

# AMTSBLATT

DES EVANGELISCHEN KONSISTORIUMS IN GREIFSWALD



Nr. 12

Greifswald, den 15. Dezember 1962

1962

## Inhalt

	Seite		Seite
<b>A. Kirchliche Gesetze, Verordnungen u. Verfügungen</b>	127	<b>D. Freie Stellen</b>	131
Nr. 1) Kollektenplan für das 1. Halbjahr des Kalenderjahres 1963	127	<b>E. Weitere Hinweise</b>	131
Nr. 2) Kassationsordnung	129	Nr. 3) Lehrgang für Hilfsorganisten	131
<b>B. Hinweise auf staatl. Gesetze und Verordnungen</b>	131	<b>F. Mitteilungen für den kirchlichen Dienst</b>	131
<b>C. Personalmeldungen</b>	131	Nr. 3) Der Katholizismus als Frage an uns	131

## A. Kirchliche Gesetze, Verordnungen und Verfügungen

### Nr. 1) Kollektenplan für das 1. Halbjahr des Kalenderjahres 1963

Lfd. Nr.	Zeitpunkt der Sammlung	Zweck der Sammlung	Der Betrag ist abzuführen	
			a) an den Superintendenten	b) von dem Superintendenten bis spätestens
1.	Neujahr (1. 1. 1963)	Für die Durchführung der Christenlehre	5. 2.	20. 2.
2.	Epiphaniassonntag (6. 1. 1963)	Für die örtlichen Aufgaben der Kirchengemeinden (Beschlußfassung durch GKR. gem. Art. 62, 3 der Kirchenordnung)	-	-
3.	1. Sonntag nach Epiphania (13. 1. 1963)	Zur Förderung der Kirchenmusik (Ausbildung von Kirchenmusikern) und für die Posaunenmission	5. 2.	20. 2.
4.	2. Sonntag nach Epiphania (20. 1. 1963)	Zur Linderung dringender Notstände der Gesamtkirche) EKV)	5. 2.	20. 2.
5.	3. Sonntag nach Epiphania (27. 1. 1963)	Für die kirchlichen Gemeindegewerkschaften	5. 2.	20. 2.
6.	Letzter Sonntag nach Epiphania (3. 2. 1963)	Für die Hauptbibelgesellschaft	5. 3.	20. 3.
7.	Sonntag Septuagesimä (10. 2. 1963)	Für die evangel. Kinderheime und Kindergärten	5. 3.	20. 3.
8.	Sonntag Sexagesimä (17. 2. 1963)	Für die kirchliche Betreuung der Körperbehinderten (Bethesda, Züssower Diakonieanstalten)	5. 3.	20. 3.

Lfd. Nr.	Zeitpunkt der Sammlung	Zweck der Sammlung	Der Betrag ist abzuführen	
			a) an den Superintendenten bis spätestens	b) von dem Superintendenten bis spätestens
9.	Sonntag Estomihi (24. 2. 1963)	Für die eigenen Aufgaben der Kirchenkreise (Beschlußfassung durch Kreiskirchenrat gem. Art. 102, 3 der Kirchenordnung)	5. 3.	—
10.	Sonntag Invokavit (3. 3. 1963)	Für die katechetische Ausbildung	5. 4.	20. 4.
11.	Sonntag Reminiscere (10. 3. 1963)	Für gesamtkirchliche Notstände und Aufgaben der Evangelischen Kirche in Deutschland	5. 4.	20. 4.
12.	Sonntag Okuli (17. 3. 1963)	Für die Arbeit des Hilfswerks in unserem Kirchen- gebiet	5. 4.	20. 4.
13.	Sonntag Lätare (24. 3. 1963)	Für die weibliche Diakonie in unserem Kirchen- gebiet (Diakonissenanstalt Bethanien in Ducherow und Schwesterheimathaus in Stralsund)	5. 4.	20. 4.
14.	Sonntag Judika (31. 3. 1963)	Für die Arbeit der Kirche an der Ev. Jugend	5. 4.	20. 4.
15.	Sonntag Palmarum (7. 4. 1963)	Zur Erhaltung kirchlicher Bauten	5. 5.	20. 5.
16.	Karfreitag (12. 4. 1963)	Für die Arbeit der Inneren Mission	5. 5.	20. 5.
17.	Ostersonntag (14. 4. 1963)	Zur Verstärkung des kirchlichen Dienstes und Be- hebung von Notständen in der Heimatkirche	5. 5.	20. 5.
18.	Ostermontag (15. 4. 1963)	Für die Durchführung der Christenlehre	5. 5.	20. 5.
19.	Sonntag Quasimodogeniti (21. 4. 1963)	Für die örtlichen Aufgaben der Kirchengemeinden (Beschlußfassung durch GKR. gem. Art. 62, 3 der Kirchenordnung)	—	—
20.	Sonntag Misericordias Domini (28. 4. 1963)	Für die Ausbildung künftiger Pfarrer und Prediger	5. 5.	20. 5.
21.	Sonntag Jubilate (5. 5. 1963)	Für die ökumenische Arbeit der Evangelischen Kir- che in Deutschland	5. 6.	20. 6.
22.	Sonntag Kantate (12. 5. 1963)	Zur Pflege der Ev. Kirchenmusik und Ausbildung von Kirchenmusikern	5. 6.	20. 6.

Lfd. Nr.	Zeitpunkt der Sammlung	Zweck der Sammlung	Der Betrag ist abzuführen	
			a) an den	b) von dem Superintendenten bis spätestens
23.	Sonntag Rogate (19. 5. 1963)	Für die männliche Diakonie (Diakoniestalt Züssow)	5. 6.	20. 6.
24.	Himmelfahrt (23. 5. 1963)	Für die Äußere Mission	5. 6.	20. 6.
25.	Sonntag Exaudi (26 .5. 1963)	Für die christliche Unterweisung	5. 6.	20. 6.
26.	Pfingstsonntag (2. 6. 1963)	Für die kirchliche Volksmission in unserem Kirchengebiet	5. 7.	20. 7.
27.	Pfingstmontag (3. 6. 1963)	Für außerordentliche Aufwendungen der Gesamtkirche (EKU)	5. 7.	20. 7.
28.	Trinitatissonntag (9. 6. 1963)	Für die eigenen Aufgaben der Kirchenkreise (Beschlußfassung durch Kreiskirchenrat gem. Art. 102, 3 der Kirchenordnung)	5. 7.	-
29.	1. Sonntag nach Trinitatis (16. 6. 1963)	Für das Seminar für kirchlichen Dienst	5. 7.	20. 7.
30.	2. Sonntag nach Trinitatis (23 .6. 1963)	Für die kirchlichen Gemeindegewerkschaften	5. 7.	20. 7.
31.	3. Sonntag nach Trinitatis (30. 6. 1963)	Für die Mission in aller Welt (Missionssonntag)	5. 7.	20. 7.

Evangelisches Konsistorium  
C 20 902 - 10/62

Greifswald, den 27. November 1962

Vorstehender Kollektenplan wurde in der Sitzung der Kirchenleitung am 27. November 1962 beschlossen.

Hinsichtlich der Kollekten für eigene Aufgaben der Kirchengemeinden bzw. Kirchenkreise wird auf die Rundverfügung vom 5. Januar 1960 - C 20 901 - 5/59, I - verwiesen.

W o e l k e

**Nr. 2) Richtlinien für das Ausscheiden und Verichten von Schriftgut aus kirchlichen Registraturen und Archiven (Kassationsordnung)**

Evangelisches Konsistorium  
G 11 816 - 2/62

Greifswald,  
den 13. 11. 1962

Die Frage nach dem wesentlichen Schriftgut läßt sich nicht immer leicht beantworten. Als Maßstab dafür, was in kirchlichen Registraturen bzw. Archiven aufzubewahren ist, gilt folgendes:

**Dauernd aufzuheben ist alles Schriftgut geschichtlichen, rechtlichen, wirtschaftlichen, und statistischen Inhalts, das bei**

I.  
Ein Archiv soll nicht nur gut geordnet sein, sondern auch auf das Wesentliche beschränkt bleiben.

den Kirchengemeinden  
(Pfarr-Registratur und Pfarrarchiv)

*den Kirchenkreisen*

(Kreissynodalregistratur und -Archiv, Registratur und Archiv des Rentamtes sowie weiterer Kreiskirchlicher Ämter und Dienststellen)

*der Landeskirche*

(Konsistorialregistratur, Konsistorialarchiv, Registratur der Konsistorialkasse, Landeskirchenarchiv, Registratur und Archiv der Bischofskanzlei sowie Registraturen und Archive anderer landeskirchlicher Ämter und Dienststellen)

entsteht oder entstanden ist.

Nach diesem Grundsatz ist in der nachstehenden Ordnung dasjenige Schriftgut zusammengestellt, das entweder sofort oder nach Ablauf bestimmter Fristen regelmäßig ausgeschieden und vernichtet werden darf.

**Die Richtlinien betreffen das Schriftgut ab 1945. Ältere Akten dürfen nur mit Zustimmung des Konsistoriums oder durch die von ihm mit der Ordnung von Registraturen und Archiven beauftragten Personen ausgeschieden werden.**

Das ausgeschiedene Schriftgut darf nicht in die Hand Unbefugter gelangen.

## II.

Folgendes Schriftgut sollte regelmäßig ausgeschieden werden:

## 1. Sofort:

Mahnschreiben nach Erledigung der Angelegenheit.

Einladungen zu Gemeindegemeinderatssitzungen nach Unterzeichnung der Niederschrift und zu Pfarr- und Ephorenkonventen nach deren Abhaltung.

Sonstige Einladungen, welche nicht von besonderer Bedeutung sind.

Schriftwechsel über Ausstellung einzelner Kirchenbuchauszüge nach Abschluß der Angelegenheit (Bezahlung der Gebühren).

Überweisungen von Gemeindegliedern nach Eintragung in die Gemeindegliederkartei.

Kurz befristete Vertretungsangelegenheiten nach deren Abschluß (z. B. kurze Vakanzen, Krankheit und Urlaub).

Bekanntmachungen des Konsistoriums über Angelegenheiten von zeitlich eng begrenzter Bedeutung nach deren Abwicklung (z. B. Kollektabkündigungen u. dgl.).

Handzettel und Anschläge über regelmäßige Gottesdienste und die üblichen kirchlichen Veranstaltungen unter der Voraussetzung einer ordentlichen Führung des Abkündigungsbuches.

## 2. Nach Ablauf von 2 Jahren:

Unterlagen für die Amtshandlungen und deren Eintragung in die Kirchenbücher: Anmeldungen zu Taufen, Trauungen, Beerdigungen und zum Konfirmandenunterricht, standesamtliche Urkun-

den oder Mitteilung über Geburten, Eheschließungen, Todesfälle, Legimitation oder Namenserteilung an ein uneheliches Kind, sofern die Eintragungen in das Kirchenbuch erfolgt sind.

Abmeldescheine (Dimissorialien).

Anmeldungen zum Kindergarten nach dem Ausscheiden des Kindes.

Anzeigen zur Eintragung ohne Nummer in das Kirchenbuch.

Verhandlungen mit dem Kirchensteueramt über einzelne Steuerpflichtige nach Erledigung der Angelegenheit.

Überweisungen zum Konfirmanden- und Christenlehreunterricht.

Skizzen zur Genehmigung von Grabsteinen (Grabdenkmäler).

Posteinlieferungsbücher und Quittungen über Einschreibsendungen.

Allgemeine Rundschreiben der kirchlichen Werke, Einrichtungen und Vereinigungen, soweit nicht der Inhalt in einzelnen Fällen ein längeres Aufheben ratsam erscheinen läßt.

Urlaubsgesuche, Gesuche um Dienstbefreiung und Krankmeldungen.

## 3. Nach Ablauf von 5 Jahren:

Bank- und Postscheckkontoauszüge.

Fahrtenbücher für Dienstkraftfahrzeuge.

Akten über die Wahl der Kirchenältesten mit Ausnahme der Niederschrift über die Wahlhandlung, das Wahlergebnis sowie den Einführungsvermerk.

Wahlzettel zur Wahl der Kirchenältesten.

Ein Wahlzettel ist als Muster dauernd aufzuheben.

## 4. Nach Ablauf von 10 Jahren:

Haushaltspläne der kirchlichen Kassen.

Kassentagebücher, Tagesabschlußbücher.

Rechnungsbelege aller Art, außer Belegen zu Baurechnungen bzw. Bauabrechnungen sowie über die Erfüllung von Baulastverpflichtungen und alten Leistungen.

Aufzubewahren sind auch Belege über besondere Anschaffungen (z. B. Beschaffung von Abendmahlsgeschirren, Glocken und Orgeln).

## 5. Nach Ablauf von 20 Jahren:

Schriftwechsel über Trauung geschiedener Personen.

Briefstagebücher, soweit sie nicht Hinweise auf die Ablage in der Registratur (Aktenzeichen) enthalten.

Niederschriften über Kassenprüfungen.

Wenn im Einzelfall zweifelhaft ist, ob ein Vorgang ausgeschieden werden sollte oder nicht, entscheidet das Konsistorium.

## B. Hinweise auf staatl. Gesetze und Verordnungen

## C. Personalmeldungen

### Berufen:

Pastor Herbert Gruel zum Pfarrer des Pfarrsprengels Liepen, Kirchenkreis Anklam.

Pastor Joachim Hoefft zum Pfarrer in die II. Pfarrstelle Ueckermünde, Kirchenkreis Ueckermünde.

### Ausgeschieden:

Pfarrer Eckart Helfritz aus Zirkow zum 1. 12. 1962 infolge Übernahme in den Dienst einer anderen Landeskirche.

## D. Freie Stellen

Die Pfarrstelle Gr. Bisdorf, Kirchenkreis Loitz, ist frei und sofort wieder zu besetzen. Ca. 2500 Gemeindeglieder. Pfarrwohnung mit Garten vorhanden. Oberschule in Greifswald (13 km). Omnibusverbindung nach Greifswald und Grimmen täglich. Besetzung erfolgt durch Gemeindevahl. Bewerbungen sind zu richten an den Gemeindekirchenrat Gr. Bisdorf über das Evangelische Konsistorium in Greifswald, Bahnhofstr. 35/36.

Die Pfarrstelle K a g e n d o r f, Kirchenkreis Anklam, wird demnächst frei und ist wiederzubesetzen. Zwei Tochtergemeinden mit eingepfarrten Ortschaften. Dienstwohnung im Pfarrhaus (mit eigener Wasser-versorgungsanlage). Hausgarten. 8-klassige Oberschule am Ort; polytechnische Oberschule in Ducherow. Erweiterte Oberschule in Anklam. Die Schule in Ducherow kann durch tägliches Fahren erreicht werden. Die Besetzung erfolgt durch das Evangelische Konsistorium Greifswald, Bahnhofstr. 35/36, an das die Bewerbungen zu richten sind.

## E. Weitere Hinweise

### Nr. 3) Lehrgang für Hilfsorganisten

Evangelisches Konsistorium Greifswald,  
A 32 220 - 30/62 den 29. 11. 1962

Der nächste Fortbildungskursus für Hilfsorganisten wird voraussichtlich am 3., 4. und 5. Januar 1963 in Greifswald stattfinden. Die Pfarrämter werden aufgefordert, möglichst umgehend dem Konsistorium die in Frage kommenden Hilfsorganisten zu melden. Einzeleinladungen ergehen rechtzeitig.

L a b s

## F. Mitteilungen für den kirchlichen Dienst

### Nr. 3) Der Katholizismus als Frage an uns

von Ernst Sommerlath

(aus der Krummacher-Festschrift „Gemeinde Gottes in dieser Welt“, Ev. Verlagsanstalt Berlin 1961)

Es ist wohl nicht zuviel behauptet, wenn man sagt, daß es in dem gegenseitigen Verhältnis der evangelischen Kirche zum Katholizismus noch nie eine Zeit gegeben hat, in der beide Seiten so füreinander aufgeschlossen und so grundsätzlich zu einer sachlichen Auseinandersetzung bereit waren wie heute. Noch das Bekenntnis in Augsburg hatte das gegenseitige Verhältnis offengelassen; man wünschte noch, miteinander „unter einem Christo zu sein“ und „in einer Gemeinschaft, Kirche und Einigkeit zu leben“ (Vorrede). Aus dieser Offenheit füreinander wurde bald das Nebeneinander, das im Augsburger Religionsfrieden von 1555 mühsam geordnet wurde. An dies Nebeneinander der beiden Kirchen haben wir uns seitdem gewöhnt, und nur selten und bei besonderen Anlässen wurde die Tragik empfunden, daß wir, besonders in unserem Volk, im tiefsten Auseinandergehen und in verschiedenen Kirchen anbeten.

Ja dies Nebeneinander, das sich zu einer vollen Parität der beiden Konfessionen im modernen Staat entwickelte, artete oft genug in ein schroffes und sich nicht mehr suchendes Gegeneinander aus, das sich nicht selten in grundsätzlichem Mißtrauen, ja in feindseliger Polemik äußerte. Wie die evangelische Kirche oft nur ein entstelltes Bild von der katholischen Kirche entwarf, zum mindesten die entgegenstehende katholische Lehre und kirchliche Praxis oft vergrößerte, so fehlte es auf katholischer Seite nicht an unwahren und herabsetzenden Äußerungen über Luther, die ungeprüft durch die Jahrhunderte hindurch weitergegeben wurden. Es fehlte auch nicht an einseitigen, entstellenden und von Mißverständnissen belasteten Äußerungen über evangelische Frömmigkeit und Lehre. Ja selbst von offizieller päpstlicher Seite her kam es zu Äußerungen über die Reformation, die als kränkend empfunden werden mußten.

Es kam hinzu, daß im Bewußtsein unseres eigenen Kirchenvolkes alles, was nur entfernt an die katholische Kirche erinnerte, mit tief eingewurzelter Abscheu beargwöhnt wurde, auch wenn es gut evangelisch und neutestamentlich war. Wer etwa Wert auf die Beichte und die Absolution legte, die doch ein der Kirche von ihrem Herrn mitgegebenes Gnadenmittel ist, wer liturgischen Reichtum und liturgischen Brauch pflegte, wer dem Substanzverlust der Kirche vom Neuen Testament her zu wehren suchte, wurde weithin katholisierender Neigungen bezichtigt. Diese Haltung äußerte sich oft genug bis in die kleinen Dinge des kirchlichen und gottesdienstlichen Lebens hinein und legte sich in antikatholischer Gesetzlichkeit fest. Eine antiliturgische und „antiklerikale“ Grundeinstellung herrschte weithin und ist noch heute vorhanden.

Es ist bekannt, daß in den Jahren seit dem zweiten Weltkrieg diese Haltung des Mißtrauens und der festgelegten Polemik sich weithin aufgelockert hat und in dem gegenseitigen Verhältnis ein Wandel eingetreten ist. Verheißungsvoll ist dabei, daß dies bessere Verstehen keineswegs nur das Ergebnis der gemeinsam getragenen Not der Nachkriegszeit oder auch eine Folge der bei der Zerstörung vieler Kirchen gegenseitig geübten Gastfreundschaft ist. Vielmehr geht es um ein neues Sehen und Verstehen des Gegenübers. Die neue Schau der Reformation und des Reformators auf katholischer Seite in dem zweibändigen Werk von J. Lortz und den Forschungen von A. Herte ist bekannt. Die ganze neue Offenheit für evangelischen Glauben und seine Grunderkenntnisse in den Büchern von H. Küng über die Rechtfertigung sowie über das kommende Konzil, ebenso die Bücher von Th. Sartory und H. Schütte über die Wiedervereinigung haben neben anderen die Fragen in Fluß gebracht. Viel weniger bekannt, aber vielleicht noch wichtiger ist die Tatsache, daß in vielen Einzeluntersuchungen und Aufsätzen eine weitgehende und erstaunliche Aufnahme evangelischer Gedanken und der Anliegen evangelischer Frömmigkeit zu beobachten ist. Die Grunderfahrungen evangelischen Glaubens werden weithin in neuer Offenheit und mit verständnisbereiter Sachlichkeit erörtert, ja aufgenommen und vertreten. Auf evangelischer Seite hat sich wiederum ein wachsendes Verständnis dafür durchgesetzt, daß die Gleichsetzung von Protestantisch-Sein und Evangelisch-Sein den Forderungen einer sachlichen Auseinandersetzung nicht gerecht wird. In der Kontroverstheologie hat sich zunehmend herausgestellt, daß das Verhältnis von evangelisch und katholisch in den Unterscheidungslehren viel komplizierter und fein strukturierter ist, als es in den früheren Vergrößerungen sichtbar geworden ist. Die evangelische Frömmigkeit hat sich mit Erfolg bemüht, den Substanzschwund ihres Glaubens wieder aufzufüllen aus den Glaubenswirklichkeiten des Neuen Testaments und der Bekenntnisschriften.

Sosehr diese Lage zu neuen Hoffnungen berechtigte, so wäre es freilich wohl nicht angebracht, über die Möglichkeiten einer Wiedervereinigung der Kirchen unnüchtern zu denken. Zwar finden die auf die Einheit der Kirche hinzielende Bewegung und die Bemühungen der Una-sancta-Kreise um weiteres Verstehen das lebhafteste Interesse auch der offiziellen katholischen Kirche, die sich eine Unterstützung dieses Bestrebens nach Einheit und die Fürbitte für dieses Ziel angelegen sein läßt. Daß dabei eine kirchliche Überwachung der Una-sancta-Verständigung gefordert wird, wird man vom katholischen Kirchenbewußtsein aus verständlich finden; wenn man um die Gefahren weiß, die sich aus einer solchen Betätigung ergeben können, ist es durchaus begreiflich, daß die katholische Kirche die naheliegende Möglichkeit des Abgleitens in „Häresie“ ernst nimmt. Diese innere Anteilnahme an den Einigungsbestrebungen darf aber nicht vergessen lassen, daß es der katholischen Kirche von ihrem Selbstverständnis her sehr schwer, wenn nicht unmöglich ist, eine Wiedervereinigung anders zu

verstehen als eine Rückkehr der Getrennten zur Mutterkirche. So spricht auch die *Instructio* vom 20. Dezember 1949 von solcher Rückkehr und von der Wiedervereinigung mit der einen wahren Kirche unter der nur die katholische Kirche verstanden werden kann. Auch der Hirtenbrief des niederländischen Episkopats zur Tagung des Ökumenischen Rates in Amsterdam spricht von solcher Rückkehr, die nur aus voller Überzeugung erfolgen und nur durch Gottes Gnade verwirklicht werden könne.<sup>1)</sup> Wenn die *Instructio* betont, daß die Andersgläubigen bei ihrer Rückkehr nichts von dem verlieren werden, was Gott ihnen an Wahrheit und Gutem geschenkt hat, so gilt auf der anderen Seite, daß die katholische Kirche durch die Rückkehr der Andersgläubigen im wesentlichen nicht bereichert werden wird. Auch der katholische Dogmatiker M. Schmaus räumt zwar ein, daß die Angriffe der Häresie helfen können, die Wahrheit der katholischen Lehre weiter und tiefer zu entfalten<sup>2)</sup>, aber auch er bestreitet, daß die Rückkehr der Andersgläubigen eine Bereicherung der Substanz der Kirche bedeuten könne.<sup>3)</sup> Man darf auch nicht vergessen, daß die katholische Kirche durch Konzilsbeschlüsse und päpstliche Entscheidungen in wichtigen Punkten der Lehre so festgelegt ist, daß nur noch eine Ergänzung oder Auslegung, nicht aber eine Korrektur dieser Glaubenssätze möglich ist. Der dabei verbleibende Spielraum ist, wie katholische theologische Untersuchungen zeigen, vielleicht größer, als es zunächst den Anschein hat; grundsätzlich aber ist eine Änderung festgelegter Glaubenssätze nicht möglich. Von daher ist auch die Zurückhaltung verständlich, mit der die katholische Kirche die Arbeit der ökumenischen Bewegung zwar mit lebhaftem Interesse verfolgt, sich jedoch nicht offiziell an ihr beteiligt. Das schließt nicht aus, daß die katholische Kirche, wie sie es den unierten Orthodoxen gegenüber getan hat, auch heute zu einem Entgegenkommen in manchen Punkten bereit ist. Darüber hinaus hat es H. Küng unter Berufung auf päpstliche Äußerungen sehr wahrscheinlich gemacht, daß das kommende Konzil als ein Reformkonzil gedacht ist, das der katholischen Kirche die Form geben soll, in der sie Andersgläubigen gegenüber nicht in einer getrübbten Gestalt erscheint.<sup>4)</sup> Es bleibt abzuwarten, wie diese Zielsetzung verwirklicht werden wird; die Bereitschaft zu Reformen ist jedenfalls ein erfreuliches Zeichen.

So wird man also die Aussichten auf eine mögliche Wiedervereinigung keinesfalls ablehnen, wohl aber nüchtern beurteilen müssen, hat doch der gegenwärtige Papst selbst nur von einem stufenweisen Vorgehen in der Wiedervereinigung gesprochen. Aber auch schon ein besseres Verstehen der gegenseitigen

1) Vgl. Th. Sartory, *Die ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche*, Meitingen 1955, S. 92.

2) Vgl. Mich. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, Bd. III, I, München 1958 (3-5), S. 608; vgl. auch Th. Sartory, a. a. O., S. 192.

3) A. a. O., S. 622 f.

4) Vgl. *Konzil und Wiedervereinigung*, Wien, Freiburg, Basel 1960<sup>2</sup>, vor allem S. 14 ff.

Positionen wäre ein Fortschritt, der nicht umsonst ist und für beide Teile seine Frucht tragen könnte. Noch immer läßt die gegenseitige Kenntnis der theologischen Arbeit wie des kirchlichen Lebens viel zu wünschen übrig und verlangt nach aufgeschlossenem Verstehen. Jedenfalls dürfen wir Evangelischen uns das Verständnis der katholischen Kirche nicht so leicht machen, wie es oft geschieht. Der nicht selten geäußerte Hinweis, daß das rege kirchliche Leben auf katholischer Seite auf hierarchischen Zwang oder auf den Verdienstgedanken zurückzuführen sei, geht an der Tatsache vorüber, daß in der katholischen Kirche seit hundertfünfzig Jahren an der inneren Erneuerung gearbeitet worden ist, daß sich vieles seit der Reformation gewandelt hat und daß weithin ein geistlicher Frühling angebrochen ist, der sich besonders etwa in einer zunehmenden Konzentration auf das Geistliche, in der Erneuerung der Volksfrömmigkeit, in der liturgischen Erneuerung, in einem erweiterten Studium der Heiligen Schrift und in einer bewußten Heranziehung des Laientums und seiner geistlichen Verlebendigung zeigt.

Auf der anderen Seite werden wir selbst nicht vergessen dürfen, wie viele Mängel unser eigenes kirchliches Leben aufweist. Wohl darf man sagen, daß unsere Kirche und Theologie sich auf den Weg gemacht hat zu einer tiefgreifenden Erneuerung und daß sie in vielem den Tiefpunkt überwunden hat. Aber es ist, als ob gerade auf dem neuen Wege die Schwächen unserer Kirche ganz offenbar würden. Sieht man auf die unselige Zersplitterung im evangelischen Lager und auf die uneinheitliche, verworrene Lage in unserer Theologie, weicht man der beunruhigenden Tatsache nicht aus, daß nur etwa 3 Prozent unseres Kirchenvolkes noch am Gottesdienst teilnehmen, so kann man nur fragen, ob dieser Zustand wirklich das Endergebnis der Reformation sein soll. Die Antwort kann nur lauten: Das darf nicht das Endergebnis sein, das ist ein Zustand der Schwäche und des Abfalls und muß überwunden werden. Aber freilich: Von dem sicheren Port der *beati possidentes* aus können wir nicht reden; auch wir müssen uns fragen lassen. Ja es wird gut sein, wenn wir den Katholizismus einmal als Frage an uns empfinden und dieser Frage stillhalten. Es wäre ein Verhängnis, wollten wir, was uns heute als Frage gestellt ist, überhören, indem wir an den Fragen vorübergehen oder sie vergrößern oder gar verdecken. Nur wer sich fragen läßt, wird, was er besitzt, wirklich besitzen und aus der Wahrheit sein.

Wenn im Folgenden solche Fragen behandelt werden, so soll dabei nicht von allerlei Schwächen unserer Kirche gesprochen werden, deren man nicht wenige aufzählen könnte. Der Schade liegt aber tiefer und betrifft das Zentrum unseres Glaubens und kirchlichen Lebens selbst. So dürfen wir es uns nicht ersparen, uns gerade da fragen zu lassen, wo der eigentliche Wahrheitsanspruch unserer Kirche liegt und wo unsere Kirche stets den Vorzug reformatorischer Erkenntnis geltend gemacht hat. Es wäre uns wenig mit der Aufdeckung einzelner

Schwächen geholfen, wollten wir übersehen, daß die eigentliche Mitte evangelischen Glaubens Anlaß zu sehr ernsten Fragen gibt.

1. Es mag seltsam erscheinen, aber er ist eine ernsthafte Angelegenheit, daß wir unter den Fragen, die der Katholizismus an uns zu stellen hat, wohl zu allererst die Frage zu hören haben, ob wir noch das Wort Gottes als tragende Grundlage unseres kirchlichen Lebens besitzen. „Kirche des Wortes“ zu sein bezeichnet recht eigentlich das zentrale Anliegen, das die Reformation verfolgt. Wie vieles von dem Reichtum der katholischen Kirche erschien den Reformatoren unnötig, wenn nur alles Leben der Gemeinde vom Worte Gottes her bestimmt wäre!

Vielleicht sind wir deshalb so wenig bereit, diese Frage von der katholischen Kirche her zu hören, weil ja gerade an dieser Stelle sich ein schmerzlich fühlbarer Trennungsgraben aufgetan hat. Das Mariendogma der katholischen Kirche hat ohne Bezeugung der ältesten Tradition, ja ohne Grundlage in der Schrift Gültigkeit erlangt. Es geht im Mariendogma nicht mehr um eine von dem evangelischen Verständnis verschiedene Ausdeutung der Schrift, sondern um eine Ableitung von Glaubenswahrheiten aus dem „Glaubenssinn“ der Kirche, unabhängig von den Aussagen der Schrift. Es darf nicht verschwiegen werden, daß diese Entwicklung unser Verhältnis zur katholischen Kirche fühlbar belastet. Es ist verständlich, daß deshalb evangelischerseits weithin wenig Neigung besteht, an diesem Punkt sich von der katholischen Kirche fragen zu lassen.

Es darf aber nicht übersehen werden, daß die katholische Kirche ihre frühere Zurückhaltung gegenüber dem Gebrauch der Schrift in der Gemeinde sowohl in der Praxis wie auch offiziell überprüft und korrigiert hat. Die Verbreitung der Bibel in der Volkssprache und die tägliche Bibellese werden heute immer wieder empfohlen, Bibelkurse und mannigfache Unterweisung des Kirchenvolkes in der Schrift werden gefördert. Man darf auch nicht vergessen, welche gewichtige Rolle die Schriftlektüre und die systematische Anleitung zum selbständigen Gebrauch der Bibel und zur Meditation in der Erziehung der künftigen Geistlichen einnehmen. Auch die planmäßig geförderten Exerzitien sind ihrem Gehalt nach vor allem ein Durchbeten und Durchdenken der Heilstatsachen an Hand von biblischen Texten. Welche Nähe zur Schrift und zu den Psalmen vermittelt auch das tägliche Beten des Breviers! Dieser praktische Gebrauch der Schrift ist aber begleitet von neuer theologischer Durchdringung der Schrift und von ernsthaftem exegetischem Arbeiten, das auch die Predigt befruchtet. Dabei ist ein Zurücktreten der Vulgata zugunsten des Urtextes zu beobachten.

Sicherlich ist in diesen Bestrebungen auch die evangelische Hochschätzung des Wortes Gottes wirksam geworden. Das entbindet uns nun aber keineswegs, sehr ernsthaft zu fragen, ob bei uns dies Wort noch die Autorität und die zentrale Wirkung hat, die ihm zukommen müßte.

Zwar die Einwände, die von katholischer Seite gegen den evangelischen Schriftgebrauch gemacht werden, treffen nur sehr teilweise zu. Wenn dem evangelischen Verständnis des Wortes eine spiritualisierende Tendenz vorgeworfen wird<sup>5)</sup>, so ist daran vielleicht richtig, daß die pneumatische Kraft, die dem Worte nach biblischem Verständnis inneohnt, bei uns weithin geschwunden ist. Aber das ist eine moderne Entwicklung, die keineswegs für die früheren Zeiten unserer Kirche kennzeichnend ist. Auch für die Gegenwart darf darauf hingewiesen werden, daß die krafterfüllte und geisteswirksame Art des Gotteswortes wieder entdeckt und nicht selten geradezu von einer sakramentalen Art des Wortes gesprochen wird.

Auch der Vorwurf einer ungeschichtlichen Unmittelbarkeit im Verständnis des Wortes Gottes<sup>6)</sup> trifft so, jedenfalls für den Bereich der lutherischen Kirche, nicht zu. Wir wissen wieder darum, daß das Wort nicht der freien Willkür des einzelnen ausgeliefert werden darf, daß vielmehr die Schrift, wie Luther es ausdrückte, „der Kirchen Buch“ ist, daß es also nur aus der Erfahrung der Kirche ausgelegt werden kann. Wir wissen auch wieder darum, daß die Verkündigung der Kirche an einen festen Auftrag Jesu gebunden ist und seiner unveränderlichen Weisung untersteht. Das Wort ist auch nie als innere Erleuchtung und verborgenes Erlebnis mißzuverstehen. Es ist vielmehr, besonders in der lutherischen Kirche, das von außen kommende und hörbare Wort, d. h., es ist an die geschichtliche Vermittlung gebunden. Und diese Vermittlung selbst ist wiederum nicht eine ungebundene, jedem einzeln zustehende, sondern, wie Art. 14 der Conf. Aug. feststellt, als öffentliche dem rechtmäßig berufenen Diener am Amt der Kirche vorbehalten.

Auch der Vorwurf, daß die Überlieferung neben der Schrift völlig an Bedeutung verliere, entspricht nicht oder wenigstens nicht mehr der tatsächlichen Lage. Das Problem der Überlieferung findet in der heutigen evangelischen Theologie eine immer stärkere Aufmerksamkeit. Es ist auch der evangelischen Theologie aufgegangen, daß manche Wahrheiten unseres Glaubens und manche Praxis nicht unmittelbar vom Neuen Testament bezeugt sind, sondern Entwicklungen in einer Traditionskette darstellen, so etwa die Kindertaufe oder das Trinitätsdogma oder die Zweinaturenlehre bezüglich der Person Jesu. Der katholischen Theologie gegenüber weisen wir nur darauf hin, daß alle Tradition in der Schrift ihre Norm finden und aus ihr eindeutig abgeleitet werden muß. Freilich ist auch bei uns heute anerkannt, daß die Schrift selbst als Norm und ihre Abgrenzung als Kanon auf der Erfahrung der Kirche beruht, die die Kirche durch die Jahrhunderte hindurch weitergetragen und in einer Tradition bezeugt und als Wirkung des Heiligen Geistes verstanden hat.<sup>7)</sup>

<sup>5)</sup> Vgl. Th. Sartory, a. a. O., S. 185.

<sup>6)</sup> Vgl. Th. Sartory, a. a. O., S. 186.

<sup>7)</sup> Vgl. auch H. Schütte, a. a. O., S. 135.

Der eigentliche Schade im Gebrauch des Wortes Gottes auf evangelischer Seite liegt aber in dem ungeheuerlichen Autoritätsverlust, den dies Wort bei uns erlitten hat. Dieser Geltungsschwund hat seinen Grund nicht oder jedenfalls nicht nur in einer fehlsamen Unehreerbietigkeit. Er liegt vielmehr tiefer. Er ist das Ergebnis einer mehr als zweihundertjährigen Bibelforschung mit ihrer historisch-kritischen Methode, die die menschliche Seite der Entstehung der biblischen Schriften in einer radikalen Weise herausgestellt hat, die es schwer macht, den göttlichen Ursprung der Heiligen Schrift zu erkennen. Diese zwei Jahrhunderte historischer Bibelkritik sind theologisch noch nicht verarbeitet, d. h., es ist theologisch noch nicht wieder einsichtig gemacht worden, wie dieses menschliche Sprechen zugleich ein Reden Gottes ist. Diese Aufgabe liegt noch vor uns, und das gegenwärtige Chaos exegetischer Methoden ist so verwirrend und niederdrückend, daß die Gefahr einer inneren Auflösung und Relativierung der neutestamentlichen Botschaft viel drohender ist, als vielen bewußt wird.

Wie dies für uns so brennend gewordene hermeneutische Problem gelöst werden soll, ist eine Aufgabe für Generationen. Schon jetzt aber kann man vielleicht sagen, daß es dabei wohl auf zwei Gesichtspunkte ankommen wird. Einmal wird man dem nachgehen müssen, wie es die Art der göttlichen Offenbarung ist, sich entsprechend der Inkarnation des ewigen Logos immer in das Geringe und Menschliche einzuhüllen und in Knechtsgestalt zu erscheinen. So hat es Gott gefallen, auch sein göttliches Wort in menschlich-irdischer Erscheinungsform ergehen zu lassen. Und dann wird in all den Problemen menschlicher Überlieferung und historischer Fragwürdigkeit der Gesichtspunkt mehr zur Geltung kommen müssen, daß es eine Führung des Heiligen Geistes gibt, der die Kirche Jesu in alle Wahrheit leitet (Joh. 16, 13), der uns alles lehrt und uns all des erinnern wird, was Jesus gesagt hat (Joh. 14, 26). Es gibt eine Kontinuität zwischen der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu und der Verkündigung der Apostel, die wiederum die Grundlage ist für einen Zusammenhang zwischen aller Verkündigung der Kirche und dem apostolischen Wort. Wenn es uns nicht gelingt, bei aller Anerkennung historischer Forschung die Autorität des Wortes Gottes wieder gelten zu lassen, würde das unsere Kirche entmächtigen, denn das Amt, das der Kirche vom Herrn mitgegeben ist, hat nur eine Grundlage: Wort und Sakrament. Das Wort in seiner Geltung müssen wir erst wiedergewinnen, haben wir denn noch das Sakrament?

2. Dies ist die zweite Frage, die wir uns gestellt sein lassen müssen. Ohne zu vergessen, was unser Sakramentsverständnis von dem der katholischen Theologie trennt, muß man der katholischen Kirche zugestehen, daß sie eine Kirche des Sakraments ist. Sie ist es freilich so sehr, daß darüber – wenigstens früher und auch heute weithin trotz aller Neuansätze – das Wort im Bewußtsein und in der Praxis der Frömmigkeit an die zweite Stelle gerückt ist. Ferner hat die Hoch-

schätzung des Sakraments auch nicht verhindert, daß die Taufe, obwohl sie als Grundsakrament gewertet wird, hinter dem Bußsakrament zurücktritt, da, was die Vergebung der Sünden betrifft, das Bußsakrament an ihre Stelle tritt. Immerhin hat aber die katholische Kirche in ihrer Theologie und in ihrer Praxis bewahrt, daß der Kirche von ihrem Herrn nicht nur das Wort, sondern auch das Sakrament mitgegeben worden ist. Das wird keineswegs in der evangelischen Kirche geleugnet. Dennoch muß es sehr zu denken geben, daß die Sakramente in der Frömmigkeit der Gemeinde erschreckend zurückgetreten sind. Zwar wird die Taufe noch weithin geübt, soweit nicht Ersatzfeiern ans Licht bringen werden, wie wenig die Taufe in ihrer Bedeutung im Bewußtsein der Gemeinde lebt. In der Frömmigkeit spielt jedenfalls die frohe, gelöste Gewißheit Luthers „baptizatus sum“ kaum eine Rolle, wie denn auch ihre das ganze Leben des Christen tragende Kraft kaum noch empfunden wird. Das Gebet der „täglichen Erneuerung des Taufbundes“, das sich in unseren alten Gebetbüchern immer wieder findet, wird kaum noch geübt. Besser steht es mit dem Altarsakrament, bei dem man von einer Erneuerung sprechen kann. Wenn wir hier über den Tiefpunkt hinaus sind, so darf nicht vergessen werden, wie erschreckend tief der Gebrauch des Abendmahlssakraments gesunken war. Beträgt schon die Zahl der am Gottesdienst teilnehmenden Gemeindeglieder nur wenige Prozent des Kirchengesamten, so betrug die Zahl der das Sakrament Empfangenden nur wieder einen kleinen Bruchteil der den Gottesdienst mitfeiernden Gemeindeglieder. Erst jetzt fangen wir an, das heilige Abendmahl aus seinem Dasein einer Winkelangelegenheit zu erlösen. Vollends der Gebrauch von Beichte und Absolution liegt noch heute in unserer Kirche im argen. Wenn auch hier eine Belebung der Beichte und Absolution zu verzeichnen ist, so fällt doch dies vom Herrn der Kirche mitgegebene Gnadenmittel fast aus, und doch geht von ihm, wie jeder, der nur wenig Erfahrung darin hat, bezeugen kann, ein unermeßlicher Segen und eine Neubelebung der Gemeinde aus. Obwohl Luther selbst die Absolution auf das höchste gerühmt hat und lebenslang zur Beichte gegangen ist, obwohl in unseren Kirchen bis ins 18. Jahrhundert hinein die Beichtstühle in Benutzung standen, ist der Gebrauch dieses Gnadenmittels der Gemeinde bis heute, auf das Ganze gesehen, fremd geblieben und wird weithin als „katholisch“ oder als „katholisierend“ abgetan. Was für ein Ruhm – unbeschadet aller zu erhebenden Einwände – für die katholische Kirche; was für eine ernste Frage an uns!

Der Mangel an lebendiger Sakramentspraxis wiegt aber darum so schwer, weil er nicht etwa nur auf einen gewissen Mangel an Pflege und Liebe zum Sakrament zurückgeht, sondern weil nicht zu verkennen ist, daß auch ein grundsätzlicher Mangel im Sakramentsverständnis selbst dabei im Spiel ist. Die entscheidende Bedeutung, die nach evangelischer Auffassung dem Wort zukommt, hat in einer einseitigen Zuspitzung zu einer Verengung der Sakramentsauffassung geführt. Selbstverständlich ist

auch beim Sakrament das Wort ausschlaggebend. Die Reformation hat grundsätzlich bei jedem Sakrament den größten Wert auf das Wort der Einsetzung gelegt. Das Wort deutet auch nicht bloß das Sakrament, sondern macht schöpferisch die Elemente zum Sakrament und teilt die Sakramentsgabe dem Empfänger zu. Es ist aber methodisch eine verhängnisvolle Einseitigkeit, wenn von vornherein das Sakrament nur als eine andere Form des Wortes und als eine Verkündigung angesehen wird. Das ist es auch, aber nicht nur. Grundsätzlich ist jedes Sakrament nach seinem biblischen Befund für sich zu erheben und erst dann auszumachen, inwiefern bestimmte Handlungen zusammengehören und welche Beziehung sie zum Wort haben. Luther wußte jedenfalls noch darum, daß im Sakrament auch eine „Durchgeistung“, eine „Durchchristung“, eine „Durchgottung“ gewirkt wird und daß dies nicht nur durch das Wort, sondern auch durch die sakramentale Vereinigung des Empfängers mit dem in die irdische Gabe eingeleibten Christus erfolgt. Die grundsätzliche Subsumierung der sakramentlichen Wirklichkeit unter das Wort ist methodisch falsch. Das Sakrament hat auch seine eigene Seinsgegebenheit, die nicht einfach von der Wort-Kategorie her zu erfassen ist. Daß dabei auch eine Auflösung des Ontologischen durch das Personale mitbeteiligt ist, soll später deutlich werden.

Ob wir zu einer Erneuerung des Sakraments kommen, hängt wohl davon ab, ob wir das verengte Verständnis des Sakraments, als sei es nur eine andere Form des Wortes, überwinden und die besondere Art der sakramentalen Einhüllung der Heilswirklichkeit wieder zur Geltung bringen. Das ist eine sehr grundlegende Frage, die damit an uns gestellt ist.

3. Von besonderer Bedeutung muß in dem Verhältnis der beiden Kirchen die Lehre von der Rechtfertigung sein, da in ihr der Gegensatz besonders aufgebrochen ist. Auch in der Diskussion über diesen Punkt hat sich gezeigt, daß der Gegensatz in mancher Weise aufgelockert ist. Wie die gegenseitige Auseinandersetzung auch ausgehen möge, so hat sich jedenfalls gezeigt, daß die Fragen komplizierter liegen und viel differenzierter behandelt sein wollen, als dies bei der weithin üblichen Vergrößerung des Problems oft geschehen ist.

Wenn die katholische Kirche mit vollem Ernst behauptet, daß Luther in seinem Kampf gegen die Werkgerechtigkeit gar nicht die eigentliche katholische Lehre getroffen habe, sondern nur gewisse schon der Auflösung verfallene Endstadien der Scholastik, so bedeutet das nicht weniger als den Anspruch der katholischen Kirche, der entscheidenden Bedeutung der Gnade Gottes auch in der katholischen Rechtfertigungslehre voll Genüge zu tun. Wenn in der Tat heute auf katholischer Seite vor allem unter Verweis auf Thomas erstaunlich viel über die ausschlaggebende Wirkung der Gnade Gottes gesagt wird, wenn H. Küng geradezu die These zu erhärten sucht, daß die katholische Rechtfertigungslehre sowohl nach päpstlichen Bestimmungen wie nach der Lehre des Tridentinums mit der

Rechtfertigungslehre K. Barths übereinstimme<sup>8)</sup>, so kann man verstehen, daß auch auf evangelischer Seite vertreten werden konnte, daß sich die evangelische und die katholische Rechtfertigungslehre nur noch in Nuancen unterscheiden.<sup>9)</sup>

Es muß freilich abgewartet werden, wieweit die offizielle katholische Kirche sich die dem evangelischen Verständnis der Rechtfertigung entgegenkommenden Gedanken aneignet und sie als genuinkatholisch anerkennt. Die katholische Kirche hat es jedenfalls vermieden, von den Äußerungen über Werkgerechtigkeit abzurücken, die Luther im Blick auf den Nominalismus im Auge hatte und bekämpfte. Das müßte doch geschehen, wenn die These aufrechterhalten werden sollte, daß Luther die eigentliche katholische Lehre gar nicht getroffen habe. Wichtiger ist aber, ob es angeht, die katholische Rechtfertigungslehre, namentlich die des Tridentinums, so weitgehend nach evangelischem Verständnis zu deuten, wie es z. B. bei Küng geschieht. Nach der Lehre des Tridentinums bleibt es dabei, daß zwischen Rechtfertigung und der Erlangung des ewigen Lebens als Bedingung die Reinerhaltung der Gerechtigkeit in guten Werken steht.<sup>10)</sup> Das schließt auch den Verdienstgedanken ein, indem dadurch die Gläubigen durch gute Werke die Erlangung des ewigen Lebens „verdienen“.<sup>11)</sup>

Immerhin soll nicht übersehen werden, daß die katholische Theologie heute eine starke Bereitschaft zeigt, die Gnade Gottes, ohne die es keine Rechtfertigung gibt, kräftig herauszustellen und auf der anderen Seite das Vertrauen des Menschen auf eigene Leistung und alle Überheblichkeit einzudämmen. Auch in der Verdienstlehre werden alle Äußerungen der kirchlichen Lehre bewußt betont, die darauf hinauslaufen, daß Gott eine verdienstliche Handlung „annehmen“ muß, wenn sie verdienstlich sein soll, und daß Gott selbst erst die Fähigkeit zum Tun des verdienstlichen Werkes geben muß, so daß Gott in der Belohnung des Werkes eigentlich sein eigenes Werk belohnt, aber dem Menschen das Verdienst zukommen läßt. Auch eine andere Seite der Gnadenlehre verdient hervorgehoben zu werden. Wenn es die Erfahrung der göttlichen Gnade nur geben kann, soweit der Mensch seine eigene Unzulänglichkeit vor Gott erkennt und inne wird, daß er Gottes Zorn verdient hat, so muß man es der katholischen Kirche zugestehen, daß sie es in nicht geringem Maße verstanden hat, in ihrem Kirchenvolk die Sorge um das eigene Seelenheil zu wecken und zu bewahren sowie die Furcht vor dem Gericht Gottes wachzuerhalten. Wo diese Erkenntnis lebendig ist, kann immer wieder die Erfahrung von der Gnade Gottes gemacht werden.

<sup>8)</sup> Vgl. Rechtfertigung, Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung, Johannes-Verlag Einsiedeln.

<sup>9)</sup> Vgl. W. v. Loewenich, Der moderne Katholizismus, Witten 1956<sup>2</sup>.

<sup>10)</sup> Sess. VI, Kap. 7.

<sup>11)</sup> Sess. VI, Kap. 16; vgl. dazu U. Kühn, Zum Gespräch mit der römisch-katholischen Theologie über die Rechtfertigungslehre, in: Bekenntnis zur Kirche, Festgabe für Ernst Sommerlath; Berlin 1960, S. 225 f.

Diese Bereitschaft in der katholischen Theologie, der evangelischen Rechtfertigungslehre ein besseres Verständnis entgegenzubringen, kann, mag sie sich auch erst in Ansätzen äußern, doch für die evangelische Lehre von der Rechtfertigung und ihre Praxis eine Frage werden.

Um mit der zuletzt angeführten Sorge um das Seelenheil, wie sie die katholische Frömmigkeit weithin bestimmt, zu beginnen, so kann man wohl nicht ohne Sorge von der inneren Verfassung reden, die unsere Gemeinden weithin kennzeichnet. Unser evangelisches Kirchenvolk ist in einem beunruhigenden Maße des Evangeliums müde geworden. Die Verkündigung der Gnade Gottes und des Erlasses der Schuld um Christi willen wird sehr oft nur als eine Selbstverständlichkeit genommen, da Gott ja „der gnädige Gott“ ist, oder sie bleibt überhaupt fremd und letztlich unverstanden. Das hat seinen Grund in der mangelnden Kenntnis des Willens Gottes und seines Gebotes sowie in der Abneigung, diesen Willen wirklich ernst zu nehmen. Daß die Übertretung des göttlichen Willens das Leben verwirkt und daß Gott in seiner souveränen Heiligkeit Strafe verhängt über die Verächter seines Willens, geht dem Durchschnittschrsten unserer Kirche schwer ein. Für die Reformation war die gnädige Herablassung Gottes und die Tilgung aller Schuld um Christi willen eine aufatmende Befreiung und eine beseligende Lösung von dem Druck des Gewissens. Wie kann die Rechtfertigungslehre noch ergriffen und erlebt werden, wenn die Sorge um das Heil der Seele den meisten so fremd geworden ist und die Angst, vor dem Gericht Gottes zu bestehen, die wenigsten umtreibt? Der Hinweis auf die rechte Lehre von der Rechtfertigung aus der Gnade Gottes ist dafür sicher kein Ersatz.

Aber auch diese Lehre gibt uns heute nach einer bestimmten Seite hin Anlaß zu fragen. Von Osianer an bis in die Gegenwart ist die Frage nicht zur Ruhe gekommen, ob die Rechtfertigung sich in der imputatio der Gerechtigkeit, also in einer Gerechterklärung, erschöpft oder ob sie zugleich eng verbunden ist mit einer effektiven Rechtmachung als einer realen Umgestaltung des Menschen.

Daß ein Zusammenhang zwischen der Gerechterklärung des Menschen und seiner Heiligung besteht, ist freilich nie geleugnet worden. Der von katholischer Seite zuweilen erhobene Vorwurf, die imputative Gerechterklärung zerstöre den Willen zu einer Lebenserneuerung, ist ungerechtfertigt. Daß aus der neuen, von Gott zugesprochenen Gerechtigkeit auch gute Werke folgen müssen, ist schon von Luther unermüdlich betont worden. Es entsteht freilich die immer wieder erörterte Frage, wie beides, Rechtfertigung und Heiligung des Lebens, zusammenhängt. Von der Gerechterklärung her wird die Heiligung meist so abgeleitet, daß darauf verwiesen wird, daß mit der Gerechterklärung zugleich der Heilige Geist wirksam werde, der gute Werke als Früchte des neuen Gnadenstandes hervorgehen lasse. Auch wird gern auf das Dankbarkeitsmotiv hingewiesen, das sich ja auch auf neutestamentliche Aussagen stützen kann: haben wir Gnade empfan-

gen, so sollen wir unsere Dankbarkeit mit guten Werken bezeugen. Ohne Frage ist in dieser Verhältnisbestimmung von Rechtfertigung und Heiligung die Tendenz spürbar, die Erneuerung des Lebens nach aller Möglichkeit aus dem Rechtfertigungsvorgang selbst herauszunehmen und sie mit der Rechtfertigung selbst unverworren zu lassen. So entspricht es der Erfahrung von der Frohen Botschaft des „ohne des Gesetzes Werke“, die rein zu erhalten ein begreifliches und berechtigtes Anliegen ist.

Die Frage ist nur, ob die Wahrnehmung dieses berechtigten Interesses nicht den Gesichtspunkt der realen Erneuerung zu weit von dem Rechtfertigungsvorgang selbst abgerückt hat. Schon ein Blick in das Neue Testament müßte hier zu denken geben. Hier ist – so Röm. 3 und 4 – das neue Leben einerseits ein fremdes Leben, das Leben Christi, das uns im Glauben zugeeignet wird, andererseits aber auch ein eigenes Leben, das es sich mit uns verbindet. Den bei Paulus überaus zahlreich gebrauchten Ausdruck „in Christus“ oder „in Christus sein“, ebenso das „mit Christus sterben“ und „mit Christus leben“, auch das „Anziehen Christi“ bezeichnen diese *communio vitae*, die darauf beruht, daß der Gläubige in den Lebenszusammenhang und den Kraftbereich Christi eingegliedert wird. Auch hier handelt es sich nicht um eine Gerechtigkeit der Werke, die der Gläubige tun müßte, sondern um das Christusleben, das gnadenweise gegeben wird, das aber real sich im Leben des Christen abprägt und mit ihm eins wird, so daß der zuvor sündige Mensch in Christi Bild verwandelt und seiner Gestalt ähnlich gemacht wird.<sup>12)</sup>

Der Vorwurf der katholischen Theologie richtet sich dann auch dagegen, daß die reale Erneuerung des mit Christus verbundenen Menschen nicht genügend zur Geltung komme: alles, was in der katholischen Lehre „geschaffene Gnade“ heißt, die Einhüllung der Gegenwart Christi in leibhaftige Hüllen, die reale Mitteilung seiner Kräfte, die sakramentale Ausrüstung des Gläubigen mit seinem Leben, gelange nie klar in den Gesichtskreis der evangelischen Christen, geschweige denn in den Lebensbereich seiner Frömmigkeit. Es ist die Beschränkung des Begriffes der Gnade auf den favor Dei, die gnädige Gesinnung Gottes, und ein Nichtbeachten der „eingegossenen Gnade“, worin die katholische Theologie einen verhängnisvollen und dem biblischen Reichtum nicht gerecht werdenden Weg der evangelischen Theologie sieht.

Nun wird man sagen müssen, daß die Zusammenschau von Gerechtersprechung und Gerechtmachung auch der Theologie der Reformatoren nicht fremd ist. Zunächst einmal: Der Gerechtersklärte ist, wie E. Schlink mit Recht heraushebt, auch wirklich gerecht.<sup>13)</sup> Er ist aber gerecht zunächst in den Au-

gen und im Urteil Gottes. Darüber hinaus aber weiß selbst Melanchthon, der den Begriff der Rechtfertigung immer wieder mit der Vergebung der Sünden gleichsetzt, in dem berühmten § 72 der Apologie, daß Rechtfertigung eine doppelte Bedeutung hat, nämlich die der Gerechtersklärung wie auch die der Gerechtmachung, der Erneuerung. Vor allem aber hat Luther die imputative Rechtfertigung immer eng mit einer wirklichen Erneuerung verbunden. In dem Taufsermon von 1519 betont er, daß das Sakrament nicht allein den Tod und die Auferstehung bedeutet, sondern auch „anhebt und wirkt“. Es tilgt die Sünde, ob sie schon noch da ist, täglich mehr und mehr und bis in den Tod, hebt also nicht nur die Schuld der Sünde, sondern auch ihre Macht auf.<sup>14)</sup> So ist bei Luther die engste Verbindung von Rechtfertigung und neuem Leben anzutreffen. Es ist aber nicht zu leugnen, daß die Theologie unserer Kirche in ihrer weiteren Entwicklung, indem sie die Rechtfertigung auf die Vergebung der Sünden als den Zuspruch der Gerechtigkeit beschränkte, die Erneuerung als reale Eingliederung in Christus von dem Rechtfertigungsvorgang abrückte. Das geht im Grunde schon auf Melanchthon zurück und wird in der Konkordienformel fortgesetzt.

Man wird urteilen müssen, daß die F. C. damit aus zwei Gründen recht hat. Einmal muß es dabei bleiben, daß es ohne imputative Rechtfertigung auch keine Einleibung in Christus, keine Gemeinschaft mit seinem Leben gibt. Die Gerechtersklärung des Menschen von seiten Gottes in dem Zuspruch der Vergebung ist die Grundbedingung aller Erneuerung des Lebens. Das wird heute auch von katholischen Theologen erkannt und ausgesprochen. Und dann: Es ist richtig, die Rechtfertigung selbst frei zu halten von allem Hinblicken auf das neue Leben, das im Gläubigen entsteht. Was auch durch die Eingliederung in Christus im Menschen an neuem Leben entsteht, es bedarf doch immer noch der Rechtfertigung aus dem Zuspruch Gottes und kann nie selbst der Grund der Heilsgewißheit sein.

Wenn das klar herausgestellt ist, muß freilich um so mehr gesehen werden, daß mit dem Rechtfertigungsvorgang selbst unmittelbar, also nicht erst nachträglich, sondern in einem Vorgang das neue Leben einsetzt. Das ist so selbstverständlich nicht, denn es sind zwei sehr verschiedene Gedankenlinien und zwei sehr verschiedene Wirklichkeiten, um die es dabei geht. In dem Gnadenzuspruch der Rechtfertigung wird die neue Gerechtigkeit angerechnet, in der realen Einleibung in Christus wird sie uns wirksam und erneuernd mitgeteilt. Das eine Mal wird das Leben Christi, sein Tod und seine Auferstehung, für uns dahingegeben; das andere meint, daß es in uns seine Kraft entfaltet. Das eine Mal ist es ein Sterben und Erweckwerden für uns; das andere Mal ein Mitsterben und Mitlebendigwerden. Das eine Mal ist es ein fremdes Leben; das andere Mal ein Leben, das sich mit unserem eigenen verbindet. Das eine Mal ist es

<sup>12)</sup> Vgl. dazu: E. Sommerlath, *Der Ursprung des neuen Lebens nach Paulus*, Leipzig 1927<sup>2</sup>, S. 66 ff., 91 ff., 105 ff.

<sup>13)</sup> *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, München 1948, S. 140.

<sup>14)</sup> WA 2, S. 732, 734.

eine Gerechtigkeit, anstelle der uns fehlenden; das andere Mal eine Gerechtigkeit, die sich urbildlich in uns abprägt.

Wie beides dennoch zusammenhängt, ist die Frage. Man wird weder auf eine bloße Addition hinauskommen dürfen, bei der eines neben dem anderen steht oder aufeinander folgt, noch auf ein logisches Verhältnis, bei dem beides im Sinn von zwei Aspekten verstanden wird, in denen dieselbe Sache angeschaut wird. Wir werden vielmehr auf diejenige enge Verbindung unser Augenmerk zu richten haben, die schon im Neuen Testament vorgezeichnet ist: die Verbindung beider Wirklichkeiten in der Taufe. Auch wo Paulus vom Glauben redet, der sich die neue Gerechtigkeit aneignet, steht immer dahinter die Taufe, auf die sich stets seine Gedanken richten.

Die Taufe ist beides, sowohl der Gnadenzuspruch Gottes, die Zusage der Vergebung der Sünden, die Einsetzung in den Stand des gnädigen Wohlgefallens Gottes, die Annahme an Kindes Statt. Und sie ist gleichzeitig die Einleibung in Christus, das Zusammenwachsen mit ihm (Röm. 6, 5), eine völlige Solidarität des Schicksals, in der, wie das Glied teilnimmt an dem Geschick des Leibes, auch wir hineingezogen werden in den Lebensbereich Christi, mitsterbend und miterweckt. Die Taufe ist, wie Luther gern ausführt, wohl in einer Stunde geschehen, aber ihre Kraft geht durch das ganze Leben bis hin zum Tode und zur Auferweckung vom Tode. Sie spricht täglich die Gnade zu und sie wirkt täglich die Gnade, indem der Taufchristus, mit dem wir verbunden worden sind, unser eigenes Leben ist. Auch dies neue Leben, das „in Christus“ in uns übergeht, ist kein Werk des Menschen, sondern Leben, das von ihm herkommt, das er nicht nur immer wieder anrechnet, sondern in der Taufe zugleich schenkend spendet und real wirksam werden läßt.

Dem begnadeten Menschen bleibt nur eins: zu glauben, d. h. diese Taufe und ihre Gnadenwirklichkeit auszuglauben. Der Glaube nimmt täglich den Gnadenzuspruch an, der ihm in der Taufe zugesichert wird, und der Glaube nimmt täglich das neue Leben an, das in der Taufe vom Taufchristus ihm täglich zuströmt. Der Glaube läßt es sich gefallen, begnadet und gereinigt zu werden, nimmt in Buße und Hingabe, in Opfer und demütigem Empfangen den Taufchristus auf.

Sind wir dabei weit entfernt von allem Verdienst, wie es auch in der heutigen katholischen Theologie noch seine Rolle spielt, so halten wir daran fest, daß die Rechtfertigung selbst die Gerechtklärung durch Gott im imputativen Sinne ist. Wir lassen uns aber von der katholischen Theologie fragen, ob wir nicht viel unmittelbarer und mit der Rechtfertigung verbunden die Einigung mit dem Christusleben, wie sie in der Taufe wirksam wird, aufgreifen und in unserem Leben wirksam werden lassen müssen.

4. Es ist keine Frage, daß die Anziehungskraft, die die katholische Kirche heute auf viele evangelische

Christen ausübt, auf die festgefügte Struktur dieser Kirche, auf die straffe Organisation ihres Lebens und unbeugsame Autorität ihres Auftretens, d. h. aber auf die Objektivität ihres kirchlichen Bestandes zurückzuführen ist. Demgegenüber wird immer wieder auf die Zerfahrenheit des evangelischen kirchlichen Lebens hingewiesen, und auch katholische Theologen kommen immer wieder auf die vielfältige Verworrenheit der evangelischen Frömmigkeit und Theologie zu sprechen als einen Beweis für das Fehlen objektiver Normen.

Nun muß freilich bedacht sein, daß der Bestand katholischen Lebens keineswegs so objektiv festgelegt ist, wie es oft den Anschein hat. Man darf z. B. darauf hinweisen, daß Pius XII. in seiner Enzyklika „Corporis mystici“ mit Nachdruck ausgeführt hat, daß die katholische Kirche nicht nur eine Rechtskirche mit festgeprägter, von Gott vorgegebener Gestalt ist, sondern ebenso auch eine Liebeskirche, die aus dem Wirken des Heiligen Geistes und in der Gemeinschaft der Liebe untereinander ihr Wesen hat. Selbst die für das objektive Denken der katholischen Kirche oft angeführte Sakramentslehre trägt viel mehr subjektive Züge, als vielen bei uns bewußt ist. Sowohl beim Spender des Sakraments wie beim Empfänger müssen bestimmte Bedingungen vorliegen, damit ein Sakrament zustande kommt (z. B. die intentio) oder doch, damit es nicht unwürdig gespendet oder empfangen wird. Beim Bußsakrament vollends ist die Buße des Penitenten „quasi materia“ des Sakraments, die Absolution also nur bei einem bestimmten Zustand des Beichtenden gültig. Hier dachte Luther weit objektiver, wenn er gegenüber dem möglichen Irrtum des katholischen Priesters die unbedingte Gültigkeit des Absolutions- oder Bindewortes betonte, freilich dann die persönliche gläubige Aneignung des Empfängers forderte. Im ganzen ist aber der Eindruck durchaus zutreffend, daß die katholische Kirche ihrem Wesen nach einen überaus festgeprägten, objektiven Bestand aufweist.

Vielleicht sollten wir diese Objektivität nicht so schnell, wie es oft geschieht, als Starrheit und totalitäre Vergewaltigung des subjektiven Erlebens verurteilen. Es besteht vielleicht doch auch an diesem Punkt Anlaß, eine Frage an uns gerichtet sein zu lassen.

Das Drängen der katholischen Kirche auf Objektivität des Heils ist zunächst einmal ein entschiedener Wille, auf die Geschichtsgebundenheit des Heils den Nachdruck zu legen. Vorweg muß dazu freilich gesagt werden, daß evangelische Frömmigkeit immer ein starkes Gewicht auf den Glauben als persönliche, subjektive Aneignung legen wird. Daß der Mensch sich das Heil in ganzer, bewußter Hingabe zuwenden und es bejahen muß, ist unabdingbares Erfordernis. Das setzt aber voraus, daß die Sachgebundenheit des Glaubens, seine geschichtliche Grundlage nicht vergessen wird. Luther hat es oft ausgesprochen, daß der Glaube „etwas haben muß“, woran er sich hält. Die Geschichtsgebundenheit des Glaubens im Blick auf

die Heilstatsachen gehört für ihn wesentlich zum Glauben hinzu. Wo das zurücktritt, gerät der Glaube selbst in Gefahr.

Dies ist ein Punkt, an dem bei dem heutigen Stand der Theologie im evangelischen Bereich sich gewisse Schwächen zeigen, auf die auch katholischerseits verschiedentlich hingewiesen wird. Die starke und nötige Betonung des Glaubens verführt leicht dazu zu behaupten, daß ohne den Glauben eine Heilstatsache gar nicht in das Blickfeld des Menschen kommt und sie für ihn gleichsam tot bleibt, so sei die Heilstatsache nur als geglaubte überhaupt vorhanden. Man kann demgegenüber nur fragen: Wenn kein Mensch an Christus, der predigend und heilend vor den Menschen stand, geglaubt hätte, dann wüßten wir zwar nichts von dem erlösenden Sinn seiner Gegenwart; wäre aber dann der ewige Gottessohn nicht auf Erden gewesen, bloß weil man nicht an ihn geglaubt hätte?

Darüber hinaus ist das existentielle Denken in unserer heutigen Theologie nicht ein zufälliges Ereignis, sondern hängt eng mit dem Gewicht, das die glaubensmäßige Aneignung bei uns hat, zusammen. Es ist nicht ganz unberechtigt, wenn von katholischem Denken aus Th. Sartory einmal sagt: „Ein ‚existentiales‘ Denken liegt dem Protestantismus von der religiösen Intention der Reformatoren her nahe. Das Prinzip der menschlichen Personalität ist für ihn ein ‚esse coram Deo‘, das Gott-gegenüber-Sein, die ‚personale Korrespondenz‘ (E. Brunner).“<sup>15)</sup> Und wenn über dem kerygmatischen Zeugnis die Frage nach dem historischen Jesus aufgebrochen ist, so zeigt das, wie sehr die geschichtliche Grundlage des Glaubens in Gefahr ist, relativiert zu werden. Man kann sich auch des Eindrucks nicht recht erwehren, daß der Rückzug auf den kerygmatischen Christus in der Verlegenheit sein Motiv hat, in die die historisch-kritische Bibelarbeit mit ihrer Infragestellung aller historischen Sicherheit uns gebracht hat. Demgegenüber mag das Drängen der katholischen Kirche auf unverrücktes Festhalten an der geschichtlichen Basis des Glaubens uns ein Anlaß sein, uns davor zu hüten, die geschichtliche Überlieferung als Verobjektivierung oder Dichtung der Gemeinde aus ihrer Glaubenserfahrung heraus zu entwerten und dies Vorgehen in einer Art Selbstentlastung damit zu rechtfertigen, daß nicht der historische Befund, sondern das Kerygma das Ausschlaggebende sei. Mag die katholische Gründung auf die geschichtliche Basis des Glaubens oft allzu unbekümmert und oft auch zu unkritisch sein, so ist sie doch ein Hinweis auf die große Gefahr, in der sich unsere Exegese befindet, nämlich im Blick auf die angefochtene geschichtliche Überlieferung das Suchen nach der historischen Wahrheit einzuebennen und so dem Glauben seine geschichtliche Grundlage zu entziehen, ohne die er auf die Dauer nicht leben kann.

Die Struktur der katholischen Glaubensexistenz ist neben ihrem Drängen auf Geschichtlichkeit vor allem dann auch ein bewußtes Wertlegen auf das

Ontische und ein Fragen nach der Seinsgrundlage der Glaubenserfahrung.

Es ist richtig, wenn von katholischer Seite oft darauf hingewiesen wird, daß es evangelischem Denken schwerfällt, diese Seinsgrundlage ungeschmälert zur Geltung kommen zu lassen. Es trifft zu, daß die Reformation an der soteriologischen Bedeutung der Heilswirklichkeit in erster Linie interessiert war. Im Gegensatz zu theoretischer Spekulation ging sie bewußt davon aus, worin der Heilswert des Offenbarungsgeschehens liege. Es ist aber nicht richtig, wenn etwa Th. Sartory es so zu verstehen scheint, als sei das der einzige Gesichtspunkt der Reformation.<sup>16)</sup> Luther hat stets mit der soteriologischen Betrachtung begonnen, aber er ist von da immer zu der ontologischen Grundlage des Offenbarungsgeschehens fortgeschritten, z. B. zur Trinitätslehre, zur Lehre von den zwei Naturen in der Person Christi, zur Präexistenz des ewigen Logos.

Freilich muß wohl zugestanden werden, daß der gegenwärtigen evangelischen Theologie weithin, wie Th. Sartory es ausdrückt, das „Inkarnatorische“ fehlt, der Blick auf das Herabkommen des ewigen Logos in die irdische Sphäre.<sup>17)</sup> Er vermißt in der evangelischen Theologie die Fähigkeit, aus der Fleischwerdung Jesu Christi die Folgerung zu ziehen, die Folgerung nämlich, daß Christus wirklich in das „Sichtbare, Datierbare, Greifbare“ eingegangen ist.<sup>18)</sup> Nun wird man dem entgegenhalten dürfen, daß in der evangelischen Theologie die leibliche Seite der Christuswirklichkeit gegenwärtig viel bewußter ins Blickfeld getreten ist, als früher. Daß Christus in leiblicher Menschheit sein Werk auf Erden getan hat, daß er uns leiblich erlöst hat, wird heute wohl allseits nicht nur zugestanden, sondern bewußt betont und gewertet. Wohl aber darf man sagen, daß in dem Augenblick, wo es sich um die persönliche Aneignung des Christusheils handelt, das „Inkarnatorische“ oft merkwürdig schnell ausfällt. Daß Christus auch in der Leiblichkeit der Kirche, seinem Soma, gegenwärtig ist, daß in den Gnadenmitteln, in die der Heilige Geist sich einhüllt, das Heil auch greifbar und faßbar wird, daß Christus sich im Abendmahl mit seinem Leib und Blut mit den Elementen selbst verbindet und auch leiblich aufgenommen werden will, gegen eine solche Leibwerdung und Einleibung verhält sich evangelisches Denken oft merkwürdig spröde. Reformatorisch im Sinne der Gedanken Luthers ist das nicht. Man deutet diese Haltung wohl nicht falsch, wenn man sie als eine Nachwirkung der Aufklärung und des deutschen Idealismus ansieht, deren Abwertung des Sichtbar-Leiblichen noch nicht völlig überwunden ist. Der vielgehörte Satz, daß wir „über Gottes Offenbarung nicht verfügen dürfen“, enthält die Wahrheit, daß der Mensch Gott nicht für seine Zwecke dienstbar machen und mit ihm nicht nach seinem überheblichen Willen um-

<sup>15)</sup> A. a. O., S. 150.

<sup>17)</sup> A. a. O., S. 115, 152 f.

<sup>18)</sup> A. a. O., S. 198 f.

<sup>16)</sup> A. a. O., S. 198.

gehen darf, aber er verkennt, daß Gott ja ins Fleisch gekommen ist, damit wir – nicht in Hybris, sondern in Demut – sein Heil fassen und greifen und festhalten und ihn in seiner irdischen Hülle nehmen können. Daß auch im gegenwärtigen Abendmahlsverständnis das personale Element über das ontische weithin überwiegt, ist eines der Hauptbedenken, die man gegen die weithin übliche Abendmahlsauffassung geltend machen muß.

Wenn so die katholische Theologie wie im Betonen des Geschichtlichen, so auch in der Bejahung des „Inkarnatorischen“ die objektive Seite des Heils bewußt herausstellt, so könnte man dagegen einwenden, daß der Gegensatz von Objektiv und Subjektiv sowohl im naturwissenschaftlichen wie auch im philosophisch-weltanschaulichen Bereich weithin eingegeben sei und daher überwunden werden müsse. Es mag abzuwarten sein, ob das absolut zutrifft, wie es oft behauptet wird. Aber auch wenn das Gegenüber von Objektiv und Subjektiv im ganzen menschlichen Bereich sich auflöste: wo es um die Offenbarung Gottes geht, besteht dies Gegenüber zu Recht. Gott ist in seinem Sein und in seinem Wirken schlechthin transsubjektiv. Seine Gnade ist stets unabhängig von uns und vor uns als *gratia praeveniens*.

Daß die katholische Theologie mit ihrer Betonung des Objektiven im Heilsglauben von einem „Seinsverlust“ in der evangelischen Theologie sprechen kann,<sup>19)</sup> mag uns wohl ein Anlaß sein, das rechte Miteinander von objektiver Aneignung aufs neue zu erwägen.

5. Schließlich sei noch des katholischen Kirchenverständnisses und der Frage, die von ihm her an das Kirche-Sein der evangelischen Glaubensgemeinschaft gestellt sein könnte, gedacht.

Man könnte gewiß auf evangelischer Seite geneigt sein, gerade auf diesem Gebiet es abzulehnen, sich fragen zu lassen. In diesem Bereich der Kirche liegen ja gerade mit die schmerzlichsten Gegensätze, die uns trennen bis hin zu dem heilsnotwendig verstandenen Primat des Papstes. Aber es mag einmal erlaubt sein, diese Fragen zwar in ihrem ganzen Ernst stehenzulassen, sie aber für unsere Besinnung auszuklammern. Zu deutlich ist auf unserer Seite die Ohnmacht, die Zersplitterung, die mangelnde Tragfähigkeit der Kirche, die in so beunruhigendem Maß aufgehört hat, ein Band und eine Heimat für die evangelischen Christen zu sein. Vielleicht wäre da doch manches, was wir zu bedenken hätten.

Da ist zunächst das Verhältnis von Kirche und Reich Gottes, wie es sich in der katholischen Kirche darstellt. Die katholische Kirche kennt hier keine Unterscheidung beider, als ob die Kirche nur eine Organisation, ein Hilfsmittel zum Bau und zur Ausbreitung des Reiches Gottes wäre. Sie fühlt sich als die vom Herrn gestiftete, mit einem Auftrag versehene und mit Vollmachten ausgestattete Kirche. Man kann diesen Auftrag in seinen Ein-

zelheiten und diese Vollmachten bestreiten. Man kann der Meinung sein, daß nicht alles biblisch ist, was die katholische Kirche ausmacht. Dennoch wäre es nicht gut, wenn wir leugnen wollten, daß die Kirche im Sinne des Neuen Testaments, vom Herrn der Kirche mit den Gnadenmitteln ausgerüstet, den Auftrag und die Vollmacht hat, Menschen zu retten und zu Christus zu führen. Wohl hat die Kirche eine andere Form, als das Reich Gottes zur Erdenzeit Jesu hatte und als es haben wird, wenn der Herr wiederkommt; aber sie ist darum nicht nur ein Hilfsmittel, nicht nur ein Baugerüst, hinter dem das eigentliche Reich Gottes sich aufbauen soll. Man könnte sagen: Sie ist die Form des Reiches Gottes, die es vom Weggang Jesu bis zu seiner Wiederkunft haben sollte. Die Gegenwart des Herrn, einst sichtbar und künftig wieder sichtbar, wird in der Form der Kirche durch die Gnadenmittel gewährleistet, durch die der Heilige Geist die Kirche immer aufs neue zusammenbringt und in der Gemeinschaft erhält. Wir bedürfen sehr der Stärkung des Glaubens, daß unsere Kirche bei aller Menschlichkeit und Fehlsamkeit unter der Sendung Gottes steht.

Ein Weiteres: Allzusehr wird im evangelischen Denken die Kirche von Christus unterschieden. Freilich mit gewissem Recht: Sie ist sündig, Christus heilig; sie ist die Gemeinschaft der Glieder, er das Haupt, das über allen steht und sie leitet; sie ist Ohnmacht, er ist der Ursprung alles Lebens. Aber diese berechnete Unterscheidung ist keine Scheidung. Auch wenn von evangelischer Seite die Kirche noch so eng an Christus gebunden wird, wenn betont wird, daß sie sich nach Christus zu richten hat, sein Wille in ihr gilt, daß sie zu ihm betet und ihm folgt, so ist in all dem doch wohl das Bewußtsein nicht lebendig genug, daß die Kirche mit Christus in der Gemeinschaft eines gemeinsamen Lebenszusammenhangs steht.

Die katholische Kirche hat in der Enzyklika Pius XII. das Wesen der Kirche entsprechend den Gedanken des Apostels Paulus als *Corpus Christi mysticum*, als Leib Christi beschrieben. Es ist sicher bedeutsam, daß von der höchsten Stelle der katholischen Kirche gerade diese Kennzeichnung der Kirche erfolgt ist, da von der Leibwirklichkeit der Kirche her gerade die evangelischen Gedanken über die Kirche ihr Wesen als Gemeinschaft, ihre enge Lebensverbundenheit mit Christus deutlich in Erscheinung treten konnten. Um so mehr muß auffallen, daß aufs Ganze gesehen die Leibwirklichkeit der Kirche in der evangelischen Theologie noch nicht die Bedeutung gewonnen hat, die ihr gebührt, und daß sie auch in den Bekenntnisschriften sehr zurücktritt.

Wenn der Papst in seiner Enzyklika vom Leibgedanken her besonders die Sichtbarkeit der Kirche herausstellt, so werden wir diese Sichtbarkeit an anderen Stellen suchen, als es dort geschieht; statt auf die rechtliche Struktur der Kirche und ihre Hierarchie sowie auf den Papst als Stellvertreter Christi zu verweisen, werden wir die sichtbare Seite der Kirche in den Gnadenmitteln von Wort und

<sup>19)</sup> Vgl. Th. Sartory, a. a. O., S. 201.

Sakrament zu sehen haben, in denen Christus gegenwärtig ist. Aber diese sichtbare Seite selbst ernster zu nehmen, kann das katholische Kirchenverständnis uns Anlaß sein. Wir wissen, daß die Kirche auch eine unsichtbare Seite hat, eine Seele gleichsam, ein „Ich“, das Christus selbst ist. Aber daß das Vorhandensein der Predigt des reinen Wortes und die rechte Verwaltung der Sakramente eine irdische, sichtbare Schar von Gläubigen zu einem Teilglied der Kirche Gottes macht und alle Sünden, Fehlsamkeiten und alles allzu Menschliche daran nichts zu ändern vermögen, diese Gewißheit bedarf wohl unter uns sehr der Stärkung. In der Leibwirklichkeit der Kirche ist auch eingeschlossen, daß sie wie jede Leiblichkeit mehr ist als die Summe ihrer Teile. Auf evangelischer Seite kommen wir noch allzusehr vom Vereinsdenken bezüglich der Kirche her. Die Meinung, daß die einzelnen Gläubigen, indem sie zusammentreten und in dem Willen, eine Gemeinschaft des Handelns und Lebens herzustellen, die Kirche aufbauen, beherrscht noch weithin die einzelnen Gemeinden und die Synoden. Es ist durchaus richtig, wenn K. Barth darauf aufmerksam macht, daß unsere Kirchen noch allzusehr das Gepräge großer Vereine tragen. Wo das Verhältnis der Gemeinde zu ihren Gliedern auf den Kopf gestellt wird, da wird das Wesen der Kirche zerstört.<sup>20)</sup> Über der Summe der gläubigen Glieder steht das verborgene Dirigens, das „Ich“ der Kirche, das alles zusammenbindet und lebendig erhält.

Das führt zu einer anderen Seite der Kirche, die man mit einem für viele anstößigen, aber doch eine Wahrheit enthaltenden Namen ihre Anstaltlichkeit genannt hat. Auch hier werden wir uns scheiden müssen von einer institutionellen Art der Kirche, die, wie wir urteilen müssen, dem Evangelium über sich selbst nicht Raum genug gibt. Es ist aber bekannt, daß Luther und die Reformatoren sich nicht gegen eine Ordnung in der Kirche als solche, auch nicht gegen eine Hierarchie gewandt haben, sondern diese noch 1530 anerkennen wollten, wenn sie das Evangelium freigäbe. Mit Recht weist E. Kinder darauf hin, daß in der Kirche notwendig immer auch ein anstaltliches, „institutionelles“ Moment liegt, das dem Evangelium nicht entgegen ist, sondern vielmehr mit ihm zusammen bestehen muß.<sup>21)</sup> Zudem liegt im „Anstaltlichen“ der Kirche noch etwas Tieferes als bloß das institutionelle Moment. Es liegt darin die Tatsache, daß die Kirche vor allen einzelnen da ist als die „Mutter, die einen jeglichen gebiert“ (Luther), die Kirche, die die von Christus erworbene Heilswirklichkeit bewahrt und weiterträgt und immer neue Menschen herzuruft. Wenn vielfach heute die Kirche als nur „in actu“ bestehend, als „Kirche im Ereignis“ verstanden wird, so liegt darin das Wahrheitsmoment, daß die Kirche nicht eine ruhende, tote Größe ist, daß sie vielmehr immer wieder le-

bendig die Lebenskraft ihres Herrn erfahren muß. Es ist aber dabei verkannt, daß sie auch eine kontinuierliche Größe ist, die die Zeiten und die Völker als der Leib Christi durchschreitet und Menschen aus der Verlorenheit zur Gemeinschaft mit Gott bringt. Von dem Wissen der katholischen Theologie um die Anstaltlichkeit der Kirche mag – recht verstanden – sich auch für uns eine Stärkung im Erfassen der biblischen Sendung der Kirche ergeben.

Das führt auf einen letzten Gesichtspunkt, der das katholische Denken über die Kirche kennzeichnet: das Eigenbewußtsein der Kirche. Die Klage ist nicht unberechtigt, daß wir auf evangelischer Seite uns viele Gedanken über die Lehre von der Kirche machen und dabei von einer Einheitlichkeit des Verständnisses kaum die Rede sein kann, während die katholische Kirche eine starke Kraft und Ständigkeit ihres Lebensgefühls besitzt. Sie denkt nicht nur über die Kirche, sondern sie lebt die Kirche. Sie ist einfach da und weiß um diese ihre Existenz. Es ist erstaunlich, mit welchem Mut die katholische Kirche das Bewußtsein der Sendung bewahrt hat und ihren Auftrag, wie sie ihn versteht, in der Öffentlichkeit vor der Welt vertritt. Mit großer Entschiedenheit hat das Papsttum zu allen wichtigen Fragen des kirchlichen und weltlichen Lebens Stellung genommen und Weisungen gegeben: zur Ehefrage, zur Politik, zur Erziehung, zur sozialen Frage und vielem anderen. Zu diesem starken Eigenbewußtsein gehört auch die Überzeugung, die Wahrheit in der Welt zu vertreten.

Auch hier werden wir manches Fragezeichen zu setzen haben. Aber auch wir sollten die Frage nicht überhören, ob wir noch klar genug darum wissen, daß die Kirche „ein Pfeiler und Grundfeste der Wahrheit“ ist (I. Tim. 3, 15). Vor der Kirche steht immer neu die Aufgabe, ihre Wahrheit hineinzusprechen in die Fragen und Bedürfnisse jeder Zeit. Sie geht ein in die Völker und Kulturen und dient ihnen mit dem, was ihr anvertraut ist. Das erfordert stets neue Aufgeschlossenheit und Beweglichkeit. Aber das müßte zum Verlust ihrer Substanz führen, wenn sie nicht zugleich ihre Wahrheit unversehrt und ungetrübt bewahrte. Blicke die Kirche nicht Kirche und stünde sie nicht treu zu ihrem Auftrag, würde ihr kein Erfolg und kein Einfluß auf die Welt zum Segen sein. Nur als die bewegliche, aber als die sich selbst immer gleiche kann sie ihre Sendung erfüllen. Man kann sich wohl nicht verbergen, daß wir in dieser Aufgabe der Kirche sehr ernst zur Besinnung aufgerufen sind.

Die Fragen, die wir uns von der katholischen Kirche haben stellen lassen, betreffen ohne Ausnahme zentrale Probleme unserer Kirche. Eine große Zahl anderer Fragen, die auch häufig diskutiert werden, hätten ebenso behandelt werden können. Es ist aber vielleicht gut, daß wir uns solchen Fragen zugewandt haben, die aus der eigentlichen evangelischen Grundhaltung erwachsen. Die Fragen, die hier entstehen, sind brennender und bedrohlicher.

<sup>20)</sup> Vgl. Die Kirchliche Dogmatik IV/1, Zollikon-Zürich 1953, S. 787 f.

<sup>21)</sup> Vgl. Der evangelische Glaube und die Kirche, Berlin 1958, S. 71 f.

Man könnte einwenden, ob es methodisch richtig sei, die neuen Bestrebungen und den Reformwillen in der katholischen Kirche den Schwächen unserer Kirche gegenüberzustellen. Ginge es um einen Vergleich der beiden Kirchen, dann wäre das freilich nicht erlaubt; dann dürften nur die Schattenseiten der einen mit den Schattenseiten der anderen, die Vorzüge der einen mit den Vorzügen der anderen verglichen werden. Aber es geht nicht um einen Vergleich. Es geht darum, ob wir aus den neuen Wegen und Reformbemühungen der katholischen Kirche einige Fragen heraushören, die auch uns zur Erneuerung dienen können.

Auch könnte man fragen, ob es gut getan sei, die Schwächen der eigenen Kirche vor den Augen der anderen Kirche auszubreiten. Liegt darin nicht für katholische Empfinden die Versuchung, zu triumphieren und daraus für die eigene Überlegenheit „Kapital zu schlagen“? Darauf kann man nur ant-

worten: Diese Versuchung mag vorhanden sein, aber warum sollte katholisches Denken diese Versuchung nicht überwinden können, hat doch die katholische Kirche selbst seit langem ihre Schwächen nicht verheimlicht und den Willen zu Reformen – auch auf dem kommenden Konzil – bekundet. Es geht auch gar nicht darum, mit den Fragen, die die katholische Kirche an uns stellen kann, auch ihre Antworten unbesehen zu übernehmen. Dafür ist für uns allein die Heilige Schrift zuständig, die die Norm alles kirchlichen Lebens bleibt. Es liegt aber immer ein Segen darin, wenn eine Kirche ihren eigenen Schwächen standhält und bei sich selbst mit der Erneuerung beginnt. Jedenfalls wir sollten nicht vergessen, daß der Durchbruch zum Evangelium in der Reformation im Beichtstuhl und mit den Fragen der Buße begonnen hat. Darum steht es der Kirche der Reformation wohl an, Einkehr und Selbstprüfung zu üben.