

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Einführung: Zeichen der Zeit¹

Auf den ersten Seiten der pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt – «Gaudium et spes» –, die das Zweite Vatikanische Konzil erlassen hat, lesen wir: Zu allen Zeiten ist es Pflicht der Kirche, «nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten. So kann sie dann in einer jeweils einer Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort geben» (4,1). Schon früher hatte der prophetische Johannes XXIII. in der Enzyklika «Pacem in terris» diese Kategorie «Zeichen der Zeit» gebraucht, um die Richtung anzudeuten, die ein *aggiornamento* einschlagen müsse. Die vier Teile dieser Enzyklika schließen mit einer Aufzählung der Zeichen der Zeit als von ebenso vielen Manifestationen der Werte des Evangeliums, welche die heutige Geschichte von innen heraus weitertreiben: Formung der Gesellschaft, Aufstieg der arbeitenden Schichten, Eintritt der Frau in das öffentliche Leben, Emanzipation der farbigen Völker, Planwirtschaft, Einswerdung der Welt, der fortschreitende Universalcharakter der verschiedenen Sektoren des menschlichen Lebens, angefangen vom ökonomischen Sektor bis hin zu den Bereichen der Zivilisation und Kultur.

1. Zeichen der Zeit als theologische Kategorie

Nicht so sehr die tatsächliche Anwesenheit des Ausdrucks «Zeichen der Zeit» erstaunt uns in diesen Texten, sondern mehr die theologische Kategorie, die sich daraus ergeben hat. Neben Schrift und

Tradition, Liturgie und Spiritualität ist die lebendige Art und Weise des Menschseins Fundort für die Theologie. Paul VI. drückte das in seiner Ansprache an die Teilnehmer des römischen Theologenkongresses im September 1966 so aus: «Das Konzil ermuntert die Theologen zu einer Theologie, die sowohl pastoral wie wissenschaftlich ist; die in engem Kontakt bleibt mit den Quellen der Patristik und der Liturgie sowie vor allem mit den biblischen Quellen; die die kirchliche Lehrautorität achtet, besonders den Stellvertreter Christi; die Verbindung hat zum Menschlichen, wie es in der Geschichte und in der konkreten Gegenwart erlebt wird.»²

Diese Betonung der Zeichen der Zeit steht in Zusammenhang mit einer anderen wichtigen Tatsache in der Entwicklung der heutigen Theologie: dem immer klarer werdenden Bewußtsein, daß sich die Existenz der Kirche in der Geschichte vollzieht. Die Kirche steht nicht als statische Größe neben der dynamischen Entwicklung, die rund um sie vor sich geht; sondern sie ist *in* der Welt. Veränderung, Geschichte, Zeit, Entwicklung, sind nicht nur immer wieder wechselnde Kulissen, die einen Hintergrund für den unveränderlichen Menschen bilden: Sie gehören auch zur inneren Wirklichkeit des Menschen; und diese Menschen sind die Kirche. Es gibt nicht zwei Geschichtsabläufe, einen profanen und einen sakralen. Es gibt nur eine einzige Geschichte, und diese eine Geschichte steht sowohl zum Heil wie zum Unheil offen. Von daher haben die Zeichen der Zeit auch ihren Bezug auf die Heilswirklichkeit. Es ist nicht nur eine Mode-Laune oder ein unüberlegtes Mitlaufen mit der Mo-

derne, wenn die Theologie die Zeichen der Zeit unter der Perspektive des Heils zu deuten sucht, ohne in einen schwankenden Moralismus zu verfallen. Wie Chenu¹ erzählt, machte während der Debatte über die Offenbarung einer der Konzilsväter³ die Bemerkung, die Tradition dürfe nicht ausschließlich als eine Scheuer verstanden werden, in der die Vergangenheit unversehr gestapelt liegt – als ob man nur dies als geoffenbarte Wahrheit ansehen könne –, sondern sie müsse gesehen werden «in Zusammenhang mit den Weltereignissen, mit den verschiedenen Kulturen der Völker, wo die Kirche im Lauf der Zeiten heimisch wird». Wohl weise man, sagte er, auf den Zusammenhang der Offenbarung mit der konkreten Geschichte des Volkes Israel hin; aber man sollte auch auf den Zusammenhang zwischen der lebendigen Tradition und der Führung Gottes hinweisen, die in der Geschichte späterer Zeiten zum Ausdruck kommt.

2. *Prägnante Bedeutung*

Der Ausdruck «Zeichen der Zeit» hat denn auch in heutigen theologischen Publikationen eine sehr prägnante Bedeutung bekommen, vor allem wenn sie sich mit der theologischen Deutung des Weltgeschehens befassen. Nicht jedes Ereignis kann als Zeichen der Zeit angesprochen werden. In ihrer prägnanten Bedeutung setzt die Kategorie «Zeichen der Zeit» mindestens zwei Komponenten voraus: eine Zusammenballung von Fakten, die alle in dieselbe Richtung weisen, und die Bewußtwerdung dieser Richtung in der Menschheit. Wie diese zwei Elemente zusammengehören, sieht man am besten an den Tatsachen, die im Alten Testament erzählt werden. Das Bewußtsein, daß der Auszug aus Ägypten mehr ist als eine gewöhnliche Flucht, daß die Verschleppung nach Babylon mehr ist als eine selbstverständliche Kriegsgefangenschaft, erwacht erst beim Propheten. Der Prophet deutet diese Tatsachen, und er kann das, weil er sieht, wie sie einer neuen Zukunft, einem «Land der Verheißung» zustreben. Chenu führt das Beispiel der Französischen Revolution an: «Der Sturm auf die Bastille z. B. war als Unternehmen eines kleinen Häufleins Pariser Revoluzzer im Jahre 1789 ziemlich bedeutungslos, wie viele andere dieser Sorte; aber die Tatsache an sich war und wurde ‚bedeutungsvoll‘, so daß sie ein Jahrhundert lang in der ganzen Welt als Symbol dienen konnte» (aaO. 32). Daß Japan im Kriege 1918 Rußland besiegt, ist an sich ein unwichtiges Ereignis, aber es fördert

das Bewußtsein, daß die Weißen nicht die selbstverständlichen Herrscher über die Farbigen sind. Es wird zum Zeichen für die Emanzipierung der Farbigen. Es geht also nicht darum, mit viel Scharfsinn die Einzelheit eines Ereignisses ins Licht zu stellen, sondern darum, in einem Konglomerat von Fakten die innere Kraft zu entdecken, die sie be-seelt und die aus diesen Ereignissen ein bleibendes Symbol macht. Toynbee spricht in diesem Sinne von der Herausforderung, mit der sich die Geschichte an jede Kultur und auch an jede Religion richtet. Wenn eine bestimmte Kultur oder eine bestimmte Religion diese Herausforderung nicht mehr versteht oder keine Antwort darauf geben kann, so ist das für ihn das Zeichen, daß sie abgewirtschaftet hat.

3. *Schema XIII, ein wichtiges Moment*

Die Diskussionen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil um Schema XIII schenken die Hoffnung, daß die Kirche diese Herausforderung verstanden und bejaht hat und so für sich selber Aussicht auf Zukunft gewonnen hat.

Wie Philips⁴ anmerkt, war es bei den Debatten des Zweiten Vatikanischen Konzils einer der auffälligsten Vorschläge, als Kardinal Suenens gegen Ende der ersten Sitzungsperiode die Anregung gab, die Kirche nicht nur nach ihrem inneren Bau zu beschreiben, sondern auch in ihren Beziehungen zur Welt. Der Vorschlag rief geradezu Enthusiasmus hervor, der noch verstärkt wurde durch die pastorale Sorge der Konzilsväter und durch die Tatsache, daß die tonangebenden Auffassungen der verantwortlichen Leiter der Kirche durch eine realistische, positive und universale Sicht gekennzeichnet wurden. Die prophetische Sicht auf die Erneuerung der Kirche, die Johannes XXIII. bei Einberufung des Konzils geleitet hatte, kam erst bei den Besprechungen dieses Schemas zur vollen Geltung. Es geht ja nicht nur darum, daß die Kirche ihre helfende Hand bei jenen Nöten reicht, vor denen auch die Welt steht, um diese Welt bewohnbarer zu machen; es geht darum, daß sie diese Aufforderung der Welt und diese Zeichen der Zeit als Komponenten ihres eigenen Wesens zu verstehen beginnt. Und das gerade heute, da eine wissenschaftliche und technische Bildung einer rein profanen Welt stets mehr Raum schafft und damit dem Verschwinden der sakralen Welt in die Hand arbeitet.⁵

Der Mensch dieser profanen Welt begreift, daß

der Schwerpunkt seiner Existenz auf dem Gebiet der Humanisierung dieser Welt liegt. Er weiß sich für die menschliche Zukunft verantwortlich, und er begreift ebenso, daß er durch sein Wissen und technisches Können besser denn je ausgerüstet ist, die Verantwortung für diese Zukunft auf sich zu nehmen. Wenn von einer Begegnung zwischen diesem Menschen und der Kirche die Rede sein soll, so wird die Begegnung gerade auf dem Gebiet stattfinden müssen, wo dieser Mensch die Zukunft in die Hand nimmt, um dann gemeinsam zu entdecken, wie diese Zukunft Heil und Erlösung sein und wie sie absolut sein kann.

Als Schema XIII (damals noch Schema XVII) den Konzilsvätern in seiner ersten Redaktion vorgelegt wurde, war es noch nicht zu dieser Schau gereift. Es war nicht mehr als eine Wiederholung sozialer und politischer christlicher Grundsätze, die schon in den großen sozialen Enzykliken formuliert worden waren. Schema XIII konnte aber, wenn es auf der Linie Johannes' XXIII. bleiben sollte, kein *Lehrstück* sein; es mußte eine prophetische Vision sein. Man hat in diesem Zusammenhang früher schon einmal darauf aufmerksam gemacht, daß in der Enzyklika «*Pacem in terris*» jeder Paragraph, bis auf einen, einen Hinweis auf Texte Pius' XII. enthält. Aber trotzdem sind es keine reinen Hinweise: Durch eine lebendige Schau auf die Wirklichkeit sind sie als etwas ganz anderes zu verstehen denn als eine Anwendung abstrakter Grundsätze. So bezeugte auch die erste Redaktion des Schemas XIII mehr eine Tendenz zur Lehre als zur Klarheit einer Schau. Erst während der letzten Sitzung des Zweiten Vatikanums, am 7. Dezember 1965, tritt eine Redaktion zutage, in der die Aufgaben der Welt als autonome Aufgaben und doch auch als Heilsverwirklichung anerkannt werden. Politik, Sozialpolitik, Wirtschaft sind selbständige Größen, autonome Realitäten, die von der Kirche nicht bevormundet oder ohne weiteres von der Kirche belehrt werden können. Die dritte Welt, die im Werden ist, kann nicht in verschiedene Segmente auseinandergenommen werden, sondern muß im ganzen verstanden werden. Diese Einheit, diese Universalgesellschaft, dieses Mündigwerden muß von der Kirche als Zeichen der Zeit gelesen werden. Diese Sektoren sind nicht mehr privilegiertes Gebiet der Kirche, sondern sie machen, wie Chenu (aaO. 39) sagt, das gemeinsame Kapital von Gläubigen und Nichtgläubigen aus. Im Glauben verfügt der bewußte Christ über die Antenne, auf die moderne Welt zu hören – allerdings nur, wenn

er die doktrinaire und autoritäre Haltung fahren läßt, von der aus er von vornherein und aus sich selber über eine Antwort auf alle Fragen verfügt. So wird er fähig, die moralischen Normen zu erkennen, deren aktuelle Anwesenheit in der Geschichte nicht der Kirche zu danken ist, selbst wenn man zugibt, daß das Evangelium dazu den ersten Anstoß gab. So ging es ja mit der Freiheit; so mit der Emanzipierung der eingeborenen Bevölkerungsgruppen; so mit dem Eintritt der Frau in die Gesellschaft; so mit dem Frieden unter den Menschen und der Einswerdung der Menschheit. So geht es mit vielen anderen Werten, die zwar in einem christlichen Garten gepflanzt und aufgezogen wurden, aber dann autonom auftraten und manchmal von antichristlichen Weltanschauungen sogar als etwas Neues vorgebracht wurden. Die Kirche muß sich von allem distanzieren, was in ihrer Lehre nach Ideologie schmeckt; nur so kann sie wirklich Kirche sein. So ist in Schema XIII nicht zunächst die Formulierung von Wichtigkeit, sondern mehr die Einstellung, mit der man auf dem Zweiten Vatikanum begonnen hat, die Wirklichkeiten der Welt als Zeichen der Zeit zu sehen. Die Formulierung des Schemas XIII will nicht den Charakter der Endgültigkeit tragen. Das Schema wird immer wieder überprüft werden müssen, Stück für Stück, indem man von der Wirklichkeit und der Erfahrung der Kirche in dieser historischen Welt ausgeht. Wohl zum ersten Mal in der Konzilsgeschichte richtet sich ein so «vorläufiger» Text – als bewußter Dienst an der Welt – an alle Menschen.

Dieses Bewußtsein ihrer Geschichtlichkeit und die Entdeckung der Zeichen der Zeit überfiel die Kirche jedoch nicht so unversehens. Hier spricht eine Auffassung von «Zeit» mit, die nicht nur das Ergebnis der heutigen Philosophie, sondern auch einer wissenschaftlichen Überlegung über das Heil ist, das als Geschichte in den beiden Testamenten gegenwärtig ist. Was ein Denker wie Cullmann über «Christus und die Zeit» sagt, erweist sich vor diesem Gespür für Geschichtlichkeit und für das Verständnis der Zeichen der Zeit nicht nur von theoretischer, sondern auch von höchst praktischer Bedeutung. Außerdem hat es mehr Verbindung mit der biblischen Auffassung von Geschichte als die Neuheit dieser Kategorie vermuten läßt.

4. *Biblischer Hintergrund*

Lohfink hat darauf hingewiesen, daß die Geschichte entweder als Wiederholung oder als Weg zur

Freiheit verstanden werden kann. Eine klassische Bildung wie die griechische ist niemals mit der Zeit und mit der Geschichte fertig geworden, weil sie Zeit und Geschichte nur als ewige Wiederkehr sehen konnten, als Kreislauf, von dem nichts wirklich Neues zu erwarten ist. Diametral dieser Auffassung entgegen steht das Vertrauen, mit dem Israel sich der Geschichte in einer unerschütterlichen Hoffnung auf die Zukunft als die eigentliche Verheißung hingibt. Zum besseren Verständnis der Kategorie «Zeichen der Zeit» mag es jedoch gut sein, diesen Gedanken etwas näher zu erklären.

Sowohl das griechische wie auch das jüdische Volk hat seine Urerlebnisse in einem literarischen Werk niedergelegt, das die Jahrhunderte überlebt hat und bis heute zum kulturellen Gepäck eines jeden gehört, der gebildet heißen will. Bei den Griechen gab der blinde Homer in der Odyssee dieser Urerfahrung Gestalt. Er erzählt von dem Menschen, der viel umhergetrieben wurde. Odysseus zieht von Hause fort. Er führt den Krieg gegen Troja und treibt ein Leben lang über die Meere. Aber schließlich kehrt er wieder heim: zu Penelope, nach Ithaka, in die sichere Geborgenheit seines heimatlichen Hauses. Sein Ausgangspunkt wird auch sein Ruhepunkt; der Ort des Abschieds wird auch der Ort des endgültigen Wiedersehens. Der Kreis ist geschlossen. Die Geschichte ist ein Kreislauf; symbolisch wird sie durch eine Schlange dargestellt, die sich in den eigenen Schwanz beißt; rituell wird sie begangen in der regelmäßigen Wiederkehr der Jahreszeiten. Es ist das Motiv der immerwährenden Wiederkehr, das sogar beim biblischen Prediger durchklingt, der sein biblisches Wappen anscheinend nicht ganz von griechischen Flecken freizuhalten wußte: «Nichts Neues unter der Sonne» (Pred 1,9–10).

Auch Israel besinnt sich auf seinen Anfang. Hier ist das Gegenteil des Motivs der ewigen Wiederkehr und der Verfestigung des Alten. Abram, der Heide, wird von Gott aus dem Heidentum der Amoriter fortgerufen. Er wird aus seinem Vaterland und seiner vertrauten Umgebung herausgerissen, um sich in das Abenteuer einer ungewissen Zukunft zu stürzen. Objektiv gesehen, ist das nichts anderes, als was jeder Nomade oder Zigeuner tut: er wechselt immer wieder vom einen Platz zum anderen. Diese Tatsache wird von Israel aber als *Zeichen* gesehen. Die Schrift sieht diesen Aufbruch Abrams nicht als schieres Abenteuer, sondern als die konkrete Form, in welcher der (bis in den Hebräerbrief gepriesene) Glaube Abrahams geschichtliche Ge-

stalt annimmt. Er wird als ein erster Exodus angesehen. Dieser erste Auszug wird nicht nur das Modell für alle weiteren Formen des Auszugs bleiben, von denen in der Schrift erzählt wird, er wird auch zu einer Haltung, durch die sich das Volk Gottes selber charakterisiert. Gerade nach Überschreitung der Grenze zum Christentum – auf dem «Weg, den sie eine Häresie nennen», wie es in der Apostelgeschichte 24, 14 heißt – wird der Verfasser des Hebräerbriefs die reine Gestalt dieses Geschehens noch einmal als Urtyp des Glaubens zitieren: «Durch Glaube gehorchte Abraham, sobald er berufen wurde, und machte sich auf den Weg in ein Land, das er als Erbschaft in Besitz nehmen sollte; er zog fort, ohne zu wissen, wohin er gelangen werde» (Hebr 11,8).

Jakob zieht fort und sieht die Eiche des Mambre, seinen Ausgangspunkt, nie mehr wieder. Odysseus kehrt in die Geborgenheit seines Ithaka zurück. Zwei Geschichtstypen, die ganz verschiedene Gesinnungen wiedergeben. Bei Israel erscheint das Auszugsmotiv, das Fort und Vorwärts, als Gegensatz zum Kreislaufmotiv der Griechen. Bei näherem Zusehen drängt sich dieses Motiv in der ganzen Heilsgeschichte auf. Selbst die Vertreibung aus dem irdischen Paradies, wo der Cherub den Zugang zur ursprünglichen Geborgenheit von Eden versperrt, weist dasselbe Motiv auf: Auszug aus einem bestimmten Ort, ohne Möglichkeit der Wiederkehr, aber mit dem Vertrauen auf die Zukunft, wenn sie auch nebelhaft und ungewiß ist. Bei der Übersetzung des hebräischen Textes der heiligen Bücher ins Griechische wird dieses Motiv mit einem eigenen «terminus technicus» benannt; es heißt nun: «Exodus». Das ereignet sich im 3. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung, vor allem für die Bedürfnisse der Diaspora-Juden im griechischen Kulturkreis. Das 2. Buch des Pentateuch wurde damals mit jenem Titel von außerordentlicher religiöser Geladenheit als «Auszug» benannt. Objektiv könnte man das Fortziehen des seßhaften hebräischen Nomadenstamms aus Ägypten eine banale Flucht nennen. Von Israel wird diese Flucht aber anders gelesen und durch das Motiv der Gegenwart Gottes in dieser Unheilssituation seiner objektiven Banalität entkleidet. Klingt nicht sogar im Gottesnamen Jahweh mehr durch als das metaphysisch anmutende «Er, der Seiende»? Liegt darin nicht auch die Bedeutung «Er, der dabei ist»; der ganz konkret in diesem tatsächlichen Geschehen gegenwärtig ist, so daß der Israelit niemals wie der Mensch der klassischen Zeit der Geschichte zu

mißtrauen braucht? Dasselbe gilt für manche Einzelheiten des Auszugs wie den Durchzug durch das Rote Meer, das Wüstenerlebnis, die Speisung der Pilger mit dem Manna Gottes. Es sind Stück für Stück Fakten, die als Zeichen für die Zukunft gelesen werden.

Für das Weiterwirken des Auszugsmotivs im Neuen Testament⁶ wollen wir uns mit einigen charakteristischen Zügen begnügen. Die großen Selbstbezeugungen Jesu im Johannesevangelium, die sogenannten «Ich-bin-Formeln», erinnern unmittelbar an den Auszug: Ich bin der Weg; ich bin das Licht; ich bin das Brot. Sie werden nur verständlich, wenn man an den Wüstenzug denkt, an die Feuersäule, die den Israeliten vorauszog, und an das Manna. Die große Selbstbezeugung Jesu auf dem Tabor bringt den Helden des Auszugs, Moses, und den Propheten der Wüste, Elias, auf die Szene. Das Thema ihres Gesprächs ist für den griechischen Text offenbar der Auszug: «Zwei Männer waren mit ihm im Gespräch. Es waren Moses und Elias, die in Herrlichkeit erschienen waren und über den Auszug sprachen, den er in Jerusalem zur Vollendung bringen sollte» (Lk 9,31–32).

Diese fast zu flüchtige Übersicht über das Motiv des Auszugs in den beiden Testaments läßt trotzdem schon genügend erkennen, daß es nicht ein rein literarisches Motiv ist. In diesem Auszugsmotiv, dem Motiv vom Glauben an die Zukunft Israels, konnte auch der Christ, der in der Apostelgeschichte noch Schüler, Jünger, Anhänger des Weges heißt, sein eigenes Lebenskonzept wiederfinden. Auch die Christen lesen die Tatsachen und die Geschichte als Heilstatsachen und Heilsgeschichte. Die Kategorie «Zeichen der Zeit» hängt eng zusammen mit dem modernen Schriftverständnis.

5. Theologische Überlegung

Hier liegt eine Gefahr. Man könnte meinen, «Zeichen der Zeit» wäre nichts anderes als eine Art frommer Auslegung der Fakten. Chenu (aaO. 34) hat davor gewarnt: «Wenn also die Christen als Kirche behaupten, den göttlichen Sinn oder den Frohbotschaftssinn der Ereignisse lesen zu können, so dürfen sie diese Ereignisse nicht unbewußt von ihrer innerweltlichen Wirklichkeit lösen; sie dürfen sie nicht spiritualisieren. In sich selber, mit ihrer vollständigen und eigenen Geladenheit sind sie Zeichen. Gerade in dieser *Realität* sieht die Kirche ja eine Anlage, die nach der Frohbotschaft ruft.

Man muß sie respektieren und darf sie nicht mit apologetischen Methoden für sich beschlagnehmen wollen. Man muß sie nach ihren eigenen Gesetzen aushorchen, ohne sie vorschnell auf übernatürliche Ebene zu ziehen, was dann ziemlich rasch auf Mystifikation hinausläuft.» Darum kann alles bisher Gesagte erst in Zusammenhang mit den folgenden Dokumentationen von van Hulten und Chen richtig gelesen werden. Die Entvölkerung der Kirchen im Stadtinnern Amsterdams muß zuerst mit soziologischen Methoden als Tatsache begriffen werden. Man darf sich natürlich nicht auf diesen einen Fall beschränken, sondern müßte ihn auf London, Brüssel, Madrid, München, New York, Buenos Aires, Bombay und Tokio ausweiten. Und die Mission wird, so wird aus dem Bericht von Chen klar, beim Prozeß der Emanzipierung der farbigen Völker keine einzige soziologische Gegebenheit vernachlässigen dürfen, wenn Mission nicht zu geistlichem Kolonialismus werden soll. Dann erst können die Tatsachen als Zeichen gelesen werden. Und für dieses «Lesen» braucht es eher einen Propheten als einen Lehrer. In einer Zelle des Berliner SS-Gefängnisses schrieb der Priester und Soziologe Alfred Delp einige Tage vor seiner Hinrichtung im Jahre 1945: «Alle die wirklich Großen haben die Einsamkeit und die Einöde bestanden; und die großen Urfragen, die dort den ausgesetzten Menschen sich stellen.» Nur wer die Wüste wagt, hat eine Stimme. Wer nicht durch die Wüste ging, kann nur wiederholen, was er von andern gehört hat; er gibt den alten Worten keinen neuen Klang und findet keine neuen Worte. Er bringt – um mit Heeroma zu sprechen – nicht nur die Logik der Sprache nicht voran, sondern auch die Theologie der Sprache läßt er in dem Zustand, in dem er sie von seinen Vorgängern übernommen hat. Es wird wieder die klassische Kreisbewegung; der Auszug zur Freiheit und in die Zukunft findet nicht statt. Wohl bereichert man sich an der Kultur der Welt, an den «spolia gentium – dem Zierat der Heiden» (vgl. Ex 12,33–36), aber man fertigt daraus keinen neuen Opferaltar für Gott. Es ist also keineswegs eine leichte Aufgabe für die Theologie, zumal diese Zeichen der Zeit meistens eine Doppeldeutigkeit behalten. Es ist nur all zu wahr, was Schillebeeckx⁷ sagt: «In manchen Fällen gibt es eine christlich gültige Vielzahl von Lösungen; in anderen Fällen ist es denkbar, daß nur eine einzige gültige und darum verpflichtende Lösung besteht, um unter gegebenen Umständen die Menschheit zu größerer Menschenwürde emporzuführen, wäh-

rend diese konkret-eine Lösung doch nicht aus den christlichen und menschlichen Normen abgelesen werden kann, die uns die Kirche vorhalten soll. Schema XIII müßte das deutlich herausstellen, nämlich daß im Zusammenhang mit dem konkreten Einsatz für eine bessere menschliche Welt die Grenzen der kirchlichen Hierarchie noch keine

Grenzen für die Gläubigen sind, die in der Welt stehen. Oft wird sich erst in der Geschichte dartin können, ob eine bestimmte innerweltliche Entscheidung Zeugnis für einen prophetischen Blick oder für eine getrübe Einsicht war.» Unter dieser Perspektive können die zwei folgenden Beiträge gelesen werden.

¹ M.-D.Chenu OP, *Les signes des temps*: *Nouv.Rev.Théol.* 87 (1965) 29–39; M. van Caster SJ, *Signs of the times and christian tasks*: *Lumen Vitae* 21 (1966) 324–266; J. B. Metz, *Die Zukunft des Glaubens in einer hominierten Welt*: *Hochland* 56 (1964) 377–391; K. Rahner, *Der Christ in seiner Umwelt*: *Stimmen der Zeit* 90 (1964/65) 481–489; G. Bortolaso, *L'uomo nell'orizzonte del tempo e dell' eternità*, in: *Tempo ed eternità nella condizione umana*: *La Civiltà Cattolica* 117 (1965) Nr. 2775, 232–240 und Nr. 2785, 48–55; L. Bini, *Cristo e il tempo. La teologia della Storia della Salvezza*: *La Civiltà Cattolica* 117 (1965) Nr. 2773, 56–62. Ein gutes Beispiel für die theologische Deutung eines «Zeichens der Zeit» ist I. Maybaum, *The face if God after Auschwitz* (Amsterdam 1965) und A. Neher, *L'existence juive* (Paris 1962).

² *L'Osservatore Romano* vom 26. und 27. September 1966 für den lateinischen und italienischen Text.

³ Erzbischof Marty von Reims auf der 93. Generalkongregation am 2. Oktober 1964.

⁴ G. Phillips, *Die Kirche in der Welt von heute*: *Concilium* 1 (1965) 458–467.

⁵ J. Frisque, *Premier bilan de Vatican II*: *Esprit* 34 (1966), Nr. 354, 672–674.

⁶ Vgl. Ps 114 und Ps 23, 1–4. André Gros, *De Bijbel over levenswandel* (Roermond 1963) 84 und 85, zeichnet eine vollständige Parallelität zwischen dem Auszug und dem Leben Jesu, wie es die Synoptiker erzählen; der Evangelist spannt seine Lebenserzählung in den Rahmen des in Christus wirklich gelungenen Auszugs. Vgl. J. Foliet, *La spiritualité de la route* (Paris 1936).

⁷ E. Schillebeeckx, *Wereld en Kerk* = *Theologische Peilingen* III (Bilthoven 1966) 137.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

Matthew Chen

Bekenntnis des Glaubens im heutigen Asien

Während in der nachkonziliaren Periode Gespräche und Verhandlungen zwischen den Bekenntnissen, zwischen den Kirchen oder zwischen Vertretern verschiedenen Glaubens auf hoher und höchster Ebene an der Tagesordnung sind, wird die Bedeutung lokaler und regionaler ökumenischer Entwicklungen häufig übersehen oder zu gering eingeschätzt. Bei seinen Ausführungen in Enugu im Jahre 1965 betonte Dr. W. A. Visser 't Hooft, der inzwischen zurückgetretene Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) die Bedeutung «kontinentaler Ratsbildungen» als «wichtiges Glied in der ökumenischen Gesamtkette» – zwischen dem ÖRK und den örtlichen, einheimischen ökumenischen Initiativen. Dabei bezog er sich ganz besonders auf «die außerordentlich große Bedeutung der von der East Asia Christian Conference entwickelten Pläne für eine Konferenz über das Bekenntnis des christlichen Glaubens im heutigen Asien».¹

Wie geplant trat die East Asia Christian Conference (EACC, gegründet 1959) zu ihrer ersten Faith-and-Order-Konferenz in Hongkong zusammen, die vom 26. Oktober bis 3. November 1966 dauerte und unter dem leicht abgeänderten Thema: «Das Bekenntnis des Glaubens im heutigen Asien» stand. Über hundert Delegierte nahmen an den eine Woche dauernden Beratungen unter Leitung des ehemaligen Direktors des Tainan Theological College, Taiwan, Dr. C. H. Hwang, teil. Die Teilnehmer kamen aus fünfzehn asiatischen Ländern, sowie aus Australien und Neuseeland und vertraten mehr als zwanzig Kirchen, Glaubensgemeinschaften oder Weltorganisationen.² Den Haupteinfluß hatte die Süd-Asien-Gruppe, da sie auf der Konferenz die profiliertesten Kirchenführer stellte, wie Dr. D. T. Niles (Ceylon), Generalsekretär der EACC; Erzbischof Laksasa de Mel, anglikanischer Primas von Kalkutta; Dr. Russel Chandran, Rektor des United Theological College of