

Die Veröffentlichungen in der Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte“ stellen keine Meinungsäußerung der herausgebenden Stelle dar. Sie dienen lediglich der Unterrichtung und Urteilsbildung.

HELMUT GOLLWITZER

Einheit und Reformation der Kirche

Aus Anlaß des bevorstehenden Pfingstfestes bringen wir im Folgenden zwei Beiträge aus evangelischer und katholischer Sicht zum Thema: „Einheit der Kirche“.

Wir sprechen von schweren inneren Kämpfen, von schmerzlichsten Trennungen, von Zerreißung der Familien, der Freundschaften und der Völker, wenn wir das hinter unserem heutigen Thema stehende Problem der Konfessionen berühren. Hier geschieht das Rätselhafte, daß Menschen, die bisher in gemeinsamer Anbetung standen, auf einmal aufhören miteinander zu beten, aus gemeinsamen Bekenntnis wird gegenseitige Verfluchung, die gleichen Worte einen nicht mehr, sondern trennen, aus den Kreuzen werden gegeneinander gezückte Schwerter, Religionskriege, die bösesten aller Kriege, zerreißen die Völker und an die Millionen von blutigen Opfern eines düsteren Fanatismus im Zeitalter der Glaubenskriege schließen sich heute die unauffälligeren Opfer und Schädigungen des konfessionellen Konkurrenzkampfes, landauf landab in unserer Bundesrepublik Mißtrauen, Gezerre um Parität, Konfessionalisierung auch der kleinsten Sach- und Personalfrage. Wer könnte es nicht verstehen, daß die Glaubenskämpfe des 16. und 17. Jahrhunderts ein tiefes Verlangen nach Befreiung der Menschheit von den Absolutheitsansprüchen der Religionen und Konfessionen zur Folge hatten, daß die Idee der Toleranz zur Leitidee einer zivilisierten Menschheit, die Tugend der Toleranz zur höchstgepriesenen für das menschliche Zusammenleben wurde. Humanität und Toleranz wurden zu auswechselbaren Begriffen, absolute Stellungnahmen in Glaubensfragen schienen das Zeichen für ein Defizit an Humanität zu sein. Es könnte sein, daß der gegenwärtige Konkurrenzkampf der Konfessionen in der Bundesrepublik einmal ähnliche Reaktionen hervorrufen kann und einem neuen Demagogen großen Anhang bei den dieser Konfessionalisierung jeder Stellenbesetzung bis zum Briefträger und Kaminfeger überdrüssigen Volksmassen sichern könnte, wenn er, wie es vor 20 Jahren geschah, wieder die „Entkonfessionalisierung des öffentlichen Lebens“ verspricht, da man doch heute schon mit Neid auf Staaten wie die USA und die kommunistischen Staaten sieht, in denen den Behörden jede Frage nach der Konfession eines Staatsbürgers verboten ist. Wo Glaube ist, da scheint auch Glaubenszerspaltung zu sein; die Zerreißung der menschlichen Gemeinschaften macht jede entschiedene Glaubenshaltung als religiösen Fanatismus verdächtig und empfiehlt religiöse Gleichgültigkeit als einzigen Ausweg.

Dieses Stöhnen — wer ist nicht schon einmal geneigt gewesen hier einzustimmen! — darf freilich nicht lautwerden, ohne daß sofort auf einen damit verbundenen Denk-Fehler aufmerksam gemacht wird: Hier wird über die Religion geklagt als sei sie eine selbständige Größe außerhalb der Menschheit, die über den Menschen kommt und gleichzeitig Segen und Fluch über ihn bringt. In Wirklichkeit gibt es aber nichts Mensch-

licheres als die Religion. Nirgends spricht sich der Mensch so unmittelbar aus; in ihr verliert er nicht sein Wesen, sondern in ihr offenbart er es. Nicht die Religion kommt von irgendwoher, aus einer Offenbarung oder als Ausgeburt einiger Priestergehirne, über den Menschen und macht ihn fanatisch und unduldsam, sondern der Mensch ist fanatisch und unduldsam und als solcher betätigt er sich auch und gerade im Bereich seiner Religion. Jenes Stöhnen enthält die Illusion, als brauche man dem Menschen nur die Religion zu nehmen und er werde dann nicht mehr Glaubenszwang, Inquisition, Ketzengericht und Scheiterhaufen entwickeln. Die gleiche Moderne, die im Namen der religiösen und konfessionellen Toleranz diesen Versuch gemacht hat, hat das Gegenteil bewiesen: scheinbar irreligiös geworden, blieb der Mensch eifrig dabei, nun nicht mehr im Namen der alten Dogmen, sondern im Namen neuer Dogmen

INHALT DIESER BEILAGE:

Helmut Gollwitzer:

Einheit und Reformation der Kirche

Thomas Sartory OSB.:

Göttliches und Menschliches in der Kirche (S. 327)

zu verketzern, zu foltern und zu verfolgen; ihm fehlen die Gelegenheiten nie, sich zum Herrn der Seelen seiner Mitmenschen aufzuspiegeln, sein Machtwille drängt ihn stets, die Köpfe und Herzen seiner Mitmenschen sich gleichschalten zu wollen. Das irreligiöse Dogma der Vernunft kann nicht weniger tyrannisch und absolutistisch sein wie der Absolutheitsanspruch der Religionen. Überall, wo der Mensch fromm oder unfrohm, religiös oder rationalistisch, seine Sache selbst in die Hand nimmt, sich selbst sein Heil verschaffen und verdanken und damit seine eigene Gerechtigkeit sein will, überall da wird das Ergebnis das gleiche sein: der Mensch wird zum Tyrannen, aus dem Mitmenschen wird das Bekehrungsobjekt, aus dem Dienst wird Herrschaft, aus der Achtung vor der Andersartigkeit und Besonderheit jedes Mitmenschen, die in der eigenen und besonderen Geschichte Gottes mit jedem Menschen gründet,

wird die tyrannische Gleichschaltung, mit der der Mensch diese Geschichte Gottes mit dem Mitmenschen in eigene Regie nehmen, regulieren, kontrollieren und selbst besorgen will.

Ist das Christentum eine Religion?

Ist das Christentum eine Religion? In der deutschen evangelischen Theologie der letzten Jahrzehnte ist mit Nachdruck auf den Gegensatz zwischen dem Evangelium und den menschlichen Religionen hingewiesen worden. Spricht in der Religion sich der Mensch selbst aus, so spricht im Evangelium Gott sich selbst aus zum Menschen hin. Es ist göttliche Botschaft an den Menschen, die gerade seine Selbstgerechtigkeit zerstört, in der gerade dem Menschen seine Sache aus der Hand genommen wird, durch die der Mensch gerade nur noch Empfänger und Diener sein kann, in keiner Weise aber mehr selbst Vollstrecker des göttlichen Gerichtes und Veranstalter des Göttlichen Heils. Das Evangelium ist nicht Religion, sondern das Ende aller Religion. Sofern aber der Mensch durch das Evangelium nicht ausgeschaltet, sondern gerade eingeschaltet wird, sofern er in Dienst genommen wird, antworten, gehorchen, beten, wirken, predigen, Gutes tun soll, insofern tritt mit ihm auch wieder die Religion auf den Plan, insofern ist das Christentum als eine Erscheinung der menschlichen Geschichte, als eine Darstellung menschlicher Gedanken, Gefühle und Bemühungen auch Religion, ohne darin aufzugehen, ohne damit erschöpfend definiert zu sein. Und insofern kehrt nun — es wäre merkwürdig, wenn es anders wäre und es ist ein Wunder der bewahrenden Macht des Heiligen Geistes, soweit es anders ist, — auch alles Menschliche in der Geschichte des Christentums wieder. Da Gott sich soweit herabläßt, daß er den Menschen in die Geschichte seiner Botschaft einschaltet und in seinen Dienst stellt, bekommt der Mensch Gelegenheit an das Evangelium Hand anzulegen, so wie er an den Sohn Gottes Hand anlegte, nach dem Evangelium zu greifen wie er nach allem greift um es in seine Regie zu nehmen, es zu einem Mittel seiner Selbsterhöhung und zu einer Gelegenheit seiner Herrschaftsgelüste zu machen. Es ist dafür gesorgt, daß ihm das nie ganz gelingen kann. Das Evangelium wird sich in eigener Kraft ihm immer wieder entziehen und ihn heruntersetzen von dem Thron der Selbsterhöhung, auf den steigend er das Evangelium als Leiter verwenden wollte.

Aber sofern er das auch mit dem Evangelium versucht, wird auch die Geschichte des Christentums eine Geschichte der menschlichen Selbstgerechtigkeit und der menschlichen Absolutheitsansprüche sein, — ja, es ist, als ob hier noch mehr als anderwärts diese Anmaßung des Menschen zum Vorschein käme, als wäre sie hier in besonderer Stärke provoziert. So wird es uns nicht verwundern dürfen, daß ebenso wie die Einheit so auch die Heiligkeit der christlichen Kirche etwas tief Verborgenes, nur dem Glauben sichtbares ist — *Latet ecclesia, latent sancti*, sagt Luther¹⁾ —, und daß man, wenn man die Geschichte der christlichen Kirche von außen und noch dazu mit etwas einseitiger Kritik sieht, sie wohl mit Goethe einen „Mischmasch von Irrtum und Gewalt“ nennen kann. Mögen andere es anders erwartet haben, — gerade einem Christen dürfte das nicht unerwartet sein, wenn anders er gehört hat, wie das Evangelium die Wirklichkeit des Menschen sieht. Nicht ohne Grund versäumt Luther nie darauf hinzuweisen, daß die 5. Bitte nicht das Gebet der Heiden, sondern gerade der christlichen Kirche sei, und wagt in diesem Zusammenhang einmal in einer Predigt den Satz: *Non est tam magna peccatrix ut christiana ecclesia*²⁾ (WA 34, I, 276,7). Weil sie aus dem Evangelium geboren ist, lebt sie, mit Karl Barth (KD IV, 1, § 62) zu reden, immer auch noch in einer „anderen Dimension“; weil sie aber Kirche der Sünder ist, wird auch die menschliche Sünde in ihrer Geschichte ihr Wesen treiben.

Das Problem der konfessionellen Spaltung

Wer das Problem der konfessionellen Spaltung berührt, darf dies keinen Augenblick vergessen. Wer etwas zu ihm sagen will, muß um jene bewahrende Macht des Heiligen Geistes bitten, ohne die er sicher unter die Gewalt der in der Geschichte dieser Spaltung sich verbergenden

und austobenden Mächte geraten wird, so daß sein Wort nur ein weiterer Beitrag zu dieser Geschichte menschlicher Rechthaberei, menschlichen Machtwillens und menschlicher Vergewaltigung sein wird. Wir werden uns vor Augen halten müssen, daß wir hier einen besonderen Tummelplatz menschlicher Selbstbehauptung und Selbstgerechtigkeit betreten. Das wird uns davor behüten diese Gefahren nur bei den anderen zu sehen. So wenig die Sünde irgendwo lokalisiert ist, so wenig ist das Streben nach konfessioneller Selbstbehauptung nur eine Eigenart der päpstlichen Hierarchie und so wenig ist die Konfession, die sich zur Rechtfertigung allein aus Gnaden bekennt, frei von der Versuchung ihre eigene Selbstgerechtigkeit zu proklamieren. Schon das wird uns vor der Meinung behüten, die Konfessionen verhielten sich zueinander wie schwarz und weiß und es stünden sich im Gegenüber der Konfessionen die wahre und die falsche Kirche gegenüber; die Grenze zwischen wahrer und falscher Kirche ist nicht identisch mit der Grenze zwischen Katholizismus und Protestantismus, sie wird vielmehr immer aufs neue dort gezogen, wo Gottes Wort Glauben schafft, die menschliche Gerechtigkeit zerbricht und Gottes Gerechtigkeit groß werden läßt. Was die Grenze zwischen Protestantismus und Katholizismus noch bedeuten kann, wenn sie nicht mit jener verborgenen, aber wahrhaft entscheidenden Grenze zusammenfällt, das wird nachher noch zu fragen und zu erwägen sein.

Zum zweiten wird dabei aber sehr zu bedenken sein, daß mit dem Problem der Konfessionen sowohl dogmatische Fragen schwerster Art angeschnitten wie auch persönliche Lebensvorgänge angerührt sind, die von außen nicht zu durchschauen und nur mangelhaft zu beurteilen sind, weil sie eben in jene eigenste Geschichte gehören, die jeder Mensch mit Gott hat. Wer Gelegenheit hatte Konversionen vom und zum Katholizismus aus der Nähe zu beobachten, der hat nicht nur einen Begriff von den schweren inneren Kämpfen, die hier ausgefochten werden, sondern auch von der oft so schmerzlich rasch erreichten Grenze gegenseitigen Argumentierens und Verstehens. Jedesmal erleben wir es dabei, daß Argumente, die uns durchschlagend erscheinen, dem Partner nicht den geringsten Eindruck machen, daß er selbst jetzt verbrennt, was er früher angebetet hat, daß er aus gemeinsam vertretenen Sätzen ganz andere Konsequenzen zieht, als sie uns einzig möglich erscheinen, daß genau das anzieht, was andere abschreckt, und abschreckt, was anderen rühmend wert erscheint. Rationelle Argumentation, also Argumentation mit Gründen und logischen Folgerungen verfängt nur begrenzt, die Entscheidungen scheinen in einer anderen Schicht zu fallen, nicht-theologische Faktoren, psychische Sehnsüchte, noch vor aller gedanklichen Überlegung liegende Entscheidungen haben oft schon die Weichen gestellt. Wenn Luther hier schlicht und massiv den Teufel zu nennen pflegte, der den Menschen bezaubert und vom hellen Worte Gottes weg verführen kann, dann mag uns Heutigen das etwas grob vorkommen, aber er hat damit jedenfalls erinnert, daß hier noch andere Mächte mitspielen als nur die gedanklichen Überlegungen, in denen sich diese Entscheidungen dann aussprechen und mit denen sie nachträglich gerechtfertigt werden. Wollte jemand das freilich Luther einfach nachsprechen, so wird noch einmal an das Geheimnis zu erinnern sein, in dem die Geschichte Gottes mit jedem Menschen steht. Wir haben allerdings menschliches Urteil zu sprechen über dieses und jenes Bekenntnis, wir haben nach dem Maße unserer Erkenntnis der christlichen Wahrheit Vorhaltungen zu machen, zu mahnen und zu warnen, wir haben uns Gott als Zeugen zur Verfügung zu stellen, weil es ja sein könnte, daß Er uns als Werkzeuge verwenden will, um unsere Mitmenschen zu besserer Erkenntnis zu führen, wir haben also zu argumentieren und menschlich zu urteilen. Aber mehr als ein menschliches Urteil steht uns nicht zu. „Der Herr kennt die Seinen“, — und was hier wirklich geschehen ist, ob Abfall oder Gehorsam, teuflische Bezauberung oder Hören eines göttlichen Rufes, daß weiß der Herzenskündiger allein und das wird erst der jüngste Tag offenbar machen.

Weil hier solche Selbstkontrolle gegenüber der Gefahr des Rechthabens geboten ist, weil es sich um Entscheidungen in solcher letzten menschlichen Undurchsichtigkeit handelt, weil wir einander mit so schmerzlichem Kopfschütteln gegenüberstehen, weil hier nicht nur einzelne Fragen, sondern immer gleich das ganze Verständnis der christ-

¹⁾ „Verborgen ist die Kirche, verborgen die Heiligen.“

²⁾ „Es gibt keine so große Sünderin mehr wie die christliche Kirche.“

lichen Botschaft auf dem Spiel steht, darum wird jede Äußerung dazu nur den Charakter von Hinweisen haben können. Sie wird immer unter dem Vielen leiden, was noch zu sagen wäre und nicht gesagt werden konnte, und wird immer für viele unbefriedigend und für viele sehr mißverständlich sein. Es wird nicht mehr geschehen können, als bestenfalls das Schlagen einer schmalen Schneise in das Dickicht von Fragen, die mit dem Problem der Zerspaltung der Christenheit in Konfessionen sofort zu wuchern beginnen. Es soll so geschehen, daß wir fragen, wie das Werk der Reformation des 16. Jahrhunderts, das die für uns bedrängteste Spaltung zur Folge hatte und dessen wir trotzdem froh sind, sich zu der Einheit der Kirche verhält, die wir im 3. Glaubensartikel bekennen.

Die Frage nach der Einheit der Kirche

Was macht uns eigentlich die Frage nach der Einheit der Kirche bedrängend, und zuvor noch die Frage nach der Kirche überhaupt? Warum kann die Vielheit der Konfessionen, die Enttäuschung an der Konfessionskirche, in der man sich befindet, das Anziehende an einer anderen, zu der hin die Konversion lockt, so bedrängend sein, daß es in schlaflose Nächte und schwere innere Kämpfe führt? Was macht die Frage nach der Kirche und mit ihr das Konfessionsproblem so ernst? Man kann nicht sagen, daß es allen unseren Zeitgenossen so geht; das Wort „Kirche“ allein ruft schon die verschiedensten Reaktionen hervor und wird von dem einen mit feierlichem Ton als der Name des großen Mysteriums, von den anderen mit deutlicher Abwehr und Abwertung als ein Gegenbegriff zum wahren Christentum, als ein Titel für die Verfälschung des Evangeliums in die Erstarrung der Institutionen und des Dogmas hinein ausgesprochen, in der Hoffnung, es könnte doch auch ohne Kirche gehen und man könnte auch abseits von der „organisierten Kirche“ zu Christus gehören in einer unsichtbaren, rein geistigen Gemeinschaft.

Die Frage nach der Kirche ist deshalb so ernst, weil zu Christus die Kirche untrennbar hinzugehört. Indem wir nach der Kirche fragen, fragen wir nach Christus, geht es uns um die Zugehörigkeit zu Christus, und indem es uns um die Zugehörigkeit zu Christus geht, geht es uns um die Zugehörigkeit zu Gott. Daß wir, was diese Zugehörigkeit anlangt, nicht draußen stehen wollen, sondern dabei sein wollen, das macht die Frage nach der Zugehörigkeit zur Kirche so ernst und das läßt immer wieder einen Menschen erschrocken auffahren und fragen, ob er denn, indem er zu dieser oder jener Konfession gehört, wirklich zu Gott gehöre und nicht draußen stehe. Ein anderes Motiv angesichts der Vielheit der Konfessionen die Frage nach der wahren Kirche zu stellen und von einer Konfession zur anderen zu wechseln, kann dann notwendig nur ein unechtes und ein unernstes und also verurteilenswertes Motiv sein. Wer also protestantisch wird, weil hier die größere Freiheit herrscht, oder wer katholisch wird, weil die römisch-katholische Kirche eine so große Ordnungskraft in einer zerfallenden Welt zu sein scheint oder seine künstlerischen oder sonstigen religiösen Bedürfnisse besser befriedigt, der treibt mit ernstesten Dingen Spott und darauf kann kein Segen liegen. Die Frage aber, ob wir zu Gott gehören und wo die Gemeinde Gottes sei, könnten wir nicht stellen, wenn es entweder selbstverständlich wäre, daß wir zu ihr gehören, etwa deswegen weil wir Menschenantlitz tragen und geistbegabte Wesen sind, wenn es also gar nicht die Gefahr eines Draußen gäbe. Und wir könnten sie nicht wirklich stellen, wenn uns nicht zuvor etwas von Gott her gesagt und geschehen wäre. Es handelt sich nämlich nicht um die Frage, wie wir wohl mit dem Göttlichen verbunden sein, mehr ins Göttliche hineinwachsen könnten. In der Bibel kommt der Begriff des Göttlichen nie vor, wohl aber spricht die Bibel in einer sehr bestimmten Weise von Gott. Es handelt sich — und erst da wird es ernst und erst da geht es nicht um etwas Selbstverständliches — um die Frage, wie wir zur Gemeinde dessen gehören, der in seiner Offenbarung aus seiner Verborgenheit herausgetreten ist, mit diesem Heraustreten die Trennung zwischen ihm und uns gleichzeitig offenbar gemacht und überwunden hat und sich uns als der Herr alles Lebens, der Schöpfer alles Seins, der ewige Richter und ewige Heiland bekannt gemacht und zugesagt hat. Die Frage, ob wir zu seiner Gemeinde gehören, können wir in rechter Weise nur daraufhin stellen, daß wir ihn vernommen

haben, daß wir durch ihn selbst vernommen haben, daß Er ist, wer Er ist und wie Er es mit uns meint. Wir wissen das nicht ohnehin und nicht von uns aus, keine noch so tiefe Selbstbesinnung und kein Gottesbeweis kann es uns zeigen; der einzige Gottesbeweis, den es gibt, ist dieses Heraustreten und Reden Gottes selbst, ist — wie es dann die Reformatoren mit besonderem Ton nannten, — das „Wort Gottes“. Er selbst hat sich vernehmen lassen mitten in der Menschengeschichte, nicht überall, nicht in den Tiefen der Menschenbrust, sondern in konkreten, deutlichen, äußerlichen Reden, „vorzeiten manchmal und mancherleiweise zu den Vätern durch die Propheten“ und dann in Fülle und Ganzheit als sein volles und letztes Wort „durch den Sohn“ (Hebr. 1, 1), durch den er uns schlechthin alles gesagt hat, was er uns zu sagen hatte, unüberbietbar und nicht ergänzungsbedürftig. Indem wir sagen: „er hat sich vernehmen lassen“, sagen wir nicht nur: Er hat gesprochen, sondern auch: Er hat sich vernehmbar gemacht, er hat dafür gesorgt, daß sein Reden auch Gehör findet, er hat nicht nur den Abstand von ihm zu uns, sondern auch die Taubheit unserer Ohren überwunden; sein Wort kommt nicht leer zurück, sondern tut, was ihm gefällt (Jes. 55, 11) oder, wie Luther sagt: „Gottes Wort kann nicht ohne Gottes Volk sein“. Ist aber Christus das fleischgewordene Wort Gottes (Joh. 1), so heißt das: Christus kann nicht sein ohne Gemeinde, d. h. ohne daß er Menschen gewinnt, ihnen vernehmbar und erkennbar wird, von ihnen gehört und angebetet und nachgefolgt wird, und dies nicht nur dann und wann, sondern beständig, unaufhörlich, so wie er selbst die beständige, unaufhörliche Kundgebung Gottes an die Menschen, Verbindung Gottes mit den Menschen ist. Darum sagt die CA mit Recht, daß *una sancta ecclesia perpetuo mensura sit*, weil nämlich Er alle Tage bis an der Welt Ende bei den Seinen ist, also auch solche, die „die Seinen“ sind, um sich sammelt. Wir haben nicht vom ganzen und wirklichen Christus gesprochen, wenn wir nicht auch von dieser seiner Macht und seinem Willen, sich Menschen erkennbar zu machen und sie um sich zu sammeln, gesprochen haben, wenn wir ihn ansehen würden als ein Ereignis, das wir erst deuten und deutlich machen müßten. Wo Christus ist als das Wort Gottes, da ist auch seine Kirche, die ihn hört (und insofern kann man wohl einen freilich auch gefährliche Konsequenzen ermöglichenden Satz Augustins aufnehmen: „*illi carni adiungitur Ecclesia et fit Christus totus, caput et corpus*“³⁾) was freilich nicht, wie es in der katholischen Kirche aufgefaßt wird, heißen darf, als würde Christus erst ganz durch das Hinzukommen der Kirche, wohl aber, daß der ganze Christus sein Werk nicht nur halb tut, sondern ganz, also bis dorthin, wo er sich das Echo des Glaubens und Dankens seiner Gemeinde erweckt).

Die Gemeinde Gottes

Die Frage nach der Gemeinde Gottes und wie wir zu ihr gehören ist also nur sinnvoll als Frage des Glaubens, d. h. als Frage, die aus dem Hören kommt, als Frage dessen, der die Botschaft von Gottes Heraustreten gehört hat und bei dem nun als Wirkung dieser Botschaft, also schon im Glauben, daß sie wahr ist, das Verlangen entsteht, dazugehören zu dürfen, nicht sich zur falschen Schar, sondern zur rechten Schar zu halten. Sie setzt ganz das eine Wunder voraus: daß hier auf Erden in konkreter Weise Gott wirklich auf den Plan tritt und gehört werden kann, ja, wie der 1. Johannesbrief sagt, gehört, gesehen und betastet werden kann, — und sie setzt nicht zwei Wunder voraus, nicht eines, das Christus heißt, und ein zweites, das die Kirche heißt, sondern sie ist an der Kirche für sich selbst gar nicht und allein an Christus als der Epiphanie Gottes selbst interessiert und nur insofern auch an der Kirche als einer Gemeinde, zu der wir gehören möchten, weil wir zu ihm gehören möchten. Er ist das Leben und das Licht und die Wahrheit. Die Gemeinde ist dies alles nicht von sich aus und in sich, sondern sie empfängt dies alles, indem sie von ihm gesammelt und erweckt wird und muß dies alles immer neu empfangen. So besagen die neutestamentlichen Ausdrücke für Kirche zugleich diese Angewiesenheit der Kirche auf Christus, diese Überlegenheit Christi über die Kirche und zugleich die

³⁾ „Diesem Fleische (Christi) wird hinzugefügt die Kirche und wird Christus ganz, Haupt und Leib.“

engste Verbindung zwischen beiden, z. B. „die Seinen“ (Joh.) oder die „Herde Christi“ (1. Petr.) oder der „Leib Christi“ (Paulus). Diese Herde, dieser Leib kommen aber nach dem Neuen Testament durch nichts anderes zustande und zu ihm wird der einzelne durch nichts anderes hinzugewonnen als durch das gleiche Mittel, mit dem Jesus selbst die Menschen gewann: als durch die Verkündigung in Kraft des Heiligen Geistes. In der Verkündigung von Jesus setzt sich die Verkündigung Jesu fort, in ihr verkündigt er selbst als der Christus präsens. Eine Verkündigung aber muß man hören und glauben, — das ist die einzige Antwort auf sie, die ein positives Verhältnis zu dem, der hier verkündigt und verkündigt wird, begründet. Christi Herde ist die Schar derjenigen, die er durch die Verkündigung erweckt hat, ihm zu glauben und an ihn zu glauben, und sie ist als solche sofort die Schar seiner dienstbaren Knechte, die seine Zeugen an die übrige Welt sein sollen, deren Zeugnis als Verkündigung wieder neue Zeugen gewinnt und der Welt ihren Herrn und Heiland bekannt macht. Darum ist diese Kirche keinen Augenblick lang nur für sich da oder nur die Schar von Privilegierten, die ihre eigene Seligkeit genießen können, sondern sie ist Stoßtrupp Gottes in der Welt mit einer Botschaft an die ganze Welt und sie tut in ihrem Bekenntnis, in ihrer Anbetung und in ihrer Liebestätigkeit vorlaufend das, wozu die ganze Welt aufgerufen ist; als solche ist sie, wie Karl Barth sagt, „die vorläufige Darstellung der ganzen in Christus gerechtfertigten und versöhnten Menschenwelt“.

Mit diesen Sätzen, mit denen wir nichts als grundlegende Züge des neutestamentlichen Denkens wiedergeben zu haben glauben, sind schon alle Entscheidungen gefallen. Wir heben nur einige Konsequenzen hervor, die für unser Problem wichtig sind:

1. Gottes Heraustreten vollzieht sich auf höchst persönliche Weise. Er offenbart sich nicht als unpersönliches Schicksal, nicht als Kraft, nicht als Fluidum, nicht als Idee, — soweit solche Begriffe überhaupt brauchbar sind, können sie höchstens dazu dienen, Züge an seiner Offenbarung und seinem Wirken zu kennzeichnen, aber nicht ihn selbst, — sondern er offenbart sich als Herr, indem er unser Bruder wird. Sein Wort und seine Gnade sind also nicht etwas neben ihm, sondern Er selbst in seinem Handeln und Begegnen. Nahm mancher unter dem Einfluß philosophischer Gottesbegriffe Anstoß an dieser „Personifizierung Gottes“, an dieser „Vermenschlichung“, diesem Anthropomorphismus, so dürfen wir uns davon ja nicht imponieren lassen, sondern müssen stracks dagegenstellen, daß dies gerade im Kern der Selbstoffenbarung Gottes steht; gar nicht menschlich, gar nicht personal genug kann hier geredet werden. Gottesgemeinschaft ist Gottesbegegnen, personale Beziehung von Du und Du. Gottes Umgang mit uns und unser Umgang mit ihm geschieht in den personalen Formen, in der Anrede des Wortes, des Glaubens, des Gebetes. Für die Kirche bedeutet das aber: Wir dürfen von ihr nie als von einer Anstalt denken, in die Gott eingegangen sei wie in ein Gefäß, die Gnade und Wort Gottes verwalten könnte wie Kräfte und Lehren, über die sie disponieren kann. Sie verwaltet und verfügt nicht, sondern sie dient und bezeugt.

2. Weil Gott allein in seinem persönlichen Kommen das Heil ist, gibt es nicht eine Heilswirklichkeit abgesehen von ihm und seinem Wort, seinem Reden mit uns und seiner Liebe zu uns. Auch die Kirche stellt nicht eine solche Heilswirklichkeit dar; es gibt neben Gottes Kommen, das Jesus Christus heißt, nicht ein zweites Mysterium, nicht eine Seinsschicht des Sakramentalen, sondern immer nur Ihn selbst. Die Kirche stellt also für sich selbst betrachtet gar nichts dar, hat kein eigenes Sein, das Heil enthielte, ist immer nur etwas in Bezug auf Jesus Christus, steht aber in diesem Bezug, in dem sie etwas ist, nur, indem sie glaubt, dient und gehorcht. Sie ist also, was sie sein soll, nur in der personalen Abhängigkeit von ihrem Herrn, hat ihn nie unter sich, sondern immer über sich, immer ist sie angewiesen auf ihn, nie er angewiesen auf sie, nie hat sie ihn in der Hand, nie ist es selbstverständlich, daß sie ist, was sie ist, immer ist es Sache der Gnade und des Gebets. Wir hätten Gottes Personalität vergessen, wenn wir es anders sagen würden.

3. Infolgedessen gibt es zwar engste Verbundenheit, aber keine Identität zwischen Christus und der Kirche oder nur eine indirekte Identität. Zwischen Jesus Christus und dem ewigen Gott besteht — das will die Trinitätslehre sagen — eine direkte Identität — „wer mich hört, der hört den, der mich gesandt hat“, — aber zwischen Christus und der Kirche besteht die indirekte Identität des Herrn und seines Zeugen, — eine andere Ebene, eine andere Identifikation ist vollzogen, wenn Jesus sagt: „wer euch hört, der hört mich“; diese Identifikation besteht im Befehl, Auftrag und Verheißung; sie ist nicht in des Menschen Macht gegeben; sie kann auch nicht statisch behauptet, nicht juristisch beansprucht, nicht sakramental vollzogen, sondern nur im Glauben und Gehorsam ergriffen werden. Das ist von höchster kritischer Bedeutung gegenüber den direkten Identifikationen, die, wie wir im 20. Jahrhundert gelernt haben könnten, immer Menschliches zu menschenfresserischen Molochen erhoben.

„Wie soll ich doch die Kirche hören . . .“

Die totalitären Systeme leben ja von solchen direkten Identifikationen: Adolf Hitler ist Deutschland, die KP ist die Vorhut der Arbeiterklasse, die Sowjetunion ist das Bollwerk des Friedens. Gut, mögen sie es sein und sich als solche bewähren. Aber indem dies nicht als Auftrag, der sich kritisch gegen die Institution und die Führung wenden kann, verstanden wird, sondern als statischer Anspruch, als eine ontologische Identität, ist alles, was gegen die Sowjetunion gesagt und getan wird, gegen den Frieden, alles, was gegen die KP geschieht, gegen die Arbeiterschaft usw. und recht ist infolgedessen, was diesen menschlichen Institutionen, die mit dem, was sie vertreten, identisch sind, nützt.

Das Folgende ist schmerzlich, aber unvermeidlich: Die römisch-katholische Kirche gerät deshalb immer wieder in den Verdacht, ebenfalls ein totalitäres System zu sein, weil sie die gleiche direkte Identifikation zwischen dem römischen Bischof und der Kirche und damit zwischen der Kirche und Christus vollzieht. Damit wird Gott zu einem Gefangenen der Kirche, er hat kein selbständiges Wort mehr jenseits und über ihr, sie steht nicht mehr unter und vor seinem Gericht, es ist keine Möglichkeit mehr vom Papst weg an die Kirche (etwa in der Form eines Konzils) und von der Kirche weg an Gott (in der Form der Berufung auf das Wort der Bibel) zu appellieren; Jesus Christus ist eben nicht nur Voraussetzung, Hintergrund, Ursprung der Kirche, sondern ihr gegenwärtiger Herr. Wird er nicht so bekannt, dann ist die Kirche nicht mehr die Dienerin und Zeugin Gottes, sondern Gott ist zu definieren als der, den die Kirche als Gott uns vorstellt, genauer noch: als die Kirche selbst. Die Kirche dient nicht mehr nur dem Wort Gottes, das Jesus Christus heißt, sondern sie ist das Wort Gottes, sie verlangt deshalb Unterwerfung unter ihr Wort, wie man sich nur Gottes Wort unterwerfen kann. Charakteristisch dafür sind in der Reformationszeit die Verhandlungen mit den Protestanten über deren Teilnahme am geplanten Konzil, das dann in Trient stattfand. Immer wurde ihnen zur Bedingung der Zulassung gestellt, sie müßten von vornherein erklären, daß sie sich dem Spruch der Kurie bedingungslos unterwerfen würden, wogegen sie verlangten, es solle zunächst festgestellt werden, wer über die streitenden Parteien, von denen Rom ja selbst eine war, Richter sein solle, und verlangten, daß der Heiligen Schrift das oberste Richteramt zugestanden werde. Diese direkte Identifikation von Gott — Kirche — Papst konnten die Reformatoren nur als eine Absetzung Gottes und als eine Vergewaltigung der Kirche verstehen. Luther schrieb 1520 an H. Dungersheim: At ubi ecclesiam petimus, ostenditis nobis unum hominem, papam, cui omnia tribuitis. . . . Nos Scripturam iudicem volumus, vos contra Scripturam iudicesesse vultis.⁴⁾ Und also hat er später auf die Forderung, er solle sich der Kirche unterwerfen, immer die Frage gestellt, wer denn „die Kirche“, also das bevollmächtigte Organ der Kirche sei und woran seine Vollmacht zu erkennen und zu prüfen sei.

⁴⁾ „Aber wenn wir nach der Kirche fragen, zeigt ihr uns einen Menschen, den Papst, dem ihr alles zueignet . . . Wir wollen die Schrift zum Stifter, ihr wollt selbst Richter sein gegen die Schrift.“

1541 schreibt er „wider Hans Worst“: „Nu haben wir bis daher noch nie können von den Papisten erlangen, daß sie beweisen wollten, warum sie doch die rechte Kirche seien, sondern stehen zu dem Spruch Matth. 18: Man soll die Kirche hören oder müsse verloren sein. Wo die Kirche ist, da soll man sie hören, das bekennen und sagen wir auch. Aber wir fragen, wo und wer die Kirche Christi sei, non de nomine, nicht vom namen, sondern vom Wesen fragen wir. Gleich als wenn ich einen Trunkenen, Halbschlafenden oder einen Narren fragte: Lieber, sage mir, wer und wo ist die Kirche, und er mir zu zehen malen nichts anders darauf antwortet denn also: Man soll die Kirche hören! Wie soll ich doch die Kirche hören, so ich nicht weiß, wer und wo sie ist?“ Hier ist sie, die ernste Frage, von der wir vorhin ausgingen. Es ist — das ist wichtig — nicht so sehr die Frage, wo die Kirche ist, als wo sie zu hören ist, wo ihre rechte Stimme ist, wo sie recht spricht. Und der tiefe Gegensatz wird daran deutlich, daß diese Frage von der römisch-katholischen Voraussetzung nie gestellt zu werden braucht oder nie ernst wird, weil ihre Antwort zu selbstverständlich ist, nämlich in einer Tautologie, eben der Tautologie jener direkten Identifikation besteht: die rechte Stimme der Kirche ist da, wo die offizielle Stimme der Kirche ist und die offizielle, d. h. die durch Kirchenrecht legitimierte Stimme der Kirche ist immer auch die rechte Stimme der Kirche, — wogegen für die Reformation das, was hier nie zur Frage wird, immer die Frage ist: ob nämlich wirklich die faktische und die offizielle Stimme der Kirche auch die rechte Stimme der Kirche ist. Die Kirche darf sich also nicht auf ihre formale Legitimität beschränken, sondern muß ihre sachliche Legitimität ausweisen und zwar an der Übereinstimmung ihrer Stimme mit dem prophetisch-apostolischen Zeugnis von Gottes Offenbarung, wie es in der Heiligen Schrift vorliegt.

Ernst und Unvermeidlichkeit dieser Forderung als einer christlichen sind auf römisch-katholischer Seite eigentlich nie verstanden worden und wo sie verstanden wurden, da war der Betreffende, ob er es wußte oder nicht, schon auf dem Wege zur Reformation. Von *Johannes Eck* über *Bossuet* bis zu *J. Lortz* haben alle römischen Kontroverstheologen jene Frage Luthers als Ausdruck eines die ontologische Wirklichkeit der Kirche verkennenden neuzeitlichen Individualismus verstanden: Protestantismus sei Geltendmachen des *propre sens*, sagte *Bossuet*.

Ein großes Mißverständnis

Das Mißverständnis ist groß. Denn jene Frage nach dem Ausweis der faktischen Stimme der Kirche auf ihre sachliche Legitimität war nicht der Versuch, die Kirche vor das Forum des Individuums zu ziehen und an die Stelle der Tugend des Gehorsams die Untugend des Eigensinns zu setzen. Hier wird vielmehr die vorhin genannte Voraussetzung wichtig, unter der allein diese Frage sinnvoll, dann aber auch unvermeidlich wird: das Wunder nämlich, daß Gott in Jesus Christus geredet hat, in einer besonderen, konkreten Weise an bestimmter Stelle, vom bestimmten Ort aus geredet hat, nämlich in Jesus Christus, und daß er sich damit vernehmbar gemacht hat, daß also dieses Reden Gottes und das unter Leitung seines Geistes geschehene Zeugnis von Jesus Christus, wie es in der Bibel vorliegt, weder verklungen noch unaktuell noch unverständlich noch ergänzungsbedürftig sei, sondern daß es ein für allemal geschehenes, an alle sich richtendes, erschöpfendes und helles Sich-Selbst-Bezeugen Gottes sei: Gott ist in Jesus Christus, der uns von den Aposteln und Propheten bezeugt wird, selbst wirklich, klar und deutlich auf dem Plan. Glaube an dieses Wunder, Gehorsam gegen dieses Wunder, nicht aber Unglaube und individualistischer Ungehorsam war es, der die Reformatoren veranlaßte zu fordern, daß die faktische Stimme der Kirche ihre Übereinstimmung mit dem Zeugnis der Bibel aufweisen müsse, daß hier gar nichts selbstverständlich sei, daß vielmehr die wahre, eigentliche apostolische Sukzession der Kirche immer in Frage stehe und immer neu sich an jener Übereinstimmung entscheide. *Propre sens*, Ungehorsam und Unglauben sehen sie vielmehr dort, wo man nicht mehr wagte, die Kirche auf die Voraussetzung dieses Wunders, dieses sich vernehmlich machenden göttlichen Redens zu stellen und statt dessen Gottes Reden faktisch durch die Stimme der Kirche ersetzte, wegen der angeblichen Dunkelheit der göttlichen Offenbarung ihre Interpretation

— und wie das neue Mariendogma zeigt, nicht nur ihre Interpretation, sondern auch die Angabe ihres Inhalts in die Hand bestimmter kirchlicher Amtsträger legte. Dabei wußten sich die Reformatoren in Übereinstimmung mit der echten Tradition der Kirche, sofern ja die Kirche selbst sich in der Sammlung und Kanonisierung bestimmter urchristlicher Schriften einem Kanon-Maßstab unterstellt hatte, an dem sie alle weitere Tradition prüfen zu lassen sich bereit erklärte. Wenn man die Frage nach dem höchsten Richter in der Kirche unter Absetzung von jener Voraussetzung des realen Auf-dem-Plan-Seins des Wortes Gottes stellt, wenn man sie rein nach dem Gesichtspunkt des praktischen Funktionierens einer weltlichen Organisation stellt, dann kann man freilich fragen, ob man bei der Wahl zwischen Bibel, Konzil oder Papst als oberster Richter sich nicht für die Einmannführung entscheidet. Aber dieses Absehen wäre ja nichts anderes als der Pragmatismus des Unglaubens. Die Reformatoren haben nicht einfach an die Stelle des Papsttums des römischen Bischofs das Papsttum der Bibel gesetzt (das hat die spätere Orthodoxie getan), sondern sie haben von der in der Kirche unbestrittenen Voraussetzung her, daß wir Menschen nicht mit uns allein sind, daß Gottes Wort real auf dem Plan ist und in der Bibel authentisch bezeugt ist, dem gegenwärtigen Herrn der Kirche zugetraut, daß er durch das Zeugnis seiner Apostel und Propheten auch heute noch deutlich zur Kirche spricht, sie immer neu aus Unordnung zur Ordnung ruft, und daß es darum in der Kirche nicht verboten sein darf, sondern geboten ist, von allem Tun und Reden der einzelnen Glieder und Organe der Kirche hinweg an die Heilige Schrift zu appellieren, die Kirche immer wieder vor das Forum der Heiligen Schrift und damit vor das Forum ihres Herrn selbst zu rufen. Darum: *Ecclesia semper reformanda*.

Jene Frage Luthers, wo denn die Kirche ist und wer sie ist, sollte also weder in Frage stellen, daß die Kirche immer sein wird, noch wollte er fragen, welche unter den verschiedenen Konfessionen die richtige, die wahre Kirche sei. Er hatte ja nicht unsere heutige Vielheit von Konfessionen vor sich und dachte nicht im Traum daran, eine neue, etwa eine lutherische Kirche zu gründen. Er lebte fest in der uns heute so nötigen Überzeugung, daß es nur die eine Kirche des Glaubensbekenntnisses gibt. Er hat auch nie daran gedacht, den Christen und Gemeinden in denjenigen Teilen der Christenheit, die sich der Reformation verschlossen haben, die Zugehörigkeit zur einen christlichen Kirche zu bestreiten; er war viel zu sehr davon überzeugt, daß die Taufe als das einmalige und grundlegende Bekenntnis Christi zu einem Menschen jeden Getauften zu einem Glied der einen Kirche macht, und daß Gottes Wort überall auf dem Plan ist, wo die Bibel gelesen und das Apostolikum bekannt wird. Noch in seiner schärfsten Altersschrift gegen das Papsttum 1545 hat er diese Zugehörigkeit bestätigt, wenn er sagt: „Der armen römischen Kirche und allen Kirchen unter dem Papstthum kann weder geraten noch geholfen werden, das Papstthum samt seinen Drecketen werden denn weggethan, und ein rechter Bischof wieder zu Rom eingesetzt, der das Evangelium rein und lauter predige, oder verschaffe zu predigen, und laß die Kronen und Königreiche mit Frieden, welche ihm nicht befohlen sind zu regieren, . . . und sei ein Bischof, andern Bischöfen gleich, nicht ihr Herr, noch ihre Kirchen zerreiße und ihre Güter raube“ (WA 54, 292). Er hat sich weder als der Gründer einer neuen noch gar als Gründer der einen rechten Kirche gefühlt, sondern er wollte als Glied der einen heiligen Kirche und als von ihr beauftragter Doktor der Heiligen Schrift das allezeit immer neu Nötige tun und hat es nach unserer Meinung auch getan: der Kirche ihre Grundlagen und ihren Auftrag und ihren Maßstab neu in Erinnerung rufen; er hat die Kirche eingeladen gerade darin freie Kirche zu sein, daß sie nicht im Gefängnis ihrer Vergangenheit, in den Fesseln ihrer immer wieder sich ereignenden Fehlentscheidungen verharret, sondern bereit ist zu neuem Aufbruch, zu neuem Hören des einen alten und immer wieder neuen Wortes.

Von dem, was für uns heute daraus folgt, sei zum Schluß nur folgendes genannt:

1. Dadurch, daß ein Teil der Kirche dem Ruf zur Reformation folgte, ein anderer Teil samt der Hauptmasse der kirchlichen Hierarchie sich

ihm verschloß und den reformatorischen Teil ausschloß, entstand die abendländische Spaltung der Kirche. Reformation ist aber nicht etwas Aufbewahrbares und Vererbbares. Wir stehen uns nicht gegenüber als ein verbesserter und ein unverbesserter Teil der Kirche, nicht wie weiß und schwarz, sondern die erste von Luthers 95 Thesen („Da unser Herr und Meister Jesus Christus spricht: Tut Buße, so will er, daß das ganze Leben der Gläubigen Buße sei“) gilt nicht nur für die einzelnen, sondern für die Gemeinden und die ganze Kirche. Wir werden uns also davor hüten müssen, gegen den Traditionalismus und Konfessionalismus Roms einen protestantischen Konfessionalismus zu setzen. In jedem Teil der Christenheit muß der Aufbruch immer neu erfolgen, jeder Teil ist *ecclesia semper reformanda*.

2. Der Beitrag der evangelischen Gemeinden im Leben der einen, alle Getauften umfassenden Kirche ist die Bezeugung der Freiheit und Herrschaft Christi über die Kirche, womit auch die Freiheit des Menschen von Menschengewalt und Menschendogma allein wirklich gesichert wird. Besonders alle, die aus irgendwelchen Gründen zum Katholizismus neigen, seien gefragt, ob sie nicht verantwortlich sich an diesem Beitrag beteiligen sollten und was aus der christlichen Kirche wohl würde, wenn dieser Ruf nicht mehr geschähe. Es kann heute oft eine schwere Last sein, evangelischer Christ zu sein. Aber diesen Auftrag nimmt uns niemand ab und wenn wir ihn erkennen, wird er Quelle von Trost und Freude sein. *Adolf Schlatter* sagt einmal: „Ohne die Bibel würde der evangelische Pfarrer zum Schwätzer und der katholische Priester zum Zauberer“. Ohne die Predigt des freien Evangeliums, wie die Reformation sie uns zuruft, würde die abendländische Christenheit nach menschlichem Ermessen auseinanderfallen in eine protestantisch-liberale Hälfte von unverbindlichen religiösen Schwätzern und in einen dem Zauber und dem Synkretismus verfallenden Katholizismus. Durch unseren evangelischen Beitrag und seine weit über das Erkennbare hinausgehenden Wirkungen dürfen wir mithelfen, daß evangelische Erkenntnis auch in den von uns getrennten Teilen der christlichen Kirche wach und wirksam bleibt. Dafür sind wir verantwortlich.

3. Wir sollen nur noch in Anführungszeichen von einer evangelischen, römisch-katholischen usw. „Kirche“ sprechen, also von den Konfessionen als Kirchen, und stattdessen mehr daran denken, daß das Neue Testament nur *e i n e K i r c h e* kennt, den Leib Christi und einen Plural „Kirchen“ nur kennt für die Ortsgemeinden. „Einen Ölbaum (Röm. 11, 14 ff.) hat Gott gepflanzt, nicht eine ganze Allee von Kirchen“, sagt Schlatter. So sollten wir uns klar machen, daß es nur *e i n e* christliche Gemeinde gibt, zu der alle Getauften gehören, und daß die evangelische und die katholische Gemeinde Teile dieser einen Gemeinde sind. Daß wir nicht miteinander zur Kirche und zum Abendmahl gehen können, ist Skandal und muß uns immer wieder neu beunruhigen. Getrenntsein

heißt ja: den eigenen Glauben an Christus im Christusbekenntnis des anderen nicht wieder erkennen können. Aber damit ist die Art, wie wir uns gegenüberstehen, nicht vollständig beschrieben. Es gibt über die Konfessionsgrenzen hinweg, — wer wollte es leugnen und wer hätte es nicht schon erfahren? — auch ein Wiedererkennen im Bekenntnis zu Christus. Unser Nicht-Wiedererkennen ist deshalb so beunruhigend, weil neben ihm dieses Wiedererkennen steht, und umgekehrt. Eben deshalb aber muß sich unser Eifer auf die Einheit richten; was Gemeinsames zwischen uns ist, muß uns beglücken und uns Hoffnung künftiger größerer Gemeinsamkeit geben. Was wir gegeneinander sagen müssen, soll als ein Dienst der Liebe deutlich werden, nach der guten Regel, die *Zinzendorf* einmal für den Umgang seiner Brüdergemeindeprediger mit den Sektierern gegeben hat: „Geduld, Herzlichkeit, Demut, Nachgeben, soweit es möglich, feste stehen und nicht wanken und weichen, sobald nicht mehr nachzugeben ist und das alles in der Liebe, und daß alle Worte mit dem Blute Jesu besprengt werden.“ Das Blut Jesu ist der Tod aller Rechthaberei und der Grund der Liebe auch zu denen, die wir im Irrtum sehen und deren Lehrsätze wir mit unserem gemeinsamen Bekenntnis zum Namen Jesu Christi nicht zu vereinbaren wissen. Wir müssen also aufhören konfessionell zu denken und in dem, was wir gemeinsam bekennen dürfen, wie in dem, was wir gegeneinander bekennen müssen, anfangen ökumenisch zu denken.

4. Dazu gehört auch: nicht nur den anderen etwas sagen, nicht nur einer den anderen belehren wollen, sondern sich von den anderen etwas sagen lassen, ohne Angst, des „Katholisierens“ verdächtigt zu werden. Das ist ein neues Thema, das jetzt nur mit diesem Satz angedeutet werden kann. Zusammensein in der einen Kirche heißt Verantwortung für den eigenen Beitrag und Austausch haben mit dem, was den anderen anvertraut sein könnte. Leitsätze für das evangelisch-katholische Gespräch hat *H. E. Weber* einmal mit einem Satz von *Martin Kähler* geschlossen, der auch hier am Schlusse stehen soll:

„Die räumlich und zeitlich getrennten, ja selbst die hadernden Teile der Christenheit stehen in Wechselwirkung und Austausch und lassen dergestalt den gliedlichen Zusammenhang des Ganzen spüren; und an solchen Erfahrungen gewinnt die heilige Liebe Anlaß und Mittel, das Bewußtsein allumfassender Einheit wach zu halten, den Glauben an ihr verborgenes wirksames Vorhandensein und die Hoffnung auf ihre allseitige Geltung und Darstellung.“

5. Der Grund ist zugleich das Ziel und die Verheißung. Die grundlegende, bestehende Einheit der Kirche ist Christus — er ist zugleich die Hoffnung, daß wir wieder zur sichtbaren Einheit kommen. Von unseren verschiedenen Ausgangspunkten aus uns entschlossen auf Ihn zu richten, ist der einzige Weg zur sichtbaren Einheit der Kirche.

THOMAS SARTORY OSB.

Göttliches und Menschliches in der Kirche

Wir möchten die Fragen nach dem Göttlichen und dem Menschlichen in der Kirche untersuchen, eine Frage, die der französische Dominikaner *Congar* den „neuralgischen Punkt“ der Lehre von der Kirche genannt hat. Es geht uns dabei auch um das große ökumenische Anliegen, denn vornehmlich in der Frage nach dem Wesen der Kirche scheiden sich die Konfessionen.

Die Frage lautet: Wie verbindet sich Göttliches und Menschliches in der Kirche, wie weit reicht das Göttliche und damit der Anspruch des Absoluten, und wie weit das Menschliche und damit das Relative, Wandelbare und Korrekturfähige in ihr. Eine Vermischungstendenz würde das Menschliche und darum den Menschen vergöttlichen und der Ehre Gottes Schmach antun. Das Thema „Göttliches und Menschliches in der Kirche“ soll sich nicht mit dem Göttlichen und den „Menschlichkeiten“ in der Kirche beschäftigen, so wie es *Paul Simon* in seinem bedeutsamen Buch getan hat, sondern die Frage soll auf der Ebene der Dogmatik behandelt werden.

Das Problem liegt in erster Linie in der Frage nach dem Verhältnis Christus – Kirche. Damit sind wir aber mitten im Kontroversgespräch mit dem Protestantismus. Die Lehre und auch die Frömmigkeit des Katholiken hat als ihren Grundzug im Mittelpunkt die Kirche. In seinen „Neuen Untersuchungen“ schrieb *Johann Adam Möhler*: „Ich höre die Verachtung aussprechenden Worte: ‚Nichts als Kirche, Kirche, Kirche‘, und ich antworte: es ist nichts anderes und kann nichts anderes sein, denn ohne Kirche haben wir keinen Christus und keine Hl. Schrift. Nehmt die katholische Kirche auch nur in Gedanken aus der Geschichte des Christentums hinweg, und fragt euch, was ihr alsdann noch von Christus wißt“ (§ 76).

Nichts als Kirche, Kirche, Kirche, so wird vor allem der evangelische Christ im Hinblick auf den Katholizismus sagen. Und er wird aus seiner Grundhaltung heraus dem entgegensetzen: Nichts als Christus, Christus, Christus. Der evangelische Christ kommt ja vom Evangelium her, dessen Hauptthema Christus ist. Die Zentrierung auf Christus wird darum in allem sein Anliegen sein. Er wird betonen: ohne Christus gibt es keine Hl. Schrift und keine Kirche.

Beide Positionen haben ihre Gefahr, wenn sie gegeneinander stehen. Beim Katholiken besteht die Gefahr, daß er die Kirche in ihrer Sichtbarkeit so sehr herausstellt, daß Christus dabei in den Hintergrund tritt und in einem gewissen Sinne unsichtbar wird; während auf der anderen Seite die umgekehrte Gefahr liegt: Christus wird so sehr sichtbar gemacht, daß die Kirche unsichtbar, d. h. geradezu zur unsichtbaren Kirche wird. Beides zusammen wird erst die richtige Sicht geben, denn die Kirche ist nur Kirche als Kirche Jesu Christi.

Damit sind wir aber schon mitten im Problem. Jesus Christus und Seine Kirche sind nicht zu trennen. Wo Christus ist, dort ist die Kirche, und wo die Kirche ist, dort ist Jesus Christus. Für die Theologie bedeutet das: Christologie und Ekklesiologie stehen in engstem Zusammenhang. Die Grundposition in der Christologie zieht ihre Linien hinüber in die Ekklesiologie, was bedeutet: wie man von Christus spricht, so muß man von der Kirche sprechen. Ein Fehler in der Christologie wird seine Konsequenz in der Ekklesiologie haben, so daß man in der Tat auch von einer nestorianischen oder monophysitischen Ekklesiologie sprechen kann. Ja, man wird auch sagen können: Fehldeutungen in der Lehre von der Kirche werden verborgene Fehldeutungen in der Christo-

logie ans Licht bringen. Es könnte sein, um die Sache ganz deutlich auszusprechen, daß jemand formell die christologische Formel des Konzils von Chalkedon: Jesus Christus ist wahrer Gott und wahrer Mensch, bekennt und dennoch ein häretisches Verständnis dieser christologischen Aussage hat, was seine Lehre von der Kirche an den Tag bringt.

Wenn der Satz stimmt: wo Christus ist, dort ist die Kirche – so geht die Frage dahin: kann man also ein Gleichheitszeichen setzen zwischen Christus und der Kirche, ein Gleichheitszeichen, das die katholische Theologie gerne setzt, wenn sie von der Kirche spricht als dem fortlebenden Christus, oder genauer präzisiert: in der Kirche setzt sich die Inkarnation, die Menschwerdung Christi, fort, die Kirche ist die *incarnatio continuata* Jesu Christi. An diesem Punkt wird nun sogleich der Protest der evangelischen Christen hörbar. Der amerikanische protestantische Theologe *Reinhold Niebuhr* stellte auf der Weltkirchenkonferenz zu Evanston 1954 als die große Irrlehre der römisch-katholischen Kirche heraus, daß sie durch den Begriff einer „Fortsetzung der Inkarnation“ die Kirche wesensmäßig göttlich, zum Mittler des Gerichtes Gottes mache. Ein Einwurf, auf den wir Katholiken hören sollten, denn er zeigt einen wesenhaften Unterschied zwischen dem katholischen und dem protestantischen Kirchenbegriff, er kann aber auch deutlich machen, daß wir Katholiken vielleicht viel zu undifferenziert mit diesem Wort umgehen. Allerdings ist dieser Begriff auch der protestantischen Theologie heute nicht mehr fremd. In den Schriften der ökumenischen Bewegung wird oft und oft von einer „Ausdehnung der Inkarnation“, von einer „Fortsetzung der Inkarnation“ gesprochen; aber es besteht ein großer Unterschied im Verständnis dieses Wortes. Der Ausdruck „*incarnatio continuata*“ wird von der protestantischen Theologie verstanden als „eine bildliche Aussage, daß die Kirche durch Wort und Tat die erlösende Bedeutung der Inkarnation erweist“ (N. Flew); er hat nur Geltung „für das innere Sein der Kirche“ (E. Lewis), nicht aber für ihre formale Sichtbarkeit. *Nelson* bemerkt: „Wenn die Kirche die Fortsetzung der Inkarnation ist, dann müssen wir unseren Glauben in Bezug auf die Inkarnation revidieren.“ Wir möchten ergänzen: den Glauben in Bezug auf die Person Jesu Christi.

Fragen wir darum zunächst: Wie sehen Katholiken und Protestanten Jesus Christus?

Die katholische Aussage über Jesus Christus

Es ist hier nicht der Raum, eine ganze Christologie zu entwickeln. Ein vornehmliches Merkmal sei hervorgehoben. Ehe der Katholik vom Erlösungswerk Jesu Christi spricht, reflektiert er über die Person Christi selbst. Der Ausgangspunkt ist das Konzil von Chalkedon, das definierte: „In Christus ist eine göttliche Person, nämlich die Person des göttlichen Wortes, und in ihm sind zwei Naturen, eine göttliche und eine menschliche“. Bei dieser Formulierung geht das Interesse auf das objektive Sein. Der ontologische Ort der Mysterien sollte zunächst festgelegt werden. Die Frage nach Christus ist also zunächst eine Frage der Ontologie: wer ist Jesus Christus in sich selbst? Erst nach der Klärung dieser Frage, die mit dem angeführten Glaubenssatz ausgedrückt ist, wendet man sich dem Erlösungswerk zu. Das Interesse geht dahin, daß göttliche und menschliche Natur in einer hypostatischen Union vereinigt sind und weder vermischt noch getrennt werden dürfen.

Die reformatorische Aussage ¹⁾

Bei Luther und den Reformatoren verlagert sich das Interesse völlig. „Christus hat zwei Naturen“, sagt Luther, „aber inwiefern betrifft mich das? Wenn er diesen großen und tröstenden Namen ‚Christus‘ trägt, so wegen des Dienstes und des Makels, den er auf sich genommen hat: dies gibt ihm seinen Namen. Daß er der Natur nach Mensch und Gott ist, das betrifft ihn allein. Aber daß er seinen Dienst geheiligt hat, daß er seine Liebe ausgebreitet hat, um mein Retter und mein Erlöser zu werden: das ist es, worin ich meinen Trost und mein Heil finde . . . An Christus glauben heißt nicht, sagen, daß Christus eine Person sei, die Mensch und Gott ist — denn das nützt keinem etwas; an Christus glauben, heißt sagen, daß diese Person der Christus ist, daß er für uns aus Gott herausgegangen und in die Welt gekommen ist; von diesem Dienst her hat er seinen Namen“. Im gleichen Sinne auch Melancthon: „Das heißt Christus erkennen: seine Wohltaten erkennen“. Das Interesse geht hier also ganz und gar auf den Christus pro nobis, auf das Heilswerk Christi an uns. „Du hast Christum noch nicht“, so führt Luther im Kommentar zum Galaterbrief aus, „wenn du auch weißt, daß er Gott und Mensch ist. Du hast ihn wahrhaft erst dann, wenn du weißt, daß diese ganz reine und ganz unschuldige Person dir vom Vater gegeben wurde, um dein Pontifex, dein Erlöser zu sein“ ²⁾. Offenbarung bedeutet also für Luther ganz und gar Kundgabe der Heilsabsicht Gottes. In seinen Randbemerkungen zum Sentenzenbuch des Petrus Lombardus stellt der Reformator den Theologen gegen den Logiker, die Theologie gegen die Philosophie. Und so geht es ihm bei der Christologie nicht um ontische Aussagen, sondern um die Erlösungslehre. Christologie ist für Luther ausschließlich *Soteriologie*, Erlösungslehre.

Interessant ist nun, zu fragen, welche Rolle dabei der *Menschheit Jesu* zugewiesen wird. Luther hat die Einheit von Gottheit und Menschheit in der einen Person stark betont. Aber seine ganze Religiosität durchzieht der Gedanke von der *Alleinwirksamkeit Gottes*, also einer Bewegung nur von oben nach unten. Dieser Gedanke wird deutlich in Luthers Konzeption vom Bezug zwischen Glauben und Werken, zwischen Gesetz und Evangelium. Dieses Prinzip der Alleinwirksamkeit Gottes überträgt er nun auch auf Christus, und so erhält die Menschheit Christi keine eigentlich positive Bedeutung. Im Kommentar zum Galaterbrief heißt es ausdrücklich, daß Christus nur durch seine Gottheit wirkt, „*humanitate nihil cooperante*“. Die ganze Erlösung wird nur als Werk Gottes in Christus betrachtet, Christus aber nur in seiner Göttlichkeit. Die Erlösung ist ein Drama, dessen eigentlicher Spieler im Grunde nur Gott ist: der rechtfertigende Gott; die Menschheit Christi ist die Bühne. Gott leistet sich selbst in Christus Genugtuung. ³⁾

Mit dieser Konzeption unterscheidet sich Luther wesentlich von der westlichen Theologie, die über die Kirchenväter Johannes und Paulus interpretiert: das fleischgewordene Wort Gottes wird in seiner *Menschheit* zur ursprünglichen, wenn auch sekundären Heilsquelle. Christus ist nicht einfach nur der Ort, wo Gottes Heilswille wirkt, sondern er ist selbst heilswirkend, auch durch seine Menschheit. Dadurch kommt die historische Inkarnation zur Auswirkung, was für die Erlösung bedeutet: sie wirkt nicht ohne Kontakt mit der Schöpfung, sondern in die Schöpfung hinein, die ernst genommen wird. Congar hat hier die Frage gestellt, ob Luther überhaupt eine präzise und korrekte trinitarische Theologie habe. Und er verneint diese Frage, denn es gehe Luther gar nicht um das Trinitätsmysterium, sondern einzig um „Gott“. Im Grunde seien Christus und der Hl. Geist für Luther nur Funktionen eines „Gottes“, der sich uns nur als der Gott unseres Heiles geoffenbart hat.

Diese ganze soteriologisch geprägte Christologie wirkt sich nun in der Lehre von der Kirche aus. Das Prinzip der Alleinwirksamkeit Gottes läßt der Schöpfung, der Kreatur, dem Sichtbaren keinen (wenn auch relativen) eigenständigen Raum. Luther wertete die Menschheit Christi ja nur darum ab, weil er im Schema des Nominalismus befangen war (wenn wir von der religiösen Intention absehen). Alles Sichtbare wird mit der Qualität des sündhaften Fleisches belegt, nur im Inneren, Unsichtbaren liegt die wahre geistliche Realität. Der Bewegung von oben nach unten entspricht eine Bewegung von innen nach außen, nie aber umgekehrt. Christus ist Haupt seines mystischen Leibes.

Wie versteht aber Luther dieses Hauptsein Christi? Je später er schreibt, desto weniger versteht er es im Sinne einer Kausalität, sondern immer mehr als Exemplum, als Vorbild, allerdings nicht nur im Sinne eines moralischen Vorbildes, sondern eines seinsmäßigen. Aber nur im Sinne eines exemplum ist Christus caput, Haupt des mystischen Leibes. Der mystische Leib ist nicht der sichtbare, kirchliche Organismus der Sakramente und des kirchlichen Amtes, sondern die Gesamtheit der Personen, denen die Fides, der Glaube Christi, die Gerechtigkeit Christi zugesprochen wurde. Christus ist Haupt seines Leibes nicht als Quelle und Ursache, sondern als der Erste, an dem Gott das Böse besiegt hat und nach dessen Beispiel er es immer neu im glaubenden Menschen besiegt. Mit Recht bemerkt ein protestantischer Theologe unserer Tage: „Die reformatorische Christologie war zu einer christologischen Darlegung der Kirche als Leib Christi gar nicht in der Lage, weil ihre gesamte theologische Konzeption von einer soteriologischen Christologie her geformt war“ (O. Dilschneider). Einerseits ist Luther Dualist, denn er trennt radikal die göttliche von der kreatürlichen Ordnung und setzt sie in scharfen Gegensatz zueinander, sogar bei Christus, wie wir sahen; andererseits ist er Monist in der Festlegung des Heilsgeschehens auf die Alleinwirksamkeit Gottes. Also ein denkerischer Dualismus und ein religiöser Monismus (Congar). Durch die wesentlich soteriologische Linie bekommt Luthers Christologie, trotz der Betonung der realen zwei Naturen, einen monophysitischen Anstrich, der auch auf protestantischer und orthodoxer Seite vermerkt wurde (K. Holl, E. Vogelsang, K. Barth, N. Berdjajew, Ludolf Müller).

Wenn wir von einer fortgesetzten Inkarnation Jesu Christi in der Kirche sprechen, so müssen wir fragen, in welcher Weise sich die Linien der Formel von Chalkedon auf die Kirche ausziehen lassen.

Die Heilige Schrift

Die erlösende Gnade Gottes erscheint der Welt in der Fleischwerdung Jesu Christi. Gottes Gnade ist eine Gabe, die in der Gnade besteht, die der eine Mensch Jesus Christus ist (und nicht bloß bewirkt): „Die Gnade ist uns gegeben in Christus Jesus vor der Zeit der Welt, jetzt aber offenbar geworden durch die Erscheinung unseres Heilandes Jesus Christus“ (2 Tim. 1, 9); „in seinem Fleisch hat Er die Sünde vernichtet“ (Röm. 8, 3); „die Gnadengabe Gottes besteht in der Gnade des einen Menschen Jesus Christus“ (Röm. 5, 15). Damit ist deutlich gesagt, daß die Gnade jetzt erschienen ist durch die Erscheinung unseres Erlösers Jesus Christus. Im Menschen Christus als solchem ist die göttliche Gnade präsent geworden. Der Mensch Jesus ist das Präsenz der

1) Für das Folgende vgl. Yves M.-J. Congar OP, „Regards et réflexions sur la christologie de Luther“, in: Grillmeier-Bacht, „Das Konzil von Chalkedon“ III, S. 457–486).

2) Die drei Zitate sind aus dem Französischen rückübersetzt nach Congar a.a.O.

3) „Zugleich ist der Glaube rein ‚theozentrisch‘, weil er in Christo nur Gott meint“ (E. Vogelsang, „Die Anfänge von Luthers Christologie nach der ersten Psalmenvorlesung insbesondere in ihren exegetischen und systematischen Zusammenhängen mit Augustin und der Scholastik dargestellt“, Arbeiten zur Kirchengeschichte 15, Berlin-Leipzig 1929, S. 161). — Wenn Luther nämlich sagt: der Mensch Christus ist König der Kirche, so verschiebt er den Begriff der *humanitas Christi*. *Humanitas* ist dann nicht diejenige Seite an Christus, die er mit dem Menschen gemein hat, sondern die Erscheinungsform, in der die Gottheit für die Menschheit sichtbar wird . . . Nicht der Mensch Christus ist also König, gesondert von seiner Göttlichkeit, sondern der Mensch Christus, in dem die Gottheit inkarniert ist“ (F. Huck, „Die Entwicklung der Christologie Luthers von der Psalmen- zur Römervorlesung“, in: TheolStudKrit 102 [= Lutherana VI], 61/142, 1930, S. 127). — „Gott und Christus stehen nicht in Rivalität nebeneinander, noch in der Weise untereinander, daß das Dasein Christi die notwendige Voraussetzung für die Gnadenwirksamkeit Gottes böte und damit deren Allmacht einschränkte . . . Das Problem ‚christozentrisch — theozentrisch‘ besteht daher für Luther nicht. Für Luther ist ‚Jesus weder ein primäres, noch ein sekundäres Objekt seiner Frömmigkeit geworden, sondern er ist ihm die Offenbarung der göttlichen Erlösungstat geblieben‘ [Gogarten]“ (H. Thimme, „Christi Bedeutung für Luthers Glauben. Unter Zugrundelegung des Römerbrief-, des Hebräerbrief-, des Galaterbriefkommentars (von 1531) und der Disputationen“, Gütersloh 1933, S. 148). — „All depends on the assertion that it is God Himself who in Christ overcomes the tyrants. It is at the same time evident that the Deity of Christ is not for Luther a bare metaphysical dogma, still less a ‚physical‘ doctrine; for in the work of redemption the actual agent is no other and no less than God's own Blessing, Righteousness, and Life“ (G. Aulén, *Christus Victor*, engl. Übersetzung London 1931, p. 124).

Gnade Gottes. Daß Paulus so spricht, nicht nur Johannes, zeigt das urchristliche Verständnis von Gnade: Gnade ist da im Fleisch, also im Sichtbaren, Datierbaren, Greifbaren, in der Geschichte, und kann nicht verstanden werden in einem jeweiligen Ereignis, das je und je dort geschieht, wo ein weltloses Wort Gottes vom Himmel herabfährt. Freilich zielt das Dasein auf den Vollzug, auf das Werk, aber zuerst gilt, daß die Gnade da ist und in der geschichtlichen Welt greifbar wurde. Diese von der Schrift gelehrte Gnadenauffassung ist die Grundlage für die Lehre von der Kirche. Denn es erhebt sich die Frage: Wo bleibt die Fleischwerdung der Gnade, wenn die Menschheit Christi zur Rechten Gottes erhöht und darum für den Menschen in dieser Welt nicht mehr zugänglich wurde?

Wie uns vor allem der evangelische Exeget *Cullmann* gezeigt hat, war es das Interesse des Johannesevangeliums, die Verbindung des fleischgewordenen Christus mit der Zeit nach seiner Himmelfahrt aufzuzeigen. „Das Johannesevangelium sucht die völlige Identität des in der urchristlichen Gemeinde gegenwärtigen Herrn mit dem historischen Jesus aufzuzeigen, und zwar an Hand der Tatsachen des Lebens Jesu. Die Linie zielt also vom Christus der Geschichte zu Christus dem Herrn der Gemeinde, in der sich die Fleischwerdung des Logos fortsetzt“⁴⁾. Wie aber setzt sich diese Fleischwerdung des Logos in der Gemeinde fort? „Die Gegenwart Christi in seiner Gemeinde äußert sich konkret im Gottesdienst. Dieser stellt sich immer entweder als Mahlfeier oder als Taufe dar“⁵⁾. Damit wird die neue, nachösterliche Existenzweise Christi deutlich: es ist die sakramentale Seinsweise. Die Gegenwart des Hauptes im Leibe geschieht in der Art und Weise des Sakramentes. Das, was den urchristlichen Gottesdienst konstituiert: Taufe und Eucharistie, konstituiert auch die Kirche. Paulus spricht es ganz deutlich aus: „Weil es ein Brot ist, darum sind wir, die Vielen, ein Leib, nämlich alle, die an dem einen Brote Anteil haben“ (1 Kor. 10, 17). Dieser eine, vielgegliederte Leib besteht nach Paulus „in einem Geiste“ (1. Kor. 12). Es ist der Geist Christi, von dem der Apostel hier spricht. Der in der Kirche sakramental fortlebende Christus lebt als Pneuma in seiner Kirche fort. Die Kirche hat darum pneumatischen Charakter, der überall dort deutlich wird, wo der Geist sich nach dem NT objektiviert: in den Sakramenten, in den Ämtern, im Recht. Die sakramentale Existenzweise dieses Geistes wird aber an äußere Handlungen der Kirche geknüpft, vor allem an die Handauflegung (1. Tim. 4, 14; 2. Tim. 1, 6). Damit bezeugt das NT eine Bewegung von außen nach innen. Äußeres Tun, eine äußere Institution erhält Heilsbedeutung. Die Heilskraft der Menschheit Christi setzt sich in menschlichen Handlungen, in einer menschlichen Institution fort: damit weist das Mittelalter Christi eine ekklesiale Dimension auf. Zutiefst verknüpft Paulus ja die Menschheit Christi mit der ganzen Menschheit (Röm. 5). Weil die Kirche, die Vielen in einem Leibe, Trägerin der Gnade und Mittlerin des Heiles ist, darum kann Petrus von einem „königlichen Priestertum“ (1. Petr. 2, 9) der Kirche sprechen, das am Hohepriestertum des Menschgewordenen teilhat.

So ist die Kirche Christi Leib, so lebt Christus in seiner Kirche fort. Von dieser neutestamentlichen und katholischen Lehre her ist nun erneut die Frage zu stellen: Wie verhalten sich Göttliches und Menschliches in der Kirche, wie weit reicht das Göttliche, wie weit reicht das Menschliche?

Wenn die Kirche der fortlebende Christus ist, dann liegt es nahe, die Formel von Chalkedon, zwei Naturen in einer Person, auszuziehen und anzuwenden auf die Kirche.

Die Kirche der fortlebende Christus⁶⁾

Nach Art eines Parallelismus haben bedeutende katholische Theologen das Verhältnis Christus — Kirche verstanden, so Möhler, Tyszkiewicz, Perrone, Feckes, Sertillanges, Scheeben, Franzelin. Unter den

Päpsten besonders Leo XIII. in „Satis cognitum“. Man spricht von einer theandrischen (gottmenschlichen) Struktur der Kirche.

Nach dem, was wir soeben ausführten, liegt die Wahrheit dieses Parallelismus auf der Hand. Die Kirche gehört zur Heilsökonomie Gottes, zum Heilshandeln Gottes an der Menschheit. Ein einziger Heilsplan Gottes geht durch die Geschichte. Die Kontinuität mit dem inkarnierten Wort kann darum sehr wohl eine gewisse Analogie in der Struktur mit dem inkarnierten Wort selbst begründen. Könnte man von der Kirche als dem Leib Christi sprechen, wenn sie nichts Gemeinsames mit Christus in der Struktur hätte? Und dennoch ist „Parallelismus“ nicht der Weg, der den Sachverhalt adäquat ausdrückt. Dem Parallelismus liegt eine romantisierende Sicht der Kirche zugrunde. Die Einheit zwischen Christus und der Kirche ist nicht im Sinne eines naturhaften Organismus zu verstehen. Die Menschheit Jesu war ihrem Sein nach (*secundum esse*) mit Gott verbunden. Die Verbindung mit Gott, die bei der Menschheit Christi in hypostatischer Weise erfolgt, ist bei der Kirche eine dynamische Einheit. Die Kirche ist Instrument Gottes in ihrer menschlichen Realität. Und diese menschliche Realität hat ihren Eigenwert. Wo das übersehen wird, da droht die Gefahr eines ekklesiologischen Monophysitismus, d. h. einer Vergöttlichung der Kirche. Es gibt einige Akte in der Kirche, die nur aus dem göttlichen Prinzip ableitbar sind: die Sakramentspendung, die feierliche Glaubensverkündigung, das unfehlbare Lehramt. Daneben aber viele Funktionen, die die menschliche Seite der Kirche zur Materialursache haben und darum dem Relativen, Wandelbaren und Historischen unterliegen. (In diesem Zusammenhang sei auf die Unterscheidung hingewiesen, die die Kirche selber macht zwischen den unfehlbaren Äußerungen des Lehramtes [*ex cathedra*] und anderen Äußerungen der kirchlichen Leitung.). Bei der Kirche kann also nicht von einer göttlichen Natur im strengen Sinne gesprochen werden und ebensowenig von einer göttlichen Personalität. Eine direkte Kommunikation der Eigenschaften zwischen Christus und der Kirche ist daher nicht möglich, und darum ist es auch nicht möglich, ohne eine genaue Präzisierung von der Kirche als der fortgesetzten Inkarnation Christi zu sprechen. Zwischen Christus und der Kirche besteht nicht eine Parallelität, sondern eine Analogie, und bei einer Analogie ist die Unähnlichkeit immer größer als die Ähnlichkeit.

Mit diesem Prinzip als Schlüssel wollen wir nun die Kirche in ihren wichtigsten Äußerungen, in der Dogmenverkündigung, in der Sakramentspendung und in der Institution der Hierarchie untersuchen. Denn hier wird die Frage, wie weit das göttliche und das menschliche Element reichen, geradezu brennend.

Das Dogma

Das Glaubensgut (*depositum fidei*) ist eine göttliche Realität, eine göttliche Wahrheit, die Gott durch Christus seiner Kirche übergeben hat. Nicht menschliche Spekulation kann irgendeine Glaubenswahrheit ersinnen, sondern sie ist als Offenbarung Christi und apostolische Verkündigung an der Wiege der christlichen Gemeinde da. „Seid gehorsam der Lehrnorm, in die ihr hineingegeben worden seid“, mahnt Paulus die Römer (Rom. 6, 18). Dieses Glaubensgut besteht aus der Hl. Schrift und der Überlieferung durch die Apostel. Wie steht nun die Kirche zu diesem Glaubensgut, zu der Offenbarung? Das Lehramt der Kirche wird heute von der Theologie als die *regula proxima fidei*, die nächste Regel des Glaubens, bezeichnet, während Schrift und Überlieferung die *regula remota*, die weiter zurückliegende Glaubensregel, genannt werden. Die evangelischen Christen können nicht verstehen, wie bei uns die Schrift nur *regula remota* ist. Dazu ist ein klärendes Wort zu sagen, das zugleich ein Wort über das Wesen der Kirche ist:

1. Der Glaubenssachverhalt oder Glaubensgegenstand, das Glaubensgut, ist etwas Gegebenes: *traditio passiva*. Demgegenüber steht die überlieferte Tätigkeit, die Verkündigung durch die Kirche: *traditio activa*. Dieses Gegenüber ist deutlich zu betonen.

2. Der Glaubensgegenstand, das *depositum fidei*, steht unter der *Inspiration* des Hl. Geistes, es ist unmittelbares Wort Gottes.

4) Cullmann, „Urchristentum und Gottesdienst“, S. 38.

5) Cullmann a.a.O., S. 58.

6) Zum Folgenden vgl. Congar, „Dogme christologique et Eclésiologie. Vérité et limites d'un parallèle“, Grillmeier-Bacht, „Das Konzil von Chalkedon“ III, S. 239–286.

Demgegenüber geschieht die Verkündigung unter dem Beistand des Hl. Geistes, sub assistentia Spiritus Sancti. Diese Assistenz des Hl. Geistes in der Kirche ist etwas anderes als die Inspiration.

3. Darum ist der Glaubensgegenstand, das depositum fidei, Quelle der Offenbarung. Die Verkündigung, also die Kirche, ist aber nicht Quelle der Offenbarung, sondern nur regula fidei, eine regulierende Norm, die etwas schon Konstituiertes lediglich reguliert. Das Glaubensgut, also Schrift und Überlieferung, ist letzte innere Instanz, während die Verkündigung, also die Kirche, zwar auch letzte, aber nur äußere Norm ist. Das Glaubensgut ist inneres, aufbauendes, konstitutives Prinzip; die Verkündigung der Kirche ist zwar nächste Glaubensregel, aber eine äußere und nur regulierende (mere directiva).

Dieser so wichtigen Unterscheidung hat das Vatikanische Konzil Rechnung getragen, es hat die Kirche nicht in die Ursächlichkeit der fides divina, des göttlichen Glaubens, hineingenommen. Der Raum Christi und der Apostel ist wesentlich ein anderer Raum als der der Kirche. Zwischen dem Hl. Petrus und dem ersten Papst liegt in gewisser Weise eine Zäsur. Niemals kann der Papst Offenbarungsträger sein wie der Apostel. Papst und Bischöfe sind successores, Nachfolger der Apostel. Ihr Tun liegt auf einer anderen Ebene.

Ein Zweites kommt hinzu. Die kirchlichen Dogmen, die Glaubenswahrheiten, haben in ihrem Kern eine unwandelbare göttliche Wahrheit. Hier ist ein klares göttliches Element in der Kirche. Aber dieser unwandelbare, absolute Wahrheitskern ist in menschlicher Sprache überliefert. „Der sprachliche Ausdruck einer Glaubensdefinition, wie der von Chalkedon, ist eine Schöpfung der Kirche in ihrer Zeit, und insofern ein zeitbedingter Ausdruck für einen göttlichen Offenbarungsinhalt, wie er der Kirche von den Aposteln überkommen ist. Im Unterschied zum inspirierten Gotteswort der Schrift ist hier die menschliche Ausdrucksform nicht formell Gotteswort, sondern Redeform der Kirche, die in eigenem Namen kraft der ihr verliehenen Lehrautorität ihren Entscheid als verbindliche Glaubensregel vorlegt“⁷⁾. Der Beistand des Hl. Geistes sorgt dafür, daß die menschliche Sprache die absolute göttliche Wahrheit nicht irrtümlich wiedergibt, nicht aber dafür, daß die menschliche Sprache das offenbarte Mysterium völlig umfassend und erschöpfend wiedergibt. Was gesagt wird, ist wahr, aber es muß nicht das Letzte, Erschöpfende und Umfassendste sein, was gesagt werden kann. Hier hat die Dogmenentwicklung ihren Ort. Hier gilt aber auch, was Karl Rahner in diesem Zusammenhang sagte: „Wir katholischen Theologen meinen, daß wenigstens grundsätzlich . . . jede — auch jede unserer uns verpflichtenden ‚definierten‘ Formulierungen — an sich überholbar ist (wenn sie auch nicht falsch wird), durch eine bessere ersetzt werden kann, durch eine, die deutlicher, assimilierbarer, auf die Mitte der ganzen Wahrheit und Wirklichkeit des Glaubens zentrierter die immer größere Wirklichkeit des Geoffenbarten sagt“. Gerade hier wird deutlich, wie sehr die Kirche in via, auf dem Wege ist, und selbst als unfehlbare Verkünderin der Wahrheit im Ringen um den Ausdruck, den Sprachleib der Wahrheit, steht.

Die Sakramente

Die Unterscheidung von göttlichem Kern und menschlicher Ausgestaltung beim Glaubensgut findet sich in der gleichen Deutlichkeit bei den Sakramenten. Gott hat die Mitteilung seiner Gnade, wenn auch nicht nur, so doch vornehmlich an äußere Zeichen und Handlungen geknüpft. Die Schrift bezeugt diesen Sachverhalt, wenn sie die Rechtfertigung eine Geburt aus dem Wasser und dem Hl. Geiste nennt (Joh. 3, 5 f.), wenn die Vergebung der Sünden dem Untertauchen im Wasser zugeschrieben wird (Apg. 2, 38; 6, 16–18; Röm. 6 usw.), wenn mit dem Genuß des Fleisches und Blutes Jesu Christi das ewige Leben begründet wird (Joh. 6, 52 ff.). Ja, das Zeichen ist sogar ein Gestaltwerden der unsichtbaren Wirklichkeit. Es ist Glaubenssatz, daß die Sakramente die Gnade enthalten und demjenigen verleihen, der kein Hindernis entgegenstellt. In diese äußere Symbolik ist aber zutiefst die Kirche ein-

bezogen. Hier wird ihr werkzeuglicher Charakter ganz deutlich. Aber dieses Werkzeug handelt nicht blind und unpersonal. Weil Christus die äußeren Zeichen der Sakramente nur in ihrer Grundlage festlegte, schrieb das Tridentinum der Kirche eine gewisse Vollmacht hinsichtlich des äußeren Zeichens zu. Das wesentliche So-Sein kann die Kirche nicht ändern und darf es nicht antasten. Aber weil die Kirche Spenderin der Sakramente ist und die Sakramente infolgedessen Lebensäußerungen der Kirche sind, weil die Sakramente dramatische Handlungen sind, deren Kern Christus selbst festlegte, eine dramatische Handlung aber die Variationsbreite des Zeichenfeldes hat, darum kann von einer gewissen Vollmacht der Kirche über die Sakramente gesprochen werden. Erlangt damit die Kirche eine Herrschaft über die Gnade? Nie und nimmer, denn der eigentliche Spender ist immer Christus selbst. An dieser Frage sieht man deutlich die enge Verbundenheit von Christus und Kirche, aber auch, daß von einer Identifizierung nicht die Rede sein kann.

Wie tief göttlicher und kirchlicher Bereich verbunden sind, zeigt die Existenz des Bußsakramentes. Es ist Glaubenssatz: „Wie Christus selbst Sünden vergab, so hat er auch seinen Aposteln und deren Nachfolgern die Gewalt übertragen, Sünden zu vergeben“. Auch hier sehen wir den Werkzeugcharakter der Kirche. Nach Mt. 18, 15–20 gibt Christus seinen Jüngern folgende Unterweisung: „Hat dein Bruder gefehlt, so geh hin und stelle ihn unter vier Augen zur Rede. Hört er auf dich, so hast du deinen Bruder gewonnen. Hört er nicht auf dich, so nimm noch einen oder zwei andere mit dir, damit durch die Aussage zweier oder dreier Zeugen alles festgestellt werde. Hört er auch auf diese Brüder nicht, so teile es der Kirche mit. Will er auch auf die Kirche nicht hören, so gelte er dir wie ein Heide und öffentlicher Sünder. Wahrlich, ich sage euch: was immer ihr auf Erden binden werdet, das wird auch im Himmel gebunden sein, und was immer ihr auf Erden löst, das wird auch im Himmel gelöst sein“. Binden und Lösen bedeutet die Ausschließung aus der Gemeinde und die Aufhebung bzw. Nichtverhängung der Ausschließung. Nach dieser Schriftstelle bedeutet also der Ausschluß aus der Gemeinschaft der Kirche auch Ausschluß vom Gottesreich. Nach der Auferstehung überträgt Christus seine eigene Sendung den Zwölfen (Joh. 20, 21) und bekleidet sie mit seiner eigenen göttlichen Autorität: „Er hauchte sie an und sprach: Empfanget Heiligen Geist (d. h. die von Christus stammende Kraft und Vollmacht). Wem ihr die Sünden vergebt, dem sind sie vergeben. Wem ihr sie behaltet, dem sind sie behalten“ (Joh. 20, 21–23). Das Gericht der Kirche wird also zum Gericht Gottes. Ausstoßung vom oder Aufnahme in das kirchliche Gemeinschaftsleben hat Geltung vor Gott.

Vergibt also die Kirche die Sünde? So darf man nicht sagen. Die Wiederaufnahme fällt nicht förmlich mit der Vergebung der Sünde zusammen. Und doch kann man andererseits wieder sagen, daß sie die Vergebung wirkt, weil die Wiedereinfügung in die kirchliche Lebensgemeinschaft Teilnahme am Hl. Geiste wirkt, der seinerseits die Sünde vergibt. Allein Gott kann Sünden vergeben. Die Kirche kann nicht unmittelbar Sünden nachlassen. Dieses Problem hat die Theologie lange Jahrhunderte beschäftigt. Gerade hier wird deutlich, wie sehr das Zusammenspiel und das Getrenntsein von Göttlichem und Menschlichem der neuralgische Punkt nicht nur der Ekklesiologie, sondern der Theologie überhaupt ist. Daß im Gericht der Kirche das Gericht Gottes gegenwärtig und wirksam ist, gibt dem Gericht der Kirche seine eigentliche unheimliche Tragweite. Ja, diese Tragweite ist wirklich unheimlich!

Wir sehen, wie innig verflochten göttlicher und menschlicher Bereich sind oder im kirchlichen Bereich das göttliche und das menschliche Element, wir sehen aber auch, daß sie nicht vermischt werden dürfen.

Die hierarchische Konstitution der Kirche

Die Kirche ist das neue Gottesvolk in hierarchischer Ordnung. Hierarchie bedeutet heiliger Urspruch und heilige Ordnung. Christus beruft eine Jüngerschaft, unter denen die Zwölf herausragen. Ihnen verleiht er heilige Gewalten (Mt. 18, 18; Mk. 16, 15; Joh. 20, 21). An der Spitze dieses Apostelkollegs steht Petrus als oberster Hirte

⁷⁾ J. Ternus SJ, „Chalkedon und die protestantische Theologie“, in: Grillmeier-Bacht, „Das Konzil von Chalkedon“ III, S. 567.

(Mt. 16, 13–19; Joh. 21, 15–17; Lk. 22, 31 f.). Wie Christus für das neue Gottesvolk lebensspendendes und ordnendes Prinzip ist (Joh. 15, 1–11), so wird die Kirche mit Weihe- und Hirtengewalt bevollmächtigt. Die Hirtengewalt Christi verleibt sich in den auf göttlicher Einsetzung beruhenden Stufen des päpstlichen Primates und des Episkopates. Wir wollen den Primat herausgreifen, um auch hier die Frage nach Göttlichem und Menschlichem in der Kirche zu stellen.

Der Primat als solcher beruht auf göttlicher Einsetzung und stellt ein göttliches Prinzip, eine göttliche Realität dar. Der Primat des Papstes ist eine Glaubenswahrheit, die man so formulieren kann: Christus hat Petrus als Haupt des Apostelkollegs eingesetzt und hat diese Vollmacht auch seinen Nachfolgern mitgeteilt. Petrus lebt in seinem römischen Nachfolger fort. Dies ist ein Mysterium des Glaubens. Wichtig ist hier die Unterscheidung zwischen physischer und mystischer Person⁸⁾: Als physische Personen sind die Apostel gestorben und haben physische Nachfolger bekommen. Als mystische Personen bleiben die „Zwölf“ in ihren Nachfolgern, deren physische Zahl in der irdischen Kirche ohne weiteres zu- und abnehmen kann, deren mystische Zahl jedoch fort dauert: die Zwölf. So ist es auch bei Petrus. Als Haupt vergeht er nicht. Er dauert im Bischof von Rom fort. Die Päpste Linus, Cletus, Clemens und die anderen sind tot. Sie mögen ihrem Sitz materiell oder geistig zur Zierde oder zur Schmach geworden sein, sie mögen Heilige oder neue Judasse gewesen sein — es tut nichts zur Sache: Petrus, das Haupt, der mystisch nicht sterben konnte, bleibt in ihnen lebendig. Dieses Mysterium ist nur dem übernatürlichen Glauben zugänglich. „Man wird vielleicht sagen, daß dieser Begriff (— des Primates Petri) vor allem das Ergebnis der Arbeit der westlichen Theologen sei, die auf den politischen Aufstieg des päpstlichen Rom hinstrebten und deren juridisch geprägte Geistigkeit auf solche Entwicklungen angelegt war. Das leugnen wir nicht. Aber zurückgeführt auf seinen Wesensgrund, ist dieser Begriff mit keiner zeitbedingten oder veränderlichen Konzeption verbunden. Er steht ganz in der Linie der Theologie der Väter, welche den Ewigkeitscharakter unserer Dogmen oft viel stärker betonten, als wir es tun“ (Rousseau a. a. O. S. 376).

Wiederum wird der Unterschied zwischen Göttlichem und Menschlichem sichtbar. Der dogmatische Aspekt des Primates ist vom historischen zu unterscheiden. Die Einsetzung des Primates durch Christus und das Mysterium der mystischen Person ist die dogmatische Seite. Der Primat darf nicht mit gewissen zeitlichen Aspekten des historischen Papsttums identifiziert werden. Die Primatsfrage ist sicherlich der Hauptkontroverspunkt zwischen den Konfessionen, aber Rousseau bemerkt mit Recht, daß dabei vielleicht nicht so sehr die dogmatische Seite in Frage steht als vielmehr eine Vermischung dieser transzendenten Wirklichkeit mit anderen Elementen, die zwar durchaus legitim, aber menschlichen Ursprungs sind. Bei der Kontroverse mit der Ostkirche ist das sicherlich der Fall.

Die Kirche ist der Leib Christi. Sie ist fortwirkende Inkarnation Christi, aber mit einer nicht zu übersehenden Unterscheidung zur Inkarnation Christi im Fleisch. Die Wirklichkeit dieses Leibes steht in der Mitte zwischen einem nestorianischen und einem monophysitischen Verständnis. Eine nestorianische Ekklesiologie läßt die Kirche auseinanderfallen in eine unsichtbare und eine sichtbare Kirche. Die monophysitische Ekklesiologie tendiert dahin, in der Kirche das göttliche Wesen par excellence zu sehen, wo alles heilig, alles unwandelbar und unveränderlich ist, wo die menschliche Freiheit als Mitwirkung mit Gott keinen Raum hat. Das Ergebnis dieser Auffassung ist eine Heilsmagie. Von beiden Gefahren ist die Kirche bedroht. —

⁸⁾ Vgl. O. Rousseau OSB, „La notion théologique de la Papauté et l'Unité chrétienne“, in: Irénikon XX/1947, Nr. 4, S. 372–380.

Wir möchten diese Überlegungen abschließen mit einem Blick auf das 15. Kapitel des 1. Korintherbriefes. Pneuma, soma und sarx — Geist, Leib und sündhaftes Fleisch — diese Begriffsdreierheit spielt eine bedeutende Rolle im paulinischen Verständnis des Menschen. Pneuma und sarx sind Herrschaftsbereiche, Herrschaftsbereich des Hl. Geistes und Herrschaftsbereich des Teufels. Zwischen diesen beiden Herrschaftsbereichen, von beiden beeinflußt und geprägt, steht der Leib. Augustinus hat diese Linien auf die Kirche ausgezogen. Die Kirche ist soma pneumaticon, Leib im Herrschaftsbereich des Hl. Geistes. Aber sie ist auch en sarki, in infirmitate, in der Schwachheit. Die Kirche hat die Gestalt einer niedrigen Magd. Auf Erden gibt es noch keine Vollendung: daher muß die Kirche eine Selbstbescheidung nach innen vollziehen. Diese Selbstbescheidung, die die Kirche in den Raum des Glaubens und der Hoffnung verweist, läßt sie liebend verlangen nach der Gegenwart des dreieinigen Gottes: des V a t e r s, der in Christus durch den Hl. Geist in ihrem Hause Wohnung nimmt — die Glieder der Kirche sind „Hausgenossen Gottes“ (Eph. 2, 19); des S o h n e s, der uns erlöste und die Kirche machte zum Volk seines Eigentums“ (Tit. 2, 14), zu seinem Leib, dessen Haupt er ist (Eph. 1, 22); 4, 4–16), zu seiner Braut (Eph. 5, 22–32); des H e i l i g e n G e i s t e s, der die Einheit des Leibes und der Glieder bewirkt (Eph. 4, 4). Dieser dreieinige Gott wirkte die Menschwerdung des Sohnes. Jesus Christus ist der Eckstein, das Fundament und der alle rekapitulierende Schlußstein dieses geistlichen Bauwerkes. Darum lebt die Kirche ganz und gar von Jesus Christus. Es gilt das Wort *Henri de Lubacs* in seinen „Méditations sur l'Église“⁹⁾: „Wenn der Reichtum der Kirche nicht von Christus stammt, ist die Kirche armselig. Unfruchtbar ist sie, wenn darin nicht der Geist Jesu Christi blüht. Baufällig ist ihr Gebäude, wenn dessen Baumeister nicht Jesus Christus ist und nicht Sein Geist der Mörtel der lebendigen Steine ist, aus denen sie sich zusammenfügt. Unschön ist sie, wenn sie nicht die einzigartige Schönheit des Antlitzes Jesu Christi widerspiegelt und wenn sie nicht der Baum ist, der in den Leiden Jesu Christi wurzelt. Falsch ist das Wissen, auf das sie sich beruft, und falsch die Weisheit, die sie schmückt, wenn nicht beides auf Jesus Christus beruht. In der Finsternis des Todes hält sie uns fest, wenn ihr Licht kein ‚erleuchtetes Licht‘ ist, das von Jesus Christus ausgeht. Lüge ist ihre ganze Lehre, wenn sie nicht die Wahrheit verkündet, die Jesus Christus ist. Eitel ist ihr Ruhm, wenn sie ihn nicht in die Demut Jesu Christi setzt. Sogar ihr Name ist uns fremd, wenn er uns nicht sofort an den einzigen Namen erinnert, der den Menschen um ihres Heiles willen gegeben ist. Nichts ist sie uns, wenn sie für uns nicht das Sakrament, das wirksame Zeichen Jesu Christi ist“.

⁹⁾ H. de Lubac SJ, „Méditations sur l'Église“; deutsche Ausgabe: „Betrachtungen über die Kirche“, Styria-Verlag 1954, S. 149.

Anmerkung

Gollwitzer, Helmut, Professor, D. Dr., Dekan der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Bonn. Vor dem Kriege Pfarrer in Berlin-Dahlem. Nach dem Kriege fünf Jahre Kriegsgefangenschaft in verschiedenen Lagern Sowjetrußlands. Verfasser des viel beachteten Tagebuches aus der Kriegsgefangenschaft: „... UND FÜHREN WOHIN DU NICHT WILLST“.

Dr. theol. Thomas Sartory, der erst 29jährige Benediktinerpater, von der Fuldaer Bischofskonferenz mit der Schriftleitung der Zeitschrift für interkonfessionelle Begegnung „UNA SANCTA“ beauftragt, gilt bei den theologischen Gesprächen zwischen den Kirchen schon als einer der sachkundigsten Wortführer in der interkonfessionellen Auseinandersetzung. Pater Sartory ist Mitglied des internationalen Arbeitskreises katholischer Theologen für ökumenische Fragen. Nach seiner Kriegsgefangenschaft wurde der geborene Aachener in der Benediktinerabtei Niederaltaich (Niederbayern) Mönch und Priester. Anschließend studierte er Philosophie und Theologie in Colchester (England), Beuron und München, wo er promovierte.

POLITIK UND ZEITGESCHICHTE

AUS DEM INHALT UNSERER NÄCHSTEN BEILAGEN:

- H. G. Adler: „Die Rolle Theresienstadts in der
Endlösung der Judenfrage“
- Arthur Dean: „Die Politik der Vereinigten Staaten
und Formosa“
- Ernst Deuerlein: „Das Problem des Föderalismus
in der deutschen Geschichte“
- Roland Klaus: „Nicht gestern, Freund, morgen!“
- Johannes Kurt Klein: „Ursachen und Motive der
Abwanderung aus der Sowjetzone
Deutschlands“
- Paul Leverkuehn: „Weltreise 1955“
- Richard Löwenthal: „Stalinismus ohne Stalin“
- Manfred Michler: „Töten Sie mich, aber schonen Sie mein
Volk — sagte der Kaiser“
- Harold Nicolsen: „Ursprung und Entwicklung
der englisch-französischen Entente“
„Die Fehler der amerikanischen
Diplomatie“
- Baymirza Rayit: „Das Vorgehen der Sowjets im Orient“
- Eberhard Zeller: „Einzig um Deutschland willen“
- Aus den Akten des 20. Juli
2. Fortsetzung: „Originalakten zum Ablauf
des 20. Juli“
- Bericht der Atomenergiekommission
über die Wirkungen
von H-Bombenexplosionen
- ... „Urkunden zur Judenpolitik
des Dritten Reiches“
-
-