der Konkordate nicht genügend Rechnung getragen werde. Sie ziehen es darum vor, sie als Staatsverträgen ähnliche oder vergleichbare Verträge zu bezeichnen¹⁹. Die allge-

¹⁹ Folgende Überlegung mag diese Bedenken illustrieren. Werden Konkordate, wenn sie als Staatsverträge bezeichnet werden, nicht zu unbedacht der künftigen Entwicklung des Völkerrechtes ausgeliefert? Was geschähe z. B., wenn in einer jetzt noch nicht vorauszusehenden Zukunft Staatsverträge der Genehmigung einer internationalen Instanz bedürften? Wäre

meine Meinung der kirchlichen Juristen geht aber doch dahin, daß es sich um wirkliche Staatsverträge handele. „Kirche und Staat sind, je auf ihre Weise, zwei höchste Gesellschaften, unabhängig und souverän, sie sind zwei primäre unableitbare juridische Ordnungen.“²⁰ So gewichtig die Verschiedenheiten sein mögen, können sie darum aufgrund dieser Souveränität doch echte Staatsverträge abschließen. Sie sind einander im Entscheidenden, nämlich der rechtlichen Souveränität, gleich.

Die diplomatischen Vertretungen des Heiligen Stuhls haben eine längere Geschichte als die Konkordate. Die Anfänge gehen auf das 15. Jahrhundert zurück. Die europäischen Staaten begannen damals permanente Vertretungen auszutauschen, und der Papst machte von allem Anfang an von dieser neuen Form internationaler Beziehung Gebrauch; der Heilige Stuhl gehört zu den Mitbegründern der modernen Diplomatie. Er unterhielt bereits vor der Reformation Vertretungen in Wien, Paris, Madrid, Lissabon und an verschiedenen italienischen Höfen. Die Gegenreformation trug viel zum Ausbau der Institution bei. Die Nuntien waren ein wichtiges Mittel der päpstlichen Politik an katholischen Höfen. Während die Vertretungen zunächst auf katholische Staaten beschränkt waren, brachte das 19. Jahrhundert die Erweiterung auf nichtkatholische Staaten. 1805 wurde Wilhelm von Humboldt als erster preußischer Gesandter in Rom akkreditiert. Die päpstlichen Gesandten hatten in der Regel den Vorrang unter den Gesandten inne. Der Wiener Kongreß von 1815 und später das Protokoll von Aachen (1818) bestätigten diese Ordnung ausdrücklich, und das Vorrecht ist seither den päpstlichen Gesandten in der Regel zuerkannt geblieben. Es ist auch durch die internationale Konferenz über die diplomatischen Beziehungen in Wien (1961) erneut bestätigt worden.

Die diplomatischen Beziehungen fallen nicht mit den vertraglichen Beziehungen zusammen. Der Heilige Stuhl unterhält nicht nur mit Staaten diplomatische Beziehungen, mit denen er Konkordate abgeschlossen hat. Der Umfang der diplomatischen Beziehungen ist weiter. Er ist auch nicht auf katholische oder christliche Staaten be-

damit nicht das Prinzip in Frage gestellt, daß der Heilige Stuhl keine Instanz über sich anerkennen kann (*prima sedes a nemine iudicatur*)?

Vgl. dazu Giovanni Lajolo, *I concordati moderni*, Brescia 1968, S. 493.

²⁰ Giovanni Lajolo, a. a. O., S. 213.

schränkt. Der Heilige Stuhl hat in neuerer Zeit auch mit Staaten diplomatische Beziehungen aufgenommen, in denen die Christen nur eine verschwindende Minderheit sind, z. B. mit Japan und China (1942). Er betrachtet die diplomatische Vertretung in erster Linie als ein Mittel der Präsenz; der Umstand, daß in einem Lande Häretiker, Schismatiker, Ungläubige oder Heiden vorherrschen, ist darum kein grundsätzliches Hindernis gegen die Aufnahme von diplomatischen Beziehungen²¹. Er unterhält heute Vertretungen in über 50 Staaten. Er hat darüber hinaus Vertreter bei den Vereinten Nationen und bei einer Reihe von internationalen Organisationen, neuerdings auch beim Gemeinsamen Markt in Brüssel.

Die päpstlichen Nuntien erfüllen in der Regel eine zweifache Mission. Sie sind einerseits die Vertreter des Papstes bei den Bischöfen des betreffenden Landes, andererseits die bei der Regierung akkreditierten Gesandten. Sie haben einen „inneren“ und einen „äußeren“ Auftrag, und es ist wichtig, diese beiden Missionen klar voneinander zu unterscheiden. Wenn sie auch von derselben Person erfüllt werden, sind sie doch ihrem Wesen nach verschieden. Die eine könnte ohne die andere bestehen, und es wäre grundsätzlich denkbar, daß der Papst die beiden Aufträge verschiedenen Personen anvertraute²². Die Verbindung der Aufträge in einer Person wirft Probleme auf. Ist der Mann, der die Eignung hat, die Interessen der Römisch-katholischen Kirche gegenüber einer Regierung zu vertreten, gleichzeitig auch die geeignete Person, das geistliche Band zwischen Papst und Kirche herzustellen? So sehr die beiden Missionen voneinander unterschieden werden, wird doch in der heutigen Praxis nicht getrennt. Die Nuntien erfüllen sowohl die innere als auch die äußere Mission²³.

Der vatikanische Staat

Nachdem wir bisher vom Heiligen Stuhl als rechtlicher Persönlichkeit unabhängig vom vatikanischen Staat gesprochen haben, wenden wir uns jetzt der Tatsache zu, daß der Heilige Stuhl jedenfalls heute mit

²¹ Robert A. Graham SJ, *Vatican Diplomacy*, Princeton 1959, S. 349.

²² a. a. O., S. 125. „Theoretically it should be possible for the Pope to have two representatives in one country. In this case one envoy would be accredited with the sovereign while the other would confine his relations to the local clergy and faithful.“

dem vatikanischen Staat verbunden ist. So sehr der Heilige Stuhl und der vatikanische Staat grundsätzlich voneinander zu unterscheiden sind, können sie faktisch nicht voneinander getrennt werden. Der Heilige Stuhl als rechtliches Subjekt wird durch das kleine Staatswesen, das ihm beigegeben ist, interpretiert; er ist, was er grundsätzlich auch ohne den vatikanischen Staat sein könnte, in vollem Umfang erst dadurch, daß er über diese, wenn auch noch so minimale staatliche Souveränität verfügt. Der Staat ist die Basis, auf der der Heilige Stuhl als rechtliche Persönlichkeit in Erscheinung treten kann.

Als Benito Mussolini die Lateranverträge dem italienischen Parlament vorlegte, erklärte er mit einem ironischen Beiton, daß der neue Staat auf lange Zeit „das Entzücken der Kommentatoren“ bilden werde. Die juristische Literatur der folgenden Jahre hat ihm Recht gegeben. Juristen aller Richtungen haben sich die Frage gestellt, wie dieses Staatswesen rechtlich zu verstehen sei. Die Antworten weichen zwar weit voneinander ab. Die Kommentatoren sind sich aber jedenfalls darüber einig, daß der vatikanische Staat ein staatliches Gebilde *sui generis* sei und sich von anderen Staaten in mancher Hinsicht unterscheide.

Dies trifft tatsächlich zu. Die Besonderheit liegt nicht allein und nicht einmal in erster Linie darin, daß das Territorium kaum die Ausdehnung eines größeren Bauerngutes hat. So klein, daß im Vergleich damit Monaco und San Marino als große Reiche zu bezeichnen sind, wie Mussolini in seiner Rede vor dem Parlament sagte. Sie ist darin zu suchen, daß der Staat in jeder Hinsicht einer ihm übergeordneten Instanz, nämlich dem Heiligen Stuhl, dient. Er ist um dieser Instanz willen ins Leben gerufen worden, und seine Strukturen sind so konzipiert, daß er diese Funktion zu erfüllen vermag.

Einige Hinweise mögen das illustrieren. Der Papst ist der absolute Souverän des vatikanischen Staates. Sämtliche staatliche Gewalt ist in seinen Händen vereinigt. Während in anderen Staaten die gesetzgebende, die exekutive und richterliche Gewalt in der Regel auseinandergehalten werden, hat im vatikanischen Staat der Papst alle drei Formen der staatlichen Gewalt selbst inne. Der Papst übte seine

²³ Das päpstliche Motu proprio „Sollicitudo omnium ecclesiarum“ macht die Unterscheidung zwischen den beiden Missionen, bestätigt aber die bestehende Praxis.

gesetzgeberische Vollmacht gleich am Anfang aus. Er erließ das sogenannte Grundgesetz (*legge fondamentale*), durch das die innere Ordnung des neuen Staates geregelt wurde (7. Juni 1929). Es ist sicher kein Zufall, daß dabei das Wort „Verfassung“ vermieden wurde. Der vatikanische Staat kennt keine Verfassung, kein Zusammenwirken zwischen Oberhaupt und Untertanen, seine Ordnung wird durch den souveränen Akt des Oberhauptes gesetzt.

Die Besonderheit des Staates tritt noch deutlicher zutage, wenn man danach fragt, aus wem sich eigentlich die Bürgerschaft zusammensetzt. Sie besteht aus Personen, die eine Funktion im vatikanischen Staat erfüllen. Personen, die den vatikanischen Staat verlassen, nehmen wieder das Bürgerrecht des Landes ihrer Herkunft an; wenn ihnen dies aus irgendeinem Grund nicht möglich ist, ist Italien durch den Staatsvertrag verpflichtet, sie in das italienische Bürgerrecht aufzunehmen (Artikel 9). Das vatikanische Bürgerrecht beruht also im Gegensatz zu anderen Staaten nicht auf einem ererbten Recht. Eine merkwürdige Verkehrung ist eingetreten: „Die Stellung des Individuums im Vatikan hängt nicht vom Bürgerrecht, sondern sein Bürgerrecht von seiner Stellung im staatlichen Leben ab“²⁴.

Die Unterschiede zu anderen Staaten sind so erheblich, daß die Frage aufgeworfen worden ist, ob der vatikanische Staat wirklich als Staat anzusprechen sei. Fehlt ihm nicht gerade das wichtigste Merkmal, das einen Staat zum Staat macht, nämlich staatliche Souveränität? Kann ein staatliches Gebilde, das seinen Zweck nicht in sich selbst, sondern im Dienst einer anderen rechtlichen Souveränität hat, als Staat angesehen werden? Einzelne Juristen haben diesen Einwand als so gewichtig empfunden, daß sie den vatikanischen Staat mit anderen Ausdrücken zu umschreiben suchten; sie sprachen etwa von einem „Organ des Heiligen Stuhls, in der Gestalt eines Staates konstituiert, nicht Subjekt, sondern Objekt der Souveränität“ oder sogar von einer „außerstaatlichen Zone“²⁵.

Die große Mehrheit der Juristen vertritt allerdings die Meinung, daß der Organismus des vatikanischen Staates trotz aller Eigentümlichkeiten einen Staat im vollen Sinne des Wortes darstelle. Sie sehen die wesentlichen Voraussetzungen dafür erfüllt; nämlich das Vor-

²⁴ Max Raeber, a.a.O., S. 58.

²⁵ Vgl. die Diskussion darüber bei R. Jarrige, *La condition internationale du Saint-Siège avant et après les accords du Lateran*, Paris 1930.

handensein einer Staatsgewalt, einer Bevölkerung und eines Staatsgebietes. Denn wenn die Beziehung zwischen Heiligem Stuhl und vatikanischem Staat auch schwierig zu bestimmen sein mag, kann nicht bestritten werden, daß der Heilige Stuhl als Inhaber der Staatsgewalt den vatikanischen Staat zum Staat macht; und wenn die Glieder des Staates in keinem anderen Staate ihresgleichen finden, sind sie doch eine der Staatsgewalt unterstehende Bevölkerung; und wenn das Gebiet rasch umschritten ist, ist es doch ein Territorium innerhalb respektierter Grenzen. Wenn der vatikanische Staat darum ein Staat *sui generis* ist, ist er doch ein Staat²⁶.

Die Juristen stellen dann die weitere Frage, ob der vatikanische Staat ein vom Heiligen Stuhl unabhängiges rechtliches Subjekt sei. Einzelne sind der Auffassung, daß einzig vom Heiligen Stuhl als Subjekt die Rede sein könne. Der vatikanische Staat sei derart mit dem Heiligen Stuhl verbunden, daß für eine besondere rechtliche Persönlichkeit des Staates kein Raum bestehe (monistische Theorie). Die Mehrheit neigt wiederum zur Ansicht, daß zwei rechtliche Persönlichkeiten zu unterscheiden seien. „Der Heilige Stuhl und die Città sind zwei zwar koordinierte, aber rechtlich selbständige Personen“ (dualistische Theorie)²⁷. Diese Sicht wird durch den Umstand bestätigt, daß in gewissen Organisationen, insbesondere in der Weltpostvereinigung, nicht der Heilige Stuhl, sondern der vatikanische Staat Mitglied ist.

Zu welchem Zweck ist nun aber der vatikanische Staat konstituiert worden? Die Verträge lassen deutlich erkennen, daß das beherr-

²⁶ Die Vorlage an das italienische Parlament sucht die Besonderheit auf folgende Formel zu bringen: „Questa Città che si può chiamare città di anime più che di cose o di uomini“, *Civiltà Cattolica*, 1929, S. 164. Es mag an dieser Stelle wenigstens erwähnt werden, daß auch die rechtliche Stellung des Malteserordens ähnliche Probleme aufwirft. Läßt sich hier von einem Souverän oder gar einem staatlichen Souverän reden? Welche Bedeutung haben seine Gesandten? Die Parallele darf aber nicht überbetont werden. Der Malteserorden ist nochmals in ganz anderer Weise ein Gebilde *sui generis*. Vgl. Robert A. Graham SJ, *Vatican Diplomacy*, Princeton 1959, S. 26 ff.

²⁷ Rainer Raffel, *Die Rechtsstellung der Vatikanstadt*, Köln, Diss. 1960, S. 17. Derselbe Autor stellt fest, daß keiner der verfügbaren Ausdrücke die Beziehung zutreffend umschreibt, der vatikanische Staat ist „kein Vasallenstaat, keine Pfründe, keine Realunion, keine Personalunion“, sondern ein Verhältnis *sui generis*, S. 55.

schende Motiv darin besteht, dem Heiligen Stuhl die Unabhängigkeit zu gewährleisten, die zur Erfüllung seiner Mission erforderlich ist. Eine große Zahl der Bestimmungen zielen darauf, die Möglichkeit von äußerem politischen, sozialem oder ökonomischem Einfluß auf den Heiligen Stuhl auszuschalten. Der Heilige Stuhl soll seine Verantwortung gegenüber der Kirche und der Welt in der größtmöglichen Freiheit wahrnehmen können. Italien gesteht dem Heiligen Stuhl beträchtliche Rechte zu. Italien anerkennt z. B. das aktive und passive Gesandtschaftsrecht des Heiligen Stuhls nach den allgemeinen Regeln des Völkerrechts (Artikel 12). Es sichert Diplomaten und Kurieren auch im Kriegsfall freien Durchgang durch sein Gebiet zu. Der Heilige Stuhl ist berechtigt, alles, was zum Leben der Kirche notwendig ist, vorzukehren. Er hat z. B. die Freiheit, nach seinem Ermessen ein ökumenisches Konzil einzuberufen (Artikel 21). Italien anerkennt die Person des Papstes als geheiligt; Attentate, Beleidigungen oder Beschimpfungen werden, auch wenn sie auf italienischem Territorium stattfinden, so geahndet wie Attentate, Beleidigungen und Beschimpfungen des italienischen Königs (Artikel 8). Die Kardinäle genießen in Italien die Ehren, die Prinzen von Geblüt gebühren (Artikel 21). Der vatikanische Staat kann zollfrei Waren einführen (Artikel 20). Er verfügt über einen eigenen Bahnhof, über eigene Post usw. Die Liste solcher Hinweise könnte verlängert werden.

Der Heilige Stuhl, der vatikanische Staat und Italien

Wenn die Stellung des Heiligen Stuhls und des vatikanischen Staates geklärt werden soll, muß schließlich auch das Verhältnis zu Italien erwähnt werden. Denn es ist offensichtlich, daß der Heilige Stuhl in einer besonders engen Beziehung zu Italien steht. Die Verbindung besteht nicht allein darin, daß der Heilige Stuhl und der vatikanische Staat sich in Italien befinden und der Papst als Bischof von Rom und Primas von Italien sich gegenüber Italien in besonderer Weise verantwortlich weiß. Sie ist insbesondere durch die Tatsache gegeben, daß die gegenwärtige rechtliche Stellung des Heiligen Stuhls auf einem Staatsvertrag zwischen Italien und dem Heiligen Stuhl beruht. Als die „römische Frage“ noch nicht geregelt war, war gelegentlich erwogen worden, das vom italienischen Königreich erlassene Garan-

tiegesetz zu internationalisieren, also eine Reihe von Staaten die rechtliche Garantie übernehmen zu lassen. Dieser Weg wurde nicht beschritten. Der vatikanische Staat ist durch einen bilateralen Vertrag zustandegekommen. Das konnte damals kaum anders sein. Es ist aber klar, daß dies zu einer besonderen gegenseitigen Bindung führte. Italien hat sich zu einer Reihe von Leistungen verpflichtet, um die Unabhängigkeit und die volle Bewegungsfreiheit des Heiligen Stuhls zu sichern. Die wichtigsten sind bereits genannt worden. Je ausgedehnter die Tätigkeit des Heiligen Stuhles wird, desto mehr fallen diese Leistungen ins Gewicht. Umgekehrt ist auch der Heilige Stuhl in besonderer Weise mit Italien verbunden; dadurch, daß er für seine Existenz auf so manche Leistungen Italiens angewiesen ist, ist ihm unausweichlich eine gewisse Italianità eigen. Es kommt hinzu, daß die Gesetzgebung des vatikanischen Staates auf weite Strecken diejenige Italiens übernommen hat.

Italien und der Heilige Stuhl sind aber nicht allein durch den Staatsvertrag aneinander gebunden. Zugleich mit dem Vertrag wurde ein Konkordat abgeschlossen, das die Stellung der Römisch-katholischen Kirche in Italien regelte. Dieses Abkommen sieht unter anderem vor, daß die Römisch-katholische Kirche als offizielle Religion des Landes anerkannt und daß die römisch-katholische Lehre in den Schulen zu unterrichten sei; es enthält auch die heute so sehr umstrittenen Bestimmungen über das Eherecht und die Stellung ehemaliger Priester. Wenn diese Vereinbarung auch in erster Linie die Römisch-katholische Kirche in Italien betrifft, wird dadurch indirekt auch die gegenseitige Bindung Italiens und des Heiligen Stuhles verstärkt.

Konkordate bestehen auch mit anderen Ländern. Das Konkordat mit Italien unterscheidet sich aber von anderen Konkordaten dadurch, daß es organisch mit einem Staatsvertrag verbunden ist. Die Lateranverträge, d.h. der Staatsvertrag und das Konkordat, sind als ein Ganzes konzipiert. Das Konkordat ergibt sich aus dem Vertrag. Es ist, wie die Präambel sagt, die „notwendige Ergänzung“, und in der Tat finden sich in beiden Verträgen Normen, die dem Stoff nach in das andere Abkommen gehörten. Der Staatsvertrag konnte geschichtlich gesehen nur zustande kommen, weil zugleich auch das Konkordat abgeschlossen wurde, und es ist darum verständlich, daß vor allem die Kurie die Theorie von der Untrennbarkeit der beiden Verträge vertritt. *Simul cadent* (Pius XI.). Sie stehen und fallen zusammen. Sie

können selbstverständlich aufgrund gegenseitiger Absprache aufgehoben oder geändert werden. Das Konkordat kann aber nicht einseitig in Frage gestellt werden, ohne daß dadurch das gesamte Vertragswerk berührt wird.

Die Revision wird weiter dadurch erschwert, daß die Lateranverträge nach dem Zweiten Weltkrieg in der neuen italienischen Verfassung erwähnt wurden. Artikel 7, II erklärt, daß die Beziehungen zur Römisch-katholischen Kirche durch die Lateranverträge geregelt werden. Es ist ungewöhnlich, daß Verträge in der Verfassung angeführt werden. Die Verfassung steht in der Regel über Verträgen. Die summarische Erwähnung der Verträge bedeutet zwar nicht, daß der Staatsvertrag und das Konkordat in allen Stücken Teil der Verfassung geworden wären und also jede Änderung einer Verfassungsänderung bedürfe. Sie bedeutete aber, daß Italien von den Verträgen nur aufgrund einer nach Artikel 138 durchgeführten Verfassungsänderung zurücktreten könnte; das heißt aber, daß eine Volksbefragung erforderlich wäre. Es ist klar, daß die Verhandlungsfreiheit Italiens dadurch eingeschränkt und der gegenwärtige Stand der Beziehungen wesentlich befestigt wird.

Fragen

Auf welche Fragen müssen die Kirchen im ökumenischen Gespräch Antwort finden, wenn sie auf der internationalen Ebene zu einem gemeinsamen politischen Zeugnis kommen wollen? Die wichtigsten Probleme sind bereits in der Einleitung genannt worden. Die Hinweise lassen sich nun vielleicht noch etwas zuspitzen.

1. Die erste Frage betrifft die geistliche Souveränität. Kann die Kirche wirklich als Souverän in Erscheinung treten? Kann sie zu einem Partner in der Gemeinschaft der Staaten werden? Gewiß, die Kirche hat eine Aufgabe in der Welt der politischen, sozialen und rechtlichen Entscheidungen zu erfüllen. Sie ist nicht in dem Sinne geistliche Gemeinschaft, daß sie sich dieser Sphäre entziehen könnte. Sie muß ein Zeugnis für Gerechtigkeit und Frieden ablegen. Sie kann diese Aufgabe nur erfüllen, wenn sie im internationalen Leben ein aktiver Faktor wird. Sie bedarf dazu ohne Zweifel wirksamer Strukturen. Sie wird darum zu einer Größe werden, die auch rechtlichen Charakter hat und als solche beschrieben werden kann. Dieser Schritt ist nicht nur unausweichlich, sondern notwendig. Die Frage ist aber, welche

rechtliche Gestalt sie annimmt. Ist ihr die rechtliche Form der staatlichen Souveränität angemessen? Kann ihr Wesen in dieser Form unverfälscht in Erscheinung treten? Gewiß, geistliche Souveränität unterscheidet sich von normaler staatlicher Souveränität. Das besondere Wesen der Kirche wird daran sichtbar, daß sie die rechtliche Form, derer sie sich bedient, gewissermaßen sprengt. Die Kirche nötigt die Juristen, immer wieder zu der qualifizierenden Formel *sui generis* zu greifen. Das hindert aber nicht, daß der Heilige Stuhl staatliche Souveränität beansprucht und in der Gemeinschaft der Staaten auf ähnliche Weise wie ein Staat auftreten und vorgehen muß. Wird dadurch das Wesen der Kirche nicht verzeichnet? Ist mit der rechtlichen Form nicht unausweichlich auch eine Mentalität verbunden? Müßte die römisch-katholische Theologie nicht noch deutlicher und überzeugender darüber Auskunft geben können, wie sich staatliche Souveränität mit dem Wesen der Kirche vereinen läßt?²⁸

Folgende Überlegungen mögen besondere Erwähnung verdienen.

a) Die Gemeinschaft, die der Heilige Stuhl vertritt, ist ihrem Wesen nach supranational, und diese Eigenschaft muß auch in ihren Strukturen in Erscheinung treten können. Sie muß sich dafür einsetzen, daß sich die Gemeinschaft der Menschen über die Grenzen der Rassen, Klassen und Nationen zu entfalten vermag. Kann der Heilige Stuhl diese Sendung erfüllen, wenn er selbst zum Souverän unter Souveränen wird? Würde die Supranationalität der Kirche nicht überzeugender bezeugt, wenn der Heilige Stuhl wirklich als internationale Instanz und nicht als Vertreter eines Staatswesens in Erscheinung träte? Sind die Verträge von 1929 bei aller geschichtlichen und rechtlichen Diskontinuität vielleicht doch noch zu sehr an der Vergangenheit des früheren Kirchenstaates orientiert? Sind sie insofern zu früh abgeschlossen worden, als die Zeit für die Anerkennung von internationalen Institutionen noch nicht wirklich reif war? Die Verträge

²⁸ Römisch-katholische Autoren weisen darauf hin, daß der Heilige Stuhl eine Diplomatie *sui generis* betreibe, die mit der Diplomatie anderer Staaten nicht ineingesetzt werden könne. Ein Versuch, das Besondere herauszuarbeiten, findet sich z. B. in der Rede von Giovanni Batt. Montini, *La diplomatie pontificale – représentation du Christ* (25. April 1951), in: Iginio Cardinale, *Le Saint-Siège et la diplomatie*, Paris 1962, S. 183 ff. Die Frage bleibt aber bestehen, ob eine solche Interpretation nicht auch nach anderen Strukturen ruft.

von 1929 machen zwar den Heiligen Stuhl politisch und rechtlich von Italien unabhängig, sie binden sie aber auch aneinander. Der Heilige Stuhl erhält dadurch unvermeidlich italienischen Charakter. Er ist trotz der Garantien, die ihn von der staatlichen Souveränität Italiens aussondern, ein Stück Italien. Wäre darum die Supranationalität der Kirche nicht wirksamer dargestellt und gewährleistet, wenn die rechtliche Stellung des Heiligen Stuhls nicht auf einem bilateralen Staatsvertrag, sondern eher auf einer internationalen Garantie beruhte?

b) Faßt man den vatikanischen Staat als Staatswesen in die Augen, wird man zu der Folgerung genötigt, daß es sich um einen absolutistischen Staat handelt. Der berühmte Ausspruch Ludwig XIV. „l'Etat c'est moi“ wäre im Munde des Papstes kaum eine Übertreibung. Der vatikanische Staat kennt weder Versammlungs- noch Pressefreiheit. Der gesamte Handel ist seiner Aufsicht unterstellt. Der Staat ist so aufgebaut, daß der Heilige Stuhl nicht in der Lage wäre, für sein eigenes Territorium die Deklaration der Menschenrechte zu unterschreiben. Ja, auch die vom Zweiten Vatikanischen Konzil erlassene Erklärung über die Religiöse Freiheit kann im vatikanischen Staat nicht respektiert werden. Es ist nicht schwierig zu erklären, warum dies bei dem besonderen Zweck des vatikanischen Staates nicht anders sein kann; man darf darum dieser Eigenheit des vatikanischen Staates nicht allzu viel Bedeutung beimessen. Die Frage bleibt aber doch bestehen, ob ein derartiger Staat die geeignete rechtliche Erscheinungsform für die Kirche ist. Müßte nicht eine andere Formel gefunden werden, wenn der Heilige Stuhl als Staat nur ein totaler Staat sein kann?

c) Die rechtliche Stellung als Souverän verleiht dem Heiligen Stuhl ohne Zweifel eine äußere Freiheit und Unabhängigkeit, die der Erfüllung seiner Sendung zugute kommt. Hätte er diese Freiheit nicht, könnte sich seine Tätigkeit nicht auf dieselbe Weise entfalten. Er wäre nicht mehr unabhängige Instanz, sondern würde durch die Souveränität des Staates, auf dessen Gebiet er sich befindet, begrenzt. Konflikte zwischen Staaten würden ihn immer wieder daran hindern, der Welt das Zeugnis und die Hilfe zu bringen, die er ihr aufgrund seines Wesens und seiner Sendung schuldig ist. Die Lateranverträge machen die Unabhängigkeit des Heiligen Stuhls besonders augenfällig. Sie verankern seine rechtliche Stellung im Völkerrecht.

Die Garantien, auf die sich der Heilige Stuhl verlassen kann, könnten kaum greifbarer sein. Dies ist wichtig. Man mag zwar einwenden, daß eine derartige Sonderstellung dem Wesen der Kirche widerspreche. Ist ihr Zeugnis nicht von vornherein verfälscht, wenn sie sich von rechtlichen Garantien helfen läßt? Ist sie nicht damit bereits vom Wege des Kreuzes abgewichen? Diese Folgerung darf nicht zu rasch gezogen werden. Die Sonderstellung kann sich als Instrument des Dienstes erweisen. Die Quelle der Abweichung liegt nicht so sehr in der Sonderstellung als solcher, sondern im Gebrauch, der davon gemacht wird. Wird sie wirklich in den Dienst von Gerechtigkeit und Frieden gestellt oder dient sie in erster Linie der Selbsterhaltung der Kirche? Die Frage stellt sich aber, ob die Unabhängigkeit der Kirche als internationaler Gemeinschaft nur dadurch gesichert werden kann, daß sie als Souverän anerkannt wird. Muß sie wirklich zu einer einem Staat ähnlichen rechtlichen Persönlichkeit oder gar zu einem Staate werden? Könnte sie ihre Sendung nicht ebenso gut, ja besser erfüllen, wenn ihr eine exterritoriale, durch internationale Garantien gesicherte Zone zur Verfügung stünde? Diese Lösung hatte manche Vorzüge. Die Leitung der Kirche wäre der Hoheit eines bestimmten Staates entzogen und könnte ihre Mission auf dieser Basis ohne ungebührliche einseitige Rücksichten erfüllen. Sie wäre aber gleichzeitig auch frei, auf diesem ihr zur Verfügung gestellten Territorium als Kirche zu leben und nach den ihrem Wesen gemäßen Methoden zu handeln. Sie wäre nicht genötigt, die ihr eigentümlichen Merkmale mit denjenigen eines Staates zu vertauschen. Die Schaffung einer exterritorialen Zone wäre außerdem eine Lösung, die für die internationale Gemeinschaft in Zukunft von Bedeutung sein könnte. Je enger die Interdependenz der Völker wird, desto zahlreicher werden die Instanzen, deren Verantwortung und Tätigkeit über nationale Grenzen hinausreichen. Exterritoriale Zonen könnten ihnen eine festere Grundlage geben. Müßte darum diese Lösung nicht sowohl von seiten der Theologie als auch des Völkerrechts weiter untersucht werden?

2. Die zweite Frage betrifft das Verhältnis zwischen dem Heiligen Stuhl und der Gesamtheit der bischöflichen Sitze. Entspricht die gegenwärtige rechtliche Stellung des Heiligen Stuhls dem vom Zweiten Vatikanischen Konzil so stark betonten Prinzip der Kollegialität der Bischöfe? Bringen die rechtlichen Vollmachten nicht unvermeidlich eine gewisse Aussonderung und Isolierung gegenüber den anderen

Kirchen mit sich? Das Zweite Vatikanische Konzil hat zwar die früheren Aussagen über das päpstliche Amt unverändert wiederholt und bestätigt, und es ist klar, daß nach römisch-katholischem Verständnis der Papst als *episcopus universalis* den übrigen Bischöfen übergeordnet ist und auch ohne ihren Rat und ihre Teilnahme im Namen der Kirche sprechen und handeln kann. Es läßt sich von daher erklären und rechtfertigen, daß sich der Heilige Stuhl auch durch seine rechtliche Stellung von den übrigen Sitzen unterscheidet. Das Konzil hat aber zugleich die Vollmachten der Bischöfe und insbesondere der Patriarchen in Erinnerung gerufen, und römisch-katholische Theologen betonen heute weit mehr als früher, daß der Papst ein Bischof unter Bischöfen sei, er übe die Rolle des *episcopus universalis* als Bischof von Rom aus, und es sei darum notwendig, seine primäre Funktion als Haupt der lokalen Kirche von Rom zur Geltung zu bringen. Die Frage stellt sich also, ob die rechtliche Konzeption des Heiligen Stuhles nicht gewisser Modifikationen bedarf. Wird durch die ausschließliche Zuspitzung auf eine Instanz nicht der kollegiale Charakter der Autorität verdunkelt?²⁹ Müssen wirklich alle Fäden an diesem einen Orte zusammenlaufen? Muß diese Stadt mit allen ihren Eigentümlichkeiten der Ort der gesamten zentralen Administration sein? Müßte der Heilige Stuhl, wenn er die Funktion, die ihm heute übertragen ist, überhaupt ausüben soll, nicht weit mehr als *signum collegialitatis* gestaltet werden? Etwa dadurch, daß andere Sitze oder Bischofskonferenzen in höherem Maße an der Erfüllung seiner Mission teilnehmen, daß die Repräsentation der gesamten Kirche von verschiedenen Zentren zugleich wahrgenommen wird? Könnte vielleicht eine rechtliche Ordnung gefunden werden, die das Gleichgewicht innerhalb der universalen Gemeinschaft noch besser zu wahren vermag? Die gegenwärtige Lösung scheint jedenfalls mit der neuen Betonung der Kollegialität in einer gewissen Spannung zu stehen³⁰.

²⁹ Das Motu proprio „*Sollicitudo omnium ecclesiarum*“ bestätigt die Tradition, daß die Gesandten des Papstes in der Regel Bischöfe sein sollen. Bleibt aber damit der Papst Bischof unter Bischöfen? Wird sein Gesandter nicht zum Aufseher, der zwar gehalten ist, ihre Autorität zu respektieren, aber letztlich nicht mehr als ihren Rat und ihre Meinung einholen muß?

³⁰ Andeutende Überlegungen zu dieser Spannung finden sich unter dem Gesichtspunkt der Zukunft der *Pontificia academia ecclesiastica* in:

3. Die dritte Frage betrifft die ökumenischen Beziehungen der Römisch-katholischen Kirche zu den übrigen Kirchen. Die Römisch-katholische Kirche hat im Zweiten Vatikanischen Konzil ausführlich darüber verhandelt. Während sie vorher die ihr nicht angehörenden Christen vor allem als einzelne gesehen hatte, hat sie mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil angefangen, von Kirchen und ekklesialen Gemeinschaften zu sprechen. Sie hat sich nicht nur für den Dialog, sondern für die Zusammenarbeit mit ihnen entschieden. Das Dekret über den Ökumenismus spricht ausdrücklich vom gemeinsamen Zeugnis der getrennten Kirchen: „Vor der ganzen Welt sollen alle Christen ihren Glauben an den einen, dreifaltigen Gott, an den menschgewordenen Sohn Gottes, unseres Erlösers und Herrn bekennen und in gemeinsamem Bemühen in gegenseitiger Achtung Zeugnis geben für die Hoffnung die nicht zuschanden wird“ (Para. 12). Wie verhält sich nun die besondere rechtliche Stellung des Heiligen Stuhls zu dieser vom Konzil gesetzten Aufgabe? Die Antwort ist alles andere als offenkundig. Die Schwierigkeiten, die dem gemeinsamen Zeugnis im Wege stehen, sind bereits am Anfang dieser Ausführungen hervorgehoben worden. Muß aber auf römisch-katholischer Seite nichtwenigstens die Spannung anerkannt werden, die an dieser Stelle besteht? Das Gebäude des Heiligen Stuhls ist in einer Zeit des ausschließlichen Anspruchs der Römisch-katholischen Kirche aufgebaut worden, und es ist darum fast unvermeidlich, daß die gegenwärtige Stellung des Heiligen Stuhls zu einer gewissen Einsamkeit und Isolierung gegenüber den übrigen Kirchen führt. Was kann getan werden, solange eine umfassende Lösung noch nicht erreicht worden ist? Müßten nicht Wege des gemeinsamen Sprechens und Handelns außerhalb der bestehenden Strukturen gefunden werden? Drängt es sich nicht auf, daß die Kirchen sich zu einer Gemeinschaft des Zeugnisses zusammenschließen, in der sie sich bei allen Verschiedenheiten den großen Fragen auf der universalen Ebene gemeinsam stellen?

4. Die vierte Frage ist die wichtigste und zugleich am schwierigsten zu formulieren. Sie richtet sich mit demselben Nachdruck an die Römisch-katholische Kirche wie auch an die übrigen Kirchen. Auf welche Weise muß die Kirche ihr politisches Zeugnis ablegen? Sie hofft auf das Reich Gottes, auf den Gott, der die Gewaltigen von

Maurizio Flick SJ, *La Pontificia accademia ecclesiastica nel rinnovamento conciliare*, *Civiltà Cattolica*, 1968, 526–534.

ihren Thronen stößt und Niedrige erhöht. Das Evangelium hat eine natürliche Affinität mit denen, die keine Macht besitzen, und die Kirche muß darum auf seiten der Unterdrückten stehen. Wenn sie aber für Gerechtigkeit kämpfen will, muß sie in der Lage sein, denjenigen gegenüberzutreten, die die Macht ausüben und Entscheidungen fällen. Sie bedarf dazu fester Strukturen. Es wäre gefährlich, diese Voraussetzung für politisches Handeln zu gering einzuschätzen. Gewiß, die prophetische Stimme einzelner fällt oft entscheidender ins Gewicht als das organisierte Handeln der Kirche. Es wäre aber eine Illusion, das politische Zeugnis auf charismatische Individuen, Gruppen und Bewegungen beschränken zu wollen. Die Kirche muß ihre Botschaft auch in repräsentativer Weise geltend machen können. Die Konzeption des Heiligen Stuhls ist ein eindrucksvoller Versuch, die Kirche mit der staatlichen Macht in Beziehung zu setzen. Wem überhaupt daran liegt, daß die Stimme der Kirche in der internationalen Politik hörbar gemacht wird, kann sich der Bewunderung für dieses System nicht ganz entziehen. Die Kritik sollte jedenfalls nicht bereits den Versuch als solchen verurteilen. Die Frage bleibt aber, ob der bezahlte Preis nicht zu hoch ist. Wird der Heilige Stuhl dadurch, daß er als Souverän mit souveränen Staaten in Verbindung steht, nicht in zu ausschließlicher Weise an die bestehenden Mächte gebunden? Kann eine Macht, die mit anderen Mächten in diplomatischen Beziehungen steht, sich mit der notwendigen Unbekümmertheit mit Kräften verbinden, die sich in der Opposition befinden? Wird sie nicht immer zögern müssen, bevor sie sich auf die Seite derer schlägt, die für eine Veränderung und vielleicht für eine gerechtere Ordnung kämpfen? Wird sie nicht die Neigung haben, immer erst dann auf den Plan zu treten, wenn die Veränderung sich nahezu oder vielleicht schon ganz vollzogen hat? Ist aber dieses politische Zeugnis in einer Zeit immer rascheren Wandels nicht unzureichend? Müßte sich die Kirche nicht Strukturen geben, die ihr ein unabhängiges Handeln erlauben? Einen politischen Einsatz, der je nach Umständen und Erfordernissen immer wieder eine andere Gestalt annimmt, einmal in erster Linie auf der internationalen, dann auf der nationalen Ebene, einmal in erster Linie im offiziellen Rahmen, dann auf der Seite der nach neuen Ordnungen drängenden Kräfte? Stellt in Wirklichkeit die Konzeption des Heiligen Stuhls nicht eine Reduktion des politischen Zeugnisses dar?

Die nicht-römischen Kirchen sind nicht besser ausgerüstet. Ihre Strukturen sind in anderer Hinsicht unzureichend und erfassen darum die Wirklichkeit des internationalen Lebens nicht besser. Die Kirchen stehen aber alle mit neuer Deutlichkeit vor der Frage, was sie allenfalls zu Frieden und Gerechtigkeit beizutragen vermögen. Sie werden vielleicht, wenn sie sich dieser Aufgabe ohne Rücksicht auf vergangenes oder gegenwärtiges konfessionelles Prestige stellen, zu gemeinsamen Antworten geführt werden. Das ist jedenfalls die Erfahrung, die sich in der ökumenischen Bewegung immer wieder bewahrheitet hat.

Stellung und Aufgabe „konfessioneller Familien“ in der ökumenischen Bewegung

Die Diskussion über die Stellung und Aufgabe konfessioneller Familien in der ökumenischen Bewegung wird heute mit großer Lebhaftigkeit geführt. Die Meinungen gehen auseinander. Die einen halten es für eine selbstverständliche Notwendigkeit, daß lokale Kirchen, die in Lehre, Verkündigung und Ordnung übereinstimmen und sich gegenseitig in vollem Sinne als Kirchen anerkennen können, ihre Gemeinschaft auf universaler Ebene zum Ausdruck bringen, daß sie sich gegenseitig zu stärken und zu fördern versuchen und ein gemeinsames Zeugnis ablegen. Es gehört zum Wesen der Kirche, daß sie über die Grenzen der einzelnen Nationen hinausreicht. Jede Kirche, die nicht danach drängt, die mit dem Evangelium gegebene Katholizität zu leben, würde sich eines wesentlichen Kennzeichens berauben. Sie muß ihre Gemeinschaft auf diese oder jene Weise darstellen. Die anderen sehen im Ausbau der konfessionellen Zusammenschlüsse in erster Linie eine Aufgabe für die ökumenische Bewegung. Müssen sich die einzelnen Traditionen nicht unweigerlich verfestigen, wenn sie sich auf der universalen Ebene organisieren? Müssen sie nicht in der Gewißheit bestärkt werden, daß sie die eine Kirche darzustellen vermögen? Wird die internationale Verpflichtung gegenüber fernen Schwesterkirchen nicht die unmittelbare Verpflichtung gegenüber den Kirchen des eigenen Landes schwächen? Werden also Unionen nicht nahezu unmöglich gemacht oder jedenfalls in weite Ferne gerückt? Die konfessionellen Zusammenschlüsse sind nach Meinung dieser anderen nicht zu rechtfertigende Größen; sie nehmen die Tatsache nicht ernst genug, daß die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche über die einzelnen Traditionen hinausreicht. Sie nehmen aber andererseits auch die Tatsache nicht ernst genug, daß Christi Kirche immer je an einem bestimmten Orte lebt, da, wo das Wort verkündet und das Sakrament gefeiert wird, und daß die Einheit seiner Jünger darum in erster Linie an diesem Orte verwirklicht werden kann.

Die Auseinandersetzung wird oft mit großer Heftigkeit geführt. Die Argumente, die vorgebracht werden, sind oft einseitig, haben einen polemischen Unterton oder müssen der Rechtfertigung eines schon feststehenden Standpunktes und Zieles dienen. Während die einen geneigt sind, in den konfessionellen Zusammenschlüssen „Horte des Konfessionalismus“ zu sehen, vermuten die anderen in ihren Gegnern „ökumenische Enthusiasten“, die die Kontinuität der Kirche in der Wahrheit nicht ernst genug nehmen. Während die einen die Bestrebungen der konfessionellen Familien mit dem Verdacht verfolgen, daß sie sowohl die spontane ökumenische Bewegung als vor allem auch die Unionen am Orte verunmöglichen, findet sich auf der anderen Seite die Sorge, daß ökumenische *faits accomplis* geschaffen werden könnten, die nicht wirklich in der Verpflichtung gegenüber der Wahrheit erkämpft worden sind. Während die einen in den konfessionellen Bündeln „überflüssige Strukturen“ sehen, die das kirchliche Leben komplizieren und die Trennung vertiefen, empfinden die anderen ein Unbehagen über die ständig wachsende Zahl von Strukturen, die ekklesiologisch nicht voll zu verantworten sind, sondern nur als Strukturen des Übergangs ihre Berechtigung haben. Das unfruchtbare Gegenüber ist ein Zeichen dafür, daß das eigentliche Problem, um das es hier geht, noch nicht wirklich erfaßt und geklärt ist, jedenfalls nicht so weit geklärt, daß die Schritte vorbereitet werden könnten, die über den gegenwärtigen Stand hinausführen. Die folgende These sei hier vorgebracht: Die Bedeutung der konfessionellen Zusammenschlüsse ist darum so schwierig zu bestimmen, weil weder der *Ökumenische Rat als Ganzes noch die einzelnen Kirchen genügende Klarheit darüber geschaffen haben, auf welche Weise die Einheit der Kirche auf universaler Ebene zum Ausdruck kommen muß*.

Die im Ökumenischen Rat zusammengeschlossenen Kirchen haben zwar einen ersten Versuch gemacht, die Einheit zu beschreiben, die zu verwirklichen ist. Die Diskussion darüber hat in der sogenannten Neu-Delhi-Formel ihren Niederschlag gefunden¹. Die damals angenommene Beschreibung ist aber gerade im Blick auf die Universalität der Kirche äußerst schwach, und es ist klar, daß das gemeinsame Bild der Einheit beträchtlich erweitert werden muß, wenn es einen be-

¹ Neu-Delhi 1966, Dokumentarbericht, Stuttgart 1962, S. 130.

stimmenden Einfluß auf den Fortgang der ökumenischen Bewegung ausüben soll. Der Text legt alles Gewicht darauf, daß sich die Einheit an jedem einzelnen Ort manifestieren müsse. Alle, die an jenem Orte getauft sind und den Namen Christi bekennen, sollen durch den Heiligen Geist in eine vollständig verpflichtete Gemeinschaft geführt werden. Der Text geht aber kaum darauf ein, auf welche Weise die Gemeinschaft unter den verschiedenen einzelnen Kirchen hergestellt werden soll. Dieser Mangel ist in den letzten Jahren immer wieder deutlich geworden, und die Einsicht setzt sich mehr und mehr durch, daß an dieser Stelle gemeinsam weitergearbeitet werden müsse. Nachdem die dritte Vollversammlung die Gemeinschaft „aller an jedem Ort“ betont hat, muß nun ausgesagt werden, in welcher Gemeinschaft „alle an allen Orten“ stehen.

Die einzelnen Konfessionen sind kaum in einer besseren Lage. Wenn einige auch der Überzeugung sind, die eine heilige Kirche zu sein und darzustellen, ist doch keine in der Lage, darüber Auskunft zu geben, wie die Einheit der Kirchen heute auf universaler Ebene zum Ausdruck kommen müsse. Sie sind alle damit beschäftigt, den Weg dazu erst zu finden. Auch die Kirchen, deren ekklesiologische Voraussetzungen in dieser Hinsicht klar und eindeutig sind, wie die Orthodoxe oder die Römisch-katholische Kirche, müssen ihre Überzeugung im Blick auf die ökumenische Bewegung und die Auseinandersetzung mit der modernen Welt neu bedenken und bewähren. Solange das Ziel aber nicht gemeinsam geklärt ist, kann auch nicht ausgesagt werden, welche Aufgabe einerseits der Ökumenische Rat und andererseits die verschiedenen konfessionellen Organisationen in der ökumenischen Bewegung zu erfüllen haben. Nur in dem Maße als das Ziel, dem sie beide untergeordnet sind, an Deutlichkeit gewinnt, läßt sich auch ihre gegenseitige Beziehung und Verantwortung bestimmen.

Die folgenden Überlegungen seien als kleiner Beitrag in dieser Richtung vorgelegt:

1. Die Entstehung der konfessionellen Gemeinschaften

Die Spaltungen, die im Laufe der Geschichte zustandegekommen sind, haben sich zunächst in einem bestimmten, umgrenzten Raum, ereignet. Sie sind natürlich alle durch eine lange geschichtliche Ent-

wicklung in der noch ungebrochenen Gemeinschaft der Kirche vorbereitet worden, und die Spaltung, die in einem bestimmten Lande durch ein bestimmtes Ereignis ausgelöst wurde, hatte darum von vornherein weiterreichende Bedeutung. Der Riß entstand aber zunächst an einer bestimmten Stelle, und diese Tatsache muß in ihrem Gewicht richtig eingeschätzt werden. Die eine Kirche ist nie in verschiedene konfessionelle Familien auseinandergefallen. Der Ursprung ist vielmehr ein bestimmtes Ereignis, das eine Stellungnahme auch in anderen, nicht unmittelbar betroffenen Ländern notwendig machte. Die konfessionellen Gruppen sind darum eine Folge der Spaltung. Indem die an einem Orte getrennten Kirchen andere mit sich zogen und die Spaltung sich verfestigte, entstanden größere Gruppierungen, die sich – einander ausschließend – gegenüberstanden.

Die Trennung hat auch nie sofort zu der Bildung von zwei Kirchen geführt, die sich beide als die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche betrachtet hätten. Der Riß fand zunächst in der Gemeinschaft der einen Kirche statt, und die Kirchen, die sich gegenüberstanden, wußten sich noch als Teile der einen Kirche. Sie lebten lange Zeit in der Bezogenheit aufeinander, sie suchten die Einheit und die Erneuerung der *Una Sancta* und gingen erst, nachdem manche Anstrengungen zur Wiederherstellung der Einheit gescheitert waren, ihre eigenen Wege. Das Bewußtsein, die eine heilige Kirche zu sein und gegenüber anderen „Kirchen“ darzustellen, entwickelte sich nur allmählich, und selbst nachdem der Bruch bereits offiziell vollzogen war, erhielt sich eine Gemeinschaft und wäre es nur die Gemeinschaft eines erbitterten Kampfes.

Diese Beobachtungen treffen sowohl für die Spaltung im Osten, als den Bruch zwischen Ost und West, als auch die Spaltungen im Westen zu. Die orientalischen Kirchen, die das Konzil von Chalcedon und die folgenden Konzile nicht anerkannten, hatten zwar durch die Jahrhunderte Beziehungen untereinander. Sie standen prinzipiell in Gemeinschaft. Sie haben aber erst in neuester Zeit engere Verbindungen hergestellt und ihrer Gemeinschaft auch organisatorischen Ausdruck gegeben. Das Bewußtsein, nicht nur einer nationalen, sprachlichen, sondern einer supranationalen Gemeinschaft anzugehören, ist erst im Werden. Die Spaltung zwischen Ost und West hat sich langsam herausgebildet. Die verschiedenen kulturellen Vor-

aussetzungen haben die beiden Hälften der Christenheit von Anfang an verschieden geprägt, und die Unterschiede, die sich daraus im Denken und im kirchlichen Leben ergaben, haben zum mindesten die Möglichkeit einer Spaltung in sich enthalten. Der unberechtigte Anspruch Roms war darum imstande, die Einheit zu zerstören, und die Ereignisse von 1054 machten nur eine Spaltung endgültig, die in mancher Hinsicht schon vorher bestanden hatte. Der Bruch hinderte die Römisch-katholische Kirche nicht daran, auch weiterhin den Anspruch zu erheben, daß sie die eine Kirche sichtbar darstelle. Sie baute ihn im Gegenteil in den folgenden Jahrhunderten im Kampf mit dem Kaisertum aus und bekräftigte ihn insbesondere dadurch, daß sie „ökumenische“ Synoden abhielt. Die östliche Kirche erhob den Anspruch zwar auch, baute ihn aber nicht in derselben Weise aus, eine Zurückhaltung, die nicht allein in theologischen Überzeugungen, sondern zum Teil auch in geschichtlichen Umständen begründet war. Sie hat jedenfalls durch die Jahrhunderte ein tieferes Bewußtsein davon behalten, daß die eine Kirche das römische Patriarchat mit einschließen müsse.

Die Reformation begann in bestimmten begrenzten Gebieten, und wenn auch sofort intensive Beziehungen sowohl zwischen den einzelnen Reformatoren als den zur Reformation übergegangenen Territorien aufgenommen wurden, wurde diese Gemeinschaft nicht sofort als neue Kirche verstanden. Sie wurde eher als Bündnis innerhalb der einen Kirche gesehen, als vorläufiger Zusammenschluß, um die Reform der *einen heiligen* Kirche besser zu gewährleisten. Der vorläufige Charakter dieser Beziehungen wird daran sichtbar, daß die Reformatoren während mehrerer Jahrzehnte die Einberufung eines Konzils forderten. Wäre es dazu gekommen, hätten niemals lutherische oder reformierte Kirchen entstehen müssen. Die Reformation wäre nicht mehr als eine Bewegung innerhalb der einen Kirche geblieben. Der Umstand, daß die reformatorische Bewegung sich weder durchsetzte noch unterdrückt werden konnte, hat aber die Trennung immer mehr zu einer feststehenden Tatsache werden lassen. In den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen blieb aber eine Unsicherheit bestehen: Waren die lutherischen oder reformierten Kirchen die eine heilige Kirche? Oder lebten sie im Blick auf das Ganze? Die Ekklesiologie der reformatorischen Kirchen erlaubte eine problemlose Gleichsetzung mit der *Una Sancta* von vornherein nicht.

Während die Römisch-katholische Kirche ihren Anspruch in einer bisher noch nicht dagewesenen, polemisch betonten Konsequenz auszog, haben sich die lutherischen und reformierten Kirchen nur mit Zögern, allein durch die Umstände genötigt, zu konfessionellen Kirchen verfestigt. Aber selbst nachdem dieser Vorgang abgeschlossen war, entstanden immer wieder Bewegungen, die die Einheit und die Katholizität der Kirche wieder neu zur Geltung zu bringen suchten: Man denke an die pietistische Bewegung, an die Romantik, an die Erweckung des 19. Jahrhunderts und andere Bewegungen. Organisationen, die die Kirchen derselben Konfession auf universaler Ebene zusammengefaßt hätten, bestanden lange Zeit überhaupt nicht! Sie wurden erst im 19. und 20. Jahrhundert geschaffen. Manche Gründe haben bei diesem weiteren Schritt mitgespielt. Der wichtigste liegt darin, daß die reformatorischen Kirchen durch Emigration und Mission zu weltweiten Gemeinschaften geworden waren. Wenn das gemeinsame Erbe bewahrt werden sollte, mußten die Beziehungen gegenüber den Tendenzen der Verengung, Auflösung und Spaltung gepflegt werden; vor allem auch, weil das gemeinsame Zeugnis und Handeln auf universaler Ebene im Vergleich zu früheren Zeiten weit dringlicher und unumgänglicher geworden war. Auch diesen Weltbünden haftet aber noch etwas von dem ursprünglichen Zögern an; es kommt darin zum Ausdruck, daß sich weder der Reformierte noch der Lutherische Weltbund als *die Kirche* bezeichnen.

Die anglikanische Gemeinschaft ist ein besonders deutliches Beispiel dafür, wie aus einer verhältnismäßig begrenzten Spaltung allmählich – durch die geschichtliche Entwicklung begünstigt – eine universale Gemeinschaft entstehen kann. Während die Reformation in England zunächst geographisch begrenzt blieb, hat die Kirche durch die Emigration und die Mission, die sich im Schatten des sich ausbreitenden britischen Imperiums vollzog, eine gewaltige Erweiterung erfahren und ist zu einer umfassenden Gemeinschaft geworden. Dieser Vorgang hat auf den Charakter der Kirche Rückwirkungen gehabt. Es ist kaum ein Zufall, daß sich ausgerechnet in dieser Periode umfassenderer Verantwortung eine Bewegung in der anglikanischen Kirche abzeichnete, die der Theologie eine „katholische“ Ausrichtung zu geben begann. Die anglikanische Gemeinschaft hat sich aber nie als die im Credo bekannte „eine, heilige, katholische und

apostolische“ Kirche bezeichnet. Gerade weil sie bis in ihren Namen hinein durch ihren Ursprung geprägt blieb, hat sie sich vielleicht noch stärker als andere Kirchen als Funktion im Blick auf die wahre Katholizität verstanden. Auch die methodistische, kongregationalistische und baptistische Kirche sind nicht von Anfang an universale Gemeinschaften gewesen. Sie sind als Bewegungen der Erneuerung entstanden und haben sich erst im Laufe der Zeit aus verhältnismäßig unscheinbaren Anfängen zu weltweiten Familien entwickelt. Ähnliche Gründe wie bei den bereits erwähnten Konfessionen haben dazu geführt, daß dieser Gemeinschaft auch ein gewisser organisatorischer Ausdruck gegeben werden mußte oder jedenfalls gegeben wurde.

Wir sehen also: Die konfessionellen Zusammenschlüsse stellen insofern eine Verfestigung und Fixierung der Gegensätze dar, als die Trennung durch sie endgültig von der lokalen auf die universale Ebene gehoben und auf dieser Ebene sichtbar zum Ausdruck gebracht wird. Sie sind erst entstanden, nachdem der Bruch vollzogene Tatsache war und die Hoffnung auf die Wiederherstellung der Gemeinschaft aufgegeben werden mußte. Die Kirchen mußten also – ob sie es wünschten oder nicht – als getrennte leben, und nachdem sie zu weltweiten Gemeinschaften geworden waren, gehörte dazu auch, daß sie sich auf universaler Ebene zusammenschlossen. Gerade weil die Bildung konfessioneller Bünde eine Verfestigung der Gegensätze bedeutete, haben sich aber manche Kirchen nur zögernd dazu entschlossen. Die Erinnerung war lebendig geblieben, daß die Gegensätze sich nicht endgültig verfestigen dürfen.

II. Der geschichtliche Ort der konfessionellen Zusammenschlüsse

Wenn die konfessionellen Zusammenschlüsse einerseits eine Verfestigung und Vertiefung der Spaltung darstellen, dürfen wir andererseits nicht vergessen, daß ihr Ausbau und in einigen Fällen sogar ihr Entstehen mit dem Beginn der neueren ökumenischen Bewegung zusammenfällt. Die konfessionellen Familien bestanden zwar potentiell vorher. Die Kirchen haben aber alle in der neueren Zeit in viel stärkerem Maße als früher die Notwendigkeit empfunden, auf universaler Ebene in Erscheinung zu treten. In dem Maße, als die Beziehungen unter den Nationen enger und die Welt übersichtlicher

wurde, mußten auch internationale Strukturen geschaffen werden. Auch eine ungeteilte Kirche hätte sich in dieser Richtung entfalten müssen. Da die Christenheit aber gespalten war, wirkte sich die Nötigung an den einzelnen Konfessionen aus. Sie mußten ihre territoriale Beschränkung überwinden, wenn sie sich nicht einer wichtigen Dimension des Zeugnisses berauben wollten. Die Bewegung verlief aber von allem Anfang an in zweierlei Richtung. Während die Kirchen einerseits dazu getrieben wurden, sich stärker als vorher als weltweite Familien zusammenzuschließen, erhielt andererseits der Wille zur Einheit einen neuen Impuls. In dem Augenblick, als sie genötigt waren, sich eine Stimme auf universaler Ebene zu verschaffen, empfanden sie in neuer Schärfe, in welchem Maße die Trennung eine hemmende Fessel darstellte. Denn wurde die Trennung durch die Projektion auf die universale Ebene nicht in geradezu unerträglicher Weise vor aller Welt sichtbar gemacht? Diese Gefahr wurde – bewußt oder unbewußt – so stark empfunden, daß am Anfang dieses Jahrhunderts unwillkürlich und von mehreren Seiten zugleich die Zusammenarbeit aller Kirchen vorgeschlagen und gesucht wurde. Die neuere ökumenische Bewegung ist nicht nur aus der Absicht entstanden, die Einheit des Glaubens und der Ordnung wiederherzustellen. Sie ist ohne Zweifel auch aus dem Wunsch entstanden, gemeinsam auf universaler Ebene Zeugnis abzulegen. Die Möglichkeit eines gemeinsamen Vorgehens in internationalen Problemen ist von Anfang an eine wichtige Triebfeder ökumenischer Begegnung und Arbeit gewesen, und es ist erstaunlich, mit welcher Selbstverständlichkeit sich die konfessionell getrennten Kirchen auf dieser Ebene zu gemeinsamem Handeln bereit fanden, in der Regel in weit größerem Maße, als es auf nationaler oder lokaler Ebene möglich war. Manche Fragen sind von den einzelnen Konfessionen – wenn wir von der Römisch-katholischen Kirche absehen – auf internationaler Ebene überhaupt nie getrennt angepackt worden (internationale politische Fragen usw.).

Der universale Charakter der Kirche konnte aber nicht ausschließlich durch die Gemeinschaft zum Ausdruck gebracht werden, in welche die Kirchen durch die ökumenische Bewegung geführt wurden. So sehr sie ihnen Türen des Zeugnisses öffnete, die ihnen sonst verschlossen geblieben wären, war doch von vornherein deutlich, daß sie nur vorläufigen und unvollkommenen Charakter tragen konnte.

Die tiefen Unterschiede in Lehre und Ordnung konnten nicht übersprungen werden, und wenn die anvertraute Wahrheit nicht aufgegeben werden sollte, mußten die einzelnen Kirchen darum die Gemeinschaft mit den Schwesterkirchen in besonderer Weise pflegen. Nicht alle Kirchen empfanden diese Notwendigkeit im selben Maße und derselben Weise. Einzelne (wie zum Beispiel zahlreiche reformierte Kirchen) hatten auf Grund ihrer ekklesiologischen Überzeugungen die Neigung, die ökumenische Bewegung und später den Ökumenischen Rat als genügenden Ausdruck der Universalität zu verstehen. Andere sahen sich genötigt, die konfessionellen Bande in höherem Maße auszubauen.

Einzelne konfessionelle Zusammenschlüsse sind in ihren Ursprüngen älter als der Anfang der neueren ökumenischen Bewegung. Andere sind später entstanden. Alle haben aber durch die ökumenische Bewegung wichtige Anstöße erhalten und sind in ihrer gegenwärtigen Form ohne sie nicht denkbar. Sie sind durch die ökumenische Bewegung sowohl beschränkt als auch gestärkt und gefördert worden. Die ökumenische Gemeinschaft hat manche Aufgaben übernommen, die von ihnen hätten ausgeführt werden können. Die ökumenische Bewegung hat aber zugleich auch die Beziehungen innerhalb der einzelnen Konfessionen vertieft, und einzelne Kirchen haben sich überhaupt nur dadurch zusammengefunden, daß sie einander in der ökumenischen Bewegung begegneten. Die alten orientalischen Kirchen sind ein besonders deutliches Beispiel dafür.

Ist dieser historische Zusammenhang zufällig? Oder wohnt ihm eine tiefere Bedeutung inne? Die Entstehung der ökumenischen Bewegung ist gewiß mehr als ein Zufall. Sie ist das von Gott gegebene Zeichen, daß keine der einzelnen Traditionen je die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche wirklich wird darstellen können. Sie ist in dem Augenblick entstanden, als die Nötigung sich verstärkte, als größere Gemeinschaft in Erscheinung zu treten. Wir haben bereits gesehen, daß die einzelnen Konfessionen dieser Nötigung nur zögernd Folge leisteten. Die ökumenische Bewegung ist der Ausdruck dieses Zögerns, und sie hat zugleich zur Folge gehabt, daß keiner der konfessionellen Zusammenschlüsse ein wirklich geschlossenes, sich selbst genügendes Ganzes werden konnte. Sie hat der in Christus gegebenen Einheit von neuem zum Durchbruch verholfen, als sie sich endgültig aufzulösen drohte. Sie hat der Sünde,

die die Spaltung aufrechterhält, eine Grenze gesetzt. Die einzelnen Traditionen müssen angesichts der ökumenischen Bewegung erkennen, daß sie vorläufig sind, vorübergehende Strukturen auf dem Wege zur Manifestierung der einen Kirche. Die ökumenische Bewegung macht es ihnen unmöglich, sich absolut zu setzen. Sie hält die Erinnerung daran wach, daß sie aus der Spaltung gewachsen sind und nur in der Gemeinschaft mit den anderen Kirchen darüber hinauswachsen können. Dies trifft selbst für die Römisch-katholische Kirche zu, die das Problem der Einheit gelöst zu haben schien. Auch sie ist gerade im Augenblick einer besonders weit entwickelten Selbstdarstellung als der einen Kirche in ihrer Genügsamkeit durch die ökumenische Bewegung erschüttert worden.

Die konfessionellen Zusammenschlüsse sind andererseits die Folge davon, daß die ökumenische Bewegung die Einheit nur teilweise und nicht vollständig wieder ans Licht zu bringen vermochte. Solange die tiefen Quellen der Trennung nicht überwunden sind, müssen sich die einzelnen Traditionen gesonderten Ausdruck verschaffen. Ihre gesonderte Existenz ist sogar darum heilsam, weil sie die ökumenische Bewegung daran hindert, in einen pragmatischen Universalismus abzugleiten. Sie trägt dazu bei, daß die Gründe der Spaltung auf die Ebene getragen werden, auf der sie schließlich gelöst werden müssen, wenn eine wirklich widerstandsfähige Einheit zustandekommen soll.

Die konfessionellen Zusammenschlüsse sind aber nicht nur notwendig, weil die Gründe der Spaltung bis heute noch nicht überwunden sind. Sie sind auch notwendig, weil manche Kirchen von der ökumenischen Bewegung noch nicht einmal erfaßt worden sind. Diese Tatsache findet insbesondere in dem Umstand Ausdruck, daß manche Kirchen dem Ökumenischen Rat nicht beigetreten sind, sich aber am Leben ihrer eigenen Gemeinschaft beteiligen. Die konfessionellen Organisationen stellen für diese Kirchen den einzigen Ausdruck universaler Gemeinschaft dar. Sie müßten sich ohne diesen Zusammenhalt völlig isolieren. Diese Gemeinschaft mag in einzelnen Fällen ein Hindernis sein. Die Zugehörigkeit zu der konfessionellen Familie mag den Weg in die weitere ökumenische Gemeinschaft versperren. Die konfessionellen Organisationen können aber auch ein wichtiges Bindeglied sein. Sie können die Universalität der Kirche da in begrenzter vorläufiger Weise manifestieren, wo die ökumenische

Bewegung noch nicht zum Durchbruch gekommen ist und die ökumenische Gemeinschaft noch nicht reif genug geworden ist, daß eine Zusammenarbeit über die Grenzen der eigenen Tradition hinaus in Frage kommt.

Wir sehen also, daß die ökumenische Bewegung (und damit auch der Ökumenische Rat) und die konfessionellen Zusammenschlüsse aufs engste miteinander verbunden sind. Sie sind aufeinander bezogen und können ohne einander nicht sein. Diese Zusammengehörigkeit wird auch von den Vertretern der verschiedenen Weltorganisationen selbst gesehen. Dies kam bei den Treffen, die Präsidenten und Sekretäre der Weltbünde zusammenführten, immer wieder zum Ausdruck. Eine Zusammenkunft, die im Oktober 1965 stattfand, war in dieser Hinsicht besonders aufschlußreich². Die damals abgegebene gemeinsame Erklärung ist ein deutliches Zeichen für den wachsenden Willen zur Zusammenarbeit. Sie weist zunächst darauf hin, daß es „prä-ökumenisch“ sei, die eigene konfessionelle Familie als die einzige ernstzunehmende geistliche Realität zu betrachten. Sie erklärt dann, daß es verfrüht wäre, die Christenheit schon jetzt als eine weltweite Gemeinschaft zu betrachten. Sie erinnert schließlich daran, daß alle Konfessionen sich die ökumenische Frage stellen müssen, was eigentlich der gemeinsame Glaube zu bedeuten habe und auf welche Weise er in der heutigen Welt und für sie bezeugt werden könne. So wichtig diese Hinweise sind, beschreiben sie die Zusammengehörigkeit erst in oberflächlicher Weise. Die tieferen Zusammenhänge sind nicht ans Licht gebracht. Der Ausdruck „prä-ökumenisch“ ist zum Beispiel insofern irreführend, als er den Blick für die enge Verschlingung von ökumenischen und konfessionellen Bewegungen versperrt. Die allgemeine Beschreibung der ökumenischen Aufgabe übersieht, daß die konfessionellen Zusammenschlüsse eine besondere Verantwortung für die Verwirklichung der Universalität der Kirche tragen. Die kurze Erklärung weist zwar auf die Spannung hin, in der die konfessionellen Bünde existieren. Sie geht aber zu wenig davon aus, daß der *Ökumenische Rat und die konfessionellen Familien konstitutive Elemente eines Ganzen sind*. Sie müssen zusammen gesehen werden.

² Vgl. *The Ecumenical Review*, XVIII, 1966, 1, S. 91 ff.

Wird aber die Zusammengehörigkeit wirklich gesehen, kommt sie in der heutigen ökumenischen Bewegung zum Ausdruck? Dies ist oft offenkundig nicht der Fall. Während der Ökumenische Rat und die konfessionellen Familien aufeinander zugeordnet sein sollten, stehen sie nebeneinander, und wenn auch Anfänge engerer Fühlung gemacht worden sind, ist die Verbindung doch noch viel zu wenig organisch, um sich wirklich auswirken zu können.

Diese Schwierigkeit wurde bereits bei der Gründung des Ökumenischen Rates gesehen und eingehend diskutiert. Manche hatten vorgeschlagen, daß der Ökumenische Rat als Gemeinschaft konfessioneller Familien konzipiert werden solle. Der ursprüngliche Plan setzte sich aber durch: Der Aufbau ist aufs Ganze gesehen von dem Prinzip geographischer Vertretung bestimmt. Der Gesichtspunkt konfessioneller Vertretung blieb zwar nicht völlig unberücksichtigt. Es wurden zum Beispiel Vorkehrungen getroffen, daß eine Konfession nicht mehr als eine bestimmte Anzahl von Delegierten an die Vollversammlung entsenden konnte. Ohne eine derartige Begrenzung hätten Konfessionen, die aus zahlreichen verstreuten Kirchen bestanden, einen unverhältnismäßig großen Anteil am Leben des Ökumenischen Rates erhalten. Das Prinzip geographischer Vertretung behielt aber die Oberhand. Die einzelnen Kirchen sind direkt und nicht durch die Vermittlung der konfessionellen Familien Mitglieder des Ökumenischen Rates. Die Verfassung bestimmt auch, daß jede Kirche autonom sein, das heißt in der Lage sein müsse, sich selbst zu verwalten, eine Bestimmung, die sich insbesondere für die Beteiligung der jungen Kirchen als bedeutsam erweisen sollte.

Dieser Aufbau hat ohne Zweifel manche Vorzüge. Eine ökumenische Gemeinschaft, in der die Kirchen der einzelnen Länder und Gebiete direkt Mitglieder sind, ist in viel unmittelbarer Weise eine Gemeinschaft der *Kirchen*. Wäre das Prinzip konfessioneller Vertretung als Ausgangspunkt gewählt worden, wäre das Leben des Ökumenischen Rates durch konfessionelle Gesichtspunkte bestimmt worden und hätte sich wahrscheinlich darin festgefahren. Die geographische Vertretung machte es aber in weit höherem Maße möglich, daß die Problematik, in der die Kirchen in der Auseinandersetzung mit der modernen Welt lebten, im ökumenischen Gespräch zur Geltung kommen konnte. Sie machte es dadurch auch leichter möglich, die konfessionellen Grenzen zu durchbrechen. So wie die konfessionel-

len Familien eine Erinnerung daran sind, daß der Ökumenische Rat zunächst nicht mehr als ein Werkzeug des Dialogs ist, ist der Ökumenische Rat in dieser Organisation eine besonders starke Erinnerung daran, daß die konfessionellen Zusammenschlüsse im Blick auf die *Una Sancta* nur vorläufigen Charakter haben.

Der Aufbau hat aber auch aus ekklesiologischen Gründen Vorzüge. Er bringt „proleptisch“ etwas von der Einsicht zum Ausdruck, daß die Kirche einerseits die Gemeinschaft der lokalen Kirchen und andererseits jede einzelne lokale Kirche ist, jede konkrete Gemeinschaft von Glaubenden, die sich in der eucharistischen Feier versammeln³. Wäre der Ökumenische Rat nach einem anderen Prinzip aufgebaut worden, hätte die grundlegende Bedeutung der lokalen Gemeinde im ökumenischen Gespräch und der Zusammenarbeit der Kirchen nicht in derselben Weise zum Bewußtsein und zur Geltung kommen können.

So gewichtig aber diese Vorzüge sind, und so wenig – jedenfalls heute – ein Anlaß besteht, den Aufbau des Ökumenischen Rates zu verändern, muß doch gesehen werden, daß den konfessionellen Familien im Ökumenischen Rat kein eigentlicher Platz angewiesen ist. Sie haben sich neben ihm entwickelt, und da die wirksame Koordination fehlte, konnte leicht eine gewisse Spannung entstehen. Eine wirkliche Zuordnung wird um so dringlicher, als die ökumenische Bewegung fortschreitet und zu konkreten Ergebnissen führt. Jede Union, die sich in einem Lande vollzieht, hat Rückwirkungen auf die gesamte ökumenische Gemeinschaft, und die Schwierigkeiten, die sich ergeben mögen, können nur in engem Zusammenwirken überwunden werden. Vor allem aber kann die Einheit der Kirche auf universaler Ebene nur gemeinsam gelöst werden.

III. Was ist eine konfessionelle Familie?

Wir haben bis jetzt von „konfessionellen Familien“ oder „konfessionellen Zusammenschlüssen“ gesprochen. Sind aber diese Ausdrücke geeignet, die gemeinte Sache zu bezeichnen? Gemeint sind die Strukturen, durch die die supranationale Gemeinschaft von Kirchen gleichen Glaubens, gleicher Lehre und gleicher Ordnung zum

³ Vgl. dazu The Fourth World Conference on Faith and Order, Montreal 1963, Section I, 24–25, London 1964, S. 45 ff.

Ausdruck gebracht wird. Die Gemeinschaft kann bestehen, ohne sichtbar gemacht zu werden. Nicht diese potentielle Gemeinschaft beschäftigt uns hier, sondern die sichtbare Manifestierung in supranationalen Strukturen. Können die verschiedenen Versuche, die Gemeinschaft auf dieser Ebene zur Geltung zu bringen, unter der Bezeichnung „konfessionelle Familien oder Zusammenschlüsse“ zusammengefaßt werden? Dies ist nur beschränkt der Fall. Die Bezeichnung hat ihren Ursprung in den evangelischen, insbesondere den lutherischen Kirchen. Weil hier die Confessio, das Bekenntnis des Glaubens, das Band unter den einzelnen Kirchen darstellte, konnte die gesamte Familie als „Konfession“ bezeichnet werden. Der Ausdruck wurde verallgemeinert. Die übrigen Kirchen wurden als „Konfessionen“ und die Wissenschaft, die sich mit den Eigenarten der voneinander getrennten Kirchen befaßt, als „Konfessionskunde“ bezeichnet. Es ist darum nicht erstaunlich, daß manche Kirchen den Ausdruck „konfessionelle Zusammenschlüsse“ nicht gelten lassen können. Die einzigen „konfessionellen“ Familien sind der Lutherische und in geringerem Maße der Reformierte Weltbund. Während der Ausdruck für Methodisten, Kongregationalisten und Baptisten zwar nicht zutrifft, aber keine Schwierigkeiten bereitet, können sich Kirchen, die dem „katholischen“ Typus angehören, in dieser Bezeichnung nicht wiedererkennen.

Diese terminologische Schwierigkeit wäre nicht weiter beunruhigend, wenn sie nicht Unklarheiten und Mißverständnisse zur Folge hätte und zu praktischen Komplikationen führte. Indem die Aufmerksamkeit auf die Frage gelenkt wird, ob eine Gemeinschaft von Kirchen als „konfessionelle Familie“ bezeichnet werden könne oder nicht, wird das ökumenische Problem, um das es hier geht, verdeckt. Jede supranationale Gemeinschaft hat ihre Besonderheiten. Sie vertritt einen besonderen Glauben, besondere Lehren und besondere Ordnung. Sie ist geprägt von der Geschichte, die sie gehabt hat, insbesondere von den geschichtlichen Umständen, in denen sich die Spaltung vollzogen hat. Sie hat aufgrund dieser Voraussetzungen auch bestimmte Auffassungen darüber, auf welche Weise die Gemeinschaft der Kirchen dargestellt werden soll. Jede sieht die Bande, die die einzelnen Kirchen zusammenhalten, in etwas anderer Weise. Jede versteht das Verhältnis zwischen den einzelnen Kirchen und der gesamten Gemeinschaft auf ihre Weise und bestimmt aufgrund ihrer

besonderen ekklesiologischen Überzeugungen auch das Verhältnis zur *Una Sancta* wiederum anders. Die einzelnen Gemeinschaften weisen auch verschiedene „ekklesiologische Dichte“ auf. Während die Beziehungen zwischen den einzelnen Kirchen für die einen Teile der Ekklesiologie und im Bewußtsein der Gläubigen zutiefst verankert sind, sind sie für die anderen weit weniger bedeutsam: Sie sind nicht mehr als ein loser Verband.

Diese großen Unterschiede müssen klar ins Auge gefaßt werden. Das eigentliche Problem besteht darin, wie die verschiedenen, voneinander getrennten Gemeinschaften von Kirchen in eine konstruktive Beziehung zueinander treten können, und dies kann nur geschehen, wenn zunächst die Unterschiede in Wesen und Aufbau nüchtern und objektiv festgestellt werden. Sobald Klarheit in dieser Hinsicht geschaffen ist, kann es zwischen ihnen zu einem Gespräch, ja zu eigentlicher Zusammenarbeit kommen. Wenn sich aber die Diskussion in der Frage festfährt, ob eine Gemeinschaft als konfessionelle Familie bezeichnet werden kann, werden die Aussichten auf eine wirklich ökumenische Begegnung von vornherein verengt. Denn was ist ausgesagt, wenn festgestellt wird, daß eine Gemeinschaft von Kirchen nicht oder nur bedingt als konfessionelle Familie bezeichnet werden kann? Es ist festgestellt worden, daß die Gemeinschaft unter einem bestimmten Gesichtspunkt nicht ohne weiteres mit anderen gleichgesetzt werden kann. Es ist also festgestellt worden, daß die Unterschiede zwischen den einzelnen Gemeinschaften größer sind, als manche auf den ersten Blick anzunehmen geneigt waren. Diese Feststellung kann aber nur dazu nötigen, den Bogen weiter zu spannen und die Gemeinschaft so weit zu konzipieren, daß alle Gemeinschaften von Kirchen darin Raum haben und die Unterschiede in Wesen und Struktur wirklich ausgetragen werden können. Keine Gemeinschaft von Kirchen kann sich von der ökumenischen Konfrontation mit anderen dispensieren. Wenn deutlich werden soll, was unter der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche des Credo zu verstehen ist, müssen sich sowohl die orthodoxen und alten orientalischen Kirchen als die anglikanische Gemeinschaft oder die verschiedenen protestantischen Bünde als Partner in einem multilateralen Gespräch annehmen. Auch die Römisch-katholische Kirche muß in dieses Gespräch einbezogen werden, ja sie ist, da sie der Universalität auf besondere, von allen übrigen Kirchen abgelehnte Weise

Ausdruck gegeben hat, ein besonders wichtiger Partner darin, und wenn der Augenblick vielleicht auch noch nicht gekommen ist, daß die Zahl der Partner vollständig werden kann, muß doch auf dieses Ziel hingearbeitet werden. Die Bezeichnung „konfessionelle Familie“ ist aber offenkundig ein Hindernis auf dem Wege zu diesem Ziel. Sie führt dazu, daß nur ein Teil der supranationalen Gemeinschaften zum Gespräch zusammengeführt wird, und zwar vor allem diejenigen, die evangelischen Charakter tragen. Die Bezeichnung sollte darum durch den besseren Begriff der Gemeinschaft (*koinonia*, *communio*) ersetzt werden.

Die Erklärung, die an dem bereits erwähnten Treffen (1965) ausgearbeitet wurde, gibt eine Definition des Ausdrucks „konfessionelle Organisation“. Sie bleibt aber an der Oberfläche und ist so formuliert, daß sowohl die Orthodoxe als die Römisch-katholische Kirche und die Anglikanische Kirche sich nur mit Mühe darin wiederfinden können. Zunächst wird anerkannt, daß die einzelnen Gemeinschaften sich selbst und ihre Aufgabe in der ökumenischen Bewegung verschieden verstehen; die Gemeinsamkeit wird dann darin gesehen, daß jede der konfessionellen Gemeinschaften nicht nur die allen Kirchen gemeinsame Tradition, sondern besondere Traditionen bekenne, und zwar Traditionen, die sich aus einer geistlichen Krise in der Geschichte der Kirche ergeben haben. Darüber hinaus hat jede den Wunsch, ihre besonderen lehrmäßigen und ekklesiologischen Überzeugungen zu bezeugen. Ist diese völlig formale Definition das einzige, was sich sagen läßt? Besteht die Gemeinsamkeit, die die verschiedenen Gemeinschaften miteinander verbindet, nur einfach darin, daß jede besondere lehrmäßige und ekklesiologische Überzeugungen zu vertreten hat? Ist nicht gerade eine derartige Definition „prä-ökumenisch“? Eine befriedigende Definition kann nur gegeben werden, wenn ausgegangen wird von den Aussagen des Credo „ich glaube an den Heiligen Geist, eine, heilige, katholische und apostolische Kirche“. Denn nur wenn deutlich wird, daß sowohl der Ökumenische Rat als auch die einzelnen Gemeinschaften von Kirchen diesem Bekenntnis untergeordnet sind und dieses Bekenntnis in der heutigen Welt zu leben suchen, wird die wirkliche Gemeinsamkeit erfaßt. Jede Definition, die nur von zu vertretenden Überzeugungen spricht, ist ökumenischer Formalismus, der der Wirklichkeit nicht Gerechtigkeit widerfahren läßt.

Der tiefere Unterschied besteht zwischen den Kirchen, deren Ekklesiologie durch das Vorbild der alten Kirche geprägt ist, und den verschiedenen unmittelbar und mittelbar aus der Reformation hervorgegangenen Gemeinschaften von Kirchen. Die anglikanische Gemeinschaft nimmt dabei (da sie den Episkopat beibehalten hat und in ökumenischen Gesprächen in den Vordergrund rückt) eine besondere Stellung ein. Die Konfrontation muß, wenn wir von der Römisch-katholischen Kirche zunächst absehen und uns auf die im Ökumenischen Rat zusammengeschlossenen Traditionen beschränken, vor allem zwischen den orthodoxen und den westlichen konfessionellen Gemeinschaften stattfinden. Die große Frage ist in diesem Zusammenhang, welche Bedeutung dem historischen Vorbild der ersten Jahrhunderte zukommt. Die orthodoxen Kirchen haben eine Struktur beibehalten, die auf der bischöflichen Verfassung beruht, wie sie sich spätestens im dritten Jahrhundert herausgebildet hatte. Sie sind der Überzeugung, daß die eine Kirche nur durch diese Struktur zum Ausdruck gebracht werden könne. Die konfessionellen Organisationen sind nicht aufgrund dieses Vorbildes entstanden. Sie sind zum Teil durch das synodale Prinzip bestimmt, sind aber in mancher Hinsicht auch ohne viel theologische Überlegung nach pragmatischen Gesichtspunkten aufgebaut worden. Das Vorbild parlamentarischer Verfassungen und internationaler Organisationen hat sich maßgebend ausgewirkt. Nicht, daß ein solches Vorgehen von vornherein zweifelhaft wäre! Der Unterschied muß nur gesehen und in seiner Bedeutung erkannt werden, wenn die Frage nach dem rechten Ausdruck der Universalität der einen Kirche einer Antwort überhaupt nähergeführt werden soll.

Das Problem kann allerdings auch dann noch nicht in allen Aspekten erkannt werden, wenn alle im Ökumenischen Rat vertretenen Traditionen in eine wirkliche Beziehung treten. Es wird in seiner Fülle erst sichtbar, wenn die Römisch-katholische Kirche mit ins Gespräch tritt. Sie ist eine der konfessionellen Gemeinschaften, und die meisten anderen Gemeinschaften sind in ihrem Wesen und Aufbau stark durch die Auseinandersetzung mit ihr bestimmt. Die mannigfachen Komplikationen, die das Problem im Laufe der Geschichte erfahren hat, treten darum erst hervor, wenn die Römisch-katholische Kirche sich diesem Gespräch stellt. Sowohl sie selbst als auch die übrigen Kirchen werden erst dann in der Lage sein, sich und ihr Verhältnis zur

Una Sancta voll zu erkennen. Die Römisch-katholische Kirche macht das Gespräch auf dieser Ebene sogar besonders dringlich. Da sie in höherem Maße als jede andere Konfession als weltweite Gemeinschaft in Erscheinung tritt, sucht sie den Partner unwillkürlich auf dieser Ebene. Der bloße Umstand, daß sich die Römisch-katholische Kirche offiziell für den Dialog mit anderen Kirchen entschlossen hat, hat sich bereits dahin ausgewirkt, daß die Begegnung zwischen den Konfessionen wichtiger geworden ist, und je tiefer sich die Römisch-katholische Kirche in der ökumenischen Bewegung engagiert, desto wichtiger wird das Gespräch werden. Wenn es sich aber nicht in konfessionellen Emotionen oder oberflächlichen pragmatischen Vorschlägen festfahren soll, muß es in bewußter theologischer Reflexion aufgenommen werden.

IV. Einige Anregungen

a) Die Zeit scheint gekommen, daß die Kirchen auf universaler Ebene in ein intensiveres Gespräch treten. Wenn der Ökumenische Rat auch in erster Linie eine Gemeinschaft von Kirchen in einzelnen Ländern oder Gebieten ist und eine solche Gemeinschaft bleiben muß, wird heute innerhalb des Ökumenischen Rates eine engere Verbindung auf universaler Ebene immer dringlicher. Die bisherige Struktur muß darum nicht aufgegeben werden, ja sie muß sogar beibehalten werden. Die ökumenische Gemeinschaft würde viel von ihrer Vitalität einbüßen, wenn ihr die einzelnen Kirchen nicht mehr direkt, sondern nur noch durch die Vermittlung der konfessionellen Familien angehörten. Der gegenwärtige Aufbau des Ökumenischen Rates ist eine Quelle heilsamer Unruhe im konfessionellen Gefüge der Christenheit. Wenn aber das Problem der Einheit einer Lösung nähergebracht werden soll, ist es entscheidend, zugleich eine engere Gemeinschaft auf der universalen Ebene herzustellen. Die Gespräche oder wenigstens Pläne für Gespräche zwischen Gemeinschaften von Kirchen sind in den letzten Jahren zahlreicher geworden. Nennen wir nur einige Beispiele: Orthodoxe und altkatholische Kirche, orthodoxe Kirche und anglikanische Gemeinschaft, orthodoxe und alte orientalische Kirchen (geplant), orthodoxe Kirche und Lutherischer Weltbund (geplant), anglikanische Gemeinschaft und Lutherischer Weltbund, Reformierter und Lutherischer Weltbund

(in Nordamerika und Europa), Römisch-katholische Kirche und anglikanische Gemeinschaft, Römisch-katholische Kirche und Lutherischer Weltbund, Römisch-katholische Kirche und Methodistischer Weltrat. Alle diese Gespräche sind für die ökumenische Bewegung von äußerster Bedeutung. Sie haben Einfluß aufeinander, und es ist darum wichtig, daß die Ergebnisse füreinander fruchtbar gemacht werden⁴.

Die verschiedenen Gemeinschaften brauchen darum einen Ort, an dem sie als Gemeinschaften einander begegnen, ihre Aufgabe in gegenseitiger Verantwortung besprechen und das Handeln nicht nur abstimmen, sondern wirklich koordinieren können. Die bisherigen Konsultationen waren zu unvollständig und ungewichtig, als daß sie diesen Dienst hätten erfüllen können.

b) Wenn das Verhältnis der Kirchen zueinander weiter geklärt werden soll, ist einer der ersten Schritte, daß die Frage nach der Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität der Kirche *gemeinsam* geklärt werde. Die verschiedenen Gemeinschaften müssen darum einen Weg finden, in eine multilaterale – so weit als möglich verpflichtende – Studie nicht nur über dieses Thema, sondern auch über andere verwandte Fragen einzutreten.

Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung befaßt sich mit den theologischen Problemen, die mit der Einheit zusammenhängen, in multilateraler Weise. Die Ergebnisse dieser Studien dürfen nicht nur an die Mitgliedskirchen, sondern müssen auch an die Gemeinschaften als Ganzes gerichtet sein. Eine engere Verbindung zwischen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung und den verschiedenen Gemeinschaften wäre darum zu wünschen. Die theologische Arbeit müßte auf beiden Seiten besser aufeinander abgestimmt werden.

Die konfessionellen Gemeinschaften müßten insbesondere den Unionen zwischen Kirchen in einzelnen Ländern vermehrte gemeinsame Beachtung schenken, ein Vorgang, der für die weitere Entfaltung der ökumenischen Bewegung von großer Bedeutung ist. Sie müssen sich damit schon darum befassen, weil die zunehmende Zahl von Verhandlungen nicht ohne Einfluß auf die Beziehung der Konfessionen zueinander bleiben kann. Gemeinsame Beratung könnte aber in

⁴ Eine ausführliche Übersicht über die bilateralen Gespräche geben Günther Gaßmann und Nils Ehrenström in *Confessions in Dialogue*, Genf 1972 (Ökumenischer Rat der Kirchen).

mancher Hinsicht einen fördernden Beitrag an die Bewegung darstellen. Nicht daß die Verhandlungen ausschließlich auf die universale Ebene verlagert werden sollten! Die Unionen würden damit auf lange Zeit hinausgeschoben. Eine Verständigung unter den Konfessionen vermöchte aber in manchen allgemeinen theologischen und vor allem praktischen Fragen Klarheit zu bringen. Manche unnötigen Schwierigkeiten könnten behoben werden, wenn die konfessionellen Gemeinschaften ihre Dienste einsetzen würden.

c) Die Spaltung ist in der Regel von förmlichen Verurteilungen begleitet gewesen. Manche Kirchen gehen heute über diese Tatsache hinweg, als ob sie nicht existiere. Sie halten die Verurteilungen durch die ökumenische Bewegung wenn nicht ausdrücklich, so doch implizit für aufgehoben. Wenn aber die Einheit auf sicheren Grund gestellt werden soll, muß die Vergangenheit bewältigt werden. Die Gespräche zwischen den Gemeinschaften sind der Ort, wo diese Hindernisse beseitigt werden können. Ausdrückliche Aufarbeitung kirchentrennender Faktoren ist für die Zukunft der ökumenischen Bewegung äußerst wichtig, selbst dann, wenn sie im Bewußtsein der Kirchen nicht mehr lebendig sind (wie zum Beispiel die Verurteilungen, die Lutheraner und Reformierte gegeneinander ausgesprochen haben)⁵. Sie ebnen den Weg zu einer tieferen Gemeinschaft aller konfessionellen Gruppen. Denn so wie jede Spaltung die gesamte Christenheit trifft, wirkt auch jede ausdrückliche Versöhnung auf die Gesamtheit ein.

d) Die gemeinsamen Studien dürfen sich aber nicht nur auf die Ekklesiologie beschränken. Die Gemeinschaften würden einen wichtigen Schritt zur Einheit tun, wenn sie auch die Arbeit über die theologischen Fragen der Gegenwart bewußt koordinieren. Alle Kirchen stehen vor der Notwendigkeit, ihr Verständnis des Evangeliums in unserer Zeit zu verantworten. Sie müssen Antwort geben auf Probleme, die sich ihnen in der Auseinandersetzung mit der gegen-

⁵ Die lutherisch-reformierten Gespräche auf europäischer Ebene haben diese Frage aufgenommen; sie haben zu dem Ergebnis geführt, daß die Verurteilungen der Vergangenheit den heutigen Partner nicht mehr betreffen. Dieses Ergebnis ist in einer Konkordie ausgesprochen, die den Kirchen zur ausdrücklichen Stellungnahme vorgestellt worden ist. Vgl. dazu Auf dem Weg, Lutherisch-reformierte Kirchengemeinschaft, Polis 33, Zürich 1967 und Gemeinschaft der reformatorischen Kirchen, Auf dem Weg II, Polis 41, Zürich 1971.

wärtigen Welt stellen. Manche „konfessionellen Familien“ suchen dieses Ziel durch theologische Arbeit auf universaler Ebene zu erreichen. Sie suchen auf diese Weise ein gemeinsames Bewußtsein zu schaffen. Wenn eine engere Verbindung zwischen dem Ökumenischen Rat und diesen Bemühungen hergestellt würde, könnte dieses gemeinsame Bewußtsein erweitert werden.

Dies ist um so notwendiger, als die Kirchen durch die ökumenische Bewegung nicht ohne weiteres von der Gefahr befreit werden, um sich selbst zu kreisen. Die „ökumenische Nabelschau“ ist sogar gefährlicher, weil sie schwieriger zu erkennen ist. Die Kirchen scheinen zwar über ihre Grenzen hinausgeführt worden zu sein. Sie befinden sich aber in einem nicht weniger von der Welt abgeschlossenen Getto. Das ökumenische Gespräch kann sogar, weil die ekklesiologischen Fragen im Mittelpunkt stehen müssen, zu einer noch größeren Beschäftigung mit sich selbst führen. Die Vermehrung der Dialoge aller Art ist darum nicht nur Gewinn. Die Erweiterung der Thematik ist jedenfalls ein dringendes Erfordernis, und kein Schritt, der das gemeinsame Zeugnis vorbereitet und fördert, darf unterlassen werden.

e) Die Gemeinschaften müssen sich darum auch die Frage stellen, inwieweit sie in praktischen Dingen zusammenarbeiten können. Sie sind alle der Überzeugung, daß sie an der ökumenischen Bewegung mitzuwirken haben. Manche haben sogar ausdrücklich erklärt, daß sie es für ihre Pflicht halten, sie zu fördern. Wäre es darum nicht natürlich, daß sie sich ausdrücklich verpflichteten, den in Lund formulierten Grundsatz konsequent anzuwenden und auch auf universaler Ebene alles gemeinsam zu tun, was das Gewissen nicht gebietet, getrennt zu tun? Der Rahmen für die Anwendung dieses Grundsatzes wird in der Regel der Ökumenische Rat, gelegentlich mag auch ein gemeinsames Handeln vorzuziehen sein, in dem die Identität der einzelnen Gemeinschaften noch in Erscheinung tritt. Jedenfalls könnte die Gemeinsamkeit in dieser Hinsicht noch bedeutend vertieft werden.

Wenn sich die verschiedenen Gemeinschaften in dieser Weise verbinden und zusammenarbeiten, wenn sie die ekklesiologischen Probleme klären und gleichzeitig das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit stärken, werden durch den wachsenden Konsensus die trennenden Mauern allmählich überwunden werden, und durch das gemein-

same Wirken des Ökumenischen Rates und der einzelnen Gemeinschaften wird der Augenblick herbeigeführt, wo durch ein wahrhaft ökumenisches Konzil nicht nur die Einheit wiederhergestellt, sondern ein gemeinsames geeintes Zeugnis abgelegt werden kann. Es ist dieses Ziel, das den Fortgang der ökumenischen Bewegung bestimmen muß, und die Gemeinschaften müssen den ihnen anhaftenden Charakter der Vorläufigkeit dadurch bekennen, daß sie bewußt und konkret auf dieses Ziel hinarbeiten. Ob es sich erreichen läßt, liegt nicht in unseren Händen. Das Ziel aber ist geeignet, die Gemeinschaften in für die Zukunft fruchtbarer Weise aufeinander zuzuordnen.

Ökumenische Räte – Werkzeuge ekklesialer Gemeinschaft

Was sind ökumenische Räte? Läßt sich ihr Wesen in theologischen oder genauer ekklesiologischen Begriffen umschreiben? In welchem Verhältnis stehen sie zu der einen heiligen Kirche, die wir im Credo bekennen? Sind sie Kirche oder wenigstens so etwas wie Kirche? Oder sind sie von Kirche so verschieden, daß theologische und ekklesiologische Aussagen nur Verwirrung stiften und darum besser unterbleiben? Wer den Versuch unternimmt, diese Frage zu beantworten, sieht sich sofort zwei fast unüberwindlichen Schwierigkeiten gegenüber. Ekklesiologie! Aber welche Ekklesiologie? Die ekklesiologischen Voraussetzungen sind von Tradition zu Tradition verschieden, und wenn wir auch alle die eine heilige Kirche bekennen, sind wir doch weit von einem gemeinsamen Verständnis der Kirche entfernt, ja, wir weichen selbst im Gebrauch der ekklesiologischen Begriffe erheblich voneinander ab. Diese Verschiedenheit wird sich unausweichlich auch bei der Beantwortung dieser Frage auswirken. Die Antworten werden je nach ekklesiologischen Voraussetzungen verschieden ausfallen. Dies muß insbesondere denen in Erinnerung gerufen werden, die glauben, nicht von einer konfessionellen Tradition bestimmt zu sein, sondern eine radikale, ausschließlich aus der gegenwärtigen Situation gewonnene Ekklesiologie zu vertreten. Niemand vermag ganz über den Schatten seiner Tradition zu springen. Sie gehören weit mehr, als sie es vielleicht wahrhaben möchten, der ekklesiologischen Tradition der Reformation und des Non-Konformismus an. Wie läßt sich also eine gemeinsame ekklesiologische Perspektive finden?

Noch größer ist aber die zweite Schwierigkeit. Ökumenische Räte! Aber welche ökumenischen Räte? Die Strukturen, die als Räte bezeichnet werden, sind untereinander so verschieden, daß man sich gelegentlich fragt, ob sie zu Recht mit demselben Namen „Räte“ bezeichnet werden. Gewiß, sie haben gewisse gemeinsame Züge. Das gemeinsame Genus umfaßt aber eine Vielfalt von Spezies, sicher

nicht weniger als es bei Tieren oder Pflanzen der Fall ist. Manche sind lose Vereinigungen, andere sind so wohl organisiert, daß sie die Mitgliedskirchen in den Hintergrund treten lassen. Manche werden durch keinerlei Bekenntnis, sondern einzig durch gewisse gemeinsame Aufgaben zusammengehalten, andere gehen in all ihrer Arbeit von einer gemeinsamen Basis aus. Manche führen eine mehr oder weniger verborgene Existenz, andere treten als Räte durch Stellungnahmen und Erklärungen in der Öffentlichkeit in Erscheinung. Die theologischen und ekklesiologischen Überlegungen sind aber in jedem einzelnen Falle verschieden. Es macht auch einen erheblichen Unterschied aus, ob die Frage nach der ekklesiologischen Bedeutung für einen lokalen, nationalen, regionalen oder internationalen Rat gestellt wird. Jeder wirft seine besonderen ekklesiologischen Probleme auf. Es ist darum von vornherein unmöglich, eine umfassende Ekklesiologie der Räte zu entwickeln. Eine solche Theorie ließe sich nur durch grobe Verallgemeinerungen erreichen; und sie ginge ebenso rasch, wie sie aufgestellt worden ist, an der Wirklichkeit wieder in die Brüche. Es kann sich nur darum handeln, das Phänomen der Räte in seiner fast unübersehbaren Vielfalt ins Auge zu fassen und einige kritische theologische und ekklesiologische Überlegungen darüber anzustellen. Es mag sein, daß eine solche kritische Prüfung Stärken und Schwächen der gegenwärtigen Räte deutlicher werden lassen kann.

Zwei Arten von Räten

Eine wichtige Unterscheidung ergibt sich, wenn wir einen kurzen Blick auf die Geschichte der ökumenischen Bewegung werfen. Die ersten Zusammenschlüsse, die als Räte bezeichnet werden können, entstanden am Anfang dieses Jahrhunderts. Sie unterscheiden sich nach Konzeption und Wesen von Grund auf von den Zusammenschlüssen, die später, vor allem während des Zweiten Weltkrieges und unmittelbar danach, zustandekamen. Die frühen Zusammenschlüsse waren protestantische Gründungen. Verschiedene, einander aber nah verwandte, protestantische Kirchen bildeten einen Bund. Man denke etwa an die *Fédération Protestante de France* (1906), den *Federal Council in the United States* (1908) und den *Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund* (1920). Die Trennung und Zersplitterung

waren unerträglich geworden. Die gemeinsamen Aufgaben waren so offensichtlich, daß sich ein Zusammenschluß aufdrängte. Die protestantischen Kirchen mußten auf der nationalen Ebene, wenn sie überhaupt wirksam handeln wollten, gemeinsam handeln. Die Bildung eines Bundes schien der geeignete Schritt. Die ekklesiologischen Überlegungen gingen dabei nicht sehr tief. Die Gründer vertraten in der Regel die Meinung, daß ein Bund die geeignete und ausreichende Struktur sei, um die Einheit des Volkes Gottes zum Ausdruck zu bringen. Sie verwahrten sich gegen jegliche Vereinheitlichung. Die protestantischen Kirchen brauchen nicht mehr Übereinstimmung und nicht mehr gemeinsame Strukturen, als nötig sind, um die vom Evangelium und der Situation gestellten Aufgaben zu erfüllen. Der Bund ist darum in gewissem Sinne Kirche. Die Missionsräte, die im Anschluß an die Missionskonferenz von Edinburgh (1910) in steigender Zahl entstanden, entstammen einem ähnlichen Denken. Sie vereinten allerdings nicht Kirchen, sondern in der Regel Missionsgesellschaften und waren ausschließlich auf die eine Aufgabe der damals sogenannten äußeren Mission ausgerichtet.

Der Fortschritt und die Erweiterung der ökumenischen Bewegung führte aber zu einem neuen Typus von ökumenischem Rat. Eine immer größere Zahl von Kirchen nahm an der ökumenischen Bewegung teil. Wie sollten sie sich zu gemeinsamem Zeugnis und Handeln zusammenschließen? Solange es sich nur um protestantische Kirchen mit mehr oder weniger ähnlichen ekklesiologischen Überzeugungen handelte, konnte die Gründung eines Bundes als endgültige und befriedigende Antwort auf die Frage angesehen werden. Wenn aber Kirchen mit abweichenden Überzeugungen hinzukamen, Kirchen, für die z.B. ein klar formuliertes Bekenntnis, ein sakramentales Verständnis der Kirche oder eine bestimmte Struktur der Kirche, insbesondere des Amtes, Voraussetzung der Gemeinschaft war, konnte der Bund nicht mehr so unproblematisch als Kirche verstanden werden. Eine neue Konzeption setzte sich durch. Ein ökumenischer Rat wird jetzt als Gemeinschaft vorläufig noch getrennter Kirchen verstanden. Sie haben sich für einander geöffnet. Die Gemeinschaft, die sie in Christus verbindet, hat sie aus der Isolierung herausgetrieben. Sie müssen darum das Evangelium gemeinsam bezeugen. Sie haben aber die Unterschiede, die sie voneinander trennen, noch nicht geklärt und noch weniger überwunden. Die eigent-

liche Einheit liegt noch vor ihnen. Die Gemeinschaft im ökumenischen Rat trägt darum vorläufigen Charakter. Sie ist Gemeinschaft auf dem Wege zur Einheit. Sie faßt die Kirchen und Christen einer bestimmten Gegend zusammen und macht es ihnen möglich, bereits etwas von jener vollen Gemeinschaft vorauszunehmen, bereits jetzt gemeinsames Zeugnis abzulegen und zusammenzuarbeiten. Sie dient zugleich dazu, daß sie einander immer neu in Frage stellen und so ihre Einseitigkeiten überwinden lernen. Die meisten heutigen Räte sind auf dieser Konzeption aufgebaut. Nicht nur der Ökumenische Rat der Kirchen, sondern auch die Mehrzahl der nationalen Räte verstehen sich selbst auf diese Weise. Das heißt allerdings nicht, daß die frühere Konzeption überholt und verschwunden wäre. Gewisse jener frühen Bünde bestehen auch heute noch. Sie wirkt aber vor allem dadurch nach, daß viele auch die heutigen Räte als Bünde verstehen. Das offizielle Selbstverständnis des Rates vermag sich darum in der Praxis nicht immer durchzusetzen. Der Rat wird dennoch als geeigneter und ausreichender Ausdruck für die Kirche Jesu Christi verstanden.

Wird aber die Konzeption einer Gemeinschaft vorläufig noch getrennter Kirchen bis zum Ende durchgedacht, wird die Frage nach der ekklesiologischen Bedeutung des Rates weit komplizierter. Wie läßt sich diese Gemeinschaft in ekklesiologischen Begriffen beschreiben? Ist sie partiell Kirche? Ist sie Vorwegnahme der Kirche? Ist sie in gelegentlichen ereignishaften Erklärungen und Handlungen Kirche? Oder hat sie überhaupt keine ekklesiale Qualität? Die Diskussion hat immer wieder zwischen diesen Möglichkeiten geschwankt.

Gegenwärtige Sackgassen

Bevor wir aber auf diese Frage näher eingehen, müssen wir uns die Frage stellen, wie sich diese Konzeption eigentlich in der Wirklichkeit bewährt hat und vor allem, wie sie sich heute bewährt. Wird der Gedanke einer Gemeinschaft von Kirchen beschrieben, werden hohe Erwartungen erweckt. Gehen diese Erwartungen in Erfüllung? Haben die Kirchen gemeinsam Zeugnis abgelegt? Sind sie der Einheit nähergekommen? Die Gültigkeit der Konzeption müßte sich an den Früchten erweisen. Die Erwartungen haben sich aber offenkundig

nur in sehr beschränktem Maße erfüllt. Die ökumenischen Räte befinden sich heute im Gegenteil in erheblichen Schwierigkeiten. Ich möchte drei auch für die ekklesiologische Diskussion bedeutsame Aspekte nennen.

1. Wenn ein Rat als Gemeinschaft vorläufig noch getrennter Kirchen verstanden wird, müßte er möglichst alle Kirchen und Christen umfassen, die sich in einem bestimmten Bereich an der ökumenischen Bewegung beteiligen. Er müßte den Rahmen bieten, durch den sie alle zusammengehalten werden und in dem sie alle je ihren Beitrag zur ökumenischen Bewegung leisten. Er müßte Ausdruck für die unauflösliche Einheit der ökumenischen Bewegung sein. Er erfüllt aber diese Aufgabe nicht, wenn er auf die Kirchen bestimmter Traditionen beschränkt bleibt, wenn sich gewisse Kirchen von ihm fernhalten und ihren Beitrag zur ökumenischen Bewegung auf anderen Wegen leisten. Das Problem entsteht nicht in erster Linie durch die Kirchen, die der ökumenischen Bewegung ohnehin feindlich gegenüberstehen, sondern durch die Kirchen, die ihre Rolle in der ökumenischen Bewegung neben den Räten erfüllen wollen. Die Römisch-katholische Kirche ist das offenkundigste und wichtigste Beispiel. Sie ist aktiv in die ökumenische Bewegung eingetreten, sie ist aber bisher nur in seltenen Fällen Mitglied eines Rates geworden. Dieses Zögern hat mancherlei Gründe. Das ekklesiologische Selbstverständnis muß wohl nach wie vor an erster Stelle genannt werden. Kann die Römisch-katholische Kirche ihren Anspruch, daß die eine Kirche Jesu Christi in ihr anwesend ist, aufrechterhalten, wenn sie mit andern Kirchen zusammen eine Gemeinschaft bildet? Gewiß, die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils können so interpretiert werden, daß die Mitgliedschaft in den Räten nicht nur möglich, sondern geboten erscheint. Die früheren Anschauungen wirken aber de facto mächtig nach und verhindern den Beitritt vor allem dann, wenn auch andere pragmatischere Gründe dagegen zu sprechen scheinen. Die Gründe liegen allerdings nicht ausschließlich auf der römisch-katholischen Seite. Die Räte können zu dem Zögern dadurch beitragen, daß sie sich zu sehr als Gemeinschaft nicht-römischer Kirchen verstehen und sich in ihren bewußten oder unbewußten protestantischen Voraussetzungen nicht stören lassen wollen. Wie dem im einzelnen auch sei, die Tatsache, daß die Römisch-katholische Kirche in der Regel außerhalb der Räte steht, hat zur Folge, daß eine Vielfalt von neuen

ökumenischen Strukturen entstehen. Nicht nur die einzelnen Kirchen, sondern oft auch die Räte selbst sind durch besondere Organe mit der Römisch-katholischen Kirche verbunden. Manche Projekte werden durch neue Strukturen neben den Räten zur Ausführung gebracht. Jede einzelne Gründung dient einem unmittelbaren Zweck und kann von daher gerechtfertigt werden. So notwendig Vielfalt sein mag, dürfen aber die Gefahren dieses ungepflegten Gartens von Strukturen nicht unterschätzt werden. Denn je länger Strukturen dauern, desto mehr eigenes Gewicht erlangen sie, und die Räte werden mit einem Mal entdecken, daß sie gar nicht mehr die Gemeinschaft von Kirchen sein können, als die sie gegründet worden waren. Das Leben wird ihnen dadurch entzogen, daß wichtige Teile der ökumenischen Arbeit sich anderswo vollziehen.

2. Wenn ein Rat als Gemeinschaft von Kirchen auf dem Weg zur Einheit verstanden wird, müßte er dazu beitragen, daß die Kirchen der Einheit immer näher geführt werden. Haben aber die Räte wirklich zur Erreichung dieses Ziels beigetragen? Ist es ihnen gelungen, die trennenden Faktoren zwischen den Kirchen auszuräumen und die volle ekklesiale Gemeinschaft unter ihnen zu verwirklichen? Die Fortschritte sind aufs Ganze gesehen offenkundig bescheiden, ja man muß sich fragen, ob die Räte nicht in manchen Fällen ein Hindernis für die Herstellung voller ekklesialer Einheit darstellen. Gewiß, die Beziehungen zwischen den Kirchen sind in vielen Fällen enger geworden, und es ist auch vorgekommen, daß ein Rat aus einer loseren in eine engere Gemeinschaft verwandelt worden ist. Vielleicht das bedeutsamste Beispiel sind die Kirchen in Indonesien. Die Räte haben aber in der Regel die Trennung der Kirchen unberührt gelassen. Sie waren im allgemeinen eher ein Mittel zur Ausführung gewisser gemeinsamer Aufgaben als ein Werkzeug der Einigung. Sie haben die Aufgaben angefaßt, die die einzelnen Kirchen nicht gesondert anpacken wollten oder konnten. Sie sind dadurch in vielen Fällen zu einer Struktur eigenen Gewichts neben den Kirchen geworden. Statt die Gemeinschaft der Kirchen offenkundiger zu machen, haben sie einfach das ohnehin schon komplizierte Geflecht kirchlicher Strukturen durch eine weitere mehr oder weniger permanente Instanz bereichert. Dieser Vorgang rührt nicht nur daher, daß die Räte zu wenig Wurzeln in den Kirchen hatten. Er ist von den Kirchen selbst mitverschuldet. Ein Rat kann nur dann auf die Einheit hin wirken,

wenn es ihm gestattet ist, auf die Einheit hin zu wirken und die einzelnen Kirchen die gemeinsam gefällten Entscheidungen ernstnehmen. Viele Räte können aber von vornherein nicht in das Leben der Kirchen hineinwirken. Alle Fragen, die die Einheit betreffen, sind schon bei der Gründung ausdrücklich den Kirchen selbst vorbehalten worden. Die Räte sollen sich ausschließlich mit äußeren Aufgaben befassen, die das Wesen, die Ordnung und das Selbstverständnis der einzelnen Kirchen nicht in Frage stellen. Ist es dann verwunderlich, wenn die Räte sich zu von den Kirchen losgelösten Instanzen entwickeln? Wenn sie ihre *raison-d'être* in einem Programm sehen, das sie unabhängig von den Kirchen erfüllen? Wenn sie jenem Pharisäismus verfallen, der sich in so manchen Räten findet? „Ich danke dir, Herr, daß ich nicht so bin wie die Kirchen, jene unerneuerten Repräsentanten des *status quo*.“ Der *circulus vitiosus* ist offenkundig. Je weniger die Kirchen ihre gemeinsame Arbeit auf die zentralen geistlichen Fragen ausrichten, desto unausweichlicher muß es zu jenem sterilen Gegenüber kommen, das heute so manche Räte lähmt.

3. Wichtiger als diese beiden Beobachtungen ist aber wohl die dritte. Die ökumenischen Räte stehen in manchen Ländern vor der fast unlösbaren Schwierigkeit, eine konstruktive Beziehung zu den Bewegungen und inoffiziellen Gruppen zu finden, die sich neben den Kirchen und oft auch gegen sie entwickeln. Die Spannungen in den Kirchen haben in den letzten Jahren erheblich zugenommen. Manche in die Zukunft weisende Initiativen gehen nicht von den kirchlichen Institutionen, sondern von Bewegungen und Gruppen aus. Die Gründe dafür sind vielfältig. Das wachsende Ungenügen der ererbten Tradition, die akzelerierte Veränderung in der Welt und der langsame Wandel in den Kirchen, der Schwund der Autorität, die Unruhe und Ungeduld der gegenwärtigen Generation überhaupt. Die Trennung der Kirchen wird je länger, desto weniger als feste Gegebenheit hingenommen, an der auf lange Sicht gearbeitet werden muß. Die Besonderheiten der konfessionellen Traditionen werden so wenig bewußt angeeignet, daß immer weitere Kreise von der bestehenden Gemeinschaft ausgehen möchten. Sie können sich mit den halben Schritten der Vergangenheit nicht mehr zufriedengeben. Die volle Gemeinschaft, auch die eucharistische Gemeinschaft, soll *jetzt* verwirklicht werden. Die Räte geraten durch diese wachsende Spannung in eine schwierige Lage. Sie sind von den Kirchen ins Leben gerufen

worden. Sie sind in gewissem Sinne ihr Werkzeug. Sie sind aber von ihnen ins Leben gerufen worden, um Neuland zu brechen und sie der Gemeinschaft näherzubringen. Sie wissen sich darum den in den Kirchen aufbrechenden Bewegungen nahe. Die Bewegungen und Gruppen aber haben für sie kaum mehr Sympathie als für die Kirchen selbst. Haben sie etwa unmißverständlicher gesprochen und gehandelt als sie? Haben sie etwa die ekklesiale Gemeinschaft herbeigeführt, die heute so nötig wäre? Sind nicht auch sie hinderliche Institutionen geworden? Die Räte geraten dadurch zwischen Hammer und Amboß, eine Lage, die noch nie besonders angenehm gewesen ist. Während sie für die einen zu wenig verantwortlich sind, sind sie für die andern zu reaktionär und bürokratisch. Können die Räte in dieser neuen Situation ihre Aufgabe erfüllen, die Kirchen und die Christen eines bestimmten Bereichs in einer geistlichen Gemeinschaft zusammenzuhalten? Oder haben sie in dieser neuen Auseinandersetzung ihre *raison-d'être* verloren? Werden sie über kurz oder lang nicht mehr als ein institutionelles Fossil aus einer früheren ökumenischen Periode sein?

Drei Schwierigkeiten, die nicht übersehen werden können! Es wäre leicht möglich, noch weitere zu nennen. Welche Folgerungen ergeben sich daraus? Sprechen die gegenwärtigen Schwierigkeiten gegen die Konzeption, die den Gründungen von Räten in den letzten Jahrzehnten in der Regel zugrundelag? Muß ein vollständig neuer Ansatz gefunden werden? Oder deuten die Schwierigkeiten darauf hin, daß die Konzeption nicht mit genügender Folgerichtigkeit durchgeführt worden ist? Deuten sie, wie ein katholischer Theologe sich kürzlich ausgedrückt hat, auf einen Mangel an guter Strategie auf Seiten der Kirchen hin? Die Besinnung über die ekklesiologische Bedeutung der ökumenischen Räte vermag vielleicht an dieser Stelle weiterzuhelfen.

Die ekklesiologische Bedeutung der Räte

Die Meinung ist gelegentlich vertreten worden, daß die ökumenischen Räte partielle ekklesiale Qualität besitzen. Sie sind zwar nicht die Kirche. Indem sie aber die Kirchen zu einer Gemeinschaft des Gottesdienstes und Zeugnisses zusammenführen, sind sie partiell Kirche. Die Attribute, durch die im Credo das Wesen der Kirche um-

schrieben wird, können auch auf die Räte angewandt werden. Indem sie Gemeinschaft herstellen, zu neuem Gehorsam führen, indem sie umfassend Herrschaft Christi verkündigen, tritt in ihnen die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche in Erscheinung. Sie können je nach Aufbau und Vollmacht mehr oder weniger ekklesiale Realität besitzen. Sie haben aber jedenfalls eine gewisse ekklesiologische Qualität. Denn wie könnte eine Gemeinschaft, die von Kirchen hergestellt wird, ekklesiologisch völlig neutral sein? Ja, man muß die Frage stellen, ob nicht die umfassendere Gemeinschaft des Rates von vornherein eine größere ekklesiale Realität besitzt als die einzelnen Kirchen?

Diese Anschauung hat zunächst etwas Einleuchtendes an sich. Sie leidet aber an einer entscheidenden Schwäche. Sie macht keine genügende Unterscheidung zwischen dem Rat als sichtbarer Struktur und der Gemeinschaft, die durch ihn und seine Tätigkeit zwischen den Kirchen zustande kommt. Niemand wird bestreiten, daß diese Gemeinschaft zwischen den Kirchen ekklesiale Realität besitzt. Wenn Kirchen einander begegnen und miteinander Zeugnis ablegen, können Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität der Kirche tatsächlich ereignishaft aufleuchten, gewissermaßen als Zeichen für die Verheißung, daß Gott seine Kirche in vollem Umfang erneuern will. Auch orthodoxe Theologen, die in dieser Diskussion über die ekklesiologische Bedeutung der Räte besonders zurückhaltend sind, haben diese ekklesiale Realität immer wieder bejaht. Läßt sich aber sagen, daß die Räte als solche ekklesiale Realität haben? oder gar, daß sie partiell bereits Kirche seien? wird damit nicht mehr ausgesagt, als sich in Wirklichkeit aussagen läßt? wird damit nicht implizit vorausgesetzt, daß der Rat die werdende Kirche sei und daß die einzelnen Kirchen nicht mehr als die Bausteine für diese neue werdende Wirklichkeit seien? Was wissen wir aber letztlich darüber? Was wissen wir, ob die volle ekklesiale Gemeinschaft wirklich aus der Weiterentwicklung und Umgestaltung der gegenwärtigen Räte entstehen wird? Das Ergebnis der ökumenischen Bewegung ist nach wie vor offen, heute vielleicht sogar noch offener, als es vor einigen Jahren den Anschein hatte. Es wäre ein verhängnisvoller Irrtum, die Räte als Strukturen ekklesiologisch zu verklären. Denn was ist damit gewonnen, wenn Rat und Kirchen einander gegenübergestellt werden? wenn die Realität der *ecclesia* in mehr oder weniger großzügigen Quantitäten

auf sie aufgeteilt wird? Das unfruchtbare Gegenüber von Räten und Kirchen würde dadurch nur ideologisch fixiert. Die ekklesiale Realität ist nicht in den Räten zu suchen, sondern in der Gemeinschaft der Kirchen, in ihrer Begegnung miteinander und mit der Welt. Die Räte als Strukturen haben aber im besten Falle eine *instrumentale ekklesiologische Bedeutung*, insofern sie nämlich dieser Gemeinschaft dienen, insofern sie ihr zum Leben und zur Entfaltung verhelfen.

Werkzeuge der Gemeinschaft! Diese Aussage bedarf weiterer Entfaltung. Die Kirchen, die an der ökumenischen Bewegung teilnehmen, anerkennen alle, daß die gegenwärtige Trennung eine unerträgliche Anomalie darstellt. Gottes Volk kann in der Komplikation der Traditionen nicht das Zeichen für Christi Gegenwart sein, das es bestimmt und berufen ist zu sein. Sie wissen, daß diese Anomalie überwunden werden muß. Wie immer im einzelnen sie von sich selbst denken, anerkennen sie alle, daß diese Aufgabe nur durch eine gemeinsame, abgestimmte Anstrengung erfüllt werden kann. Keine Kirche kann die Verschüttung des Zeichens allein überwinden. Die Räte sind der strukturelle Ausdruck dieser gemeinsamen Überzeugung, dieses gemeinsamen Engagements. Sie sind nichts in sich selbst. Ihre Bedeutung ist vielmehr in den Kirchen begründet. Sie sind gewissermaßen der Stachel in ihrem Fleische. Sie erinnern sie ständig an die normale Situation, in der sie leben. Sie nötigen sie, sich ständig von neuem dem Wirken des Heiligen Geistes auszusetzen. Sie sind der von den Kirchen geschaffene Rahmen, in dem die Verheißung der Erneuerung wahr werden kann, in dem sie ihr Leben teilen und allmählich eine gemeinsame Tradition aufbauen können, in dem sie auch die Krisen gemeinsam bewältigen können, denen sie ausgesetzt sind.

Daraus folgt, daß die Räte je nach den Umständen eine andere Gestalt annehmen müssen. Sie haben dann ekklesiologische Bedeutung, wenn sie die Bewegung weitertreiben. Sie verlieren sie, wenn sie sich wie Narziß in sich selbst verlieben oder der Versuchung der Selbstbetrachtung erliegen. Die ständige Frage sowohl an die Räte als die Kirchen lautet darum: *Sind* die Räte der Rahmen, in dem die Verheißung der Erneuerung wahr werden und die erneuerte Gemeinschaft wachsen kann? Das Ja oder das Nein auf diese Frage entscheidet, ob ein Rat ekklesiologische Bedeutung besitzt.

Läßt sich nun von hier aus etwas zu den drei oben beschriebenen gegenwärtigen Schwierigkeiten sagen? Ich möchte dazu die drei folgenden Bemerkungen machen:

1. Die ökumenischen Räte können ihre instrumentale ekklesiologische Funktion nur dann wirklich erfüllen, wenn sie die gesamte Gemeinschaft umfassen, die heute in der ökumenischen Bewegung entstanden ist. Diese Gemeinschaft schließt aber die Römisch-katholische Kirche ein. Die Frage nach der Mitgliedschaft der Kirchen, die den Räten heute nicht angehören, insbesondere die Frage nach der Mitgliedschaft der Römisch-katholischen Kirche bedarf darum dringend der Klärung. Weder die Römisch-katholische Kirche noch die Räte dürfen ihr länger ausweichen. Die zögernde Unbestimmtheit, von der sie bis jetzt umgeben war, muß durchbrochen werden. Es geht dabei nicht darum, die Römisch-katholische Kirche in eine Struktur hineinzudrängen, in der sie nicht mehr wirklich sie selbst sein kann. Die Frage ist offen, wie das Werkzeug aussehen muß, das dem heutigen Stand der Gemeinschaft in der ökumenischen Bewegung entspricht. Die Römisch-katholische Kirche ist es aber umgekehrt sich selbst und vor allem ihren Partnern schuldig, ihre Haltung zu klären, nicht die oberste Autorität der Kirche, sondern die Kirche auf allen Ebenen, wo immer die Frage sich stellt oder stellen kann. Erwartet die Römisch-katholische Kirche im Grunde nach wie vor, daß sich die ökumenische Bewegung um sie als Zentrum vollziehen müsse? oder sind nach ihrer Überzeugung Räte das angemessene Mittel, um die Gemeinschaft unter den Kirchen zu fördern und zu vertiefen? und wenn sie eine Alternative vorzuschlagen hat, wie müssen dann die nächsten Schritte in der ökumenischen Bewegung vollzogen werden?

2. Die Räte sind nur dann wirkliche Werkzeuge der Gemeinschaft unter den Kirchen, wenn sie auf immer neue Weise zur Vertiefung der Einheit beitragen. Die Aufgabe stellt sich anders auf lokaler, nationaler und internationaler Ebene. Die ekklesiologische Bedeutung der Räte hängt aber in jedem Falle davon ab, ob sie die Frage der Einheit als permanente Priorität betrachten; oder mit anderen Worten: ob sie die Kirchen ständig auf dem Weg zu immer engerer und echterer Gemeinschaft weiterdrängen. Es ist darum notwendig, die Rolle der Räte für die Einheit der Kirchen neu zu überprüfen. Weder die Räte noch die Kirchen dürfen sich einfach mit der klassi-

schen, aber darum nicht weniger fragwürdigen Antwort zufrieden-geben, daß die Behandlung dieser Frage einzig und ausschließlich den Kirchen zustehe. Räte und Kirchen müssen zusammenwirken. Die Räte können nicht nur die Atmosphäre gegenseitigen Verständnisses unter den Kirchen fördern, sie können auch dazu beitragen, daß die Kirchen im Rahmen des Rates konkrete Schritte zur Einheit vollziehen. Sie können z.B. das Werkzeug für eine Einigung über die gegenseitige Anerkennung der Taufe, der Ehe, des Amtes oder der Eucharistie sein. Sie können aber auch die Annäherung einzelner ihrer Mitglieder fördern. Unionen müssen durchaus nicht als Unternehmen betrachtet werden, die sich außerhalb der Räte vollziehen. Die Räte können vielmehr als Rahmen dienen, durch den solche konkrete Verwirklichungen ermöglicht und gefördert werden. Die Gefahr der Unverbindlichkeit wird in der ökumenischen Bewegung heute immer größer. Die Kirchen stehen mit so manchen Kirchen in Beziehung, daß sie kaum mehr die Entschlossenheit aufbringen, wenigstens eine Beziehung bis auf den Grund zu klären. Eine Beziehung neutralisiert die andere, so daß schließlich alle oberflächlich bleiben. Die Räte können diese Unverbindlichkeit fördern. Sie können aber auch dazu beitragen, daß sie immer wieder durchbrochen wird.

3. Was läßt sich aber über die dritte der drei erwähnten Schwierigkeiten sagen, über die Spannung, die heute nahezu alle Kirchen kennzeichnet? Was müssen die Räte tun, um ihre instrumentale ekklesiologische Funktion in dieser neuen Entwicklung zu bewähren? Weder die Erweiterung der Mitgliedschaft noch die intensivere Bemühung um die Einheit helfen in dieser Hinsicht weiter. Diese Veränderungen können die Arbeit der Räte im Gegenteil sogar noch schwerfälliger und umständlicher machen. Wenn die Räte wirklich Geburtshelfer neuer Gemeinschaft sein wollen, ist hier eine tiefgreifende Verwandlung erforderlich. Die Räte müssen zum Ort werden, an dem die Spannungen der Zeit wirklich ausgetragen werden können. Bewegungen und Gruppen müssen sich als integrierenden Teil der Räte verstehen können, und auch diejenigen, die sich keiner Konfession mehr zugehörig fühlen, müssen sich ihnen zugehörig fühlen können. Dies wirft allerdings die schwierige Frage der Repräsentation auf. Wer ist die Kirche? Wer repräsentiert die Kirchen? Kann ein Rat in seiner Arbeit wirklich die gesamte Spannweite der Konflikte umfassen? oder ist er schließlich an die institutionelle Re-

präsentation der Kirchen gebunden? So schwierig ein Durchbruch durch diese Grenze sein mag, ist er doch möglich. Räte können z. B. gewissen Bewegungen und Gruppen in bestimmten Bereichen ihres Lebens volle Rechte einräumen. Sie können durch ad hoc Veranstaltungen dafür sorgen, daß es zu repräsentativen Konfrontationen und Auseinandersetzungen kommt. Räte, die diesen Durchbruch wagen, büßen jedenfalls nichts von ihrer ekklesialen Bedeutung ein, sie würden sie im Gegenteil einbüßen, wenn sie ihn nicht wagten. Denn das Ziel der Räte muß ja zu jeder Zeit darin bestehen, die werdende Gemeinschaft in Konflikten und Auseinandersetzungen zusammenzuhalten und ihr zu einem wahrhaftigen Zeugnis zu verhelfen.

Die Vision des einen Volkes Gottes – in der Vorwegnahme leben

Diese ersten Bemerkungen reichen aber noch nicht aus. So wichtig die strategischen Überlegungen sein mögen, sind sie im Grund doch nicht mehr als Vorfragen. Die eigentliche Frage liegt tiefer. Werden die Räte in ihrem Leben und ihrer Arbeit von einer Vision geleitet? Sehen sie das Ziel, auf das sie zugehen, wenigstens in Umrissen vor sich? Wenn sie wirklich eine instrumentale ekklesiologische Funktion erfüllen wollen, können sie sich nicht damit zufrieden geben, die Kirchen, Bewegungen und Gruppen in einem möglichst repräsentativen und verbindlichen Dialog zusammenzuhalten. Sie müssen vielmehr danach trachten, das Ziel, das erreicht werden soll, in der Gemeinschaft der Kirchen bereits jetzt voranzunehmen. Nochmals: Sie sind nicht, nicht einmal partiell, die Kirche. Sie wären aber nicht Werkzeug der werdenden Gemeinschaft, wenn sie in ihrem Leben und ihrer Arbeit nicht auf die ekklesiale Gemeinschaft ausgerichtet wären, die die Kirchen unter sich herstellen sollen. Es geht nicht nur darum, sie – so wie es etwa an der Vollversammlung von Neu-Delhi geschehen ist – gemeinsam zu beschreiben. Es geht vielmehr darum, sie antizipatorisch zu leben. Gewiß, dieses Ziel ist in mancher Hinsicht nach wie vor nicht klar. Es gehört zum Wesen der ökumenischen Bewegung, daß sie eine Wanderung ins Unbekannte ist. Die bisherige Begegnung der Kirchen ist aber nicht ohne Ergebnisse geblieben. Gewisse gemeinsame Perspektiven haben sich bereits herausgestellt, und die Räte würden ihre Rolle verfehlen, wenn sie von dieser gemeinsamen Vision nicht Gebrauch machten, sondern sich

aus falsch verstandenen Rücksichten auf die Kirchen, auf Aufgaben beschränkten, die ihre Ekklesialität angeblich nicht berühren. Lassen Sie mich einige Beispiele nennen:

1. Wie muß das Evangelium heute ausgesagt werden? Wie legen wir Rechenschaft ab von der Hoffnung, die in uns ist? Die Frage geht heute quer durch die Kirchen. Sie beschäftigt die offiziellen Kirchen, die Bewegungen und Gruppen je auf ihre Weise in gleichem Maße. Keine Kirche kann sie aber mehr allein beantworten. Die theologische Reflexion hält sich je länger desto weniger an die konfessionellen Grenzen, und die Probleme sind z.T. so neu, daß die Begriffe, die in den Konfessionen zur Verfügung stehen, zur Beantwortung nicht ausreichen. Die Antwort kann darum, auch wenn dies von einzelnen Kirchen vielleicht noch nicht zugegeben wird, nur aus einer gemeinsamen Bemühung wachsen. Die meisten Räte haben eine Basis. Die Basis bleibt aber leicht eine einmalige theologische Verbeugung, eine Erklärung, die später keine lebendige Funktion erfüllt. Die Basis darf aber, so wenig wie das Bekenntnis der Kirche überhaupt, nicht als ein für allemal erworbener Besitz betrachtet werden. Sie muß ständig neu entfaltet werden, so daß die Mitte, aus der die Kirche lebt, ständig neu sichtbar werden kann. Dies wird nicht dadurch erreicht, daß die Räte eine Studie über irgendein theologisches Thema in Gang bringen. Die Bemühung müßte weiter gehen. Aussagen müssen formuliert werden, die eine Antwort auf die Fragen geben, die von den Gliedern der einzelnen Kirchen heute tatsächlich gestellt werden. Die Bemühung könnte unter Umständen z.B. in der gemeinsamen Ausarbeitung einer Glaubenslehre oder eines Katechismus für ein bestimmtes Gebiet bestehen. Einzelne erste Versuche dieser Art sind bereits im Gange.

2. Die Überlegungen, die in der ökumenischen Bewegung über das Wesen der Kirche angestellt worden sind, haben mit wachsender Deutlichkeit gezeigt, daß die Verkündigung des Evangeliums, das soziale und politische Zeugnis und die diakonische Arbeit Dimensionen sind, die ineinander übergehen. Keine kann ohne die andere bestehen, und auch die Räte dürfen sie darum in ihrem Leben nicht voneinander trennen. Sie dürfen nicht immer wieder an der Schwelle zur Verkündigung Halt machen und sich dann ausschließlich auf die Erfüllung praktischer Aufgaben beschränken. Sie würden sich damit einer Einseitigkeit schuldig machen, die die Gemeinschaft der Kirchen

und das Leben der einzelnen Kirchen selbst auf die Dauer entstellen und ungeistlich machen muß. Die Räte müssen sich darum mit der Verkündigung und den Problemen, die sie heute aufwirft, befassen. Es ist nicht genug, daß eine Kirche die andere respektiert und sich jedes unlauteren Proselytismus enthält. Die Räte müssen vielmehr die Kirchen instandsetzen, Verkündigung, soziales und politisches Zeugnis und Diakonie als eine zusammenhängende Verantwortung wahrzunehmen. Gewiß, die ungelösten theologischen und ekklesiologischen Probleme können nicht übersprungen werden. Die ökumenische Gemeinschaft der Kirchen kann aber zum Subjekt des Zeugnisses werden. Zeugnis bedeutet aber natürlich, daß sie sich als Räte dem Widerspruch aussetzen. Zeugnis schließt Kreuz und damit Entscheidung in sich. Wenn die Räte Werkzeuge ekklesialer Gemeinschaft sein sollen, können sie dieser Seite des Zeugnisses nicht ausweichen. So sehr sie umfassend sein und möglichst viele Partner miteinander konfrontieren sollen, richtet ihr Zeugnis doch unausweichlich auch Grenzen auf. Offenheit schließt militantes Zeugnis nicht aus. Sie müssen den Mut haben, die Grenze zur Häresie zu ziehen.

3. Der *Gottesdienst* ist zutiefst im Leben der einzelnen Kirchen verankert. Die Räte haben sich darum bisher verhältnismäßig wenig mit Fragen des Gottesdienstes befaßt. Gewiß, Gebet und Gottesdienst haben in ihrem Leben nie gefehlt. Die Räte haben aber nur in sehr bescheidenem Maße schöpferisch zur Erneuerung des Gottesdienstes beigetragen. Sie haben eher die Neigung, den Problemen, die der Gottesdienst und das geistliche Leben überhaupt aufwerfen, auszuweichen. Sie neigen ohnehin zum Aktivismus. Wenn diese Einseitigkeit von jeher unbefriedigend gewesen ist, wird sie heute unhaltbar. Die gottesdienstlichen Traditionen der einzelnen Kirchen sind heute aufgebrochen. Fast überall werden neue Wege gegangen. Gottesdienste vereinen immer häufiger Angehörige verschiedener Konfessionen. Die gottesdienstlichen Formen, die benützt werden, erwachsen oft spontan aus der Situation. Die Lieder, die gesungen werden, gehören keiner Kirche an. Müssen darum die Räte nicht weit mehr als bisher zum Ort werden, an dem gemeinsam Gottesdienst gefeiert wird? Müssen sie nicht weit mehr Kräfte als bisher daran wenden, neue Formen anzuregen und zu erproben? Sie werden dabei auch der Frage der Eucharistie auf die Dauer nicht ausweichen können. So sehr sie die Regeln der Kirchen respektieren müssen,

können sie sich auch nicht der unwiderstehlichen Bewegung zur gemeinsamen Kommunion verschließen. Sie müssen um der ekklesialen Gemeinschaft willen die Auseinandersetzung darüber ermöglichen.

4. Die Einsicht hat sich in den letzten Jahrzehnten immer mehr durchgesetzt, daß die Kirche als Gemeinschaft verstanden und gestaltet werden muß, in der jedes einzelne Glied seine Gaben voll entfalten und in den Dienst des andern stellen kann. Diejenigen, die ein Amt innehaben, stehen nicht über der Gemeinschaft, sondern in der Gemeinschaft. Sie haben in der Gemeinschaft eine bestimmte Rolle zu erfüllen. Die Kirche ist diese echte Gemeinschaft nur, wenn alle ihre Kräfte ineinanderspielen. Es ist kein Zufall, daß die Kirche heute so oft mit dem Bild vom Leib und den Gliedern beschrieben wird. Es geht hier nicht darum, diese Entwicklung im einzelnen zu erklären. Manche Gründe könnten dafür angegeben werden. Die Folge davon ist jedenfalls die, daß sich die bestehenden Systeme der Repräsentation in fast allen Kirchen als unzureichend erweisen. Sie werden in steigendem Maße als autoritär empfunden. Manche Kirchen suchen darum nach neuen Lösungen, die eine größere Beteiligung der Kirchen an den Entscheidungen und der Arbeit ermöglichen. Das Problem der Kommunikation ist in den Mittelpunkt der Diskussion gerückt. Die Räte können in dieser Hinsicht eine wichtige ekklesiologische Funktion erfüllen. Sie können, gerade weil sie von hemmenden Traditionen freier sind, Modelle schaffen. Sie können in ihrem eigenen Leben synodale Strukturen schaffen, die den heutigen Erfordernissen von Repräsentation und Kommunikation gerechter werden. Sie können dadurch den Kirchen helfen, echte ekklesiale Konziliarität zu verwirklichen.

5. Das letzte Beispiel betrifft das Verhältnis zwischen lokaler und universaler Kirche. Die ekklesiologische Debatte hat in den letzten Jahren in dieser Hinsicht zu erstaunlicher Übereinstimmung geführt. Fast alle Kirchen betonen heute mit neuem Nachdruck die fundamentale Bedeutung der lokalen Kirche. Kirche ist in erster Linie die Gemeinde an einem bestimmten Ort oder in einer bestimmten Situation, die Getauften, die sich zur Eucharistie versammeln und die Gemeinschaft mit Christus gemeinsam bewahren. Sie sind nicht nur Teil der Kirche. Insofern Christus unter ihnen gegenwärtig ist, sind sie die Kirche. Sie stehen aber zugleich in der universalen Gemein-

schaft. Sie gehören dem einen Volke an, das die Getauften an allen Orten umfaßt. Diese universale Gemeinschaft ist nicht nur eine Gewißheit des Glaubens. Sie muß vielmehr sichtbare Gestalt annehmen. Die Aufgaben, die sich den Kirchen auf universaler Ebene stellen, sind so zahlreich, daß dies heute noch wichtiger als früher ist. Die Räte können beim Aufbau dieser universalen Gemeinschaft eine wichtige Rolle spielen. Sie haben den Vorsprung vor den Kirchen, daß sie an das Verhältnis zwischen lokaler Kirche und universalen Gemeinschaft ohne die Belastung schwerfälliger geschichtlich gewordener Strukturen herangehen können. Sie können in ihrem eigenen Leben die lokale und die universale Gemeinschaft einander so zuordnen, wie es den heutigen ekklesiologischen Einsichten entspricht. Die lokalen Räte sind dabei von fundamentaler Bedeutung. Sie sind es, die die ekklesiale Gemeinschaft an jedem einzelnen Ort herzustellen haben, jene lokale Kirche, deren Einheit in Christus gegenwärtig noch verschüttet ist. Sie müssen diese Funktion in je ihrer Situation erfüllen. Die umfassenderen Räte, insbesondere der Ökumenische Rat, stehen in dieser Hinsicht vor einer doppelten Aufgabe. Sie müssen auf der einen Seite verhindern, daß die lokalen Räte in ihrer je besonderen Aufgabe gestört werden, daß ihnen von außen Funktionen auferlegt werden, die ihnen die Erfüllung ihrer unmittelbaren Funktion verunmöglichen. Der Ökumenische Rat hat sich in dieser Hinsicht auch im Blick auf die nationalen Räte zu prüfen. Sie müssen aber auf der anderen Seite auch verhindern, daß die lokalen Räte ihren universalen Horizont verlieren. Sie müssen ihnen die Voraussetzungen in Erinnerung rufen, die erfüllt sein müssen, damit von universalen Gemeinschaft die Rede sein kann. Die Gefahr ist heute groß, daß das Lokale absolut gesetzt wird. Die kontestatorischen Gruppen, die sich in ihrer Reaktion gegen übergeordnete Autoritäten mit Recht progressistisch fühlen, sind dieser Gefahr in besonders hohem Maße ausgesetzt. Sie enden erschreckend bald in einer selbstzufriedenen Provinzialität. Die fruchtbare Beziehung zwischen den verschiedenen Ebenen ist darum eine Aufgabe von entscheidender Bedeutung.

Die Liste könnte verlängert werden. Die aufgeführten Beispiele zeigen aber bereits zur Genüge, daß sich die Aufgaben der Räte kaum von den Aufgaben unterscheiden, denen sich die Kirche heute überhaupt gegenübersteht. Oder stellen sich nicht dieselben Auf-

gaben mit derselben Dringlichkeit in Ländern, in denen nur eine einzige Kirche zu finden ist und die darum keine Räte kennen? Die Fronten und die erforderlichen Schritte sind dieselben. Die Räte sind nicht Kirche. Sie sind den Kirchen aber darum so ähnlich, weil sie wie sie an der ekklesialen Gemeinschaft arbeiten, die Gott heute und morgen neu aufbauen will. Je besser und wirksamer sie diese Aufgabe leisten, desto mehr werden sie sich selbst überflüssig machen, und wir können nur alle hoffen, daß die Zeit nicht mehr allzu ferne ist, in der keine Räte mehr nötig sind, in der darum auch keine Konferenzen wie diese mehr stattfinden müssen und die Diskussion über die ekklesiologische Bedeutung der Räte eingestellt werden kann, eine Zeit, in der wir uns ein wenig freier und ein wenig selbstvergessener an der Gemeinschaft freuen werden, die uns in Christus gegeben ist.

... ein wirklich universales Konzil?

Ist das Wort Dialog noch geeignet, das Verhältnis der getrennten Kirchen zueinander zu beschreiben? Als der Ausdruck vor einigen Jahren das Vokabular der Kirche zu beherrschen begann, schien er tatsächlich die Lösung der Stunde zu sein. Die Kirchen, die einander entfremdet waren, die gegeneinander polemisierten oder einander selbstgenügsam ignorierten, sollten in eine wirkliche Beziehung zueinander treten. Wenn sie auch keine volle Gemeinschaft haben konnten, sollten sie doch einander begegnen, miteinander reden, einander in Frage stellen. Keine Isolierung mehr, sondern Gespräch. Das war zwar weniger als Gemeinschaft, aber doch mehr als Trennung. Dialog war eine Stufe auf dem Wege zur Gemeinschaft. Die Aufgabe, die diese eigenartige Beziehung den Kirchen stellte, ist noch bei weitem nicht erfüllt. Wird die Fülle der unerledigten Fragen als Maßstab genommen, hat der Dialog im Grunde eben erst begonnen. Dennoch ist bereits eine offenkundige Veränderung eingetreten. Das Wort Dialog hat die Faszination verloren, die ihm noch vor kurzem eigen war, ja es ist sogar von einem gewissen Unbehagen umgeben. Denn was tun die Kirchen, indem sie miteinander reden? Sind diese Gespräche wirklich der erste Schritt zur Gemeinschaft? Oder sind sie im Handumdrehen zum Mittel geworden, das die Kirchen in ihrem jetzigen Zustand erhält und vor der vollen Gemeinschaft gerade bewahrt? Sie sind ja im Dialog. Was bedarf es noch mehr? Die Sorge nimmt darum zu, daß die Kirchen mit einem immer größeren Aufwand von Kommissionen und einer immer vollkommeneren Technik von Konferenzen an der Stimme Gottes vorübergehen könnten, wie sie heute zu ihnen reden will, daß der Dialog zur Institution werden könnte, die sie vor Gottes Zugriff schützt. Die ökumenische Bewegung würde ihre tiefste Intention verraten, wenn sie sich dieser Sorge verschlösse. Denn es kommt tatsächlich nicht darauf an, daß die Kirchen miteinander *reden*. Es kommt darauf an, daß sie Kirche *sind* und als Kirche Zeugnis ab-

legen. Dialog ist kein Ersatz für die Gemeinschaft, von der das Neue Testament spricht, und so sehr es zutrifft, daß die dialogische Beziehung ein Kennzeichen der wahren Gemeinschaft ist, ist es doch in hohem Maße irreführend, Dialog und Gemeinschaft in eins zu setzen. Das eigentliche Ziel der ökumenischen Bewegung bleibt die Gemeinschaft. Der Dialog, der die Gemeinschaft kennzeichnen wird, ist anderer Art als die ökumenischen Dialoge, die heute von den Kirchen geführt werden.

Wenn darum der Dialog zwischen den getrennten Kirchen eine glaubwürdige und sinnvolle Unternehmung sein soll, muß er entschlossen auf die Herstellung der Gemeinschaft zielen, und die Zeit ist vielleicht gekommen, daß die Kirchen dieses Ziel gemeinsam etwas präziser und konkreter als bisher ins Auge fassen. Die Bemühungen der Kirchen um die Einheit dürften nicht in erster Linie von der Vergangenheit bestimmt werden, sie müssen vielmehr eine Bewegung in die Zukunft sein. Die Kirchen müssen sich durch gemeinsames Zukünftiges leiten lassen, ein Ziel, das nach und nach immer klarere Gestalt annimmt. Das Gespräch zwischen den Kirchen hat die beinahe fatale Eigenschaft, sich an der Vergangenheit zu orientieren, an den Unterschieden, die sie im Laufe der Jahrhunderte getrennt haben, und selbst da, wo nicht diese Unterschiede selbst, sondern ein Thema der Gegenwart der Gegenstand des Gespräches ist, machen sich die konfessionellen Voraussetzungen geltend. Der Dialog ist darum immer wieder durch ein konservatives oder gar restauratives Element gekennzeichnet. Wenn er wirklich weiterführen soll, muß der Blick darum bewußt in die Zukunft gerichtet werden. Gestatten Sie einem Schweizer ein Bild, das dem Bergsteigen entnommen ist. Wer eine komplizierte Felswand hochklettert, kann an eine Stelle kommen, an der er den bisher zurückgelegten Weg aus den Augen verliert und sich nicht mehr daran orientieren kann. Er kann sich dann mit einem Mal so unsicher fühlen, daß er weder vorwärts noch rückwärts gehen mag. Wenn dann aber plötzlich der Gipfel sichtbar wird, kann die Partie weitergehen. Die nächsten Griffe und Schritte werden klar, auch wenn das Ziel noch in einiger Entfernung liegt. Die Neuorientierung von rückwärts nach vorwärts scheint mir in diesem Augenblick notwendig zu sein. Die gegenwärtige Gefahr der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung besteht darin, auf halbem Weg in irgendeinem unwegsamem Felsspalt zu verkommen.

Das gemeinsame Bestimmen des Ziels drängt sich noch aus einem besonderen Grunde auf. Die Gespräche, die in den letzten Jahren zwischen den Kirchen geführt worden sind, lassen bereits erkennen, daß das Unternehmen der Dialoge in eine gewisse Widersprüchlichkeit führt. Die Ergebnisse, die in den einzelnen Dialogen erzielt werden, liegen weit auseinander, und es kann sein, daß ein und dieselbe Kirche in verschiedenen Dialogen verschiedene, vielleicht sogar einander widersprechende Einigungen eingeht. Beispiele dafür lassen sich vor allem in den Vereinigten Staaten finden, die bei der Vielzahl der Kirchen auch das ausgedehnteste Netz von Dialogen haben; sie werden sich aber vermutlich bald auch auf der Ebene der konfessionellen Familien finden lassen, und es wird sich als nötig erweisen, die bisher gewonnenen Ergebnisse zu analysieren, zu vergleichen und einander anzunähern. Denn wenn die einzelnen Gespräche nicht in ein gemeinsames Ziel einmünden, bedeuten auch die spektakulärsten Konsensustexte keinen wirklichen Fortschritt, sondern möglicherweise eine Quelle von neuer Uneinigkeit.

Was könnte aber das Ziel sein, in das sie einmünden könnten? Die Vierte Vollversammlung hat einen Vorschlag gemacht. Sie hat davon gesprochen, daß die ökumenische Bewegung *die Zeit vorbereiten müsse*, in der ein wirklich universales Konzil für alle Christen sprechen könne. Die Zeit für ein wirklich universales Konzil vorbereiten. Diese Formulierung ist vorsichtig. Es wurde nicht gesagt, daß ein Konzil einberufen werden müsse. Es ist vielmehr davon die Rede, daß der Weg bereitet werden müsse, daß die Bedingungen dafür geschaffen werden müssen. Die Kirchen müssen also soviel Gemeinschaft untereinander erreichen, daß sie gemeinsam ein Konzil abhalten *könnten*, wenn es die Umstände erfordern. Der Gedanke des Konzils ist hier als *Kriterium* benützt, an dem die Anstrengungen und Schritte der einzelnen Kirchen zu messen sind¹. Welche Bedingungen müssen nun aber erfüllt sein, damit eine Gemeinschaft entsteht, in der die Einberufung eines Konzils grundsätzlich möglich ist?

¹ Die Lambeth Konferenz von 1968 hat sich den Gedanken zu eigen gemacht. Siehe The Lambeth Conference 1968, Resolution and Reports, S. 41 f. Resolution 44 c: "We believe that as ecumenical work develops in local, national, and regional areas the need becomes more apparent for an ecumenical forum on the widest possible scale. We therefore endorse the hope expressed at the Uppsala Assembly that 'the members of the World

Manches müßte im einzelnen erwogen werden, wenn eine vollständige Beschreibung gegeben werden sollte. Die Elemente, die in der Erklärung von Neu-Delhi aufgezählt wurden, müßten eines nach dem anderen unter diesem Gesichtspunkt nochmals eingehend geprüft werden. Dazu ist hier nicht der Ort. Einige wesentliche Bedingungen sollen aber doch genannt werden. Die Aufzählung wird zugleich zeigen, wo das Gewicht der Arbeit für Glauben und Kirchenverfassung in den nächsten Jahren liegen muß.

1. Gemeinschaft, die eines Konzils fähig ist, setzt voraus, daß die Kirchen sich ausdrücklich und greifbar miteinander versöhnen. Gemeinschaft, die durch ein Christus würdiges Vertrauen beherrscht wird, kann nur bestehen, wenn die Trennungen und Verurteilungen der Vergangenheit ausdrücklich aufgehoben werden und eine gegenseitige Verpflichtung an ihre Stelle tritt. Die Haltung mancher Christen ist dadurch gekennzeichnet, daß sie an den Trennungen vorüberleben, daß sie sie *de facto* außer Kraft setzen und großzügig darüber lächeln, wenn die Diskussion darauf kommt. Wenn aber Häresie und Schisma auch unfeine Worte geworden sind, führen sie halbtot oder halblebendig irgendwo im Untergrund ihr Dasein fort und können im entscheidenden Augenblick plötzlich wieder aufleben. Die Gemeinschaft kann sich auf dieser unsicheren Basis nicht voll entfalten. Es ist darum wichtig, daß der Dialog zwischen den Kirchen nicht nur das gute Gewissen gibt, die Trennung zu ignorieren, sondern zu eigentlichen Akten der Versöhnung führt. Sie werden von Kirche zu Kirche je nach der Geschichte der Trennung eine andere Gestalt annehmen. Die Aufhebung der Exkommunikation zwischen Konstantinopel und Rom ist nur ein Beispiel. Andere ähnliche Akte können folgen, und jeder einzelne dieser Akte muß als Baustein für jene Gemeinschaft konzipiert und verstanden werden, die einmal alle Kirchen miteinander verbinden wird.

2. Eine zweite Voraussetzung ist die Gemeinschaft in der Eucharistie. So wenig ein Konzil Einheit in allen Stücken voraussetzt, so uner-

Council of Churches, committed to each other, should work for the time when a genuinely universal council may once more speak for all Christians'. Our interim confessional and ecumenical organisations should be tested by their capacity to lead in this direction." Ähnliche Erklärungen sind inzwischen auch vom Reformierten Weltbund, dem Lutherischen Weltbund und einer altkatholischen Versammlung abgegeben worden.

läßlich ist es, daß es in der Lage ist, die Eucharistie gemeinsam zu feiern. Die Vollversammlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen haben eine ihrer offenkundigsten Schwächen darin, daß ihnen dieses geistliche Band versagt bleibt. Es gehört vielleicht zu den bedeutsamsten Erscheinungen in der gegenwärtigen ökumenischen Situation, daß die Frage mit erneuter Dringlichkeit aufgebrochen ist. Einzelne Kirchen, wie etwa die Anglikanische Kirche, haben ihre Praxis durch mehr oder weniger offizielle Erklärungen geändert. Der stärkste Anstoß kommt aber von inoffizieller Seite. Gruppen von Katholiken und Protestanten feiern heute die Eucharistie entgegen den Regeln oder Empfehlungen ihrer Kirchen immer häufiger gemeinsam. Manches ist daran problematisch, und man muß sich die Frage stellen, ob dadurch auf die Dauer die Gemeinschaft wirklich gefördert wird. Man kann aus guten *ökumenischen* Gründen gegen die übereilte Interkommunion sein. So fragwürdig aber einzelne gewaltsame Versuche sein mögen, beweisen sie jedenfalls eines mit großer Deutlichkeit: daß sich nämlich weite Kreise mit einer ökumenischen Gemeinschaft ohne Eucharistie nicht mehr zufriedenstellen lassen wollen, und unter diesem Gesichtspunkt kann auch das fragwürdige Experiment mehr Berechtigung für sich in Anspruch nehmen als das phantasielose Festhalten am *Status quo*. Die Herausforderung muß von den Kirchen ernst genommen werden. Es könnte sonst zu spät sein. Die Vierte Vollversammlung hat die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung beauftragt, erneut auf die Frage einzugehen.

3. Gemeinschaft, in der ein Konzil stattfinden kann, setzt weiter das klare Bewußtsein universaler Zusammengehörigkeit voraus. Die Kirchen können nicht zu gültigen Schlüssen kommen, wenn sie nicht wissen, daß sie in Christus auf Gedeih und Verderb als ein Leib zusammengehören und füreinander verantwortlich sind. Wissen sie das nicht, werden sie sich immer vor den letzten Auseinandersetzungen scheuen und sich auf eine konfessionelle, nationale oder eine andere partikularistische Linie zurückziehen. Die Vollversammlung von Uppsala hat in dieser Hinsicht eine deutliche Sprache geredet, indem sie im Zusammenhang mit der Katholizität auch die Zusammengehörigkeit der Kirche als *einer* universalen Gemeinschaft hervorgehoben hat. Das Problem ist aber damit nicht gelöst. Die Mentalität der Kirchen ist vom Bewußtsein wirklicher Universalität weit entfernt. Der

Reflex, daß sich niemand in innere Angelegenheiten einzumischen habe, stellt sich nach wie vor mit weit größerer Selbstverständlichkeit ein als der umgekehrte Reflex gegenseitiger Verantwortung. Die Schwierigkeit rührt nicht nur daher, daß die Kirchen vor den historisch gewordenen Gegebenheiten kapitulieren und an den bestehenden Beschränkungen nichts zu ändern vermögen. Sie rührt zum Teil auch davon her, daß die gegenwärtige Stimmung, auch in der jüngeren Generation, der Entfaltung universalen Denkens und Handelns nicht ohne weiteres günstig ist. Niemand bestreitet zwar, daß die Aufgaben, die nur gemeinsam auf universaler Ebene gelöst werden können, in raschem Zunehmen begriffen sind. Die Strukturen, die dafür heute zur Verfügung stehen, werden aber heftig angegriffen. Die Gründe dafür sind offenkundig. Die Strukturen, die die Universalität der Kirche heute zum Ausdruck bringen, sind entweder von Zentralismus, Autoritarismus und der Tendenz zur Uniformität geprägt oder sie zeichnen sich durch derart mangelnde Wirksamkeit aus, daß sie nicht Widerstand provozieren, sondern mitleidig belächelt werden. Die Frage bleibt aber, ob die Opposition nicht das Kind mit dem Bade ausschüttet und in der Gefahr steht, schließlich in einem höchst beschränkten Horizont festzufahren. Gewiß, neue Strukturen müssen entstehen. Alle Kennzeichen deuten darauf hin, daß eine universale Gemeinschaft, um lebendig und wirksam zu sein, weder der zentralen Autorität noch der Uniformität bedarf. Sowohl biblische als soziologische Gründe sprechen dafür, daß die Gemeinschaft in Christus von weit mehr Spontaneität und Teilnahme, aber auch von weit mehr Vielfalt gekennzeichnet ist, als die Kirchen bisher geneigt waren anzunehmen. Die Vielfalt wird mehr und mehr nicht als Mangel, sondern als Reichtum erkannt. Gerade dieser Hintergrund nötigt dazu, die universale Gemeinschaft in neuer Weise zu entfalten, was immer die Gegner von gestern und von heute einzuwenden haben. Das Reden von den großen universalen Aufgaben der Kirche, sei es nun im Gebiet der Entwicklung oder des Antirassismus, bleibt sonst illusorisch.

4. Ein Konzil setzt schließlich voraus, daß die Kirchen in höherem Maße dazu fähig werden, authentische Gemeinschaft zu verwirklichen, das heißt die Mauern zu durchbrechen, die die Menschen im täglichen Leben auf allen Ebenen voneinander trennen und sie daran hindern, eine universale Familie zu sein. Ein Konzil ist nur ein sinn-

volles Unternehmen, wenn es nicht nur repräsentativ für den gegenwärtigen Zustand der Kirchen ist, sondern als Zeichen dafür zusammentritt, daß die Menschen in Christus eins sind. Die Einheit der Kirche hängt nicht allein davon ab, ob die konfessionellen Unterschiede überwunden werden; sie hängt ebenso sehr davon ab, ob die Barrieren zwischen menschlichen Gruppen beseitigt werden können. Einheit zwischen den Geschlechtern, zwischen den Rassen, zwischen den Völkern usw. gehört heute zu den dringlichsten Problemen der kirchlichen Einheit. Es ist darum im Grunde keine Abweichung von ihrem Auftrag, wenn die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung den Vorschlag macht, daß während der Gebetswoche für die christliche Einheit vom nächsten Jahr an wohl auch, aber nicht ausschließlich für die Einheit zwischen den Konfessionen gebetet werden solle, sondern zugleich für die Einheit in den menschlichen Beziehungen. Es ist sogar die Frage, ob sich in Zukunft nicht gerade an der Bereitschaft zu dieser Einheit in erster Linie entscheiden wird, ob Kirchen den Namen Kirchen verdienen. Das zentrale Thema der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung lautet seit einem Jahr „Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit“. Diese Studie soll unter anderem der Klärung dieser Fragen dienen.

Ein Konzil! Wenn dieser Gedanke ausgesprochen wird, stellt sich unwillkürlich die Frage, ob damit nicht etwas Unrealistisches ausgesprochen sei. Wie sollen die Kirchen je über die Unterschiede, die sie voneinander trennen, hinauswachsen? Und selbst wenn sie darüber hinauswüchsen, wären sie dazu fähig, durch ein Konzil einen Schritt nach vorne zu tun? Wie müßte die Kirche aussehen, die dazu fähig wäre? Wer von einem Ziel in der Zukunft spricht, ist ja immer wieder der Schwierigkeit ausgesetzt, daß der skeptische Hörer vom gegenwärtigen Zustand der Kirchen ausgeht; die Phantasie, selbst die Phantasie des Glaubens, reicht in der Regel nur dazu aus, die Gegenwart mit leichten Modifikationen in die Zukunft zu projizieren. Eines ist aber klar: Wenn das Ziel der ökumenischen Bewegung je erreicht werden soll, müssen die Kirchen durch tiefgreifende Veränderungen gehen.

Das Wort Veränderung führt nun aber zu einer wichtigen Überlegung. Es ist nicht die Frage, ob die Kirchen bereit sind, gewisse Veränderungen herbeizuführen. Sie sind vielmehr, ob sie es wollen oder nicht, ob sie sich dessen bewußt sind oder nicht, in einen Vor-

gang mit Veränderungen hineingestellt, und es ist einzig die Frage, ob es ihnen gelingt, sich in diesem Wandel immer von neuem als *Kirche* zu bewähren. Veränderung steht nicht einfach im Widerspruch zum Wesen der Kirche, und der rasche Wandel, dem sie heute unterworfen ist, ist darum nicht notwendigerweise ihr Feind, sondern vielleicht eine heilsame Erinnerung. Wie dem auch sei, die Kirchen werden sich jedenfalls immer mehr daran gewöhnen müssen, daß sie eine Gemeinschaft sind, die nicht nur einmalige Veränderungen mitmacht, sondern in ständigem Wandel begriffen ist. Ihre Aufmerksamkeit wird sich immer mehr darauf richten müssen, den nächsten Schritt in die Zukunft zu tun, ja sie wird ihre eigentliche Qualität darin sehen müssen, in ständigem Wandel zu bleiben und immer wieder die Freiheit aufzubringen, unter neuen Umständen Gemeinschaft in Christus zu stiften. Die immer raschere Veränderung des menschlichen Lebens ist für den heutigen Menschen eine Quelle von Unruhe und Angst. Die Qualität der Kirche besteht nicht darin, an einer unwandelbaren Tradition festzuhalten und sie dem Wandel entgegenzustellen. Sie besteht vielmehr darin, auf Grund der Versöhnung im Wandel der Zeit immer von neuem *wirkliche Gemeinschaft* in der Wahrheit Christi zu stiften.

Die Kirchen sind nun aber durch Strukturen geprägt, die in erster Linie ihre Identität durch den Wandel der Zeiten wahren sollen, man kann sagen: Sie sind durch Strukturen unveränderlichen Bleibens geprägt. Diese Tatsache ist nicht zufällig; sie ist tief verwurzelt in einer ungeschichtlichen Konzeption von Offenbarung und Wahrheit. Das Bleibende hat gegenüber dem Wandelbaren die Wahrheit voraus. Die Kirchen sind diesem Grundsatz in ihrem Denken und Leben zutiefst verhaftet, weit tiefer als sie sich bewußt sind.

Wenn z. B. Jacques Bénigne Bossuet 1688 seine berühmte „Histoire des variations des églises protestantes“ veröffentlichte, ging er von der selbstverständlichen Annahme aus, daß Unveränderlichkeit ein sicheres Indiz für die authentische Wahrheit sei; die „Variationen“, auf die er aufmerksam macht, werden von ihm von vornherein als Mangel und Beweis der Inferiorität verstanden. Die reformatorischen Kirchen haben diese Annahme weithin geteilt und immer wieder versucht, darzutun, daß sie die wahre Kontinuität mit den Anfängen darstellten; der Wandel sei nicht die eigentliche geistliche Wirklichkeit, sondern nur der äußere Anschein. Die orthodoxe Kirche ist

ohnehin durch das Bewußtsein geprägt, die Kirche der ersten Jahrhunderte unverändert fortzusetzen.

Es ist die Frage, ob sich dieses einst so selbstverständliche Prinzip heute aufrechterhalten läßt. Gewiß, das Ereignis in Christus bleibt in gewissem Sinne ohne Wandel durch die Zeiten. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind von ihm umschlossen. Es ist ein eschatologisches Ereignis von letzter und darum bleibender Gültigkeit. Auch die zukünftigen Generationen werden aus ihm leben. Es hat sich aber erwiesen, daß die Geschichte der Kirche als menschliche Gemeinschaft in weit höherem Maße eine *histoire des variations* ist, als frühere Generationen es sich eingestehen wollten. Die Kirche hat sich gewandelt, selbst wenn sie der Meinung war, wie ein Fels im reißenden Strom der Zeiten festzustehen, ja sie muß ihre Strukturen wandeln, wenn sie ihre Botschaft wirklich ausrichten soll. Ihr eigentliches Wesen wird durch Strukturen des unveränderlichen Bleibens gerade verfälscht. Sie muß sich vielmehr durch Strukturen auszeichnen, die ständigen Aufbruch und Wandel erlauben. Strukturen des Bleibens müssen also durch Strukturen des Wandels ersetzt werden. Diese Einsicht drängt sich nicht nur von den Gegebenheiten der heutigen Welt auf, sie ergibt sich im Grunde aus der näheren Prüfung des Neuen Testamentes und der Geschichte der Kirche, insbesondere in den ersten Jahrhunderten. Gewiß, das heißt nicht, daß die Kirche in jedem Augenblick punkthaft aus dem Nichts von neuem anfängt. Sie steht in der Kontinuität der Geschichte und kann sich nur in der Auseinandersetzung mit der Vergangenheit für die Zukunft bewähren. Die leichtfertige Verkennung der Geschichte, die heute geläufig ist, ist vielleicht eines der gewichtigsten Hindernisse für die Erneuerung der Kirche. Sie muß aber als das wandernde Volk immer mit der nächsten Variation beschäftigt sein, die von ihr gefordert ist, und sie muß von vornherein dazu bereit und darauf gerüstet sein, diese Variation zu vollziehen.

Das Prinzip der Unveränderlichkeit ist im Denken und Leben der Kirche zutiefst verwurzelt, und die Verschiebung, die in Wirklichkeit eingetreten ist, ist weder in vollem Umfang ins Bewußtsein eingetreten noch in allen ihren Konsequenzen verarbeitet. Wichtige theologische Voraussetzungen werden davon berührt. Denken wir etwa an das Verständnis der Heiligen Schrift. Ist sie nicht immer wieder als das Kriterium der Kontinuität mißverstanden worden? Wird nicht

auch heute noch bei der Lektüre ein derart statischer Begriff von Autorität vorausgesetzt, daß der Blick für Reichtum und Dynamik ihrer Aussagen getrübt wird. Muß es nicht deutlicher werden, daß die Heilige Schrift selbst ein Buch von Verheißungen ist, die in die Zukunft weisen? Oder denken wir an die Bekenntnisse und den Konsensus der Lehre. Die Diskussion über die lehrmäßigen Fragen war in der Vergangenheit dadurch erschwert, daß die Bekenntnisse ganz abgesehen vom Inhalt ihrer Aussagen als Symbole der unveränderten und unveränderlichen Kontinuität betrachtet wurden. Sie erhielten dadurch ein zusätzliches Gewicht, an dem nur schwer zu rühren war. Sind aber die Bekenntnisse nicht an eine bestimmte geschichtliche Situation gebunden? Ist ihnen darum nicht eine gewisse Vorläufigkeit eigen? Und ist die Kirche nicht immer von neuem eine Gemeinschaft, die sich befragt und nach dem Bekenntnis sucht, das sie heute abzulegen hat? Sie kommt nicht nur von Bekenntnissen her, sondern geht auf neue und neuartige Bekenntnisse zu.

Die Verschiebung ist für das Verhältnis der Kirchen zueinander von großer Bedeutung. Denn gerade die theologischen Fragen, die die Kirchen voneinander trennen, haben ihre Wurzel weitgehend in jenen Strukturen, die die Unveränderlichkeit der Kirche durch die Jahrhunderte gewährleisten sollten, und in dem Maße als die Verschiebung von den Strukturen des Bleibens zu den Strukturen des Wandels eintritt und eine Gemeinschaft entsteht, die auf die Zukunft gerichtet ist, werden auch die alten Unterschiede im neuen Lichte erscheinen. Der Rahmen, der die Probleme bisher umgab, wird ausgewechselt. Die Verschiebung wird aber vor allem zu einer Erneuerung der Kirche führen. Denn in dem Maße, in dem sie sich als Bewegung versteht und auf die Zukunft gerichtet ist, wird sie auch fähig sein, Freiheit zu verkündigen und Gemeinschaft zu stiften. Und ist nicht dies das Zeichen, das in dieser von raschem Wandel aufgerührten Zeit erforderlich ist: eine Gemeinschaft, die die Freiheit besitzt, sich von Vertrautem so zu lösen, daß sie den Menschen zur Verfügung steht?

Kirche ist für manche nicht ein Wort, das unwillkürlich Hoffnungen erweckt. Es gehört eher zum guten Ton, der Kirche ein wenig müde zu sein. Die Gemeinschaft in Christus wird aber nur aus der Hoffnung und dem Einsatz geboren. Die gegenwärtige Stimmung ist durch ein merkwürdiges Schwanken zwischen überhitzten Erwartungen und

kleinlauter Enttäuschung gekennzeichnet. Auf der einen Seite werden große Entwürfe über die Kirche vorgelegt, und fast jede kirchliche Diskussion über eines der großen Probleme der Gegenwart endet mit einer Aufzählung dessen, was die Kirche bisher versäumt habe und von nun an tun sollte. Die Kirchen sollten, die Christen sollten . . . Nicht nur neue Dekaloge, sondern eigentliche Hekatologe, Hunderte von Geboten werden so aufgestellt. Auf der anderen Seite wird aber davor gewarnt, von der Kirche etwas zu erwarten. Wem am Evangelium gelegen ist, dem wird immer häufiger mit einer gewissen Bitterkeit die Empfehlung gegeben, aus der Kirche als Institution auszuziehen und sein Zeugnis in anderem Zusammenhang abzulegen. Die übertriebenen Programme und die Enttäuschung haben aber wahrscheinlich schließlich dieselbe Wurzel. Sie kommen beide daher, daß die Kirche nicht mehr als gegebene und bleibende Wirklichkeit angesehen wird, in die wir von vornherein eingeschlossen sind und ohne die unser Glaube hinfällig würde. Die vollständige Identifikation mit dieser Wirklichkeit ist der Ausgangspunkt. Man kann hier vielleicht ein Wort Bonhoeffers variieren. Forderungen erheben und sich hernach innerlich oder sogar äußerlich zu distanzieren, ist der Weg billiger Erneuerung. Die Gemeinschaft, die uns gegeben ist, in ihrer Schwäche annehmen und auf diesem schwachen Grunde wagen, ist die teure Erneuerung.

Inhalt

Vorwort von Bischof Oliver S. Tomkins	5
---	---

Fragen des ökumenischen Dialogs

Neues Bekenntnis und neues Bekennen	11
Bekenntnis und Rezeption	31
Epiklese, Zeichen der Einheit, der Erneuerung und des Auf- bruchs	46
Religiöse Freiheit und der Ökumenische Rat der Kirchen . . .	58
Geistliches Amt und weltlicher Beruf	68
Die Zehntforderung in der Alten Kirche	88
Maria – Typus der Kirche und Typus der Menschheit	109

Die Universalität der Kirche und die ökumenische Bewegung

Die Kirche – ein Volk an vielen Orten	127
Der Heilige Stuhl, der Vatikanstaat und das gemeinsame Zeugnis der Kirchen	166
Stellung und Aufgabe „konfessioneller Familien“ in der ökumenischen Bewegung	194
Ökumenische Räte – Werkzeuge ekklesialer Gemeinschaft .	216
... ein wirklich universales Konzil?	234

Zu den Beiträgen dieses Bandes:

Neues Bekenntnis und neues Bekennen Vortrag auf der 150-Jahrfeier der Evangelischen Kirche der Union am 3. November 1967 in Berlin, erschienen in „Union und Ökumene“, Berlin 1969, S. 57 ff.

Bekenntnis und Rezeption Vortrag auf der asiatischen Konferenz über Glauben und Kirchenverfassung vom 26. Oktober bis 3. November 1966 in Hongkong, erschienen in „Ökumenische Rundschau“ Bd. XVI, H. 2, April 1967, S. 141 ff.

Epiklese, Zeichen der Einheit erschienen in „Oecumenica“, Jahrbuch für ökumenische Forschung 1967, Straßburg 1967, S. 302 ff.

Religiöse Freiheit und der Ökumenische Rat der Kirchen englische Fassung erschienen in „Concilium“ Bd. VIII, H. 2, Oktober 1966, S. 28 ff.

Geistliches Amt und weltlicher Beruf Vortrag auf einer Tagung über Neue Formen des kirchlichen Amtes am 23. Juli 1962 in Arnoldshain, erschienen in „Evangelische Theologie“, Juni 1963, S. 299 ff.

Die Zehntforderung in der Alten Kirche erschienen in „Zeitschrift für Kirchengeschichte“, Stuttgart 1959, S. 201 ff.

Maria – Typus der Kirche Vortrag innerhalb einer Reihe unter dem Thema Kirche und Menschheit im Frühjahr 1971 im Princeton Theological Seminary.

Die Kirche – ein Volk an vielen Orten erschienen in „Christliche Einheit“, Studien des Ökumenischen Rates Nr. 7, Genf 1969, S. 68 ff.

Der Heilige Stuhl, der Vatikanstaat Originalbeitrag.

Stellung und Aufgabe konfessioneller Familien Vortrag auf einer Tagung von Vertretern der Konfessionsfamilien vom 12. bis 13. Oktober 1966 in Genf, erschienen in „Kirche in der Zeit“ 1967, H. 2, S. 51 ff.

Ökumenische Räte – Werkzeuge öklesialer Gemeinschaft Vortrag auf einer Tagung über Nationale Christenräte vom 28. Juni bis 7. Juli 1971 in Genf, erschienen in „Ökumenische Rundschau“ Bd. XX, H. 4, Oktober 1971, S. 387 ff.

... ein wirklich universales Konzil? Vortrag vor dem Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen im August 1969 in Canterbury, erschienen in „Una Sancta“ H. 4, 1969, S. 247 ff.