

N12<525424770 021



ubTÜBINGEN



UB Tübingen

Willy Beuerle
Buchbinderei
Tübingen

Tausendexemplar
Problemlösung
1951 K 5379

✓

Ökumenische Rundschau

Jg. 1-5 (1952-1956) ohne J.

In Verbindung mit Karl Hartenstein Werner Küppers
Hanns Lülje Martin Niemöller Edmund Schlink Ernst Sommer

Herausgegeben von Walter Freytag

Inhalt:	
Aufgabe und Gefahr des Ökumenischen Rates. E. Schlink	Seite 3
Die Verantwortung der Kirchen und des Ökumenischen Rates in Zeiten der Spannung. E. Berggrav	Seite 13
Die Ökumene in der Verkündigung der Kirche. F. W. Krummacher	Seite 20
Chronik / Kirche und Freikirche / Neue Bücher	



EVANGELISCHER MISSIONSVERLAG STUTTGART

1. Jahrgang

Heft 1

Januar 1952

42d 1408 Anf.

Ökumenische Rundschau

Eine Vierteljahrszeitschrift

Herausgeber: Prof. D. Dr. Walter Freytag, Hamburg 13, Feldbrunnenstr. 29. Fernruf 44 44 85.
Mitherausgeber: Prälat Dr. Karl Hartenstein; Prof. Dr. Werner Küppers; Bischof D. Dr. Hanns Lilje, D. D.; Kirchenpräsident D. Martin Niemöller, D. D.; Prof. D. Dr. Edmund Schlink; Bischof Dr. J. W. Ernst Sommer.

Schriftleitung: Lic. Wilhelm Menn, Frankfurt a. Main, Schaumainkai 23. Fernruf 636 53.

Nachdruck nur mit ausdrücklicher Genehmigung der Schriftleitung.

Verlag: Evang. Missionsverlag G.m.b.H., Stuttgart-S, Heusteigstraße 34, Fernruf 911 92.
Postscheckkonto Stuttgart 238 02.

Bezugsbedingungen: Die Ökumenische Rundschau erscheint viermal jährlich, jeweils zu Beginn des Vierteljahres. Jahresbezugspreis 4 DM zuzüglich 24 DPf Porto. Die Ökumenische Rundschau ist durch alle Buchhandlungen oder direkt vom Verlag zu beziehen. Bücher für Besprechungen werden direkt angefordert. Die Rücksendung unverlangt zugesandter Bücher, die nicht unmittelbar die Ökumene betreffen, ist nur möglich bei Erstattung des Portos / Anzeigen: nach Preisliste 1 / Buchdruckerei Gottl. Holoch, Stuttgart.

Für die Passions- und Osterzeit:

D. Martin Luthers Evangelienauslegung

Herausgegeben von Lic. Erwin Mülhaupt

5. Teil: Die Passions- und Ostergeschichten
aus allen 4 Evangelien

484 Seiten. Leinen. Subskriptionspreis DM 34.—, einzeln DM 37,50

Handbuch der deutschen evangelischen Kirchenmusik

für die Passions- und Osterzeit

18 Sonderdrucke in handlichen und preiswerten Heftausgaben

Fordern Sie unsere Sonderprospekte an!

VANDENHOECK & RUPRECHT / GÖTTINGEN

Ökumenische Rundschau

Inhaltsverzeichnis

Der Beiträge und Buchbesprechungen zum Jahrgang 1—5

1952—1956

1. Beiträge

	Jg./Seite
Martin Albertz, Die biblischen Grundlagen der Botschaft der Weltkirchenkonferenz von Evanston	4 / 124
Sherwin Bailey, Die ökumenische Bedeutung des Anglikanismus	2 / 42
Beratende Kommission für Evanston, Die christliche Hoffnung im Leben der Gläubigen	2 / 16
—, Die christliche Hoffnung und unser irdischer Beruf	2 / 22
Eivind Berggrav, Die Verantwortung der Kirchen und des Ökumenischen Rates in Zeiten der Spannung	1 / 13
Kathleen Bliss, Die Aufgabe der Verständigung	1 / 3
—, Der Christ in seinem Beruf	3 / 119
Peter Brunner, Die Einheit der Kirche und die Verwirklichung der Kirchengemeinschaft	4 / 113
—, „Königliches Priestertum“	5 / 126
The Christian Century (Leitartikel), Nun, da es vorbei ist	3 / 131
Constantin von Dietze, Verantwortliche Gesellschaft in weltweiter Sicht	3 / 97
Gerhard Ebeling, Zur Geschichte des konfessionellen Problems	1 / 98
Sigfried Estborn, Lutherische und Südindische Kirche	5 / 13
Richard M. Fagley, Unser ökumenisches Erbe auf dem Gebiet der internationalen Fragen	3 / 12
Walter Freytag, und Wilhelm Menn, Prälat D. Dr. Karl Hartenstein †, Bischof Dr. Ernst Sommer †	1 / 97
Walter Freytag, Stimmen über Evanston	3 / 125
—, Pfarrer D. Wilhelm Menn †	5 / 1
— und Hanfried Krüger, An unsere Leser	5 / 125
Paul Gäbler, Tranquebar und die Ökumene	5 / 20
Wilhelm H. Geyer, Das Lied der weltweiten Kirche und die deutsche Christenheit	4 / 11
Norman Goodall, Ökumene und Mission	5 / 89
Kenneth Grubb, Der politische Auftrag der Kirchen	5 / 84
Günther Harder, Reformatorische Theologie und Ökumene	1 / 72
Hans Heinrich Harms, Die Welttagungen dieses Jahres (Willingen, Hannover)	1 / 116
—, Zur Frage der Union	2 / 116

	Jg./Seite
Karl Hartenstein, „Der gekreuzigte Herr — die Hoffnung für die Welt“	1 / 43
Bodo Heyne, Innere Mission, Diakonie und Ökumene	4 / 103
Francis House, Ökumenische Aktivität	5 / 26
Ralph Douglas Hyslop, Zur Behandlung des Hauptthemas in Evanston	3 / 128
Internationaler Missionsrat, Die Berufung der Kirche zu Mission und Einheit	1 / 115
Ernst Kinder, Die ökumenische Notwendigkeit des evangelisch römisch- katholischen Gesprächs	4 / 49
Karl Kreuzer, Das Erbe Johannes Wesleys an die Welt	2 / 81
Hanfried Krüger, „Unser Einssein in Christus und unsere Uneinigkeit als Kirchen“	3 / 83
Friedrich-Wilhelm Krummacker, Die Ökumene in der Verkündigung der Kirche	1 / 21
Werner Küppers, Unterschiede im Verständnis der ökumenischen Situation und Aufgabe in Evanston	4 / 81
John Lawrence, Wie man mit anderen Christen spricht	3 / 63
Franklin H. Littell, Kirche und Sekte	3 / 57
F. Lovsky, Die christliche Hoffnung und das Geheimnis Israels	4 / 66
Material zur Geschichte der Evangelischen Allianz	2 / 88
John A. Mackay, Das Wiedererstarren der Konfessionen und die ökume- nische Bewegung	5 / 136
Roger Mehl, Wie läßt sich eine ökumenische Zusammenarbeit mit dem römischen Katholizismus denken?	4 / 134
Wilhelm Menz, Kirchen und Freikirchen	1 / 29
—, Die Hoffnung in der Bibel	1 / 79
—, Zum Generalthema von Evanston	1 / 82
—, Römisch-katholischer Hirtenbrief	1 / 88
—, Die Welttagungen dieses Jahres (Lund, Evanston)	1 / 119
—, Römisch-katholische Lund-Berichterstattung	2 / 33
—, Zum Generalthema von Evanston	2 / 57
—, Sturmzeichen über Evanston?	3 / 22
—, Evanston	3 / 73
—, In memoriam D. Dr. Hans Schönfeld	3 / 134
—, Das Echo von Evanston	4 / 17
Wolfgang Metzger, Die Verpflichtung der Kirche gegenüber den ihr Fern- stehenden	3 / 90
Heinrich Meyer, Die Lutherische Kirche und ökumenische Bewegungen auf den Missionsgebieten	1 / 76
—, Die gegebene und die zu schaffende Einheit der Kirche in römisch-katholischer Sicht	3 / 4
—, Aktuelle Probleme der Unionsgespräche, vornehmlich bei den Missions- kirchen	4 / 1
Heinz Motel, Die biblische Hoffnung und die Einheit der Kirche	2 / 1



ZA 45 21

	Jg./Seite
Else Müller, Ökumenische Jugendarbeit in Bayern	5 / 59
A. J. Muste und Niels H. Soe, Christ und Krieg	3 / 45
Stephen Neill, Die jungen Kirchen und die ökumenische Bewegung	3 / 33
Lesslie Newbigin, Bericht der 25	1 / 33
—, Fünf Jahre Einheit in Südindien	2 / 55
—, Von der Spaltung zur Einheit	5 / 51
Reinhold Niebuhr, Zum Generalthema von Evanston	2 / 126
Albert C. Outler, Ein Weg über Lund hinaus	1 / 111
Heinz Renkewitz, Die Kirche inmitten völkischer und rassischer Spannungen	3 / 113
Hildegard Schaefer, Orthodoxe Kirche	1 / 89
—, Neue Entwicklungen im Verhältnis der Orthodoxen Kirchen zur ökumenischen Bewegung	4 / 58
Edmund Schlink, Aufgabe und Gefahr des Ökumenischen Rates	1 / 3
—, Der Stand der ökumenischen Verhandlungen über das Thema der nächsten Weltkirchenkonferenz	2 / 53
—, Kommission der 25 in Rolle	1 / 61
—, Zum Generalthema von Evanston	2 / 84
Kurt Schmidt-Clausen, Das Gespräch zwischen den Konfessionen nach der Methode des offenen Systems	5 / 63
Kristen Ejner Skydsgaard, Glauben und Kirchenverfassung — Unser Einssein in Christus und unsere Uneinigkeit als Kirchen	2 / 102
Kenneth Slack, Der Britische Rat der Kirchen	5 / 142
Gerhard Stratenwerth, Christen im Ringen um die rechte Ordnung der Welt	3 / 104
Reinold v. Thadden, Der Deutsche Evangelische Kirchentag in ökumenischer Sicht	2 / 8
Erich Thier, Theologie der Gesellschaft als Aufgabe und Verpflichtung	5 / 108
Wilhelm A. Visser 't-Hooft, Erneuerung und Ganzheit der Kirche	1 / 65
—, Wie steht es mit dem Ökumenischen Rat?	2 / 65
—, Unsere ökumenische Aufgabe im Licht der Geschichte	4 / 94
—, Das verschiedene Verständnis der Einheit	5 / 2
—, Wachstum in Verantwortung und Einheit	5 / 77
Heinrich Vogel, Ausschuß der 25 in Rolle	1 / 56
—, Jesus Christus — die Hoffnung der Welt	2 / 97
Hans Hermann Walz, Ökumenische Erziehung als Aufgabe	5 / 94
Theodor O. Wedel, Missionarische Verkündigung — Die Verpflichtung der Kirche gegenüber den ihr Fernstehenden	2 / 110
Heinz-Dietrich Wendland, Eschatologie und Sozialethik	2 / 12
—, Haben und Hoffen	5 / 41
H. H. Wolf, In welchem Sinn kann von einer ökumenischen Theologie gesprochen werden?	5 / 102
Leo A. Zander, Was kann die Orthodoxe Kirche der Ökumene geben?	2 / 72

2. Buchbesprechungen

	Jg./Seite
Kurt Alisch (Hrsg.), Patriarch Sergius und sein geistiges Erbe (Schaefer)	2 / 63
Antwort. Festschrift zum 70. Geburtstag von Karl Barth (Krüger)	5 / 155
Annuaire de l'Académie de Théologie „St. Clément d'Ochrida“ (Müller)	5 / 37
P. Arminjon, Le mouvement oecuménique (Menn)	5 / 37
Joachim Beckmann, Quellen zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes (Schmidt-Clausen)	5 / 123
G. K. A. Bell, Documents on Christian Unity (Krüger)	5 / 124
Die Bekenntnisschriften der evang. lutherischen Kirche (Menn)	2 / 32
Ernst Benz und Heinz Renkewitz (Hrsg.), Zinzendorf-Gedenkbuch (Menn)	1 / 32
Ernst Benz und Leo A. Zander (Hrsg.), Evangelisches und orthodoxes Christentum in Begegnung und Auseinandersetzung (Fritz)	2 / 94
Ernst Benz, Bischofsamt und apostolische Sukzession (Schlink)	4 / 76
Eivind Berggrav, Es sehnen sich die Kirchen (Menn)	2 / 132
Walter Bienert, Die Arbeit nach der Lehre der Bibel (Wendland)	4 / 111
Hans A. de Boer, Unterwegs notiert (Krüger)	5 / 156
Emil Brunner, Das Mißverständnis der Kirche (Küppers)	1 / 31
Heinz Brunotte und Otto Weber (Hrsg.), Evangelisches Kirchenlexikon (Menn)	4 / 144
Henry Carter, Das Erbe Johannes Wesleys und die Ökumene (Hartenstein)	1 / 63
Christus — Die Hoffnung für die Welt. Dokumente. (Menn)	4 / 144
Johann Gottlieb Cordes, Die Verantwortung des Christen für sein Volk (W. L.)	1 / 95
Walter Delius, Geschichte der irischen Kirche (Schmidt)	5 / 74
Hans ten Doornkaat, Die ökumenischen Arbeiten zur sozialen Frage (Menn)	4 / 46
C. J. Dumont, Les voies de l'unité chrétienne (Menn)	3 / 72
Hans Ehrenberg, Hiob — der Existentialist (W. L.)	1 / 95
Walter Freytag (Hrsg.), Deutsche Evangelische Weltmission (Menn)	3 / 71
	und 4 / 144
Gustav Adolf Gedat, Was wird aus diesem Afrika? (Menn)	2 / 64
—, Europas Zukunft liegt in Afrika (Menn)	5 / 39
Norman Goodall (Hrsg.), Missions under the Cross (Holsten)	2 / 94
F. Greifenstein u. a. (Hrsg.), Allgemeines Evangelisches Gebetbuch (Geyer)	4 / 110
Robert Grosche (Hrsg.), Catholica, Jahrbuch für Kontroverstheologie (Menn)	2 / 95 und 4 / 47
Arfved Gustafson, Die Katakombenkirche (Menn)	3 / 136
Joachim Heubach, Die Ordination zum Amte der Kirche (Kantzenbach)	5 / 154
Hans Heuer, Gemeinschaft der Heiligen (Menn)	5 / 74

	Jg./Seite
Stephan Hirzel, Die heimliche Kirche (Menn)	2 / 64
William Richey Hogg, Ecumenical Foundations (Menn)	2 / 63
—, Mission und Ökumene (Menn)	3 / 136
Kurt Hutten, Seher — Grübler — Enthusiasten (Menn)	3 / 31
Gerhard Jasper, Gleicher Schlag der Herzen (Harms)	1 / 64
Kerygma und Dogma, Zeitschrift (Menn)	4 / 143
Helmut Kressner, Schweizer Ursprünge des anglikanischen Staatskirchentums (Schmidt)	5 / 152
Ulrich Kunz, Viele Glieder — ein Leib (Menn)	3 / 31
Karl Kupisch, Zwischen Idealismus und Massendemokratie (Krüger)	5 / 122
Jean Lasserre, Der Krieg und das Evangelium (Krüger)	5 / 73
Hermann Laugs, Ich komme aus Chicago (Harms)	1 / 64
Lina Lejeune, Ein anderes Amerika (Menn)	4 / 46
F. Lovsky, Antisémitisme et Mystère d'Israël (Maas)	5 / 118
Focko Lüpsen (Hrsg.), Evanston-Dokumente (Menn)	4 / 45
Frank S. Mead, Handbook of Denominations in the United States (Krüger)	5 / 122
Wolfgang Metzger (Hrsg.), Karl Hartenstein — Ein Leben für Kirche und Mission (Menn)	3 / 71
Georg Noth, Christentum und Kommunismus in der Weltwende (Thier)	5 / 36
Andreas Nygren, Das lebendige Wort Gottes (Wibbeling)	1 / 127
Ökumene. Materialmappen für Evangelische Jugendarbeit (Krüger)	5 / 124
Ökumenische Profile. (Hrsg. Günther Gloede) (Menn) 1 / 96 und	5 / 39
Quellen zur Konfessionskunde (Menn).	4 / 144
J. K. S. Reid, The Biblical Doctrine of the Ministry (Stählin)	5 / 72
Heinz Renkewitz, Die Losungen (Menn)	3 / 32
—, Allianz und Ökumene (Krüger)	5 / 75
Karl Rose, Predigt der Russisch-orthodoxen Kirche (Schaeder)	2 / 63
Eugen Rosenstock-Huessy, Heilkraft und Wahrheit (Stratenwerth)	1 / 127
Ruth Rouse, und Stephen Neill (Hrsg.), A History of the Ecumenical Movement (Menn)	3 / 72
Werner Schmauch (Hrsg.), In memoriam Ernst Lohmeyer (Menn)	1 / 96
Hans Schomerus, Der unbefangene Christ (Thimme)	5 / 35
Heinz-Horst Schrey, Die Generation der Entscheidung (Renkewitz)	5 / 119
Friedrich Karl Schumann (Hrsg.), Europa in evangelischer Sicht (Wibbeling)	2 / 96
Wolfgang Schweitzer, Schrift und Dogma in der Ökumene (Wolf)	4 / 42
Seraphim, die Ostkirche (Unruh)	2 / 32
Singet alle Lande! (Menn)	5 / 39
Johannes Stöckle (Hrsg.), Weltweite Sendung (Menn)	1 / 128
Sven Stolpe, Eivind Berggrav, Bischof von Norwegen (Harms)	1 / 64
William Warren Sweet, Der Weg des Glaubens in den U.S.A. (Menn)	1 / 31
Paul Tillich, In der Tiefe ist Wahrheit (Wibbeling)	1 / 126

	Jg./Seite
Oliver Tomkins, Um die Einheit der Kirche (Menn)	1 / 31
Heinrich-Herm. Ulrich, Die Kirche und ihre missionarische Aufgabe (Thimme)	5 / 120
Ludwig Vetö, Vom Aufbau der Kirche in Ungarn (Krüger)	5 / 124
Willem A. Visser 't Hooft, Der Sinn des Wortes „ökumenisch“ (Menn)	3 / 72
Was glauben die andern? 26 Selbstdarstellungen (Menn)	3 / 71
Leo A. Zander, Vision and Action, the Problems of Ecumenism (Harms)	1 / 63

Zum Gruß

Das Erscheinen einer ökumenischen Zeitschrift in deutscher Sprache ist lebhaft zu begrüßen. Der Ökumenische Rat der Kirchen und die Redaktion der (leider bis heute nur englisch erscheinenden) „Ecumenical Review“ werden gerne mit der neuen Zeitschrift zusammenarbeiten.

Die ökumenische Bewegung ist noch nicht alt, aber sie hat allmählich doch ihre Jugendjahre hinter sich. Nach der Zeit der Freude über die große Entdeckung, daß die christlichen Kirchen, wenn sie im Namen des einen Herrn der Kirche zusammenkommen, einander unendlich viel zu geben haben, ist die Zeit da festzustellen, daß wir auf dem Wege zur wirklichen Einheit nur in intensiver und umfassender Arbeit vorwärtskommen. Wir brauchen heute nüchterne ökumenische Forschungsarbeit, die sich nicht von irgendeinem Enthusiasmus leiten läßt, sondern aus dem Glauben lebt, daß der Herr seine zerstreute Herde sammelt und uns dabei als Seine Diener benutzen will. Denn „wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut“.

Das heißt aber auch, daß wir in jeder Kirche und in jedem Lande Menschen brauchen, die die ökumenische Arbeit in ihren Herzen tragen, für sie beten und sich für sie mitverantwortlich wissen. Wir glauben, daß diese Zeitschrift gerade auf diesem Gebiete eine wichtige Sendung hat.

Gleichzeitig aber wird sie dafür sorgen können, daß die Kirchen in den Ländern, in denen Deutsch gesprochen oder gelesen wird, ihren vollen Beitrag zu dem ökumenischen Gespräch leisten. Wir hoffen darum von ganzem Herzen, daß diese Zeitschrift einen breiten Leserkreis finden wird.

W. A. Visser 't Hooft

★

Amsterdam 1948 liegt hinter uns, Evanston 1954 liegt vor uns! Die bisherigen Bemühungen, die christlichen Kirchen und ihre Gemeinden in Deutschland an der ökumenischen Arbeit zu beteiligen, haben daran gekrankt, daß es an einem geeigneten Organ in deutscher Sprache fehlte. Nun ist es endlich gelungen, mit freundlicher Unterstützung durch Bruderkirchen aus der Ökumene die Lücke zu schließen: zum Beginn des neuen Jahres erscheint das erste Heft unserer „Ökumenischen Rundschau“. Möchte die Gelegenheit zur Unterrichtung wie zur Mitarbeit, die hier geboten wird, freundlich aufgenommen und genutzt werden, damit die Christenheit in Deutschland ihren Beitrag an der gemeinsamen Verantwortung der Christenheit in der Welt immer völliger leiste!

Martin Niemöller

Zum Beginn

Seit der Weltkonferenz von Amsterdam erwartet eine große Zahl von Freunden der ökumenischen Bewegung die damals in Aussicht gestellte deutsche Ausgabe der Ecumenical Review des Ökumenischen Rates der christlichen Kirchen. Der Ökumenische Rat hat sich bisher nicht in der Lage gesehen, seine Zusage einzulösen. So ist eine von vielen schmerzlich empfundene Lücke entstanden. Diese auszufüllen, ist die Aufgabe der neuen Zeitschrift.

Sie wird in enger Arbeitsgemeinschaft mit der Ecumenical Review in erster Linie das ökumenische Gespräch über die die Kirchen des Ökumenischen Rates gemeinsam bewegenden Fragen fortzuführen bemüht sein und dabei neben den Stimmen aus der Ökumene den Raum geben, die aus der besonderen kirchlichen und theologischen Situation des deutschen Sprachgebiets einen Beitrag zu diesem Gespräch zu leisten haben.

Noch auf lange hinaus werden fremdsprachliche literarische Erscheinungen aus dem Umkreis der ökumenischen Probleme nur einem kleinen Kreise zugänglich sein. Soweit der verfügbare Raum es zuläßt, wird deshalb die Ökumenische Rundschau wichtige Äußerungen dieser Art nicht nur anzeigen, sondern ihren wesentlichen Inhalt wiederzugeben suchen. Sie wird gerade damit einen unentbehrlichen Dienst leisten.

Als eine letzte Aufgabe wird sie die zusammenfassende Berichterstattung über das ökumenische Geschehen ansehen, die im Unterschied zu den in der kirchlichen Presse zerstreuten Einzelnachrichten eine genauere und zusammenhängende Orientierung über die wesentlichen Entwicklungen ermöglicht.

Nicht zufällig erscheint die Ökumenische Rundschau als Schwesterzeitschrift der Evangelischen Missionszeitschrift unter der Verantwortung ihres Herausgebers, Prof. D. Dr. Walter Freytag. Die innere Zusammengehörigkeit von Ökumene und Mission, die bereits zu enger Zusammenarbeit von Ökumenischem Rat und Internationalem Missionsrat geführt hat, soll auch auf diese Weise sichtbaren Ausdruck finden. Die Schriftleitung hat Lic. Wilhelm Menn, der Leiter der Ökumenischen Centrale und Sekretär des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses, übernommen. Herausgeber und Schriftleiter werden die Unterstützung eines engeren Kreises namhafter Mitarbeiter aus der Ökumenischen Bewegung haben.

Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland, die seit Jahren bemüht war, ein ökumenisches Organ in deutscher Sprache ins Leben zu rufen, hat das Zustandekommen der Zeitschrift warm begrüßt und ist gewillt, die Verbreitung in ihren Kreisen tatkräftig zu fördern.

Walter Freytag, Herausgeber; Wilhelm Menn, Schriftleiter

Aufgabe und Gefahr des Ökumenischen Rates

Edmund Schlink

I.

Der Ökumenische Rat ist wohl das paradoxeste Gebilde der bisherigen Kirchengeschichte. Dies wird bereits deutlich an dem Bericht der ersten Sektion der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam 1948¹⁾, vollends aber an der überaus sorgfältig durchdachten und präzise formulierten Erklärung über das Selbstverständnis des Ökumenischen Rates von Toronto 1950²⁾:

Die in Amsterdam beschlossene Verfassung und „Basis“ bestimmt den Ökumenischen Rat als „die Gemeinschaft der Kirchen, die unseren Herrn Jesus Christus als Gott und Heiland anerkennen“. Die Toronto-Erklärung³⁾ fügt hinzu: „Durch die Basis des Ökumenischen Rates wird die zentrale Tatsache anerkannt, daß niemand einen anderen Grund legen kann, außer dem, der gelegt ist: Jesus Christus.“ Und doch ist die Basis des Ökumenischen Rates kein gemeinsames Bekenntnis. Denn die Auslegung bleibt jeder Kirche überlassen, ja es bleibt zudem jeder Kirche offen, andere Kirchen des Ökumenischen Rates für solche zu halten, die nicht das wahre Bekenntnis haben, d. h. haeretisch sind.

Die Kirchen des Ökumenischen Rates glauben, daß die Kirche eine ist. Ja, sie haben darüber hinaus zum Ausdruck gebracht: „Unsere Einheit in Christus ist nicht nur das Thema einer anzustrebenden Entwicklung, sie ist Erfahrungstat-sache“ (Oxford 1937⁴⁾), vgl. die feierliche Erklärung der Einheit in Edinburg 1937⁵⁾. Durch „die mächtige Tat des Heiligen Geistes“ wurden wir zusammengeführt und „erkennen, daß wir trotz unserer Trennung in Christus eins sind“. „Indem wir gemeinsam nach dieser Kirche (d. h. nach Christi Leib) fragen, entdecken wir unsere Einheit untereinander in der Verbindung mit dem, der ihr Herr und Haupt ist“ (Amsterdam⁶⁾), — und doch versteht sich der Ökumenische Rat nicht als die *Una Sancta*⁷⁾. Er ist nicht *Koinonia* der Kirchen im neutestamentlichen Sinn, nicht Konzil der Kirchen im altkirchlichen Sinn. Denn es fehlt die Abendmahlsgemeinschaft und die wechselseitige Anerkennung der vertretenen Kirchen als Kirche.

„Die Mitgliedskirchen erkennen an, daß die Mitgliedschaft in der Kirche Christi umfassender ist als die Mitgliedschaft in ihrer eigenen Kirche“, — „erkennen in anderen Kirchen Elemente der wahren Kirche an“ (Toronto-Erklärung⁸⁾). Aber im Ökumenischen Rat besteht kein Consensus darüber, welches die Elemente der wahren Kirche sind und woran sie zu erkennen sind.

Der Ökumenische Rat erläßt Botschaften an die in ihm zusammengeschlossenen Kirchen, darüber hinaus an die ganze Christenheit und an die Welt. Diese Botschaften sind Bußruf und Bezeugung der Herrschaft Jesu Christi, tröstlicher Zuspruch und fordernder Anspruch. Damit übt der Ökumenische Rat faktisch die wichtigste Funktion des Kirchenregiments aus. — Aber zugleich gilt, daß „er keine

kirchenregimentlichen Rechte über seine Mitgliedskirchen hat und auch nicht in ihrem Namen handeln darf“ (Toronto-Erklärung⁹). Kein Kirchenregiment der Mitgliedskirchen ist verpflichtet, z. B. eine von einer Weltkirchenkonferenz beschlossene Botschaft (selbst wenn sie einstimmig beschlossen worden ist) seinen Gemeinden bekannt zu geben.

„Aus der gemeinsamen Mitgliedschaft des Ökumenischen Rates ergibt sich weithin die praktische Folgerung, daß die Mitgliedskirchen sich miteinander solidarisch wissen, einander in der Not beistehen und sich solcher Handlungen enthalten, die zu ihren brüderlichen Beziehungen in Widerspruch stehen würden (Toronto-Erklärung¹⁰). — Es bleibt jedoch offen, was dies bedeutet. Es bedeutet z. B. nicht Verzicht auf das Anathema und auf Proselytenmacherei gegenüber einer anderen Mitgliedskirche.

Man könnte hier fortfahren. Aber es ist bereits deutlich: diese Paradoxien sind so tiefgreifend, daß sie eine ständige Bedrohung der Existenz des Ökumenischen Rates darstellen. Der Ökumenische Rat kann in diesen Paradoxien nur so lange leben, als er sich in ihnen nicht häuslich einrichtet, sondern sich in einer eschatologischen Bewegung befindet, nämlich in wachem und klarem Wissen um die Anomalität, ja Schmach und Schande des gegenwärtigen zerrissenen Zustandes der Christenheit dem wiederkommenden Christus entgegeneilt, der seine eine Herde sammeln und uns alle zur Rechenschaft ziehen wird. Man kann die genannten Paradoxien zwar verstehen als eine ekklesiologische Variante des reformatorischen „*simul peccator et iustus*“. Aber ebenso wie diese Formel keine statische, sondern eine eschatologische Dialektik zum Ausdruck bringt, nicht die Sünde stabilisieren, sondern die Wirklichkeit der Sünde aufdecken („*peccator in re*“) und dem Sünder die auf ihn zukommende und ihn heilende Gerechtigkeit Christi zusprechen will („*iustus in spe*“), so können auch die genannten Paradoxien des Ökumenischen Rates nicht eine Saturierung desselben in seinem gegenwärtigen Zustand bedeuten. Mit anderen Worten: der Ökumenische Rat kann in diesen Paradoxien nur so lange leben, als er sich in der Bewegung befindet auf die Vereinigung der Kirchen hin. Denn als die eine Kirche, nicht aber als getrennte Kirchen sollen sie ihren Herrn und Richter erwarten. Schreitet der Ökumenische Rat auf dem Wege zur Einheit nicht weiter, sondern bleibt er stehen, so wird er an den Paradoxien zu Grunde gehen. Er wird so unglaublich werden, daß er der Welt zum Gespött wird und die Schmach der getrennten Christenheit vor Gott und der Welt größer sein wird, als wenn wir gar nicht erst angefangen hätten.

II.

Nun hat die ökumenische Bewegung, bzw. der Ökumenische Rat, in ihrer kurzen Geschichte zweifellos erhebliche und beglückende Fortschritte gezeitigt:

1. Die getrennten Kirchen haben sich neu kennengelernt und einander ange nähert. Die beziehungslose Fremdheit ist weithin überwunden. Sie sind miteinander

der vertraut geworden, ja wir haben Brüder in Christo entdeckt, wo wir sie vorher nicht erwartet hatten.

2. In tiefgehender Weise haben sich die gemeinsamen Gottesdienste von Vertretern der getrennten Kirchen auf ökumenischen Konferenzen ausgewirkt. Hier ist der wechselseitige Zuspruch des Evangeliums vernommen worden. Hier haben wir miteinander gebetet. Hier sind auch manche Grenzen in der bestehenden Abendmahlspraxis überwunden worden, und wo dies nicht möglich war, haben wir gelernt, mitbetend der Abendmahlsfeier der von uns getrennten Kirche beizuwohnen und ihrer im geistlichen Empfang des Leibes Christi zu gedenken.

3. Aus solcher Entdeckung der Brüder ist eine umfassende und hingebende Liebesarbeit erwachsen, die vielleicht die umfassendste, jedenfalls aber die seltsamste Hilfsaktion der bisherigen Kirchengeschichte darstellt. Denn hier wurde die Hilfe nicht nur Kirchen gleichen, sondern auch fremden Bekenntnisses gebracht. Maßstab war allein die Not, der Christusname und die Liebe.

4. Über die interkonfessionelle Liebestätigkeit hinaus entstanden stärkste Impulse in der Entdeckung der gemeinsamen sozialen und politischen Verantwortung. Nicht nur die Hilfe an notleidenden Christen, sondern auch das Recht der unterdrückten Menschen überhaupt ist zum Inhalt bedeutsamer Verhandlungen, Entschlüsse und Aktionen des Ökumenischen Rates geworden.

5. Über die praktischen Fragestellungen und Ansätze der beginnenden Bewegung für „Praktisches Christentum“ von Stockholm 1925 hinaus ist der Ökumenische Rat eine Stätte zentraler, grundsätzlicher theologischer Besinnung in gemeinsamer wissenschaftlicher Bemühung um den gesamten Problemkreis Kirche und Welt geworden¹¹⁾. Über die bereits in sehr fruchtbarer Weise in Angriff genommenen Fragen des Staates, der theologischen Begründung des Rechts, der verantwortlichen Gesellschaft, des Sinns der Arbeit usw., sowie der Evangelisation hinaus bestehen hier noch große Möglichkeiten, zu solchen Ergebnissen zu kommen, die quer durch die verschiedenen Kirchen hindurch Anerkennung finden und Impulse geben.

All diese Arbeit befindet sich in voller Bewegung.

III.

Dagegen ist der Fortschritt in der eigentlichen ekklesiologischen Aufgabe unverkennbar gering. Schon in Lausanne hatte man 1927 erklärt: „Gott will die Einheit . . . Wie wir auch immer die Anfänge der Entzweigungen rechtfertigen mögen, wir beklagen ihre Fortdauer und erkennen unsere Pflicht, fortan bußfertig und gläubig dafür zu wirken, daß die zerstörten Mauern der Christenheit wieder aufgebaut werden.“ „Gottes Geist ist (während der Konferenz) in unserer Mitte gewesen. . . . Wir können niemals wieder dieselben sein, die wir ehemals waren“¹²⁾. Darüber hinaus ist in Oxford und Edinburg die Wirklichkeit und Einheit der Kirche in Christus als erfahren bezeugt worden. Amsterdam brachte aber keinen

wesentlichen Fortschritt in den Erkenntnissen und Aussagen über die Kirche. Der Fortschritt bestand hier lediglich in der rechtlichen Konstituierung des Weltkirchenrates, der die vorausgegangene ökumenische Bewegung und die darin lebendige Gemeinschaft ökumenisch interessierter Einzelner ablöste und an ihre Stelle eine *rechtlich geordnete* Zusammenarbeit der Kirchen setzte.

Bei dieser Feststellung darf freilich nicht unterschätzt werden, daß die Kirchen sich in den vergangenen Jahren neu kennen und mit neuen Augen sehen gelernt haben, daß sie zu einer klareren Erkenntnis dessen gelangt sind, worin sie übereinstimmen und worin sie geschieden sind, wobei das als gemeinsam Erkannte oft überraschend, überwältigend und unverlierbar größer geworden ist. Dies ist das Ergebnis eines planmäßigen interkonfessionellen Vergleichens, einer Methode, die in Amsterdam dahingehend verfeinert wurde, daß nicht nur Übereinstimmungen und Verschiedenheiten, sondern auch „die Übereinstimmungen in den Verschiedenheiten“ und auch „die Verschiedenheiten in den Übereinstimmungen“ erforscht und festgestellt wurden. Diese Methode ist auch maßgebend gewesen in den Vorarbeiten für die Weltkirchenkonferenz Faith and Order in Lund 1952¹³).

Diese Methode ist jedoch rein formal, — sie kann grundsätzlich auch auf Christentum und Judentum, ja selbst auf Christentum und außerchristliche Religionen angewendet werden. Sie ist primär eine statistische Methode. Eine solche formalstatistisch vergleichende Methode verlangt von keinem Beteiligten eine Änderung, zwingt keine der beteiligten Kirchen zu Opfern, — sondern sie setzt im Gegenteil eine gewisse Statik, nämlich einen festen Stand und eine fixierte Struktur der Kirchen voraus, die miteinander verglichen werden sollen. Jede Kirche hat ja auch das durch die Verfassung des Ökumenischen Rates verbrieftete Recht, so zu sein und zu bleiben, wie sie ist. Und wenn diese statistische Methode zunächst zu freudig überraschenden Ergebnissen von weittragenden Übereinstimmungen geführt hat, so mußte sie dann bei zunehmender Exaktheit ihrer Anwendung auch die Tiefe von Unterschieden, die man im Enthusiasmus der ersten ökumenischen Bewegung unterschätzt hatte, in neuer Klarheit sichtbar machen. Bezeichnend hierfür sind die Ausführungen der ersten Amsterdamer Sektion über „unsere tiefsten Unterschiede“¹⁴). Ich bin überzeugt, daß wir eine ganz natürliche Grenze der bisherigen Methode der Arbeit „für Glauben und Kirchenverfassung“ erreicht haben und daß wir auf diesem Weg nicht weiter kommen können, ja daß auf diesem Wege, der keine Opfer von den Beteiligten fordert, sich immer größere Schwierigkeiten einstellen werden.

Dieser statistischen Methode entspricht der gegenwärtige Stand der Einigungsbewegungen innerhalb des Ökumenischen Rates. Zwar haben einzelne bedeutsame Zuordnungen und Vereinigungen von getrennten Kirchen seit dem Beginn der ökumenischen Bewegung stattgefunden: So im Fernen Osten vor allem die Südindische Union und der Zusammenschluß der Kirche Christi in Japan, sowie in Europa z. B. die Vereinbarungen über wechselseitige Zulassung zum Abendmahl zwischen der Anglikanischen Kirche und den lutherischen Kirchen in Schweden und

Finnland, sowie zwischen Anglikanischer Kirche und altkatholischer Kirche, ferner der Zusammenschluß der deutschen Reformationskirchen im Bund der EKD. Weitere Annäherungen und Zusammenschlüsse sind im Gange¹⁵). Aber es handelt sich hier immer nur um benachbarte Kirchen. Die großen Kirchenblocks stehen, auch wenn man von der Römischen Kirche absieht, im ganzen unverändert nebeneinander da.

IV.

Aus dieser Situation ergibt sich für den Ökumenischen Rat die Gefahr einer falschen Genügsamkeit gegenüber der ekklesiologischen Aufgabe:

Genügt nicht zur Einheit der gemeinsame *Glaube* an die Einheit der Kirche? Dieser ist ja immer wieder von den getrennten Kirchen auf den Weltkirchenkonferenzen bezeugt worden. Aber eine solche Genügsamkeit wäre das Bekenntnis zu einem doketischen Kirchenbegriff und ein falscher Spiritualismus. Denn der Leib Christi ist immer zugleich sichtbare Gemeinschaft seiner Glieder in Wort, Sakrament und Amt.

Ist die Verschiedenheit der Kirchen nicht der organisch entfaltete Reichtum des Leibes Christi entsprechend der paulinischen Mannigfaltigkeit der Charismen? Ein solches organologisches Denken hatten bereits Schleiermacher und die Romantik vertreten¹⁶). Aber kann von einer beglückenden Mannigfaltigkeit geredet werden, solange diese Mannigfaltigkeit nicht begründet ist in der Einheit? Die Kirche wird als der eine Leib Christi konstituiert durch den Empfang des Leibes Christi im Sakrament. Wo die Abendmahlsgemeinschaft fehlt, ist nicht jene beglückende Mannigfaltigkeit, sondern Trennung, Unordnung, Schmach und Schande.

Oder findet das ekklesiologische Problem seine Lösung durch den Rückzug auf die alte Behauptung: die Kirche, der ich angehöre, ist die *Una Sancta*, und ich habe die Glieder anderer Kirchen lediglich aufzufordern, sich meiner Kirche anzuschließen? Ein solcher Rückzug aber kann von niemand mehr verantwortet werden, da alle Kirchen des Ökumenischen Rates die Existenz von Gliedern am Leibe Christi außerhalb der eigenen Kirchengrenzen anerkennen.

Oder soll man all diesen Gefahren der Beruhigung, der falschen Genügsamkeit und Trägheit dadurch entgegentreten, daß man in einem radikalen *Aktualismus* die interkonfessionellen Probleme, anstatt sie zu lösen, einfach überrennt und vernichtet? Wir kennen die Schlagworte: nicht Bekenntnis der Kirche, sondern nur aktuelles Bekennen! Nicht Dogma der Kirche, sondern aktuelles Lehren! Nicht kirchliche Ämter, sondern allein aktuelles Dienen! Nicht liturgische Ordnung, sondern allein aktuelles Zeugnis! usw. Ein solcher enthusiastischer Versuch, alles Trennende zu überrennen, würde jedoch nicht nur in den Gegensatz zur alten frühkatholischen Kirche, sondern, wie die moderne neutestamentliche Forschung zeigt, auch in den Gegensatz zu den ältesten Zeugnissen der urchristlichen Gemeinde führen. Es kann darüber kein Zweifel sein, daß ein solcher ökumenischer Aktualismus, dieser Zwillingsbruder des Existenzialismus, nicht die Vereinigung der Kir-

chen, sondern nur eine weitere Denomination heraufführen würde. Er hilft nicht weiter, da sein Ergebnis, selbst wenn er alle Unterschiede niederzureißen vermöchte, nur eine kirchliche Vermassung, ähnlich der heutigen soziologischen Vermassung der Völker, eine Art Kirchenbrei wäre.

V.

Wie aber soll der weitere Weg der ekklesiologischen ökumenischen Arbeit verlaufen?

1. Die gemeinsame Arbeit wird sich in einer viel intensiveren und umfassenderen Weise als bisher der Erforschung der Bibel zuwenden, und die Kirchen werden sich in gemeinsamer exegetischer Forschungsarbeit mit einem neuen Hören in entschlossener Radikalität an das ursprüngliche biblische Zeugnis preisgeben haben. Die biblisch-theologischen Beiträge für Amsterdam blieben noch zu selbstverständlich in traditionellem und konfessionellem Denken und manchmal scheint es, als würde die Bibel von den Kirchen in der ökumenischen Bewegung primär zur Rechtfertigung ihres Soseins verwendet. Indessen hat die neuere exegetische Wissenschaft in ihren religions- und traditionsgeschichtlichen Forschungen und begriffsgeschichtlichen Untersuchungen Methoden entwickelt und Ergebnisse gezeitigt, die im ökumenischen Gespräch noch zu wenig beachtet sind, aber dafür sehr fruchtbar werden können. Dies gilt auch z. B. von den erkannten Unterschieden des Zeugnisses der verschiedenen neutestamentlichen Schriften, — Unterschiede, die sich ergeben haben im Vorstoß des einen Evangeliums in immer neue geschichtliche Räume hinein. Indem die alte Kirche diese Unterschiede nicht nur ertrug, sondern in der Kanonisierung des neutestamentlichen Kanons als Unterschiede innerhalb der kirchlichen Einheit bestätigte¹⁷⁾, ist der ökumenischen Arbeit durch diese Verschiedenheiten eine überaus wichtige und verheißungsvolle Aufgabe gestellt. Diese Aufgabe ist dadurch erleichtert, daß die im Ökumenischen Rat zusammengeschlossenen Kirchen trotz der vorhandenen Unterschiede in der Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition faktisch in einer immer wieder beglückenden Gemeinsamkeit die Bibel als oberste Norm und Richter des kirchlichen Lehrens und Handelns anerkennen, — im Unterschied zur Römischen Kirche, die in ihrem neuesten mariologischen Dogma die geschichtliche apostolische Tradition grundsätzlich und faktisch verlassen hat¹⁸⁾.

2. In einer viel umfassenderen und radikaleren Weise als bisher sind die Voraussetzungen bewußt zu machen, die ein jeder für die ökumenische Zusammenarbeit mitbringt:

a) Dies gilt einmal von dem dogmatischen Vorverständnis, das oft in unerlaubter Selbstverständlichkeit mit dem biblischen Zeugnis gleichgesetzt wird und ein gemeinsames neues Hören auf die biblischen Aussagen verhindert.

b) Das gilt ferner von philosophischen Voraussetzungen, die in den dogmatischen Formulierungen der verschiedenen Kirchen wirksam sind. Es gibt dogmatische

Unterschiede, die in Wahrheit Unterschiede der verwendeten philosophischen Begrifflichkeit, nicht aber Unterschiede in der verschieden bezeugten Wahrheit sind. Hier ist eine viel umfassendere wissenschaftliche Übersetzungsarbeit zu leisten, als es bisher im allgemeinen geschah.

c) Zu berücksichtigen ist auch die anthropologische Voraussetzung der verschiedenen Denkformen, der Ich-Strukturen, der Grundformen des Ich-Gegenstand-Erlebnisses usw. Diese in concreto sehr verschiedenen anthropologischen Grundstrukturen werden zwar von der Offenbarung durchbrochen, aber zugleich für das Zeugnis in Dienst genommen¹⁹). Sie werden nicht ausgelöscht, sondern bleiben in ihrer Verschiedenheit in den Lehraussagen der einzelnen Glaubenden und der Kirchen wirksam. Auch hier ist eine keineswegs einfache Übersetzungsarbeit zu leisten.

d) Die politisch-sozialen Faktoren sind stärker bewußt zu machen, die bei den Kirchentrennungen eine Rolle gespielt haben und die weithin unbewußt sich auch heute als Bindungen auswirken.

e) Das gilt darüber hinaus von unbewußten Voraussetzungen im weitesten Sinn. „Vergessene Faktoren“ (Dodd)²⁰) sind so z. B. selbstverständliche Bindungen des Treueverhältnisses an kirchliche Persönlichkeiten und kirchengeschichtliche Ereignisse, Selbstverständlichkeiten des Stolzes auf die eigene Tradition usw.

3. Die Geschichte der Kirchen, insbesondere die des Ursprungs der Kirchentrennungen, muß in gemeinsamer Forschungsarbeit unter Berücksichtigung all der genannten Faktoren kritisch neu interpretiert werden. Die Geschichte der Kirchen ist in der ökumenischen Arbeit oft nicht genügend berücksichtigt worden. Teils blickte man nur auf den gegenwärtigen Stand der Kirchen und suchte unter Überspringung der historischen Differenzen unmittelbar zur Einigung zu gelangen (eine Neigung nicht nur des amerikanischen, sondern auch des pietistischen und aufklärerischen Denkens). Teils blickte man auf die Kirchengeschichte allein unter dem eklektischen Gesichtspunkt der Rechtfertigung der eigenen Konfessionskirche und nahm auch so die Kirchengeschichte nicht ernst. Indessen wirkt sich jede Kirchenspaltung im Leben der getrennt weiterlebenden Kirchen aus wie ein Trauma im Seelenleben des individuellen Menschen. Man kann versuchen, dieses Trauma aus dem Bewußtsein zu verdrängen, aber so wird es nur noch störender wirksam. Die Krankheit des Getrenntseins der Kirchen wird nur noch größer, wenn man dem wirklichen historischen Vorgang der Kirchenspaltung aus dem Wege geht, anstatt ihn in aller Schonungslosigkeit gegen sich selbst bewußt zu machen. Wir müssen gemeinsam versuchen, neu nach der Front zu fragen, in der in den verschiedenen historischen Situationen das Evangelium und die unbußfertige menschliche Selbstsicherung miteinander im Kampf lagen.

4. Als das vordringlichste Thema ist bei allem die Christologie ins Auge zu fassen. Denn hier ist der Ansatz für alle Einzellehren und Ordnungsfragen. Dies ist in der ökumenischen Arbeit bisher verhältnismäßig wenig geschehen²¹). Zwar ist die „Basis“ des Ökumenischen Rates christologisch, und sie setzt auch Grenzen²²). Aber sie ist auch offensichtlich vieldeutig²³). Über den Weg Jesu Christi,

nämlich über Kreuz und Auferstehung, bzw. über Menschwerdung und Erhöhung, sowie über seine Wiederkunft sagt sie nichts aus. Auch ist das „pro nobis“ seiner Person unentfaltet, wenngleich die Worte „unser Gott und Heiland“ ein falsches metaphysisches Verständnis ausschließen. Die Begegnungen der letzten Jahre haben gezeigt, daß die Kirchen des Ökumenischen Rates sehr viel mehr gemeinsam sagen können, als die Basis erkennen läßt. Es bestehen tatsächlich ganz große offene Möglichkeiten, den gemeinsamen Christusglauben in gemeinsamen Worten des Zeugnisses und der Lehre zu entfalten. Dabei wird zu berücksichtigen sein, daß die große Mannigfaltigkeit der neutestamentlichen christologischen Aussagen in der Dogmengeschichte bisher nur zu einem Teil zur Geltung gekommen ist.

VI.

Für die deutsche Mitarbeit an diesen Aufgaben darf nicht übersehen werden, welche wichtige Hilfe ihr mit der Tatsache gegeben ist, daß die Augsburgische Konfession Bekenntnisgrundlage der allermeisten Kirchen der EKD ist, weit über die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche hinaus bis in manche reformierte Bereiche hinein:

Einerseits verpflichten die Artikel der Confession Augustana über die Kirche dazu, in der ökumenischen Arbeit immer wieder auf das Bestimmteste darauf hinzuweisen, daß die Kirche wesensgemäß Einheit des Glaubens und damit Consensus in der Predigt des Evangeliums und in der Spendung der Sakramente ist. Es gab Zeiten im Anfang der ökumenischen Bewegung, da dieser Hinweis als störend empfunden wurde. Die für die Beteiligung der Reformationskirchen unabdingbare, immer neue Aufrichtung der Wahrheitsfrage ist jedoch heute als eine Notwendigkeit in der Ökumene anerkannt.

Mit dieser entscheidenden Bindung an die Doctrina Evangelii aber gibt die Augustana andererseits eine Freiheit zum Suchen nach den Brüdern in den anderen Kirchen, wie sie wohl kaum in einer anderen dogmatisch gebundenen Kirche besteht. Denn indem die Kirche gelehrt wird als „die Versammlung der Glaubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die Sakramente lauts des Evangelii gereicht werden“, ist alles konzentriert auf das Ereignis des gegenwärtigen Handelns Jesu Christi durch Wort und Sakrament. Auch der kirchlich sauberste und intakteste Bekenntnisstand, auch die beste Ordnung des Gottesdienstes und der Ämter kann den tatsächlichen Vollzug der Evangeliums predigt und der stiftungsgemäßen Sakramentsverwaltung nicht ersetzen. Insofern ist der Kirchenbegriff der Augustana eine immer neue Infragestellung der vorhandenen Kirchen Augsburgischen Bekenntnisses. Und zugleich weist er darauf hin, daß zur Einheit der Kirche nicht die gleiche Ordnung der Ämter, des Gottesdienstes und der Kirchenzucht gehört, ja nicht einmal die Geltung der selben Bekenntnisschriften und die gleiche Abgrenzung des biblischen Kanons²⁴). Wenn nur das eine apostolische Evangelium gepredigt und die selben von Christus gestifteten Sakramente gespendet werden!

Die Lutherischen Bekenntnisschriften werden von ihnen selbst nicht als Nota der Una Sancta gelehrt, auch fehlt in ihnen eine Aufzählung der kanonischen biblischen Schriften. Der gegenwärtig handelnde Jesus Christus ist ein und alles. Seine Stimme ist zu hören, wo immer sie erschallt! Wo aber die Stimme des guten Hirten laut wird, da ist auch die Kirche.

VII.

Bei allem ist nun freilich nicht zu übersehen, daß auch klare Zielsetzungen und gute Methoden nicht das wirken oder gar ersetzen können, was die unerläßliche Voraussetzung für eine weitere Annäherung und schließliche Vereinigung getrennter Kirchen ist, nämlich die Wandlung der Herzen. Diese Wandlung kann durch keine noch so sorgfältige wissenschaftliche Arbeit und keine noch so kluge Diplomatie, sie kann weder durch freundliche Überredung, noch durch Schelten und Drohen herbeigeführt werden, sondern sie ist allein das Werk des Heiligen Geistes. Nun ist das Wirken des Geistes kein Mirakel, auf das wir zu warten hätten wie auf einen Schicksalsschlag. Sondern wir dürfen wissen, daß Gott den Heiligen Geist geben will. Alle Bitten sonst sind bedingte Bitten („nicht mein, sondern Dein Wille geschehe!“), aber die Bitte um die Sendung des Geistes ist unbedingt Gottes Wille. Auch wissen wir, daß der Heilige Geist Christus bezeugt und durch das Christuszeugnis kommt. Inspiration der Schrift ist nicht nur Inspiriertheit der Schrift, sondern auch aktive Inspiration durch das Wort der Schrift. Insofern ist der Heilige Geist kein Unbekannter, sondern wir dürfen wissen, daß und was und wie er wirken will. So sind wir gerufen zu einem Streben nach den Gaben des Geistes. Die Einsicht, daß nur Gottes Geist die Herzen wandeln kann, bedeutet nicht faules Warten, auch nicht eine bequeme theologische Selbstgerechtigkeit, sondern Intensität des unaufhörlichen Gebetes und des unablässigen Forschens in der Schrift. Wenn wir uns dem entziehen in bloßem Kokettieren mit der Einheit der Kirche, wird uns Gott durch sein Gericht zusammenschlagen und uns auf eine solche Weise einigen, wie wir es bereits im 2. Weltkrieg mancherorts erfahren haben.

Im Unterschied zur Lausanner Weltkirchenkonferenz hat der in Amsterdam konstituierte Ökumenische Rat mit Recht kein Idealbild, auch nicht mehrere Idealbilder von der geeinten Kirche entworfen, sondern darauf grundsätzlich verzichtet und das Wie der Vereinigung dem durch den Geist wirkenden Herrn der Kirche selbst überlassen. Gewiß aber sind die folgenden Voraussetzungen unerläßlich:

1. Die demütige Bereitschaft, den von uns getrennten Kirchen mit dem Besten zu dienen, was uns von Gottes Gnade in Geschichte und Gegenwart geschenkt ist. Dies ist die Voraussetzung der Agape, der Bereitschaft zur Selbstpreisgabe für die Nächsten um Jesu Christi willen.

2. Die Erkenntnis des Mißbrauches, den wir selbst mit Gottes Gaben getrieben haben, die Erkenntnis der Schuld, der Undankbarkeit, des Mangels, der Armut: es

fehlt uns während des Zustandes der Zerrissenheit die Fülle. Dies ist die Voraussetzung der Buße, der tiefen Scham über die Schande unserer eigenen Schuld an der Trennung. In dieser Buße vollzieht sich die Entsicherung der Christen, das Transparentwerden der Bollwerke der harten Form eigener Frömmigkeit vor dem Angesicht Gottes.

3. Das sehnsüchtige Ausschauen nach den Brüdern in den anderen Kirchen, die Offenheit für die Entdeckung dessen, was ihnen geschenkt ist durch Gottes Gnade, und die Begierde, daran teilzuhaben. Das ist die völlig geöffnete, sehnsüchtige und wachsame Freude über die Stimme des guten Hirten in den anderen Kirchen und die ungehemmte getrostete Bereitschaft zur Hingabe an das Wirken des erhöhten Christus, wo auch immer er am Werke ist.

4. Wo die Vereinigung getrennter Kirchen Ereignis wird, kann keine ganz so bleiben wie sie ist. Vereinigung ist immer notwendig zugleich ein Opfern von Eigenem, eine Preisgabe von Sicherungen und Gewohnheiten, die bisher selbstverständlich waren. Und trotzdem ist solche Preisgabe von der Art, daß sie keinen Verlust bedeutet. Denn dieses Opfern ist Freude, Beschenktwerden, ist der Empfang eines größeren Reichtums. Vieles von solchem Reichtum haben wir bereits in ökumenischen Begegnungen empfangen. Noch viel mehr steht uns bevor.

Anmerkungen:

1) Deutsche Ausgabe: Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan Bd. I, Die Kirche in Gottes Heilsplan, Tübingen 1948 (vgl. dazu meinen kritischen Bericht über die Vorarbeiten der 1. Sektion in Theol. Literaturzeitung 1948, S. 641 ff.). 2) Deutsch z. B. in Ev.-Luth. Kirchenzeitung 1951, S. 120 ff. („Die Kirche, die Kirchen und der Ökumenische Rat der Kirchen, die ekklesiologische Bedeutung des Ökumenischen Rates der Kirchen.“) — Vgl. dazu Peter Brunner, Pneumatischer Realismus, ebenda S. 122 ff. 3) IV, 1. 4) Vgl.: Kirche und Welt in ökumenischer Sicht, Bericht über die Weltkirchenkonferenz in Oxford über Kirche, Volk und Staat, Genf 1938, S. 261. 5) Leonhard Hodgson, Das Glaubensgespräch der Kirchen in Edinburg 1937, Zürich 1940, S. 361 ff. 6) a. a. O. S. 227. 7) Toronto-Erklärung III, 1. 8) IV, 3 und 5. 9) III, 1. 10) IV, 7. 11) Vgl. z. B. Der Weg von der Bibel zur Welt, Bericht von zwei ökumenischen Studententagen über die Autorität der Bibel für die soziale und politische Botschaft der Kirche in der Gegenwart, Zürich 1948; Die Treysa-Konferenz 1950 über das Thema: Gerechtigkeit in biblischer Sicht, Genf 1950. 12) Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lausanne 1927, deutscher amtlicher Bericht, Berlin 1929, S. 531. 13) Deutsche Ausgabe durch die Ökumenische Zentrale in Frankfurt/Main in Vorbereitung. 14) a. a. O. S. 227 ff. 15) Vgl. Oliver Tomkins, Um die Einheit der Kirche, München 1951, S. 92 ff. 16) Vgl. L. Laminet, Das Wesen des katholisch-protestantischen Zwiespaltes, Einsiedeln-Köln 1946, S. 61 ff. 17) Dies hat leider E. Käsemann übersehen, wenn er auf die Frage „Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?“ mit Nein antwortet (Ev. Theol. 1951, S. 13 ff.). 18) Vgl. dazu: Evangelisches Gutachten zur Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt Mariens³, München 1951, und den sehr instruktiven zusammenfassenden Bericht von Friedrich Heiler über die Stellungnahmen der verschiedenen Kirchen zu dem neuen Dogma in „Ökumenische Einheit“ 1951. 19) Ausführlich ist hiervon gehandelt in meinem Buch: Der Mensch in der Verkündigung der Kirche, München 1936, S. 20 ff., 209 ff., 283 ff. 20) A Letter Concerning Unavowed Motives in Ecumenical Discussion, Ecumenical Review 1949, Vol. II, p. 52 ff. Vgl. Tomkins a. a. O. S. 108 ff.

21) Vgl. jedoch den wichtigen, aus einer ökumenischen Zusammenarbeit englischer und deutscher Theologen erwachsenen christologischen Sammelband „Mysterium Christi“ (Berlin 1931). 22) Unvereinbar ist sie z. B. mit dem älteren Liberalismus (vgl. die Diskussion in der Schweizerischen Theologischen Umschau). Aber auch R. Bultmann (Das christologische Bekenntnis des Ökumenischen Rates, Ev. Theol. 1951, S. 1 ff.) hat dargelegt, inwiefern diese Basis mit seiner neutestamentlichen Theologie kaum vereinbar ist. 23) Die Basis könnte z. B., wenngleich sie trinitarisch gemeint ist, patripassianisch verstanden werden. 24) Vgl. dazu die näheren Ausführungen im 3. Bd. des vierbändigen, von Newton Flew (Cambridge) für die Weltkirchenkonferenz in Lund 1952 herausgegebenen Werkes der Kirchenkommission von Faith and Order.

Die Verantwortung der Kirchen und des Ökumenischen Rates in Zeiten der Spannung

Eivind Berggrav

Aus Nr. IV/1 der *Ecumenical Review*, mit leichten Kürzungen

Wir haben zwei verschiedene Arten von Spannungen ins Auge zu fassen. Die erste ist die Spannung zwischen zwei (oder mehreren) Kirchen auf rein kirchlicher Grundlage, und die zweite die Spannung politischer oder nationaler Art, an der die Kirche als Kirche beteiligt ist. Wir wollen diese Fälle gesondert bedenken und dann drittens die Spannung innerhalb einer Gruppe von Kirchen oder da ins Auge fassen, wo eine derartige Gruppe global beteiligt ist.

Die entscheidende Frage ist freilich in allen Fällen eine sehr einfache: Wie soll der Christ im Falle einer Spannung zwischen ihm und seinen Mitchristen, seinen Nachbarn oder einer ganzen Gruppe von Nachbarn sprechen und handeln? Es ist Ihnen allen gewärtig, was unser Herr im Evangelium des Matthäus, Kap. 18, 15–17 lehrt. Die dort beschriebene Lage scheint sehr einfach zu sein, weil es heißt „Sündigt aber dein Bruder an dir . . .“; das sieht aus, als handle es sich um das Unrecht einer Seite, wo der eine recht und der andere unrecht hat. In der wirklichen Welt werden meistens auf beiden Seiten Fehler gemacht. In den Worten Christi haben wir zwei allgemeine Weisungen vor uns. Erstens: Stellt die persönliche Verbindung her! und zweitens: hört aufeinander! Es wird aber eine noch spezifischere Weisung erteilt: Versucht es zuerst privat, ihr zwei allein, weil die Öffentlichkeit in diesem Stadium alles verderben kann; und wenn das ohne Erfolg bleibt, dann holt eine kleine Gruppe zusammen; bringt schließlich die Sache vor den ganzen Kreis, das heißt vor eure ekklesia.

Jeder von uns weiß aus schmerzlichen Erfahrungen, wie schwer es ist, diese Vorschriften im privaten Leben anzuwenden, aber wir wissen auch genau, wie oft es ihnen gelungen ist, unmögliche Situationen zu klären. Wie wenden wir nun diese Vorschriften auf gespannte Situationen zwischen Kirchen an?

Wir haben nicht genug Zeit, hier alle die zwischen christlichen Kirchen bestehenden Spannungen aufzuzählen. Es wird genügen, einige wenige Beispiele zu erwähnen. Daß zwischen allen hier vertretenen Kirchen auf der einen Seite und der Römischen Kirche auf der anderen eine Spannung besteht, das wird in der Hauptsache als Faktum hingenommen und als eine Sache angesehen, die unser Christsein nicht sehr berührt. Manche freuen sich womöglich darüber oder finden es wenigstens in der Ordnung. Es herrscht das allgemeine Empfinden, daß ein Gespräch mit Rom dazu verurteilt ist, ins Leere zu gehen, und von persönlicher Berührung ist nicht die Rede. Das mag so sein, aber wir müssen die Lage ernster nehmen. Sie muß uns tiefe Sorge bereiten. Vielleicht sind wir nicht in der Lage, die Probleme zu lösen, aber so, wie die Dinge stehen, bedeutet diese Spannung oder dieser Gegensatz einen Stein des Anstoßes für Christus auf seinem Weg zu den Herzen der Menschen. Sie müssen ein Kummer für das Herz Christi sein, und wir dürfen sie deshalb nicht als etwas Selbstverständliches betrachten.

Jede Steigerung der Spannung zwischen Rom und uns, selbst auf rein kirchlichem Boden, bedeutet eine Belastung der spannungsgeladenen Atmosphäre der Welt.

Vom Neuen Testament her gesehen muß der Beitrag der Kirchen zur Minderung der Spannungen in der Welt bei ihnen selbst und ihren eigenen Spannungen seinen Anfang nehmen. Der Fall Rom ist nur einer von vielen, aber er ist der böseste. Ich brauche Sie nicht an alle anderen Spannungen zwischen Ihren Kirchen zu erinnern. Gerade unser Kreis stellt ein ganzes Bündel von Spannungen dar. Der wundeste Punkt der Kirchengeschichte ist die Tatsache, daß nichts in den Kirchen und zwischen den Kirchen größere Spannungen geschaffen hat als die Theorien über das Heilige Abendmahl. Wie demütigend ist es, daß wir, sobald es um das Mahl des Herrn geht, keine Gemeinschaft haben können, sondern das Heilige Mahl für uns halten müssen und auf diese Weise unsere Spannung der ganzen Welt zur Kenntnis bringen!

Folgen wir aber den Weisungen von Matth. 18 und sprechen zum Beispiel über das Heilige Abendmahl? Es gibt wichtige Punkte, die sozusagen „tabu“ für uns sind. Erhebt sich dann nicht die Frage, daß, wenn es Tabus und Spannungen zwischen uns gibt, wir schwerlich die anderen Spannungen in dieser Welt mildern können?

Ich kenne alle Einwendungen, die hier zu machen sind. Ja, ich muß einige von ihnen ernst nehmen. Es ist nicht leicht, mit kirchlichen Spannungen fertig zu werden, aber wir müssen uns vorsehen, daß wir uns nicht zu schnell hinter das Wort „unmöglich“ flüchten. Dies Wort gibt es, wie wir alle wissen, in Gottes Wörterbuch nicht. Im Namen Gottes müssen wir uns etwas vornehmen, was unseren Augen unmöglich scheint. Ohne den Mut dazu sind wir keine echten Christen.

Ein anderer Punkt. Wir müssen deutlich den Unterschied zwischen den Spaltungen der Kirchen und den zwischen ihnen bestehenden Spannungen sehen. Viele

meinen, Spaltungen seien unvermeidlich, ja vielleicht nützlich. Dann lassen sie allzu leicht auch die Spannungen zu dem gehören, was als unvermeidlich betrachtet wird, oder wovon man urteilt, es gehöre zu Gottes Vorsatz. Ganz sicher gehören die Spannungen nicht zu Gottes Vorsatz. Spannungen entstehen aus dem leidenschaftlichen Temperament der Menschen. Jedem Christen muß klar sein, was sich aus dieser Tatsache ergibt. Unsere erste Verantwortung muß dann in dem Ernstnehmen dieser Tatsache bestehen. Es muß für uns eine Quelle des Leidens und der Betrübnis sein, daß wir so gespalten sind, und daß Spannungen bei uns selbst und zwischen uns und anderen Kirchen außerhalb unseres Rates bestehen. Kirchliche Spannungen müssen uns sehr traurig machen.

Ich hielt mich für verpflichtet, diesen Punkt nachdrücklich zu betonen, bevor ich mich zu der nächsten mit unserem Gegenstand gestellten Frage wende, nämlich:

II.

dem Problem der Spannungen zwischen Kirchen, wie sie sich aus nicht-kirchlichen Gründen ergeben, nämlich dann, wenn Kirchen in nationale oder andere Konflikte ihrer Nation mit anderen Nationen hineingezogen werden.

Selbst in diesem Fall werden wir uns an die Weisungen von Matth. 18 halten, die uns heißen, in persönlichem Kontakt zu bleiben und uns einer über den andern sachgemäß unterrichtet zu halten.

Leute mit Erfahrung werden uns sagen, daß diese Weisung utopisch sei, und ich glaube, sie haben von ihrem Standpunkt aus recht. Bei Spannungen zwischen Nationen sind die gefühlsmäßigen Faktoren immer die entscheidenden. Wir alle geraten in Erregung, werden hitzig, und wir werden immer stärker davon überzeugt, daß wir recht und daß die anderen ganz und gar unrecht haben. Es geht um das, was wir für unsere Grundprinzipien halten. Grundprinzipien sind die gefährlichste Sache, die man sich denken kann!

In Hitze geraten, ist an und für sich kein Unrecht, aber es ist ein gefährlicher Zustand. Die Gefahr ist die, daß wir durch solche Spannungen mehr in Bewegung geraten als durch Gott. Was ganz schlicht bedeutet, daß wir „andere Götter“ haben. Zeiten der Spannungen solcher Art sind Zeiten der Prüfung für jede Kirche und für jeden Christen. „Wo euer Schatz ist, da ist auch euer Herz.“ Die Gefühlsseite des Menschen wird vom Herzen her bestimmt, und das Herz, wie Jesus sagt, durch das, was dem Menschen wirklich das Kostbarste ist.

Dann aber wird die Frage, utopisch oder nicht, durch die Antwort auf eine andere Frage entschieden werden: Wieviel bedeutet Gott uns und unserer Kirche? Für eine in nationale Konflikte hineingezogene Kirche gelangt man nicht damit zu einer Lösung, daß man die Leute bittet, einen kühlen Kopf zu behalten. Starke Gefühle werden durch noch stärkere und besser geleitete Gefühle überwunden. Dann besteht die Verantwortung der Kirchen darin, einander dazu zu helfen, mehr unter Gott als unter den Menschen zu stehen.

Ich möchte ein positives Beispiel geben. Im Sommer 1947 erreichte die Spannung zwischen Holland und Indonesien ihren Höhepunkt in dem Augenblick, als die Weltkonferenz der christlichen Jugend in Oslo zusammentrat. In der dichtgefüllten Versammlungshalle spürte man die Spannung wie Elektrizität in der Luft. Ein Holländer stand auf und sprach; er schlug vor, die holländischen und indonesischen Delegierten sollten sich privat treffen, aufeinander hören und miteinander beten. Das taten sie auch. Am nächsten Tag war die Atmosphäre in der Halle eine vollständig andere. Es gab keine Spannung, es gab keine Elektrizität mehr. Warum? Hatten sie es fertig gebracht, sich in allen Punkten zu einigen? Sich einigen ist niemals das Entscheidende. Das Entscheidende ist, die ganze Sache unter Gott zu stellen. Die Erfahrung, die sie gemacht hatten, war die, daß Christus als der gemeinsame Meister über ihrem Streit stand.

Ich will noch ein anderes Beispiel anführen, das nicht so ermutigend ist. In den dreißiger Jahren gab es einen recht hitzigen Streit zwischen Dänemark und Norwegen über das Anrecht auf die Ostküste von Grönland. In Norwegen waren die Massen in Erregung, und es war unmöglich, etwas wirksam dagegen zu sagen. Die Kirche tat nichts, um zu helfen. Sie schwieg einfach. Aber die führenden Männer beider beteiligten Kirchen standen in persönlicher Verbindung miteinander und wechselten herzliche Briefe. Sie kamen überein, ein gemeinsames Gebet vorzuschlagen. Wenn ich eine solche Kleinigkeit erwähne, dann geschieht es deshalb, weil ich daraus lerne, daß selbst das Nichtbeteiligtsein der Kirche von Bedeutung sein kann, weil sich in ihm eine dynamische Kraft den Frieden wahrer Herzen inmitten einer geschlossenen öffentlichen Meinung darstellt. Aber ich bin durchaus nicht der Meinung, daß etwas derartiges das Ideale ist, obwohl Neutralität besser ist als Mitmachen.

Kurz, die Verantwortung der Kirchen in Zeiten von Spannungen dieser Art besteht darin, mit Gott Fühlung zu halten. An den Kirchen hängt die Entscheidung darüber, ob das nach frommem Klischee klingt oder die größte Lebenswirklichkeit bedeutet. Jesus sagte: „Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich (d. h. heute: ‚Wer sein Vaterland, seine Kirche mehr liebt als mich‘), der ist mein nicht wert.“

III.

Wir kommen jetzt zu dem, was Sie als den entscheidenden Teil unseres Themas ansehen mögen, nämlich zu der Verantwortung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Zeiten der Spannung.

Wir wollen zuerst klarstellen, wie weit die Verantwortung der Kirchen reicht. Die Kirchen sind verantwortlich vor Gott und nicht vor den Regeln der Wirtschaft, der Psychologie oder der Politik. Wenn sich Spannungen unter Menschen ergeben, dann sind die Kirchen insofern verantwortlich, als sie Gott die Treue nicht gehalten und den Ruf Jesu zur Pflege brüderlicher Gesinnung und guten Willens unter den Menschen mißachtet haben. Indirekt mag man sie dann für alles und jedes

verantwortlich machen. Gott allein weiß darum. Aber sie sind nicht verantwortlich für die persische Ölkrise! Man kann den Kirchen nicht aufgeben, Politik zu machen. An der Trennung zwischen den beiden Reichen, dem geistlichen und dem weltlichen, ist etwas Brauchbares. Es gäbe nur Verwirrung, wollte man von den Kirchen verlangen, die Verantwortung für alle möglichen Spannungen im weltlichen Bereich auf sich zu nehmen. Jedenfalls darf unsere Untersuchung über die Frage unserer Verantwortung nicht an diesem Punkte einsetzen. Das muß im Zentrum geschehen. Die zentrale Verantwortung der Kirchen ist immer ihr Verhältnis zu Gott. Man darf zum Beispiel nicht fragen, ob wir uns in dieser Welt klug genug angestellt haben. Stattdessen müssen wir fragen, ob wir Glauben gehalten haben. Manche Leute sagen heute, es fehle den Kirchen an fähigen Männern, an hervorragenden Persönlichkeiten, die sich in der Welt zu Gehör bringen können. Das mag sicherlich richtig sein, und doch ist es eine falsche Art und Weise, an diese Dinge heranzugehen. Eine solche Betrachtungsweise droht unsere zentrale Verantwortung und unsere entscheidenden Möglichkeiten zu untergraben. Dieses selbst unter Christen allzu verbreitete Denken ist das Ergebnis einer Verwechslung der beiden Reiche. Wenn man uns hingegen sagte, daß unser Christentum eine schlappe Sache wäre, dann wäre das das zutreffende Urteil über uns und würde uns den rechten Antrieb geben. Hier haben wir es sicher mit dem Zentrum unserer Verantwortung zu tun.

Manche unter uns mögen geneigt gewesen sein zu meinen, die Aufgabe des Ökumenischen Rates der Kirchen sei die, eine verkehrte Welt in Ordnung zu bringen. Ich bin überzeugt, daß wir damit unrecht hatten. Unsere allerdringlichste Aufgabe ist die, unser Christentum bei uns selbst und in unseren Kirchen in Ordnung zu bringen. Das hindert uns nicht, auch als christliche Staatsbürger unser Bestes zu tun, aber das steht auf einem anderen Blatt.

Darf ich geradeswegs auf eine der praktischen Schwierigkeiten zu sprechen kommen, mit denen wir es in unserem Rat zu tun haben? Wie weit ist es unsere Hauptverpflichtung, immer zur Welt zu sprechen, wie man so oft sagt: die Stimme der Kirchen zu Gehör zu bringen? Wie, wenn der Ökumenische Rat der Kirchen einmal, sagen wir, fünf Jahre lang schwiege und sich derweil erstlich um die Sache Christi in unseren Herzen und in unseren Kirchen bemühte? Es wäre unverantwortlich, wollte ich daraus etwas wie einen Antrag machen, aber wir haben doch wohl die Erlaubnis, einmal unserer Phantasie Raum zu geben. Ich will es anders ausdrücken: Die Kirchen dürfen niemals eine Botschaft erlassen, sie seien denn sicher, daß Gott sie dazu zwingt, etwas in die Welt hinauszurufen.

Und nun eine andere unserer praktischen Fragen, die Spannung zwischen Gliedern unseres Rates — oder, um den Stier bei den Hörnern zu nehmen —, die Spannung zwischen West und Ost inmitten des Ökumenischen Rates. Auch für diese Frage habe ich mich im Neuen Testament nach Weisung umgesehen und habe gefunden, daß es Fälle gibt, in denen die Christen gelehrt werden, sehr viel Geduld miteinander zu haben, daß es aber auch Lagen gibt, in denen der Bruch der

einzig Weg für den Christen ist. Das bedeutet, es gibt Spannungen, die einfach ertragen werden müssen, was freilich wiederum bedeutet, daß solche Spannungen keine eigentliche Schärfe mehr haben. Ich finde, das Neue Testament verlangt von mir, daß ich bereit bin, einen Mann im vollsten Sinn als Bruder in Christus anzuerkennen, der mir in seinen politischen oder wirtschaftlichen Anschauungen vielleicht als ganz gefährlich erscheint, einen Mann, den ich als im weltlichen Bereich destruktiv zu kennzeichnen mich verpflichtet fühlen würde. Es ist schwer, ihn als Bruder hinzunehmen, statt ihm die kalte Schulter zu zeigen, wie es meiner natürlichen Neigung entspräche. Aber ich bin im Blick auf die Weisungen des Neuen Testaments nicht im Zweifel. Die Spannungen im Kreis der Apostel waren manchmal ebenso stark wie die unseren. Was sie davon überzeugte, daß ihre Gegner wirklich Brüder seien, war die Tatsache, daß Gott durch sie an der Rettung der Menschen arbeitete. Es war für ihren alten Adam eine harte Sache, aber sie gehorchten der Forderung des Geistes und sagten Ja dazu, daß man zu der Bruderschaft in Christus stehen müsse.

Es gibt andere Gelegenheiten, wo das letzte Stück der Weisung unseres Herrn in Matth. 18 praktiziert werden muß: Wenn es keine Möglichkeit gibt, uns mit einem Bruder zu versöhnen, der gegen uns oder die Gebote Gottes gesündigt zu haben scheint, dann bleibt, wenn jedes mögliche Mittel vergeblich versucht wurde, nichts anderes übrig, als „ihn für einen Heiden oder Zöllner zu halten“. Es gibt Spannungen, die zum Bruch führen müssen.

Wir wollen das alles bedenken, wenn wir nun unseren Weg zu finden versuchen. Der erste Grundsatz des Neuen Testaments ist der, daß wir aufrichtig gegeneinander sein sollen. Die Apostelgeschichte spricht in Kap. 15 in den Versen 7 und 39 von „langem Streiten“ und von „scharfem Aneinanderkommen“. Was bei solchen Debatten Not macht, ist nicht das Auseinandergehen der Meinungen, sondern daß die Sünde sich einschleicht und wir spüren, wie unser Prestige und andere selbstische Leidenschaften beteiligt sind.

Der nächste Grundsatz heißt: Langmut, Geduldigkeit, Sichbeherrschen. Wenn wir unbeherrscht gegeneinander sind, so sündigen wir, wie sehr wir auch gereizt worden sein mögen. Der dritte Grundsatz, den ich finde, lautet: Fragen, bei denen es um Christus selbst und um Seine Gebote geht, sind die einzigen, die uns trennen können und müssen, wenn wir gegensätzliche Anschauungen vertreten. Aber gerade hier gilt es äußerste Vorsicht. Keine Hast, keine temperamentvolle Behandlung der Sache!

Aber natürlich gibt es Grenzen christlicher Langmut in Zeiten, in denen wir die Pflicht haben zu kämpfen, wie Christus es uns auferlegt hat. Man kann das nicht tun und gleichzeitig immer Langmut üben. Wenn ich davon überzeugt bin, daß mein Bruder gesündigt hat, dann werde ich es ihm sagen, so gut ich es vermag. Wenn ich finde, daß er sich auf Ungerechtigkeit und Unrecht einläßt, dann habe ich das Recht, es auch auszusprechen, ja, als christlicher Bruder habe ich die Pflicht, es zu tun. Aber ich habe mich selbst zu fragen, was für ein Ziel

ich dabei verfolge. Wenn ich den Wunsch habe, ihn zu verletzen, dann bin ich ganz und gar auf dem falschen Wege. Wenn ich nicht das Äußerste tue, um ihn und seine Anschauungen zu begreifen, dann stehe ich selbst auf der falschen Seite. Aber der leichteste Weg, nämlich der zu schweigen, ist der böseste von allen. Weil wir alle unter der Verpflichtung stehen, einander das zu zeigen, was uns als der Weg Gottes klar ist.

Ehrlich die Wahrheit sagen, ist nicht dasselbe, wie den anderen zu reizen. Wenn wir das tun, dann sind wir zu Verrätern an der Wahrheit geworden. Dann versperren wir der Wahrheit den Weg, weil wir die andere Partei herausfordern. Aber wenn wir uns selbst durch die Art, wie die andere Seite zu uns spricht, reizen lassen, dann sind wir nicht länger geeignet, Werkzeuge von Gottes Willen zu sein.

Es gehört in Zeiten der Spannung zu der schlichtesten Verantwortung eines Ökumenischen Rates der Kirchen, alle unnötige Gereiztheit zu verbannen.

Wir sind eine Gemeinschaft von Kirchen Christi. So sicher Christus über unseren Spannungen steht, so gewiß wird Er den Sieg behalten. Denken wir doch daran, daß selbst Spannungen ein verborgener Segen sein können. Ich bin nicht sicher, ob unser Ökumenischer Rat der Kirchen nicht eine lahme Sache werden würde, wenn uns jede Art von Schwierigkeiten gänzlich erspart würde. Christus mag sie für die Demütigung und sogar für die geistliche Förderung seiner Jünger gebrauchen.. Laßt uns unsere Zuversicht auf Christus setzen.

IV.

Was aber sagen wir nun über unseren Beitrag zur Verringerung der Spannung zwischen den Mächten dieser Welt? Ich brauche hier nicht zu wiederholen, was früher schon gesagt wurde, nämlich daß wir als Kirchen unsere vornehmste Verantwortung im kirchlichen, nicht im politischen Raum haben.

Gleichzeitig sind wir uns, denke ich, in unserem Rate darüber einig geworden, daß wir die Kirche nicht aus dem Zusammenhang mit dieser Welt herausnehmen und sagen können, die Kirche stelle ein Gebilde für sich dar. Als Staatsbürger sind wir solidarisch mit unseren Nationen und müssen sprechen, wie es in einem dänischen Nationallied vom Vaterland heißt:

Jubelnd über seine Herrlichkeit,
Bedrückt durch seine Sünde und Not,
Will ich tragen die Freude, will ich tragen die Schmach,
Die da fällt auf Dänemarks Namen.

Es gibt keine Möglichkeit, die Kirchen weiß zu waschen, als seien sie nicht verantwortlich für das, was am Gang der Welt zum Schämen war. Wir tragen die Schande. Wir werden ehrlicherweise die Enttäuschung in Rechnung setzen, die die Kirchen für viele Menschen bedeutet haben. Aber wir werden uns nicht durch den

Wunsch bestimmen lassen, die Forderungen säkularer Hoffnung oder Leidenschaft zu befriedigen.

(Nebenbei, dieser oder jener mag es beklagen, daß die Kirchen die Initiative bei der Friedenspropaganda verloren haben, verloren an säkulare und politische Organisationen. Mir ist das fraglich. Wir können nicht auf einer Basis konkurrieren, die der einzig wahren Basis der Kirche ganz fremd ist.)

Im allgemeinen glaube ich, daß diejenigen recht haben, die es in diesen Tagen aussprachen, was wirklich etwas bedeute, das sei das Tun und die Haltung der Kirchen und nicht so sehr unsere Kundgebungen. Das Gute unterstützen ist besser als gegen das Falsche protestieren. Wenn die Kirchen die weltweiten Bemühungen um Hilfe für Menschen in notvoller Lage unterstützten, dann hat das für die Stärkung guten Willens in der Menschheit mehr bedeutet als viele ihrer unstrittenen Friedensprogramme.

Wir dürfen dies alles indes nicht tun, weil wir darin „gute Strategie“ sehen. Was uns leiten muß, ist die Erkenntnis, daß wir Christus und Seinem Willen entsprechen, wenn wir für unseren Nächsten sorgen.

V.

In diesem Zusammenhang komme ich nun zu der spezifischen Art und Weise, wie Christen einander helfen, nämlich durch Gebet und Fürbitte. Aber auch hier haben wir es mit einigen Problemen zu tun.

Wäre es richtig zu sagen, man könne bei uns eine Art Gebetsinflation feststellen? Ist das wahr, dann wäre es schrecklich gefährlich. Wir wollen heute drei Punkte bedenken.

1. Gewiß haben wir die Verheißung Christi, daß, wo zwei oder drei eins werden . . . Wir haben daraus den Schluß gezogen, daß wir uns auf weltweiter Grundlage zusammenfinden müssen. Ich glaube, es werden jetzt im Januar wenigstens drei verschiedene Gebetswochen global organisiert. Da habe ich die Frage, ob das der Aufforderung Christi entspricht, oder ob hier etwas mechanisiert wird. Ich möchte in diesem Zusammenhang auch daran erinnern, daß man von den Kirchen jedesmal, wenn eine Gefahr oder Krise droht, einen besonderen Aufruf zum Gebet erwartet —, als ob die Christen niemals genug zu beten wüßten, ohne daß ihnen das von irgendeiner Zentrale gesagt wird! Es geht hier um etwas anderes als um eine Beratung über die rechte Art des christlichen Gebets. Darauf komme ich jetzt.

2. *Wie* sollen wir beten? Ich glaube, die Frage ist für viele Christen wirklich brennend, und es könnte zur Verantwortung der Kirche gehören, die Leute nicht nur zum Beten aufzufordern, sondern ihnen zu sagen, wie sie beten sollen. In diesem Zusammenhang ist es auch eine wichtige Sache, daß unsere schlichten Gemeindeglieder zuverlässig über die jeweilige Lage unterrichtet sind, damit sie mit konkreten Vorstellungen bitten können. Es ist für uns zum Beispiel jetzt viel

leichter, für China oder für Ungarn zu beten, seit wir so vieles über die wirklichen Verhältnisse gehört haben, vor die sich die Kirchen in diesen Ländern gestellt sehen. Gott will unser Gebet haben, damit seine Macht freigesetzt wird. In Wahrheit sind unsere Gebete ein Stück seiner allmächtigen Vorsehung. Wenn wir nicht beten, wie Er uns geheißen hat, dann stehen wir dem Geschehen seines Willens im Wege. Gott wartet auf das Gebet seiner Knechte. Bei ihm ist alles bereit. Was ist bei uns nicht in Ordnung? Wiederum sagt Jakobus: „Des Gerechten Gebet vermag viel, wenn es ernstlich ist.“ Darum glaube ich, wir rühren hier an die tiefste Verantwortung der Kirchen in Zeiten der Spannung.

Die Ökumene in der Verkündigung der Kirche

Friedrich-Wilhelm Krummacher

1. Die kirchengeschichtliche Epoche, in der wir leben, wird durch drei Kennzeichen geprägt: Die innere Wendung der Theologie zur Verkündigung, die neue Besinnung auf die Gemeinde und die Entdeckung der Ökumene als Realität. Es gilt, daraus die Folgerungen für die Verkündigung und für das praktische Leben der Kirche zu ziehen.

2. Damit sind wir vor eine grundsätzlich-theologische Besinnung und zugleich vor eine praktisch-theologische Aufgabe gestellt. Grundsätzlich haben wir aufs neue zu bedenken, was der 3. Artikel des christlichen Glaubensbekenntnisses für unsere Verkündigung bedeutet. Daraus sind dann die praktisch-theologischen Folgerungen zu ziehen für die Gestaltung des Gottesdienstes, für das Kirchenjahr, für die Predigt und die Spendung der Sakramente, für das geistliche Amt und das allgemeine Priestertum der Gläubigen sowie für den inneren Gemeindeaufbau.

3. In der Verkündigung der evangelischen Kirche ist der 3. Artikel ungebührlich zurückgetreten, so wie auch in der Dogmengeschichte der Heilige Geist hinter den beiden anderen Personen der Gottheit zurücktrat. Selbst dort, wo der Heilige Geist — wie im Pietismus und in den Erweckungsbewegungen — „neu entdeckt“ wurde, verstand man ihn weithin nur als eine Gabe an den einzelnen Christenmenschen und blieb dann in der Verkündigung bei einer Beschreibung des frommen Individuums und seiner inneren Gaubenserlebnisse hängen. Pfingsten verstand man dann nur noch als das Fest der Bekehrung, der Erneuerung und Heiligung des einzelnen. Dem Schwärmertum war damit Tor und Tür geöffnet. Die Kirche dagegen sprach vom Heiligen Geist nur einmal im Kirchenjahr notgedrungen mit einer gewissen Feierlichkeit, der man doch die Verlegenheit anspürte.

Demgegenüber gilt es aufs neue damit Ernst zu machen, daß im Credo der Christenheit nicht zufällig, sondern durchaus schriftgemäß der Heilige Geist, die Kirche, die Vergebung der Sünden und die letzten Dinge zueinander geordnet sind.

4. Wenn die „Neuentdeckung der Ökumene“ nicht das Fündlein von ein paar

Spezialisten bleiben soll, so gilt es, die *Lehre vom Heiligen Geist* für die Verkündigung der Kirche in drei Richtungen immer aufs neue zu bedenken:

a) Gott will eine Kirche und nicht nur einzelne fromme Seelen. Diese Kirche ist der Leib Christi (*soma Christou*).

b) Die Kirche als sein Leib will Gestalt gewinnen auf dieser Erde; darum sind im Credo Kirche und Vergebung der Sünden unlöslich miteinander verkoppelt. Es gilt auch hier, mit dem biblischen Realismus gegenüber einer „platonischen“ Kirchenidee Ernst zu machen. Von daher gibt es echte Freude an der Kirche und zugleich ein Ernstnehmen der Sündhaftigkeit der Kirche, die auch in ihren Spaltungen offenbar wird. Wie tröstlich sind in diesem Zusammenhang die beiden Korinther-Briefe!

c) Die kämpfende Kirche Christi auf Erden und die triumphierende Kirche im Himmel sind eins; darum gehört zu dem 3. Artikel wesensgemäß auch das Bekenntnis zur Auferstehung der Toten und zum ewigen Leben. Die Kirche des 3. Artikels ist dann auch ein großer Trost für die angefochtene und verfolgte Gemeinde, weil der Blick des Glaubens in die Weite gehen darf, in die Weite nach oben zu der *ecclesia triumphans*, in die Weite aller Jahrhunderte zu der Kirche der Väter, der Apostel, Patriarchen und Heiligen und in die Weite der Erde über die Grenzen der Länder, Nationen und Konfessionen, weil Gott allein die Grenze seiner Kirche kennt¹).

5. Was ergibt sich aus der Realität der Ökumene an praktisch-theologischen Folgen für Gottesdienst und Liturgie, Kirchenjahr und Kirchenlied? Im rechten christlichen *Gottesdienst* gibt es nur drei heilsnotwendige Stücke: Die Verkündigung der frohen Botschaft, die Spendung der heiligen Taufe und die Feier des heiligen Mahles²). Diese drei Stücke haben darum in sich stärkstes ökumenisches Gewicht.

Im übrigen gibt es keine allgemein-verbindliche Liturgie, die als Gesetz auferlegt werden könnte. Die liturgische Gestalt des Gottesdienstes ist deshalb doch nicht der Willkür ausgeliefert, sondern sie hat sachgemäß und angemessen zu sein. *Sachgemäß* ist die Gottesdienstordnung dann, wenn sie nicht ohne Not aus der brüderlichen *Gemeinschaft* mit der Kirche der Väter und mit der Kirche anderer Länder und Konfessionen herausfällt, wenn sie nicht ohne Not die *Liebe* verletzt, und wenn sie nicht die Unordnung anstelle der gebotenen *Ordnung* setzt.

Sachgemäße Angemessenheit und brüderliche Liebe gebieten uns darum, daß wir sehr sorgsam die ökumenischen Stücke in der Liturgie erhalten und sie nur dann durch Neuerungen ersetzen, wenn die Wahrheit des Bekenntnisses oder die Liebe zur gegenwärtigen Gemeinde dieses gebieten.

1) Darum sollten wir der falschen Übersetzung „Weltkirchenrat“ widerstehen und die allein amtlich legitimierte deutsche Übersetzung für World Council, nämlich „Ökumenischer Rat der Kirchen“, allgemein gebrauchen, weil darin die Weite der Ökumene, die nicht eine organisierte „Superkirche“ sein will, klar zum Ausdruck kommt.

2) Vgl. Peter Brunner in: *Der Gottesdienst an Sonn- und Feiertagen* — 1949 p. 16 ff.

Im einzelnen sind u. a. folgende liturgische Stücke des Gottesdienstes von ökumenischem Gewicht: das große Fürbitten-Gebet der Kirche aus der Chrysostomus-Liturgie; das Nicaenische Glaubensbekenntnis, das neben dem Apostolicum gebraucht werden sollte; das Kyrie und Gloria; die Salutatio; die Kollekten-Gebete, die in ihrem Aufbau etwas anderes als fromme Gebete des einzelnen Liturgen sind; die doppelte Schriftlesung mit Epistel und Evangelium; das Halleluja; das *Sursum corda* und das *Sanctus* in der Abendmahlsliturgie.

Die Gemeinden, die, zumal im Osten Deutschlands, das tägliche Morgen- und Abendgebet in der Kirche wieder eingeführt haben, sollten bei den Psalmgebeten, den regelmäßig wiederkehrenden Fürbitten, den festen Kirchenjahrs-Lesungen auch auf ökumenische Gemeinsamkeit und Weite bedacht sein.

Von entscheidendem ökumenischem Gewicht aber ist in jedem Gottesdienst die Fürbitte für die Kirche Christi in aller Welt und insonderheit für die bedrängten Gemeinden und für die verfolgten Gläubigen!

6. Was von Gottesdienst und Liturgie gesagt war, gilt auch und erst recht vom *Lied der Kirche*: Psalmgebete und Psalmlieder; altkirchliche Hymnen, aber auch die Lieder der Böhmisches Brüder von der Kirche; die Choräle der Reformation von den Heilstatsachen, auf denen die Kirche ruht, — sie alle sollten auch aus ökumenischer Besinnung als das Lied der Kirche grundsätzlich den Vorrang haben vor Liedern, die vornehmlich oder gar ausschließlich subjektive Zeugnisse persönlicher Glaubenserfahrung sind.

Richtungweisend sind dabei die Lobgesänge der Gemeinde im Alten und Neuen Testament. Der Lobgesang der Engel ist die erste Antwort auf die Verkündigung von Bethlehem (Luk. 2, 13). Der Lobgesang ist die letzte und einzige, das Ende der irdischen Welt überdauernde Aktivität der triumphierenden Kirche im himmlischen Jerusalem (Offb. 19). Der Lobgesang ist das letzte vor dem Weg nach Gethsemane (Mt. 26, 30). Der Lobgesang der Gemeinde hört auch bei der Nacht in der Stunde der Verfolgung nicht auf (Apg. 16, 25). Das Lied der Kirche als Antwort auf die weltweite Verkündigung stellt daher die einzelne Gemeinde in die ökumenische Gemeinschaft mit der Kirche der Väter und mit der triumphierenden Kirche im Himmel.

7. Auch das *Kirchenjahr* kann uns zu ständiger Besinnung auf die Ökumene führen und damit vor Enge und Öde, geistlicher Verarmung und konfessioneller Einseitigkeit bewahren. Auf „katholischer“, d. h. ökumenischer Gemeinsamkeit ruhen die großen Eckpfeiler des Kirchenjahres. Das Kirchenjahr ist damit auch ein Damm gegen die neue säkulare Heilslehre des Ostens, die sich ihr eigenes säkulares „Kirchenjahr“ und ihren eigenen „Heiligenkalender“ schaffen will. Zudem will das Kirchenjahr uns auch zu immer neuer dogmatisch-theologischer Selbstreinigung anleiten.

Einzelbeispiele mögen das deutlich machen:

Weihnachten: Die Lehre von der Inkarnation Christi ist nicht etwa Sonderlehre der anglikanischen oder orthodoxen Theologie, sondern das Correlat zur Recht-

fertigung des Sünders; vgl. Luthers Weihnachtslieder. Eine rechte Verkündigung der Inkarnation weitet auch das Verständnis für die irdische Gestalt der Kirche Christi auf Erden.

Epiphanien: Sollte dieses Fest in seiner ökumenisch-missionarischen Weite nicht wenigstens durch Abendgottesdienste aus seiner Aschenbrödelstellung hervorgeholt werden?

Ostern: Der Gekreuzigte als der auferstandene Herr der Welt. Man bedenke die erschreckende Verarmung der Volksfrömmigkeit trotz des Reichtums unserer Osterlieder. Könnten wir gegenüber einseitigem Karfreitagschristentum von der Ostkirche lernen?

Christi Himmelfahrt: Früher vielfach ein unbegreiflicher Mythos; heute von den Predigern, zumal im Osten, dankbar neu entdeckt als Tag der Thronbesteigung des verborgenen Herrn über alle Mächte dieser Welt.

Pfingsten: Der Geburtstag der apostolischen Kirche und nicht nur das Glaubenserlebnis des Einzelnen!

Michaelis: Das Schriftzeugnis von den Engeln und den Heiligen im Blick auf die kämpfende Kirche auf Erden.

Reformationsfest: Nicht Geburtstag eines neuen Kirchentums, auch nicht Lobpreis des protestantischen Trotzes oder des religiösen Individualismus, wohl aber das Sola in seiner ökumenischen Bedeutung gegenüber aller Selbstrechtfertigung innerhalb und außerhalb der Kirche.

8. Auch *Schriftauslegung* und *Predigt* wollen im Licht der Ökumene neu beachtet sein. Die *Predigt* kann nicht aus dem Gesamtgeschehen des Gottesdienstes in pseudoprottestantischer Weise herausgelöst werden. Verkündigung und Anbetung, Fürbitte und Lobgesang sind ökumenische Elemente rechten Gottesdienstes, wie er vom Neuen Testament her der Kirche gegeben ist. Die falsche Antithese von Kultus und Wortgottesdienst hat keinen Grund im Neuen Testament. Luthers *Predigt* bei der Einweihung der Schloßkirche zu Torgau behält klassische Bedeutung!

Der eschatologische Charakter der Reichgottes-Botschaft, wie ihn die neutestamentliche Wissenschaft aufgezeigt hat, ist auch eine Hilfe zur rechten ökumenischen Ausweitung unserer Verkündigung. Das gleiche gilt von der neuen Besinnung auf das Kerygma der Gemeinde, weil damit die Frage nach den einzelnen Verfassern der neutestamentlichen Schriften gebührend an Gewicht verliert. Vom Neuen Testament aus fällt auch das rechte Licht auf die christliche Verkündigung vom Volke Gottes im Alten Testament. Daß das Heilsvolk des Alten Bundes nicht in der Form eines alten oder neuen Messianismus mit irgendeinem irdischen Volk in eins gesehen werden darf, versteht sich auf den Kanzeln durchaus noch nicht von selber. Je konsequenter wir damit Ernst machen, daß das Gottesvolk des Neuen Bundes die Kirche über alle nationalen Grenzen hinweg ist, um so ökumenischer wird unsere Verkündigung!

9. Die *Predigt* sollte darum auch nicht einfach von der individuellen Frömmig-

keit des Predigers aus, sondern in der Regel von der kirchlichen *Perikopenordnung* her gestaltet sein. Die Perikopen, zumal die alten Evangelien und alten Episteln, halten den Prediger, der gewiß ein persönlicher Zeuge seines Herrn sein soll, zugleich in ökumenischer Gemeinschaft mit der Kirche der Väter und mit den anderen Predigern ringsum. Der Prediger wird dann immer wieder unmerklich, aber wirksam daran erinnert, daß wir alle Glieder am Leibe Christi sind.

In einer Fülle von kirchlichen Perikopen drängt sich die ökumenische Realität dem Prediger einfach auf, ohne daß er die Gemeinde mit ökumenischen Spezialsonntagen zu langweilen braucht. Ich nenne Beispiele aus den fünf Perikopenreihen der Eisenacher Kirchenkonferenz von 1896:

1. *Advent*: Luk. 1, 68–69 als Lobgesang der Kirche.

2. *Advent*: Die wartende Kirche, die auf dem Wege ihrem kommenden Herrn entgegengeht.

2. *Weihnachtstag*: Sollte die ökumenische Bedeutung des Stephanustages, die Beziehung zwischen Inkarnation Christi und Martyrium in seiner Kirche nicht neu entdeckt werden?

Epiphantias: Mt. 2, 1 ff. und Jes. 2, 2 ff.: Das Volk Gottes über die Grenzen der Rassen und Völker hinweg.

6. *p. Epiph.*: Mt. 17, 8: Die apostolische Kirche, die allein auf ihren Herrn blickt.

Invocavit: Mt. 4, 1 ff.: Die Versuchung des Herrn und seiner Kirche, die nicht individualistisch mißverstanden werden sollte.

Reminiscere: Mt. 15, 21 ff.: Die Gnade Christi, die über menschliche, völkische und religiöse Grenzen hinausgeht.

Palmarum: Phil. 2, 5 ff.: Der Christus-Hymnus als Urgrund des gemeinsamen Bekenkens der Kirche.

Mis. dom.: Joh. 10, 12 ff.: Eine Herde, ein Hirte.

Christi Himmelfahrt: Apg. 1, 1 ff.: Die Sendung in die Weite der Ökumene.

Pfingsten: Apg. 2, 1 ff. und 10, 42 ff.: Die Apostolizität und die Weltweite der Kirche Christi.

Trinitatis: Röm. 11, 33 ff.: Man bedenke den Zusammenhang mit Röm. 9–11: Israel und Volk Gottes!

6. *p. Trin.*: Röm. 6, 3 ff.: Der ökumenische Grund der Taufe.

10. *p. Trin.*: 1. Kor. 12, 1 ff.: Ein Geist, Ein Herr, Ein Gott.

16. *p. Trin.*: Eph. 3, 13 ff.: Der Vater über *alles*, was da Kinder heißt im Himmel und auf Erden!

16. *p. Trin.*: Hebr. 12, 18 ff.: Sinai — Zion. Ökumenische Kirche und Eschatologie. Das himmlische Jerusalem als Trost der Kirche auf Erden.

17. *p. Trin.*: Hebr. 4, 9 ff.: Die Ruhe des *Volkes Gottes*.

Eph. 4, 1 ff.: Ein Leib, Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe.

18. *p. Trin.*: 1. Kor. 1, 4 ff.: Wie tröstlich ökumenisch, hier die wirkliche Gemeinde zu sehen!

20. p. Trin.: Joh. 15, 1 ff.: Mit der „Frucht“ sind doch wohl nicht unsere guten Werke, sondern der missionarisch-ökumenische Dienst der Gemeinde gemeint?

Mt. 22, 1 ff.: Die königliche Hochzeit – weltweite Ökumene! Der Ruf zur Buße angesichts der Selbstsucht der Kirche und ihrer Glieder.

21. p. Trin.: Eph. 6, 10 ff.: „Meine Brüder“ – die stärkende Gemeinschaft unter dem Wort.

Kirdweihe: Offb. 21, 1 ff.: Die Hütte Gottes, der allein alles neu macht. Ökumene und Eschatologie.

Die ökumenische Realität in allen diesen Texten will wahrlich nicht im Sinne von ökumenischen Spezialpredigten mißverstanden sein. Aber allenthalben leuchtet es durch die Heilige Schrift hindurch, daß wir es mit dem Leib Christi und nicht mit dem frommen Individuum oder dem Gemeinde-Egoismus zu tun haben.

10. Die beiden *Sakramente* haben für die Verkündigung der Kirche in doppelter Hinsicht ökumenisches Gewicht. Einmal gehören sie neben der verkündigten Heilsbotschaft zu den allein vom Herrn gebotenen und daher heilsnotwendigen Elementen rechten christlichen, also ökumenischen Gottesdienstes. Sie stellen uns daher in ihrem Vollzug ganz von selber in die über alle örtlichen, konfessionellen und nationalen Grenzen hinausweisende Gemeinschaft der Ökumene. Zum andern bewahren uns gerade die Sakramente vor ökumenischer Schwärmerei, weil sie die Wunden am Leibe Christi und die Gespaltenheit der Christenheit auf Erden sichtbar aufdecken. Die Sakramente werden uns immer wieder anleiten, die Wahrheitsfrage in der ökumenischen Arbeit ganz ernst zu nehmen und einem glaubensschwachen Relativismus zu widerstehen. Das gilt sowohl von der Heiligen Taufe und dem notwendigen Gespräch mit den Baptisten wie auch vom Heiligen Abendmahl und den Problemen der Intercommunion.

Der allgemein-christliche Gebrauch dieser beiden Sakramente verpflichtet uns aber auch doppelt, den liturgischen Vollzug der Sakramente vor subjektiver Willkür einzelner Amtsträger zu schützen und uns an die Ordnungen der Kirche zu halten. In der Predigt sollte die Verkündigung vom Segen der Taufe und vom Geschenk des Heiligen Abendmahls nicht verkümmern. Denn in den Sakramenten gewinnt der Leib Christi insonderheit Gestalt auch auf Erden. Je kraftvoller von der Kirche als der Gemeinschaft am Leibe Christi und von dem Heiligen Geist als dem Geist Christi in seiner Kirche gepredigt wird, umso mehr wird die Heilige Taufe wieder ihres individualistischen Familiencharakters entkleidet; umso stärker wird auch gegenüber falscher Abendmahlsscheu die Freude an der Eucharistie, an der Gemeinschaft im Heiligen Abendmahl. Die innere Erneuerung der Gemeinde durch Wort und Sakrament wird also durch rechte ökumenische Besinnung vertieft und gestärkt.

11. Die *Kirchengeschichte* ist nicht eine verstaubte historische Angelegenheit; sie gehört in Verkündigung und Leben der Gemeinde hinein. Denn sie ist die Geschichte Gottes mit dem Volk Gottes auf Erden. Wir haben in der weltweiten

Kirche nicht nur Brüder, sondern auch Väter. Die Väter des Glaubens aus allen Jahrhunderten gehören auch uns. Es geht um die Einheit der Kirche von heute mit der Alten Kirche, mit der Kirche des Mittelalters und mit den Kirchen anderer Völker auf ihrem Weg durch die Jahrhunderte. Ein Origenes mit seinem Martyrium, Augustin, Franz von Assisi, Elisabeth von Thüringen, Ekkehard und Tauler gehören unserer Kirche ebenso wie Luther, Paul Gerhardt, Wichern und Bodelschwingh.

12. Ob die Ökumene als Realität die Verkündigung und den inneren Bau der Gemeinde in Wort und Sakrament durchdringt oder nicht, kann nicht das Einzelproblem einiger Spezialisten in der Kirche bleiben. Wir haben bis in die einzelnen Gemeinden hinein die *ökumenische Realität* in christlicher Bruderliebe seit 1945 immer wieder erfahren. Wir sehen mit jedem Tage deutlicher, daß auch die in unseren Gemeinden tief wurzelnde Liebe zur *Außeren Mission* ganz unmittelbares ökumenisches Gewicht hat. Was die „Jungen Kirchen“ im Fernen Osten erfahren, ist in vielem unerhört aktuell für die alten Kirchen, zumal im Osten Europas und im Osten Deutschlands. Wiederum hat das, was unsere eigene Heimatkirche nach 1933 und nach 1945 durchkämpft und durchlitten hat, unmittelbare ökumenische Bedeutsamkeit. Es ist nicht unser Verdienst, und darum kann man es ganz nüchtern aussprechen, daß notvolle Anfechtungen, durch die wir mit unserer Kirche gehen, zugleich *stellvertretende ökumenische Bedeutung* haben. Das gilt von dem Gehorsam der Kirche gegenüber ihrem alleinigen Herrn angesichts aller irdischen Machtansprüche; das gilt von der neu erfahrenen Bindung des Predigers an sein Ordinationsgelübde; das gilt von dem Wächteramt der Kirche, die sich des Menschen im Namen Christi annimmt gegen alle totalitären Machtansprüche, die den Menschen in seiner Menschenwürde bedrohen; das gilt aber auch von der „Christenlehre im Auftrag der Kirche“ und der neuen Verantwortung für den Katechumenat, wie er heute in allen Landeskirchen im Osten Deutschlands vom Geschenk der Heiligen Taufe aus neu gesehen wird. Und ebenso gilt es von der Verantwortung der Kirche für ihr Geld und ihre Kollekten und viele andere Dinge, die man früher zu den äußeren und gleichgültigen Dingen zählte. Weil aber Christus der Herr der Welt ist, hat es ökumenische Bedeutung, wenn eine Kirche unter Not und Anfechtung in ihrer falschen Sicherheit erschüttert und von falschen Bindungen gelöst wird. Wiederum ist es für die kämpfende und angefochtene Kirche ein Trost und eine Stärkung, wenn sie in der Verkündigung des Wortes, in dem Empfang der heiligen Sakramente und in der Fürbitte erfahren darf, daß es eine ökumenische Gemeinschaft am Leibe Christi gibt.

Es ist Gottes großes Geschenk, daß er uns mit einer neuen Besinnung auf die rechte Verkündigung, mit dem neuen Aufbruch des Gemeindelebens auch die Ökumene als Realität aufs neue erfahren läßt.

Chronik

Aus der Arbeit des Centralausschusses

Der Centralausschuß des Ökumenischen Rates hat das gedruckte Protokoll seiner letztjährigen Tagung, die vom 4.—11. August in Rolle (Schweiz) stattfand, mit der bei ihm gewohnten Pünktlichkeit vorgelegt. Es geht daraus deutlich hervor, daß die Aufgaben dieser jährlichen Tagung erdrückend zu werden beginnen. Der Centralausschuß wird Wege finden müssen, der Gefahr der Übergeschäftigkeit zu begegnen.

Die durch die Koreaerklärung des Centralausschusses in Toronto 1950 (Bejahung der „Polizeiaktion“ der Vereinten Nationen) innerhalb des Ökumenischen Rates geschaffene Spannung, wie sie u. a. in dem Ausscheiden Prof. Dr. T. C. Chao's aus dem Präsidium des Ökumenischen Rates zum Ausdruck kam, führte in Rolle zu eingehender Aussprache in geschlossenen Sitzungen. Wir bringen auf Seite 13 der Ökumenischen Rundschau den wesentlichen Inhalt einer Ansprache von Bischof Berggrav, die den Geist dieser Verhandlungen glücklich kennzeichnet.

Als den zweiten Hauptgegenstand der Verhandlungen des Centralausschusses hatte der Exekutivausschuß die sich aus den stets enger werdenden Beziehungen zwischen Ökumenischem Rat und Internationalem Missionsrat ergebenden Probleme in Aussicht genommen. Diese wurden unter dem Thema „Der Beruf der Kirche zur Mission und zur Einheit“ erörtert. Die Erörterung ergab eine Erklärung, auf die die Ökumenische Rundschau in anderem Zusammenhang zurückkommen wird.

Die Vorbereitung der nunmehr endgültig für das Jahr 1954 vorgesehenen zweiten Vollversammlung des Ökumenischen Rates beschäftigt seine Organe bereits seit der Tagung von Toronto 1950. Damals hatte der Centralausschuß sich für die Frage der christlichen Hoffnung als Generalthema der Weltkonferenz entschieden und dem Studienausschuß die Bildung eines Ausschusses von nicht mehr als 25 der „produktivsten Köpfe“ zum Zweck sorgfältigen Durchden-

kens dieses Themas aufgegeben. Dieser Ausschuß der 25 trat vor der Sitzung des Centralausschusses in Rolle für zehn Tage zusammen und legte als Ergebnis seiner keineswegs leichten Arbeit nach Klärung schwerwiegender Mißverständnisse einen Bericht vor, der das Generalthema der Weltkonferenz so formulierte: „Der gekreuzigte Herr die Hoffnung für die Welt“. Der Centralausschuß hat seinerseits nach eingehenden Erörterungen beschlossen, den Bericht der 25 seinen Mitgliedskirchen zur Stellungnahme vorzulegen, aber als Alternativthema eine Erweiterung des ihm vorgetragenen zu Protokoll genommen: „Der gekreuzigte und auferstandene Herr die Hoffnung für die Welt“, und zwar mit dem Bemerkung, daß ein grundsätzlicher theologischer Unterschied zwischen beiden Formulierungen nicht bestehe, daß beide geeignet seien, der Vorbereitung der Vollversammlung zur Richtschnur zu dienen, und daß der Centralausschuß bei seiner nächsten Tagung (die vom 29. bzw. 31. Dezember 1952 bis 9. Januar 1953 in Lucknow in Indien stattfinden wird) die endgültige Festlegung des Themas vornehmen wird. Es ist dringend zu wünschen, daß sich die Kirchen der Verantwortung bewußt sind, die ihnen mit der Aufgabe der Stellungnahme zu dem Bericht des Ausschusses der 25 zufällt.

Einen Beschluß von großem Gewicht faßte der Centralausschuß, als er einem durch Prof. Courvoisier als Vertreter der Genfer theologischen Fakultät unterstützten Antrag des Leiters des Ökumenischen Instituts in Bossey, Prof. Dr. Kraemer, auf Errichtung einer Fakultät für ökumenische Studien zustimmte. Der Plan der Schaffung eines derartigen Instituts ist bei der Genfer Fakultät bereits 1932 erwogen worden. Ziel ist die Mitarbeit bei der Gewinnung einer jungen akademischen Generation mit gründlicher Kenntnis der ökumenischen Bewegung, ihrer Geschichte, Ziele und Probleme für die ökumenische Arbeit in allen Ländern und Kirchen. Die Kurse der ökumenischen Fakultät werden sich jeweils über ein von Oktober bis Februar gehendes Semester erstrecken, und als erstes ist das Wintersemester 1952/53 in Aussicht genommen. Der Lehrkörper wird

aus den Mitarbeitern des Ökumenischen Instituts wie der Genfer Zentrale des Ökumenischen Rates und Mitgliedern der Genfer theologischen Fakultät bestehen; neben ihnen werden Gastdozenten aus den Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates einschließlich der Jungen Kirchen tätig sein.

Die Anerkennung der Fakultät seitens der Universität Genf und des Genfer Kantonsrats ist mit Sicherheit zu erwarten. Voraussetzung für die Zulassung zum Studium wird die Vollendung eines wenigstens viersemestrigen akademischen Studiums sein.

Die im *Präsidium des Ökumenischen Rates* durch den Tod von Erzbischof Germanos und das Ausscheiden Prof. Dr. T. C. Chao's entstandenen Lücken wurden durch die Wahl des Nachfolgers von Erzbischof Germanos im europäischen Exarchat des Ökumenischen Patriarchats, Erzbischof Athenagoras-London und der Leiterin des Thoburn-College in Lucknow (Indien), Fräulein Sarah Chakko, ausgefüllt.

Dritte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung

Ihrer abschließenden Vorbereitung galt die Tagung des ökumenischen „Ausschusses für Glauben und Kirchenverfassung“ in Clarens bei Montreux vom 14.—18. August 1951. Die Weltkonferenz wird nunmehr in Lund (Schweden) in den Tagen vom 15. bis 28. August 1952 stattfinden. Unmittelbar anschließen wird eine „beratende Tagung“ über spezifische Fragen kirchlicher Union, wie sie sich vor allem für zahlreiche in Unionsverhandlungen stehende Kirchen ergeben.

Die Weltkonferenz wird mutmaßlich zwischen 250 und 300 Mitglieder zählen. Aus Deutschland werden 20 Delegierte der E.K.D. und ein Vertreter der Brüder-Unität teilnehmen. Die von den theologischen Ausschüssen von „Glauben und Verfassung“ erarbeiteten Berichte zur Frage der Kirche, der Formen des Gottesdienstes und der Abendmahlsgemeinschaft, die Gegenstände der Verhandlungen sein werden, sind in der Hand der Delegierten und auch der Öffentlichkeit durch den Druck zugänglich gemacht. Die

deutsche Ausgabe der Berichte ist durch die Ökumenische Zentrale in Frankfurt a. M., Schaumainkai 23, gegen Erstattung der Kosten zu beziehen.

Die Ausschußtagung in Clarens machte deutlich, daß eine der entscheidenden Fragen, vor die man sich in Lund gestellt sehen wird, die Art der Weiterführung der einst selbständigen Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung ist. Der Ausschuß war nicht in der Lage, einen einheitlichen Vorschlag zu machen, da sowohl eine stärkere Eingliederung in die Gesamtarbeit des Ökumenischen Rates, vor allem in seine Studienarbeit, wie die Erhaltung der bisherigen relativ selbständigen Stellung von „Glauben und Verfassung“ und die Beibehaltung der hier entwickelten Arbeitsmethoden befürwortet wurden. Da die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung die Frage der Wiedervereinigung der Kirchen als ihr zentrales Anliegen angesehen hat, kommt der zu treffenden Entscheidung großes Gewicht für die Zukunft der ökumenischen Bewegung überhaupt zu.

Kirchen und Freikirchen

Die *Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland* ist mit einer nach längeren Vorarbeiten am 9. 11. 1951 formulierten Anregung an die ihr angeschlossenen Kirchen herangetreten, die wir in ihrem wesentlichen Inhalt wiedergeben:

„1. Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland bittet alle Kirchenleitungen auf Grund einer vom Ökumenischen Institut in Bossey ausgehenden Anregung, die folgenden Gedanken und Vorschläge über ‚*Ökumene in der Ortsgemeinde*‘ zu erwägen, ihre Verwirklichung tatkräftig zu fördern und über etwa zu unternehmende weitere Schritte mit ihr in einen Gedankenaustausch einzutreten.

2. Uns bewegt die Sorge, daß das große, wie wir glauben, vom Heiligen Geiste geweckte Geschehen der ökumenischen Bewegung das Alltagsleben der Gemeinden weithin noch nicht genug erfaßt hat. Zugleich glauben wir aber feststellen zu müssen, daß ähnlich wie vom 18. Jahrhundert an das An-

liegen der Mission und vom 19. Jahrhundert an das Anliegen der Diakonie erst durch ihre Verwurzelung in den einzelnen Gemeinden zu bestimmenden Kräften des kirchlichen Lebens wurden, so auch für die ökumenische Bewegung Entscheidendes davon abhängt, ob sie ein Bestandteil des praktischen Gemeindelebens wird oder nicht.

Wir wollen hier nicht hinweisen auf die verschiedenen Wege, auf denen innerhalb der einzelnen Kirchen schon heute die ökumenische Bewegung bis zu den Ortsgemeinden durchdringt. Es erscheint uns jedoch als eine uns gestellte Aufgabe, auf die zweite Seite der Frage ‚Ökumene in der Ortsgemeinde‘ besonders aufmerksam zu machen, d. h. auf die Beziehungen zwischen örtlichen Gemeinden, deren Kirchen seit Amsterdam 1948 im Ökumenischen Rat verbunden sind und dort feierlich erklärt haben: ‚Wir sind gewillt, beieinander zu bleiben‘.

Dankbar dürfen wir anerkennen, daß gegenüber der Vergangenheit bereits große Fortschritte erzielt worden sind, und daß es schon eine ganze Reihe örtlicher Arbeitsgemeinschaften zwischen landeskirchlichen und freikirchlichen Gemeinden gibt. Es muß allerdings in aller Nüchternheit festgestellt werden, daß der zahlenmäßige Unterschied im Bestand der in unserer Arbeitsgemeinschaft verbundenen Kirchen die Verwirklichung unserer Anregung erschwert. Ebenso wissen wir, daß die Abneigung gegen eine neue, zusätzliche Aufgabe den schon überlasteten aktiven Teil der Gemeinden und zumal ihre beauftragten Diener vor unserer Anregung zurückschrecken lassen kann. Und doch fragen wir: Gilt nicht auch auf diesem Gebiet das Wort des Herrn (Matth. 9, 36–38): ‚Und da er das Volk sah, jammerte ihn desselben; denn sie waren verschmachtet und zerstreut wie die Schafe, die keinen Hirten haben. Da sprach er zu seinen Jüngern: Die Ernte ist groß, aber wenige sind der Arbeiter. Darum bittet den Herrn der Ernte, daß er Arbeiter in seine Ernte sende.‘?

3. Was wir praktisch vorschlagen, ist etwas sehr Einfaches: Überall, wo es sich als möglich erweist, sollen örtliche ökumenische Aussprachekreise oder Arbeitsgruppen entstehen. Die Initiative dazu müßte von den

verschiedenen örtlichen Gemeinden oder aus ihrer Mitte von einzelnen Mitgliedern ausgehen. Überdies sollten die Kirchenleitungen mit Anregung, Rat und notfalls auch durch Mahnung helfend eingreifen. Dabei können die in anderen Ländern mit sogenannten ‚local councils of churches‘ schon gemachten Erfahrungen wertvoll sein. Sie zeigen, daß neben einzelnen etwa praktisch-sozialen oder evangelistischen Vorhaben oder auch gelegentlichen ökumenischen Gottesdiensten freie, aber regelmäßige brüderliche Aussprachen eine besondere Verheißung haben. In ihnen nämlich kann es vielen klarer werden, was es ist um die Eine Herde und den Einen Hirten des Evangeliums und um die Eine heilige allgemeine christliche Kirche des apostolischen Glaubensbekenntnisses. Bei solchen Zusammenkünften wird es erheblich auf das rechte Zusammenwirken von Theologen und Laien ankommen.

Praktisch zu empfehlen ist nach den schon gemachten Erfahrungen, daß die beteiligten Gemeinden in die Arbeitsgruppen auch Mitglieder ihrer Kirchenvorstände abordnen, um so zu bekunden, daß hier mehr als das persönliche Interesse einzelner wirksam werden soll. Dazu gehört ferner die Unterstützung durch Überlassung gemeindeeigener Räume, Beschaffung von Literatur und dergleichen mehr.

An eine organisatorische Vereinigung der neuen oder schon bestehenden ökumenischen Arbeitsgruppen ist seitens der ‚Arbeitsgemeinschaft‘ nicht gedacht. Jedenfalls aber würde die Ökumenische Zentrale in Frankfurt durch Weitergabe von Anregungen und Studienmaterial wie z. B. den Ökumenischen Katechismus des Leiters dieser Zentrale, Lic. Menn, und die demnächst erscheinende ‚Ökumenische Rundschau‘ wertvolle Dienste leisten können.

Das Wesentliche scheint uns bei allem zu sein, daß durch diese neue, vielfältige Begegnung von Christen der Geist des Verstehens, der gemeinsamen Verantwortung und des gemeinsamen Dienens, vor allem aber der Eifer zu gemeinsamen Hören auf das Wort und zu gemeinsamem Beten geweckt und vertieft werden.“

Neue Bücher

Sweet, William Warren, *Der Weg des Glaubens in den U.S.A.* Agentur des Rauhen Hauses, Hamburg 1951, 427 S. Mit Karten. 13.80 DM.

Wir besaßen die treffliche Arbeit Adolf Kellers „Amerikanisches Christentum heute“, aber es fehlte uns eine deutsch erschienene Darstellung der amerikanischen Kirchengeschichte, ohne die doch ein ausreichendes Verständnis der gegenwärtigen kirchlichen Verhältnisse nicht zu gewinnen ist. So sind wir dankbar, daß es der Agentur des Rauhen Hauses ermöglicht wurde, eine deutsche Ausgabe des grundlegenden Werkes von Sweet herauszubringen, die trotz oft ärgerlicher Unzulänglichkeit der Übersetzung diese fühlbare Lücke glücklich ausfüllt. M.

Tomkins, Oliver, *Um die Einheit der Kirche.* Chr. Kaiser, München 1951. Kart. 146 S. 2.70 DM.

Das Büchlein stellt die deutsche Ausgabe der von dem Generalsekretär des ökumenischen Ausschusses für „Glauben und Kirchenverfassung“ zur Vorbereitung der Weltkonferenz dieses Ausschusses in Lund geschriebenen Arbeit „The Church in the purpose of God“ dar. Ihr Studium ist unerläßlich für jeden, der wissen will, um welche Probleme es bei den ökumenischen Bemühungen um die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen geht. Ein Anhang gibt Anregungen für die Arbeit von Studiengruppen. Der niedrige Preis erlaubt die weiteste Verbreitung. M.

Emil Brunner, *Das Mißverständnis der Kirche.* Evg. Verlagswerk, Stuttgart 1951. 133 S. Engl. Brosch. 7.— DM.

In einer Zeit, in der viele freudig die „Wiederentdeckung der Kirche“ erleben und darüberhinaus sich ernsthafte Gedanken über eine Wiedervereinigung dieser Kirche machen, mag die vorliegende, kritische Stellungnahme Brunners zur Kirchenfrage auf viele und darunter gerade auch ökumenisch gesinnte Christen beim ersten Lesen wirken wie ein Guß kalten Wassers. Soweit es sich dabei um Klärung und Ernüchterung handelt, läge eine solche Wirkung wohl kaum außerhalb der Absichten des Verfassers. Im Vorwort weist Brunner selbst auf die Mehr-

deutigkeit des gewählten Titels hin, ob nämlich die Kirche ihrerseits ein Mißverständnis begehe, ob sie nur dem Mißverstehen von außen her unterliege, oder ob sie selbst im Grunde das Mißverständnis sei. Bemerkenswerter Weise wird diese Mehrdeutigkeit vom Verfasser nicht aufgehoben. „Sie liegt in der Sache selbst“ (S. 8). So bleibt die Annahme berechtigt, daß gerade die zugespitzt vorgetragene These nicht Monolog bleiben will, sondern zum Gespräch führen, ja es recht eigentlich herauslocken möchte. Aus einer Reihe von Ansätzen ergibt sich auch, daß es sich dabei ganz besonders um das Gespräch mit der „katholischen Seite“ handeln müßte.

Die grundlegende These Brunners besteht in der radikalen Trennung der Ekklesia des Neuen Testaments von der geschichtlich sich entwickelnden Kirche. Die Ekklesia ist wesentlich Persongemeinschaft. Im Anschluß an Rudolf Sohm wird ihr jedes Verhältnis zum Institutionellen und damit zum Recht abgesprochen. Umgekehrt ist die Kirche wesentlich Institution. Sie ist nur das „Gefäß“ der Ekklesia und, soweit positive Beziehungen zur Ekklesia in Frage kommen, stehen diese doch sämtlich unter dem Zeichen der „Transformation“ oder der Teilwahrheit. Das große „Mißverständnis der Kirche“ ist dann folgerichtig die „Identifikation von Kirche und Ekklesia“. Von der doppelten Voraussetzung aus, daß diese radikale Trennung zwingend und die Identifikation dagegen das Grund- und Erbübel der Kirche sei, gibt Brunner einen Durchblick durch die Kirchengeschichte und einen Überblick über die Probleme der Ekklesiologie. Er kommt dabei zu dem Resultat, „daß keine der vorhandenen Kirchen oder ‚Sekten‘ den Anspruch erheben kann, die Ekklesia der Apostelzeit zu sein, während andererseits keine von ihnen ohne wesentliche Elemente der Ekklesia ist, die bei andern fehlen“ (S. 104). „Es ist aber ein Kurzschluß, zu meinen, das Ziel der ökumenischen Bewegung müsse die Wiedervereinigung, der organisatorische Zusammenschluß, der historisch gewordenen Kirchen sein. So gewiß die Vielheit von mit einander konkurrierenden Kirchen ein Ärgernis

ist, so sehr ist andererseits die Vielheit der Formen der Christusgemeinschaft eine Notwendigkeit“ (S. 111).

So groß nun aber auch die Folgerichtigkeit der Gedankenführung ist, und so wenig wir hinter eine ganze Reihe der damit verbundenen Erkenntnisse zurück dürfen, so bleibt doch die Frage nach der Haltbarkeit der Grundthese selbst. Ihr gegenüber mögen von historischer oder systematischer Seite Bedenken erhoben werden, die Entscheidung müßte jedoch auf dem Boden biblischer Theologie und Exegese fallen. Dabei dürfte im Alten Testament ein legitimes Verhältnis zwischen der Persongemeinschaft des „Bundes“ und der Institution der Theokratie in Israel anzuerkennen sein, das auch durch die Propheten nicht völlig aufgehoben wird. Besonders eingehende Überlegungen kämen für das Neue Testament in Frage.

Wir stellen nur die Frage: Gibt es nicht doch auch für die neutestamentliche Ekklesia ein notwendiges, mit ihr selbst gegebenes Verhältnis zum Institutionellen? Ist nicht gerade dies schon vom Alten Testament her zu erwarten, indem das neue Volk, das Israel des neuen Bundes, an die Stelle des alten tritt? Weisen aber nicht auch neutestamentliche Bilder wie die vom Weinberg, Weinstock, Acker, Reich, König, Familie und Hausvater in die gleiche Richtung? Trifft nicht der von Jesus berufene Kreis der 12 Jünger und später der Apostel an die Stelle der 12 Patriarchen Israels? Ist hier nicht doch eine „Institution“ mitgesetzt? Hatte nicht Judas in ihr die Kasse und dienten in ihr nicht eine Reihe von Frauen? Besteht die Erfüllung der Verheißung wirklich in der völligen Loslösung vom Institutionellen und nicht vielmehr in der paradoxen Tatsächlichkeit der Gemeinde der Heiligen zwischen der ersten Ankunft des Erlösers und seiner Wiederkunft? Das Paradox zeigt sich ja schon im Geheimnis der Königsherrschaft Gottes in Israel. Im Gottmenschen Jesus Christus erfährt es seine höchste Zuspitzung und zugleich seine Auf-

lösung. Unter dem gleichen Zeichen aber steht auch wesenhaft und von Anfang an die Ekklesia. Ohne dies wäre sie immer in Gefahr, zur Idee und zum Ideal abzusinken. So deutlich Brunner den Begriff der unsichtbaren Kirche als unzulänglich abweist, so wenig scheint uns dennoch letzten Endes sein Gedankengang über das hinauszuführen, was bisher mit diesem Begriff umschrieben wurde. Andererseits glauben wir kaum, daß mit der Formel von der Identifikation von Kirche und Ekklesia die von Brunner angesprochene Gegenseite ausreichend umschrieben ist. Nicht die bedenkenlose Gleichsetzung, sondern das rechte innere Verhältnis ist das wesentliche Anliegen, das Brunner gegenüber zu wahren bleibt. Indem jedoch gerade auch bei Brunner wiederholt von der Möglichkeit „wahrer“ Kirchlichkeit im Unterschied zur „falschen“ die Rede ist (S. 112 u. a.), bleibt der Anknüpfungspunkt für das Gespräch erhalten und gerade darin scheint uns der besondere Wert der Brunner'schen Stellungnahme zu liegen. Küppers

Zinzendorf-Gedenkbuch. Herausgegeben von Ernst Benz und Heinz Renkewitz. Evang. Verlagswerk Stgt., 1951. 202 S. 7.90 DM.

Wir nehmen Anlaß, diese schöne Sammelarbeit anzuzeigen, weil sie dem Gedächtnis einer der wenigen großen ökumenischen Persönlichkeiten der neueren Kirchengeschichte gilt. Das Bändchen enthält einen eigenen Beitrag von Ernst Benz über Zinzendorfs ökumenische Bedeutung; aber auch der Bericht Motels über Zinzendorfs Leben, die Darstellung der Theologie Zinzendorfs von Renkewitz, der Beitrag von Jannasch über Zinzendorf als Liturgen und ein zweiter Aufsatz von Benz über den Aufenthalt Zinzendorfs in Amerika helfen, das Bild der ökumenischen Gestalt Zinzendorfs deutlich zu machen. So stellt die Veröffentlichung einen um so wertvolleren Beitrag zur Vorgeschichte der ökumenischen Bewegung dar, als sie sonst schwer zugängliches Material darbietet. M.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. D. Dr. Edmund Schlink, Heidelberg, Eckenerstr. 1. / Bischof D. Dr. Eivind Berggrav, Oslo. / Generalsuperintendent Dr. Friedrich-Wilhelm Krummacher, Berlin - Weißensee, Parkstr. 21. / Prof. Dr. Werner Küppers, Bonn, Arndtstr. 23.

Bericht Der 25

Erster Bericht der Beratenden Kommission für das Thema der 2. Vollversammlung
des Ökumenischen Rates

Vorwort

Bei seiner Sitzung in Toronto 1950 beschloß der Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen, die zweite Vollversammlung solle sich mit dem Thema „Jesus Christus unser Herr, die einzige Hoffnung der Kirche und der Welt“ befassen. Er beschloß ebenfalls die Bildung einer Kommission von 25 Männern und Frauen, Theologen und Laien, in weitem Maße die Mitgliedskirchen repräsentierend, die die Vorarbeiten zu diesem Thema durchführen und ein Dokument vorbereiten sollte, das als Basis für die Verhandlungen der Vollversammlung über ihr Hauptthema dienen könnte und versuchen sollte, klar und schlicht zu sagen, welches die wesentliche gemeinsame Botschaft der Kirchen ist und auf welche Weise sie dargeboten werden kann.

Die Kommission hielt ihre erste Sitzung im Juli 1951 ab. Es nahmen an ihr 22 Mitglieder teil, und die Tagung dauerte 10 Tage. Die Mitglieder waren der Ansicht, daß sie im Blick auf das vom Zentralausschuß gewählte Thema ihre Aufmerksamkeit auf die Frage der christlichen Hoffnung konzentrieren sollten. Die Diskussion über dieses Thema erwies sich oft als recht schwierig wegen mancherlei Mißverständnisse und auch wegen ungelöster Meinungsverschiedenheiten in Glaubensfragen. Wir können aber für unsere Mitglieder, die an der Aussprache teilnahmen, sagen, daß wir durch diese in der Überzeugung gestärkt wurden, daß, wenn wir miteinander auf die Stimme unseres einen Herrn hören und uns ihm unterwerfen, er uns ein tieferes Verstehen unserer Einheit, die wir in ihm schon haben, schenken und uns enger um ihn zusammenbringen wird.

Obgleich in der Diskussion viele Punkte berührt wurden, wurde beschlossen, zu versuchen, im besonderen festzustellen, was wir gemeinsam über die christliche Hoffnung sagen können. Das ausgearbeitete Dokument soll *nicht* die erste Fassung des der Vollversammlung selbst vorzulegenden Berichtes sein, sondern vielmehr zur Eröffnung des Gesprächs dienen, von dem wir hoffen, daß sich an ihm einzelne und Gruppen in allen Mitgliedskirchen beteiligen werden. Es geht aus dem Bericht deutlich hervor, daß es sich um eine sehr vorläufige Fassung handelt, daß in man-

chen darin erwähnten Punkten wesentliche Meinungsverschiedenheiten zwischen uns bestehen und daß viele sehr wichtige Fragen der christlichen Botschaft nicht berührt worden sind. Doch bringt der Bericht die ersten Überlegungen der Kommission in bezug auf die Richtung, die bei der Ingangsetzung des Gesprächs über die christliche Hoffnung eingeschlagen werden sollte.

Es wird auch klar sein, daß die Sprache, die der Bericht spricht, vor allem geeignet sein soll, dem Gespräch unter denkenden Christen zu dienen. Das bedeutet aber nicht, daß der Bericht, der später der Vollversammlung vorgelegt werden wird, in der gleichen Sprache abgefaßt werden soll.

Der Bericht wurde dem Zentralausschuß bei seiner Tagung im August 1951 vorgelegt. Es war angesichts der vielen Verhandlungsgegenstände dem Ausschuß nicht möglich, den Bericht durchzuberaten, und es war klar, daß eine Diskussion darüber starke Meinungsverschiedenheiten zutage gebracht hätte. Der Zentralausschuß hat daher zu dem Bericht keine Stellung genommen und nur zur Kenntnis genommen, daß er durch den Generalsekretär an alle Mitgliedskirchen gesandt werden soll.

Der Zentralausschuß stimmte auch dem Vorschlag der Kommission zu, daß das Thema der Vollversammlung auf das Kreuz hinweisen solle, doch wurde eine endgültige Entscheidung über die genaue Formulierung auf später verschoben. Die beiden Vorschläge lauten: „Der gekreuzigte Herr — die Hoffnung für die Welt“ und „Der gekreuzigte und auferstandene Herr — die Hoffnung für die Welt“.

Im Namen der Kommission möchten wir nun einzelne und Gruppen dazu einladen, mit uns an dem Gespräch teilzunehmen, das wir in Gang zu bringen versuchten. Wir würden die Einsendung von öffentlichen und nicht öffentlichen kritischen Stellungnahmen dankbar begrüßen und bitten, diese an den Sekretär der Kommission zu richten. Sie sollen alle genaue Beachtung finden. Wir hoffen, im Juli 1952 erneut zusammenzukommen und bis dahin unsere Arbeit auf schriftlichem Wege durchzuführen.

Es ist der Wunsch der ganzen Kommission, den Mitgliedskirchen zu dienen und durch eine gemeinsame Beugung unter Gottes Wort miteinander zu lernen, wie wir ein klares Wort der Hoffnung an die Kirche und die Welt richten können.

Leslie Newbiggin, Bischof
Vorsitzender
Tullakulan, Madhurin, Südindien

W. A. Visser 't Hooft
Sekretär

Die Entfaltung des Themas der Vollverfammung

A. Im Blick auf den von der Kirche verkündigten Glauben

1. Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit sich selbst. Es ist Christus, der für uns starb, dieweil wir noch Sünder waren, und die Sünde der Welt trug. Er ist es, der von den Toten wieder auferstand als der Sieger über jede Macht, das ewig lebendige, ewig gegenwärtige Haupt der Kirche, in dem und durch den wir Gemeinschaft mit Gott und untereinander haben. Er ist es, der zuletzt in der Herrlichkeit seines Reiches als Richter und Heiland der Welt kommen wird, um seinen Sieg zu offenbaren und zu vollenden. Er ist derselbe, gestern, heute und in Ewigkeit — der Herr.

2. Es ist insonderheit sein Herrsein über die Zukunft, von der die Vollversammlung zu sprechen haben wird. Es ist heute besonders nötig, die Kirche und die Welt daran zu erinnern, daß der Christus, der gekommen und der mit uns ist, auch der ist, der kommen wird. Ungezählte Menschen sind ohne lebendige Hoffnung für die Zukunft, und selbst unter Christen begegnet uns eine tiefe Ratlosigkeit im Blick auf das Wesen der christlichen Hoffnung.

3. Als Christus sich seinem Leiden nahte, sprach er viel zu seinen Jüngern von der Notwendigkeit seines kommenden Leidens und von der Gewißheit seines Sieges. Er rief seine Jünger dazu auf, ihr Kreuz auf sich zu nehmen und ihm zu folgen. Mit der gleichen Dringlichkeit sprach er auch von der Trübsal der Welt, von Krieg und Kriegsgeschrei, ja von dem Zerschellen der Schöpfung selbst, die vor dem endgültigen Siege kommen müßten. Er sagte seinen Jüngern, sie sollten, wenn solche Dinge über sie kämen, neuen Mut und neues Vertrauen in sein Kommen fassen.

4. Dieses Stück der Unterweisung unseres Herrn ist oft vergessen und mißverstanden worden. Zuweilen haben sich Christen zu leeren Spekulationen und Voraussagen über Zeit und Art seines Kommens verleiten lassen. Noch öfter haben sie diese Warnungen und Verheißungen mißachtet und haben sich damit zufrieden gegeben, in dieser Welt zu Hause zu sein. In unseren aber wie in anderen Tagen haben Menschen, die dazu berufen wurden, um Christi willen Verfolgung zu leiden, oft gefunden, daß diese Verheißungen in neuem Lichte erglänzen. Und wahrhaftig, dies Licht erhellt die wirkliche Lage aller Christen in der Welt. Wir sind alle dazu gerufen, das Kreuz auf uns zu nehmen und Christus nachzufolgen. Unsere Taufe ist eine Taufe in seinen Tod hinein. Eine Kirche, die ihrem Herrn wirklich in allen Dingen gehorsam ist, wird finden, daß sie Trübsal und Vorwurf ertragen muß, obwohl diese mannigfach verschiedene Gestalt annehmen werden. Die Kirche sollte die Leiden mancher ihrer Glieder nicht nur als einen Aufruf zu Sympathie und Hilfe verstehen, sondern auch als eine Erinnerung an die wahre Lage, in der sich jeder Christ befindet. Eine Kirche, der es wohlgeht, sollte an die Worte des Herrn über die denken, von denen jeder-

mann wohlredet, und sich ernstlich die Frage vorlegen: „Sind wir gehorsam?“ Indem wir lernen, mit ihm zu leiden, lernen wir auch die Kraft seiner Auferstehung und die Hoffnung auf sein Kommen kennen.

5. a) Es ist uns nicht gegeben, um Art und Zeit seines Sieges zu wissen. Wir kennen die Grenzen der Geschichte nicht, noch auch die Möglichkeiten, die Gott für menschliches Erkennen und Vollbringen noch bereit hält. Wir müssen uns hüten so zu tun, als kennten wir sie. Dies ist Gottes Welt. Er bestimmt den Gang ihrer Geschichte. Er führt seinen Vorsatz in den Dingen der Menschen selbst dann durch, wenn man ihn nicht kennt. In Christus ruft er uns dazu auf, seinen Heils willen zu erkennen und ihm bei seiner Erfüllung zu dienen. Wir können den Sinn des geschichtlichen Geschehens nicht völlig verstehen, aber wir wissen, daß Christus, das Lamm Gottes, zur Rechten des Vaters ist, und daß er die Vollmacht hat, das Buch zu öffnen. Er allein kann uns den Sinn der Geschichte erschließen.

b) Aber dieser Sinn kann nicht endgültig im Raum der Geschichte selbst erschlossen werden. Daß es hier eine Grenze gibt, das wissen wir und müssen es anerkennen. Jedes menschliche Leben ist durch den Tod gebunden. Unsere größten geschichtlichen Errungenschaften sind immer bedroht, ihre Ergebnisse sind zweifelhaft, und sie müssen zuletzt vergehen. Alles Leben steht im Schatten des Todes.

c) Diese Tatsache der Sterblichkeit ist nicht nur eine Tatsache der natürlichen Ordnung, das Zeichen unserer Endlichkeit. Sie weist auch auf Gottes Gericht über die Sünde hin, die jede menschliche Errungenschaft verderbt. Der Tod ist der Ort, an dem aller Stolz auf menschliche Errungenschaften schließlich zu Boden fallen muß.

d) Die Quelle unserer Hoffnung liegt darin, daß Christus, der Sohn Gottes, sich selbst für uns zu diesem Ort hat bringen lassen und jenes Gericht auf sich genommen hat. Er erniedrigte sich selbst sogar zum Tode am Kreuz, und deshalb hat Gott ihn im Triumph aus dem Grabe herausgeführt. Durch sein Sterben und Aufstehen hat er für uns ein Tor der Hoffnung aufgetan. Wir sind durch ihn wiedergeboren zu einer lebendigen Hoffnung. Er ist der Erstling, durch den wir der kommenden Ernte gewiß werden. Durch ihn sind wir dessen gewiß, daß dies Verwesliche die Unverweslichkeit anziehen und daß der Tod in den Sieg verschlungen sein wird.

6. a) Quelle und Ziel all unseres Tuns und Hoffens ist der Eine Herr Jesus Christus, derselbe gestern und heute und in alle Ewigkeit.

b) Als der Herr, der für uns Menschen und unser Heil herabkam, um für uns zu leben und zu sterben, hat er uns befreit, auf daß wir ihm in der Kraft seines Geistes und in dankbarem Gehorsam in seinen Brüdern dienen möchten.

c) Als der lebendige Herr, der immer bei uns ist und dem alle Gewalt gegeben ist im Himmel und auf Erden, sendet er uns aus, in der Kraft des Geistes seine Botschafter und Diener der Versöhnung zu sein, und von allen Menschen den Gehorsam zu fordern, den sie ihm schulden.

d) Als der Herr der Zukunft, der als Richter und Heiland wiederkommen wird, gibt er uns die Gewißheit, daß unser Werk nicht vergeblich ist, und legt uns zur gleichen Zeit das Muß auf, zu wirken, solange es Tag ist.

e) Weil Christus der Herr ist, können wir hoffen, beten und dafür arbeiten, daß sein Wille in aller Welt geschehe — im Leben der Völker, in Industrie und Wissenschaft, in jedem Lebensbereich. Blicken wir auf ihn als unseren Richter, so sind wir pflichtgemäß daran gebunden, seinen Willen unter allen Umständen und in jeder Lebenslage zu suchen und zu tun. Wissen wir, daß er der Herr der Zukunft ist, so können wir mit getroster Hoffnung selbst in der dunkelsten Lage unser Bestes tun. Denn er, der als Richter und Heiland kommen wird, ist mit uns jetzt und allezeit. Blicken wir auf ihn, so können wir ihm in jedem Augenblick unser tägliches Tun in seinem Gehorsam befehlen und es getrost in seinen Händen lassen.

f) Ein solches Tun mag das Leben der Gegenwart und unserer Generation in der von uns erwarteten Weise beeinflussen oder auch nicht. Seine letzte Bedeutung empfängt es von der Hand des Menschensohnes, dem das Werk des Gerichts und der Erlösung anvertraut worden ist. Es ist uns nicht gegeben, der Geschichte ihren Sinn zu verleihen, aber uns trägt der Glaube, daß all unser Bemühen seinen Platz hat in dem ewigen Heilswillen Gottes in Jesus Christus.

7. a) Es gibt Menschen, die ihre letzte Hoffnung auf irgendeinen menschlichen Plan für die Welt setzen und die auf solche Weise — zuweilen gegen ihre eigene bewußte Absicht — dazu verführt werden, Menschen als bloße Dinge zu behandeln. Ihnen müssen wir sagen, daß das abschließende Gericht über die ganze Geschichte das des Gekreuzigten sein wird, der Rechenschaft fordern wird für die Art und Weise, wie wir die geringsten seiner Brüder behandelt haben, und der den Stolz anmaßender Menschen zunichte machen wird. Es gibt andere, die in falschem Verständnis der christlichen Hoffnung ihre Pflicht in dieser Welt vernachlässigen. Ihnen müssen wir sagen, daß sie am Tage des Gerichts dafür haftbar gemacht werden, wo immer sie es unterlassen haben, nach Gottes Willen in dieser Welt zu fragen und ihn zu tun. Dann aber gibt es noch die Menschen ohne Hoffnung auf irgendeine Zukunft. Ihnen haben wir zu unserer Freude die gute Botschaft zu bringen, daß Jesus Christus der Herr über alles ist, daß die Zukunft in seinen Händen liegt, und daß er alles, was wir ihm anbefehlen, für den Tag seines Wiederkommens bewahren wird.

b) Dieweil wir diese Hoffnung haben, sollen wir wie Menschen sein, die auf ihren Herrn warten, die Lenden gegürtet und die Lampen hell, tätig in des Herrn Dienst und anhaltend am Gebet, wissend, daß unsere Arbeit nicht vergeblich ist in dem Herrn.

Anmerkung :

Diese Erklärung stellt unsere gemeinsame Überzeugung dar, wie sie sich aus unseren Diskussionen ergab. Wir sehen gleichwohl, daß wirkliche Meinungsverschiedenheiten unter

uns bleiben. Wir bezeugen gemeinsam, daß die Kirche den Christus predigen muß, der gekommen ist, gegenwärtig ist und kommen wird. In der Frage aber, welches relative Gewicht dem Zeugnis von dem kommenden und dem von dem gegenwärtigen Christus zukommt, bleiben bedeutungsvolle Unterschiede. Genauer kann diese Frage folgendermaßen formuliert werden: Wie weit muß der Sinn allen menschlichen Fortschritts von der eschatologischen Zukunft her verstanden werden, und wie weit gewinnt dieser seinen Sinn von dem gegenwärtigen Wirken Gottes in der Geschichte? Wir werden diesen Fragen nachzugehen und sie bei künftigen Konferenzen gründlicher zu erörtern haben.

B. Im Blick auf die heutige Weltlage

1. Christliche Analyse der Lage

Die christliche Hoffnung ist in besonderer Weise für die gegenwärtige Weltlage von Bedeutung. Diese Lage unterstreicht die ewige Not, in der die Sünde einen ständigen Wechsel von falschen Hoffnungen und von Hoffnungslosigkeit erzeugt. Natürlich gibt es auch nüchterne Menschen, die zwar keinen christlichen Glauben und keine christliche Hoffnung haben, aber ohne Verzweiflung oder letzte Hoffnung ihre unmittelbare Verantwortung erfüllen, weil sie der Frage nach dem Ziel des Lebens nicht zu tief nachgehen. Aber gerade die Krisis unserer Zeit bedroht in wachsendem Maße diese Nüchternheit.

Die Welt unserer Zeit steht in riesigen Umwälzungen. Große Massen fordern zum erstenmal Freiheit, Menschenwürde und Brot. Tragischerweise sind diese berechtigten Forderungen oft mit falschen Hoffnungen irgendeines politischen Messianismus untermischt. Selbst die Sicherheit stärker befriedigter Völker steht unter der schrecklichen Unsicherheit einer zerrissenen Weltgemeinschaft, bedroht mit Krieg und der Möglichkeit atomarer Zerstörung.

In den technisch fortgeschrittenen Völkern begegnet uns ein weit verbreitetes Bewußtsein von der Sinnlosigkeit des Ganzen, wie es zum Teil dadurch hervorgerufen wurde, daß an die Stelle echter Gemeinschaft ein bloßes, technisch bedingtes Zusammenleben trat, zum Teil aber durch eindimensionale Weltanschauungen, in denen keine letzten Fragen gestellt werden, wo man von Gott nichts weiß, und wo deshalb weder die wahre Würde des Menschen noch seine eigentliche Not erkannt werden. In äußerst rational durchgearbeiteten Kulturen, besonders in gewissen Teilen Westeuropas, steigt das Bewußtsein der Sinnlosigkeit des Ganzen zuweilen bis zu einer Verzweiflung, die sich vorstellt, daß alle geschichtlichen Möglichkeiten erschöpft sind und daß jeder denkbare Sinn des Lebens bereits erfaßt und zu den Akten gelegt werden mußte. Fast überall stoßen wir auf die unüberbietbare Selbstgefälligkeit derer, die in ihrer eigenen Sicherheit leben und sich um ihren Nächsten nicht kümmern, und auf die falsche Hoffnung derer, die sich einbilden, daß ihre eigene Kraft der Welt eine Hoffnung auf Erlösung verspricht. In einigen technisch und politisch unentwickelten Teilen der Welt wurde das berechnete Verlangen nach Freiheit und Wohlergehen entweder nicht erfüllt und droht daher, sich in verzweifelten Formen zu äußern, oder wenn

es teilweise erfüllt wurde, so ist es auf unerwartete Enttäuschung und Ratlosigkeit gestoßen, weil die hinter allem menschlichen Vollbringen lauenden Schwierigkeiten nicht erkannt wurden. In großen Teilen der Welt haben die falschen Hoffnungen politischer Messianismen bereits eine unerträgliche Tyrannei entstehen lassen. In den Banden dieser Tyrannei können die Menschen ihre Menschenwürde und ihren Glauben nur um den Preis oder das Wagnis ihres Lebens vertreten und bezeugen.

2. Das Zeugnis der Kirche zur Weltlage

Es ist die Aufgabe der Kirche, zu zeigen, wie das Herrsein Christi als die Hoffnung der Welt eine sinnvolle Beziehung zu jeder Seite der Weltlage und der notvollen Lage des Menschen hat.

Der gekreuzigte und auferstandene Herr muß als Richter und Erlöser von Reich und Arm, von Sicheren und Unsicheren gepriesen werden, damit der Selbstgefällige aus seiner Ruhe aufgestört und der Fanatiker ernüchtert wird. Jeder Einsatz zur Unterstützung berechtigter Hoffnungen, jede Tat der Geduld und Hingabe gegenüber dem Nächsten, jede erlebte Versöhnung und jede Schaffung echter Gemeinschaft, wo der Christ seinen Mitmenschen begegnet, ist eine Tat des Gehorsams gegen Gottes Willen in Christus und ein Zeichen des Kreuzes und des schließlichen Triumphes Christi. Für die Hungrigen und Armen, die Gebundenen und sozial Entrechteten muß die Kirche die Dienerin des Herrn sein, der Krankheiten aller Art heilte und den Gefangenen die Freiheit verkündigte. Als Christen müssen wir jedes Bemühen von Völkern und einzelnen um Stillung ihres Hungers, um Gewinnung der Achtung ihrer Mitmenschen und um das Erreichen vollen Menschentums unterstützen. Wir müssen überall um die Schaffung einer freien und verantwortlichen Gesellschaft ringen, in der die einzelnen Glieder die persönliche und gemeinsame Verantwortung für einander anerkennen, in der jedes Volk seine Verantwortung gegenüber den anderen, und in der einzelne wie Völker ihre Verantwortung vor Gott anerkennen. Wir müssen zugleich der Neigung widerstehen, aus politischen Programmen Evangelien letzter Erlösung zu machen.

Vom Standpunkt des Evangeliums aus müssen wir es klar machen, daß jede menschliche Errungenschaft bruchstückhaft, jedes verantwortliche Tun der Enttäuschung unterworfen ist, und daß alle auf Menschenmacht und Menschenweisheit allein sich gründenden Hoffnungen fehlschlagen müssen.

Der schließliche Triumph Christi bezieht alles ein, was ihn wahrhaftig mit Wort und Tat bezeugte, aber er ist auch Gottes Sieg über alle Sünde und über den Tod, denen Gerechte und Ungerechte unterworfen sind.

C. Im Blick auf die heutige Lage der Kirche

1. Unsere Kirchen sind krank. Die Krankheit zeigt sich darin, daß sie, in der Welt zu Hause sind und sich den Maßstäben der Welt anpassen. Gleichzeitig sind die Kirchen krank, sofern sie sich von der Welt isolieren und nicht zu ihr sprechen.

2. Christus, der für unsere Sünden starb, ist die Hoffnung der in der Sünde gefangenen Kirche. Er ist die Hoffnung unserer Kirchen, wie es auch um sie stehe, die Hoffnung der verweltlichten Kirche, der zerspaltenen Kirche so gut wie der verfolgten Kirche. Christus ist in seiner Kirche in **G e r i c h t** und **G n a d e** gegenwärtig und am Werke. Der Kirche wurde diese Hoffnung durch Christi Tod und Auferstehung zuteil, und sie lebt ihr gegenwärtiges Leben in der Hoffnung darauf, daß er kommt, um die von ihm vollbrachte Erlösung offenbar zu machen.

I. Christus befreit die Kirche von Weltförmigkeit und Isolierung

3. Unsere Kirchen stecken tief in der kulturellen, ideologischen, wirtschaftlichen, sozialen, politischen, rassistischen und moralischen Denkweise der Welt. Auf mancherlei nicht leicht erkennbare Weise kapitulieren die Kirchen vor der Versuchung zur Weltförmigkeit, wie z. B. indem sie sich auf den Schutz des Staates verlassen, auf die Unterstützung der Wohlhabenden oder auf eine bestimmte Gestalt der Kultur. Zugleich mit dem Evangelium haben die Kirchen anderen Ländern Formen kirchlichen Lebens gebracht, die den Stempel der Verhaftung in die Kultur, das wirtschaftliche und soziale System des Westens tragen, und diese bedeuten eine schwere Belastung der Jungen Kirchen.

4. Die Weltförmigkeit eines großen Teils kirchlichen Lebens und kirchlicher Organisation erkennt man scharf beim Blick auf die Laienwelt. Wenn das Bild des Lebens der Kirche säkularisiert wird, dann wechselt der Laie aus dem Leben der Fabrik und des Büros in das der Kirche hinüber ohne das beunruhigende Wissen darum, daß das Wort Gottes an die Kirche lautet: „Stellet euch nicht dieser Welt gleich, sondern verändert euch.“ In den meisten Teilen der Welt lebt der Laie sein Leben inmitten einer durch wissenschaftliches und technisches Denken geprägten Kultur, das so sehr an Vorherrschaft und Prestige gewonnen hat, daß ungezählte Menschen unter Einschluß vieler Christen die Frage stellen, ob die Wissenschaft Hoffnung und Glauben religiöser Art an der Wurzel durchschneiden habe. Viele Christen — darunter sogar Theologen — arbeiten mit einem doppelten, einem wissenschaftlichen und einem theologischen Wahrheitsbegriff; der Laie steht tief in weltlicher Kultur und ist wenig dazu ausgerüstet, ein doppeltes Denken dieser Art und seinen verderblichen Einfluß auf den Glauben aufzuspüren.

5. Einige der Jungen Kirchen sehen sich in einem kulturellen Leerraum, der durch die Zerstörung ihrer einstigen primitiveren Kultur herbeigeführt wurde. Andere Kirchen in Ländern mit alter Kultur sehen sich durch die kulturelle Absonderung ihrer Kirche von ihren Landsleuten abgeschnitten, und sie stehen vor der Gefahr einer synkretistischen Anpassung des Evangeliums an die Denkweise ihrer Umgebung.

6. Christus ist auch die Hoffnung der durch ein Aufgehen in den eigenen Angelegenheiten isolierten Kirchen, für die die Gnadenmittel zum Gefängnis gewor-

den sind. Selbst die Sorge um eine vollendete Gestaltung des Gottesdienstes, der kirchlichen Verfassung und Zucht, und die Konzentration auf Theologie und Tradition, so legitim all dies sein mag, kann zu einer Gefangenschaft der Kirche werden, die sich auf diese Weise gegenüber der Not der Welt isoliert. Für viele auch in den Kirchen ist die große kosmische Hoffnung auf das Kommen Christi durch eine rein individualistische Hoffnung auf ein Weiterleben nach dem Tode ersetzt worden:

7. Die Hoffnung auf die Erneuerung der Kirche liegt allein in Christus, der sie nicht verlassen wird. Viele Kirchen sind ganz von dem Gedanken an die Erhaltung ihrer heutigen Existenz in Anspruch genommen. Die Kirchen leben in sichtbarer Gestalt und müssen dafür beten, daß ihre äußere Gestalt unter die Herrschaft Christi gestellt wird. Die liturgische Bewegung ist ein Versuch, dies im Blick auf den Gottesdienst zu tun. Aber ohne radikale Änderung ihrer Struktur und Organisation werden aus unseren heutigen Kirchen nie missionarische Kirchen, und doch müssen sie das sein, wenn das Evangelium in der Welt gehört werden soll. Eine Kirche unter dem Gehorsam gegen ihren Herrn wird nicht bloß neben anderem auch Evangelisation treiben (in diesem Falle wird die Evangelisation ein Fehlschlag sein), sondern sie wird wieder mit all ihrem Tun eine Kirche für die Welt werden und eine echte Bruderschaft, die andere in sich hineinzieht.

8. Es gibt auch einen Weg der Erneuerung für die Kirchen im Hören auf das Gebot des Herrn, zu heilen und zu helfen. Taten der Barmherzigkeit sind ein Zeichen dafür, daß es die Kirche mit ihrem Predigen zu der Welt ehrlich meint. Ein derartiger Dienst muß heute in Verbindung mit dem modernen, weltlichen Dienst des Staates geschehen, aber so, daß dabei die Tatsache bezeugt wird, daß der Mensch nicht nur Gegenstand humanitärer Fürsorge ist, sondern eine Person, für die Christus starb.

9. Die Kirchen bedürfen auf das dringendste einer Erneuerung in ihrem Verhältnis zu den säkularen und nichtchristlichen Kulturen. Im Bereich des Denkens haben die Kirchen in Erinnerung daran, daß Gott dem Menschen die Herrschaft über alle Kreaturen gegeben hat, genau das herauszufinden, wie durch wissenschaftliche Arbeit festgestellte Wahrheiten angenommen und wie das Vermögen der Wissenschaft zur Verbesserung der Lebensbedingungen genutzt werden kann, während die Vorstellung, als sei ein solches Wissen und ein solches Vermögen die ganze Wahrheit über des Menschen Sein und Schicksal, aufs schärfste zurückgewiesen wird. So ist auch für eine Junge Kirche die Entwicklung einer richtigen Beziehung zwischen einer kleinen Kirche und der sie umgebenden Kultur notwendig für das wirksame Zeugnis der Kirche und besonders des Laien im Alltagsgetriebe. Nur wenige unserer Kirchen haben bis jetzt den Beruf des Laien in der Welt ernst genommen oder damit begonnen, ihn für seine Arbeit im Blick auf die Kultur zu schulen, in die sich die Kirche hineingestellt sieht.

10. Die Weltförmigkeit der Kirche und ihre Isolierung gegenüber der Welt sind

zwei Formen der gleichen Krankheit. Denn warum sollte die Welt auf eine Kirche hören, die ihr so sehr gleicht, und die dennoch behauptet, als der Leib Christi die Hoffnung der Welt zu sein? In ihrer Weltförmigkeit vergißt die Kirche, daß Christus von der Welt gekreuzigt wurde. In ihrem Hingenommensein durch die Sorge um sich selbst vergißt die Kirche, daß Christus für die Welt gekreuzigt wurde.

II. Christus überwindet unsere Uneinigkeit

11. Christus ist die Hoffnung unserer uneinigen Kirchen. In Amsterdam wurden die Sünde und der Jammer unserer Uneinigkeit offen anerkannt. Die *Sünde* steckt in der Tatsache, daß wir den Leib Christi zerreißen, wenn wir unsere Spaltungen rechtfertigen. Der *Jammer* besteht in dem Wissen darum, daß wir einander die Wahrheit nur sagen können, wie wir sie in Gottes Wort sehen. Zusammen mit dem Evangelium haben wir unsere Uneinigkeit in Länder getragen, wo sie den freien Lauf des Wortes Gottes in den Herzen der Menschen hindert und den Streit in das Herz von Kirchen pflanzt, die keine eigene Theologie besitzen und bodenständiger kirchlicher Formen entbehren. Wir können ehrlicher Weise nicht sagen, daß Sorge oder gar Buße um der Sünde und Schande unserer Spaltungen willen die Kirchen als Ergebnis der Tatsache durchdrungen haben, daß wir zusammenkommen, um einen Ökumenischen Rat der Kirchen zu bilden. Die Kirchen müssen nachdrücklich daran erinnert werden, daß die Einheit, die wir gegenwärtig besitzen, kein ausreichender Ausdruck der Einheit in Christus ist, sondern lediglich der Ausgangspunkt für ein weiteres entschlossenes Anpacken unseres Zerteiltseins.

12. Grund und Hoffnung unserer Einheit bleiben, wo sie immer waren: in Christus selbst. Der Herr, der für alle in gleicher Weise gekreuzigt wurde, bittet die Kirchen, ihrer Uneinigkeit abzusterben. Indem sie das tun, mag es unseren Kirchen möglich sein, mit Vollmacht zu sagen, daß die einzige sichere Erkenntnis die ist, daß Christus uns alle kennt. Obwohl sie von der Wahrheit her sprechen und handeln müssen, wie sie sie sehen, können sie den verschiedenen Gestalten, in denen sie die Wahrheit erfassen, keine Absolutheit von der Art zusprechen, wie sie der Weise zukommt, in der Christus sie erfaßt.

13. Die Übereinstimmungen und Gegensätze bei unseren ökumenischen Versammlungen kreuzen unsere kirchlichen Grenzlinien ebenso, wie sie ihnen entsprechen. Wir sagen nicht, alle denominationellen Unterschiede seien gegenstandslos, aber es erhebt sich hier doch die Frage, ob wir noch länger zur Rechtfertigung unserer kirchlichen Spaltungen das Argument gebrauchen dürfen, sie stellten die Mauern dar, die sonst möglicherweise verloren gehende Wahrheiten umschlossen. Wenn der Ökumenische Rat von Kirchen spricht, so spricht er von unseren vorhandenen, empirischen, weltlichen, geteilten Kirchen, und doch ist für diese selben Kirchen und nicht für irgendeine unsichtbare Kirche Christus, der Gekreuzigte und Auferstandene, die Hoffnung.

III. Christus ist die Hoffnung machtloser und verfolgter Kirchen

14. Für eine Kirche, die leidet und in den Augen der Welt sogar zerstört werden kann, ist die einzige Hoffnung der Christus, der in Gericht und Gnade kommen wird, und in dessen Gegenwart sie schon steht. Sie untersteht nicht ihren Verfolgern, sondern dem Herrn, der allein die Gewißheit geben kann, daß es nicht nur um ihrer Sünden und um ihrer Weltverflochtenheit willen, sondern um des Zeugnisses für ihren Herrn willen geschieht, wenn sie leidet. Aber die verfolgte Kirche ist nicht ganz machtlos. Mag es auch das Gebet um Erlösung von dem Übel nicht dahin bringen, daß ihre Lage sich ändert, so leistet die Kirche doch ein machtvolles Zeugnis, indem sie für die Verfolger betet und den Haß bei sich austreibt. Die verfolgte Kirche ist nicht wirklich von der Welt isoliert. Das Zeugnis ihres Leidens kann von der Welt gesehen werden und mag wirksamer zu ihrer Verwandlung beitragen als die Kirche, von der die Welt wohlredet. Auch in ihrem Gebet für die Welt erfüllt die verfolgte Kirche ihre Verantwortung für die Welt.

Die verfolgte Kirche weiß aus eigener Erfahrung, was für alle Kirchen gilt, nämlich daß es keine Hoffnung gibt außer in dem gekreuzigten, auferstandenen und kommenden Herrn.

„Der gekreuzigte Herr – die Hoffnung für die Welt“

Einführung in den „Ersten Bericht der beratenden Kommission für das Thema der 2. Vollversammlung des Ökumenischen Rates“

Karl Hartenstein

I.

Es ist ein „Zeichen der Zeit“ im tiefsten Sinn des Wortes, daß die 2. Vollversammlung des Ökumenischen Rates sich ein christologisches und eschatologisches Thema gewählt hat. Es wird daran offenbar, wie sehr die Ökumenische Bewegung das Stadium zu überwinden versucht, in dem sich die Kirchen zwar gegenseitig neu sehen und kennen lernten, aber doch in ihrem status quo verharren und im wesentlichen sich damit begnügten, sich in ihrer gegebenen Gestalt einander zu nähern, das Verbindende und das Trennende herauszustellen und sich zu überlegen, welche ekklesiologische Bedeutung dem Ökumenischen Rat der Kirchen zukommt.

Die *Erklärung von Toronto*¹⁾ (Juli 1950) bedeutete den Versuch, vorsichtig und abtastend die theologische Basis des Ökumenischen Rates in Amsterdam zu erweitern und zu klären. Ausgehend von der Formel von Amsterdam „Der Ökumenische Rat der Kirchen ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die Jesus Christus als Gott und Heiland anerkennen“, fand der Zentralauschuß in Toronto es für notwendig, diese Erklärung zu verdeutlichen. Wie in Amsterdam lehnte man ab, eine „Überkirche“ zu werden oder Unionsverhandlungen zwischen den Kirchen in

die Wege zu leiten oder sich auf eine bestimmte Auffassung von der Kirche festzulegen. Aber die positiven Aussagen zeigen ein ernsthaftes Ringen um die Frage nach der Einheit der Kirche. Zum erstenmal taucht das Zeugnis vom „Leib Christi“ auf, indem bekannt wird, „daß die Zusammenarbeit der Kirchen auf der gemeinsamen Anerkennung dessen beruhen muß, daß Christus das göttliche Haupt des Leibes ist“. Dieser Satz wird durch den zweiten verdeutlicht, „daß die Kirchen glauben auf Grund des Neuen Testaments, daß die Kirche Christi Eine ist“. Der Begriff des „Leibes Christi“ und der „Einen Kirche“ enthält sehr weittragende Folgen. Ohne daß jede Kirche die andere Mitgliedskirche im Ökumenischen Rat „als Kirche im wahren und vollen Sinn des Wortes ansehen muß“, stellt Toronto deutlich heraus, „daß die Mitgliedskirchen . . . in anderen Kirchen Elemente der wahren Kirche anerkennen“. Zu diesen „*vestigia ecclesiae*“ werden gerechnet: die Verkündigung des Wortes, die Auslegung der Heiligen Schrift und die Verwaltung der Sakramente. Und es wird zum Ausdruck gebracht, daß alle Kirchen verpflichtet sind, diesen Spuren nachzugehen und die Wahrheit der einen, heiligen, gemeinchristlichen Kirche, der wahren Kirche Christi, seines Leibes, so klar wie möglich herauszustellen und daraus Konsequenzen zu ziehen. Zu diesen Folgen rechnet die Erklärung von Toronto die gemeinsame evangelistische Aufgabe, die Solidarität in sozialer und politischer Notlage und die Bereitschaft, voneinander zu lernen, „damit der Leib Christi aufbaut und das Leben der Kirchen erneuert werde“. Das wichtige Dokument von Toronto schließt mit dem Satz „Der Rat will den Kirchen behilflich sein, sich auf die Begegnung mit ihrem Herrn vorzubereiten, der nur eine Herde kennt“ und bekennt sich damit als eine Dienerin an der *Una Sancta* auf dem Wege der *Parousie*.

Diese ekklesiologische Aussprache ist in der Zwischenzeit auf vielen Gebieten weitergegangen. Es wurde klar, daß sie einer gründlichen exegetischen Vertiefung und theologischen Neubesinnung nach einer doppelten Seite hin bedarf, sowohl nach einer klareren gemeinsamen Erkenntnis, was es denn heißt, *in Christus eins* zu sein, und zum andern, was es denn heißt, als Kirchen in geheimnisvoller Bezogenheit auf die Eine Kirche dem *Reich Gottes* entgegenzugehen. Damit ist, wenn wir recht sehen, eine wichtige Station in der Aussprache über die ökumenische Bewegung erreicht. Es bereitet sich eine geistliche Wende vor, die mit Entschlossenheit sich zur Schrift zurückwendet, um nach dem *Christus*, in dem die Kirchen eins sind, und nach dem *Reich* zu fragen, dem die Kirchen entgegengehen und den Weg bereiten. Diese kühne Wendung kann die Einheit des Ökumenischen Rates ebenso gefährden wie die Einheit in der Tiefe erst recht offenbar machen. Denn nichts wird die Kirchen stärker zu einigem vermögen als das Wissen um das gemeinsame Unterwegssein von dem gekreuzigten zum wiederkommenden Herrn. Beides versucht das Thema für die neue Vollversammlung des Ökumenischen Rates 1954 auszudrücken, wenn es formuliert wird als „Der gekreuzigte Herr — die Hoffnung für die Welt“.

II.

Um die Bedeutung dieses Themas voll zu verstehen, muß uns klar werden, daß die ganze Christenheit heute, die alte und die junge Kirche, sich in einem neuen geistlichen *Aufbruch zur Eschatologie* hin befindet. Dies kann an drei Linien deutlich gemacht werden.

Die Eschatologie, die zukünftige Herrschaft des Christus in einer verwandelten und erneuerten Welt, ist im Zeugnis der Kirche seit dem 4. Jahrhundert immer mehr zurückgetreten. Während das Zeugnis des Neuen Testaments vom Reich Gottes, das in Christus gekommen, hindrängt zur Wiederkunft des Christus und der Aufrichtung seiner Herrschaft auf einer neuen Erde, eindeutig als von einem noch nicht vollendeten Reiche Gottes spricht²⁾, ist in der Kirchengeschichte durch die Tat Konstantins und die theologische Deutung Augustins weitgehend die Kirche an die Stelle des kommenden Reiches getreten und mit ihm gleichgesetzt worden. Wir haben vor uns das Werden des *unum corpus Christianum*, die abendländische Synthese zwischen Kirche, Staat und Volk, erfüllt in der großen Konzeption des christlichen Abendlandes. Dies bedeutet nichts weniger als eine Usurpation des Eschaton, eine Vorwegnahme des Reiches Gottes in die Kirche der Geschichte hinein, so wie dies vor allem das 20. Buch Augustins *de civitate dei* (Kap. 9) formuliert hat. Offensichtlich befinden wir uns heute in dem Stadium einer Auflösung dieses *unum corpus Christianum*, sowohl auf dem Wege freiwilliger Trennung von Kirche und Staat, wie das in einer Reihe großer Nationen des Westens der Fall ist, als auch auf dem Wege revolutionärer Unterdrückung der Kirche durch den Staat, das heißt im Aufbruch einer antichristlichen Formation der Völker und Staaten. Dies ist ein sehr verheißungsvoller Vorgang. Denn in dem Augenblick, da das *unum corpus Christianum* auf seine Fundamente geprüft und als Ganzes in Frage gestellt wird, wird der Weg frei, daß das *corpus Christi*, nämlich sein Leib, die wahre Kirche, neu gesehen werde und entstehen kann. Auch die Einheit der Kirche wird ja erst in dem Augenblick wirklich akut, da sich die Kirchen im Raum der Völker selbst im Gegenüber zu ihren Staaten und Völkern als Kirche in ihren Völkern erkennen und die Frage nach der Einheit der Kirche in allen Völkern als zentrale Aufgabe zu sehen beginnen.

Im Neuen Testament ist die *ecclesia* eindeutig die Gemeinde derer, die im lebendigen Glauben mit dem lebendigen Christus stehen, in lebendiger Bruderschaft der Liebe untereinander, im apostolischen Dienst an der Welt und vor allem in der Erkenntnis stehen, messianisch-endzeitliche Gemeinde zu sein, die dem Reiche entgegenggeht, auf das Reich wartet und dem Reiche Gottes den Weg zu bereiten versucht. Eben diese vier bezeichnenden Züge der *ecclesia* des Neuen Testaments können ja erst in ihrer Fülle erscheinen, wenn die Kirchen selbst sich als eine Gemeinschaft besonderer Art erkennen, die weder im Volk noch im Staat ohne entscheidenden Rest aufzugehen vermögen. Erst wenn zur Kirche gehören nicht mehr heißt, Glied eines christlichen Staates zu sein, erst wenn Glied eines

Staates zu sein, nicht mehr heißt, den trinitarischen Glauben zu haben, vermag die Kirche als ein *corpus sui generis* sich selbst neu zu erkennen im Licht der Botschaft des Neuen Testaments³⁾. So erst kann die Frage nach dem Wesen der *ecclesia in*, mit und unter den organisierten Kirchen neu erkannt werden. So nur kann die Frage nach der Einheit der Kirchen in Christus und auf dem Wege zum Reich neu gesehen werden. Gerade der eschatologische Zug an der *ecclesia* ist durch das Verbundensein der Kirche mit den Völkern stark gelähmt worden sowohl in katholischer wie in protestantischer Sicht. Das Reich Gottes ist weitgehend zur inneren Herrschaft des Christus über den Einzelnen verengt worden, ebenso die universale kosmische Hoffnung auf das Reich Gottes zum individuellen Glauben an das ewige Leben. Dies wird besonders durch die Tatsache unterstrichen, daß es den ernststen Anschein hat, als sei die Reichshoffnung des Neuen Testaments weitgehend aus der Kirche ausgezogen und durch die säkularen Mächte dieser Welt usurpiert worden. Die glühende Zukunftshoffnung heute liegt ja nicht in der Botschaft der Kirche, sondern in der Politik. Der Kommunismus glaubt in einem antichristlichen politischen Messianismus die Gesellschaft der Völker und das Angesicht der Erde überhaupt verändern zu können. Die Apokalyptik von Karl Marx bis hin zu dem leninistisch-stalinistischen Millenniumsglauben tritt immer klarer heraus. Der Marxismus selbst wird immer klarer erkannt als immanente Reichshoffnung auf die neue klassenlose Gesellschaft, unter der Diktatur des Proletariats, in der Überwindung der nationalen Sonderungen, der Ungerechtigkeiten und der Kriege⁴⁾. Der Neuaufbruch zur Eschatologie muß darum eindeutig im Gegenüber zu einer falschen politischen Apokalyptik geschehen und zu einer Rückeroberung der christozentrischen Reichshoffnung des Neuen Testaments werden⁵⁾. Jedenfalls bedeutet der Neuaufbruch eschatologischen Denkens in der Kirche eine entschlossene Zurückwendung auf die Reichsbotschaft des Neuen Testaments.

Wie von der Geschichte der Kirche heute hat vom exegetischen Befund her eine neue Erkenntnis der Eschatologie der neutestamentlichen Botschaft begonnen. Seit etwa 50 Jahren beginnt die Schriftforschung neu auf den eschatologischen Klang jeder biblischen Aussage zu hören. Es ist klar geworden, daß, angesichts der religionsgeschichtlichen Einebnung des Christentums in die Religionen hinein, gerade seine glühende, konkrete Hoffnung auf die Aufrichtung der Gottesherrschaft auf einer neuen Erde die frühe Christenheit von allen Religionen unterscheidet. Man spricht in diesem Zusammenhang von „verwirklichter Eschatologie“ (Dodd) und von „futurischer Eschatologie“. Man versteht unter dem ersteren die Tatsache, daß jedes Wort Jesu und erst recht sein versöhnendes und todüberwindendes Tun eschatologischen Charakter hat, endgültiges, einmaliges und einzigartiges Zeugnis von der Offenbarung Gottes in der Geschichte ist. Und man versteht unter futurischer Eschatologie „das Herr-Sein Jesu Christi über die Zukunft . . ., daß der Christus, der gekommen und mit uns ist, auch der ist, der kommen wird“⁶⁾. Dieses

neue Hören auf die eschatologische Botschaft der Schrift hat ein dreifaches schweres Erbe zu überwinden.

Einmal das griechische Erbe in der Christenheit. Es ist eben nicht nur die Vorstellung des römischen Imperiums gewesen, das die mittelalterliche Kirche geprägt hat, sondern auch die platonisch-aristotelische Philosophie. Durch sie ist die Reichshoffnung des Neuen Testaments zur individualistischen Hoffnung auf das ewige Leben, ja zur Unsterblichkeitshoffnung der griechischen Weltanschauung geworden. Bis hinein in unsere Gebete und Lieder wurde es zum Gesamtgut des christlichen Abendlandes, daß der einzelne unsterblich ist, daß dem Leib eine geringere Würde zukommt als der Seele, daß jeder Mensch und jede Zeit unmittelbar zur Ewigkeit ist, und daß der räumliche Gegensatz von Immanenz und Transzendenz die heilsgeschichtliche Klammer der ganzen biblischen Botschaft zu ersetzen hat⁷).

Zur Überwindung des griechischen Erbes tritt hinzu die Notwendigkeit der Überwindung der Fortschritts-Apokalyptik der Aufklärung und des 19. Jahrhunderts. Unter dem Eindruck der Befreiung der ratio von den Fesseln kirchlicher Gebundenheit und unter dem Eindruck des in der Naturwissenschaft und damit in der Technik bisher allein gültigen Begriffs des Fortschritts, der Aufwärtsentwicklung in Natur und Geschichte, hat der Fortschrittsgedanke auch das eschatologische Weltbild der Schrift gewandelt, wie dies besonders in der einflußreichsten Dogmatik des 19. Jahrhunderts, in der Glaubenslehre Schleiermachers, der Fall ist. Was in der Theologie geschah, findet eine seltsame Parallele in der durch Hegel bestimmten marxistischen Weltanschauung, wie sie zum ersten Mal im „Kommunistischen Manifest“ ausgesprochen ist und jetzt im dialektischen Materialismus des östlichen Kommunismus vollendet zu sein scheint. Das Erbe dieses Fortschrittsglaubens ist zwar in der Tiefe erschüttert, aber keineswegs überwunden, weder in der Kirche noch in den politischen Konzeptionen des Marxismus⁸).

Endlich steht einer neuen Erkenntnis der biblischen Eschatologie als besondere Schwierigkeit der in seiner Bedeutung gar nicht zu überschätzende fundamentalistische Schriftbegriff entgegen. Der Fundamentalismus in seinen verschiedensten Formen hat sich in besonderer Weise im prophetischen Zeugnis der Schrift niedergelassen und bemüht sich, gegenüber aller Spiritualisierung den „biblischen Realismus“ wieder neu zum Ausdruck zu bringen. Aber er tut dies auf Grund einer Verbalinspiration, die das prophetische Wort des Alten und Neuen Testaments buchstäblich und unmittelbar auf die Gegenwart zu übertragen versucht und aus der Botschaft des wiederkommenden Christus einen umfassenden Fahrplan, ein großartiges Drama einzelner eschatologischer Stadien zu machen versucht. Es wird sehr schwer sein, von einer christozentrischen Exegese her an dieser Stelle ein Neues zu pflügen.

Der dritte Neuanatz für einen eschatologischen Aufbruch ist bezeichnet mit der Neufassung des Wortes „Heilsgeschichte“, mit der Erkenntnis, „daß das spe-

zifisch Christliche in der neutestamentlichen Offenbarung“ das Verständnis der Heilsgeschichte ist⁹⁾). Das Heil des Menschen, so wird hier gesagt, ist an eine Geschichte Gottes mit der Welt und mit der Kirche gebunden, die mit dem Grundgesetz der Erwählung und Stellvertretung unlöslich verbunden ist. Gott will wieder Fuß fassen auf dieser Erde, die ihm gehört. Dazu erwählt er sich an einer bestimmten Stelle ein bestimmtes Volk und macht es zum Heilsträger seiner Botschaft. Stellvertretend soll Israel für die Völker das prophetische, priesterliche und königliche Amt Gottes ausrichten. Dazu sendet er in die Krippe Israels seinen Sohn, in dem sich dieses dreifache Amt erfüllt, in dem das neue Israel, die Völkerverkirche, die Ökumene in der Zwischenzeit zwischen seinem ersten und zweiten Kommen entsteht. An ihr wird stellvertretend das Heilswerk Gottes an der Welt verwirklicht und sichtbar in der Hoffnung auf das Reich Gottes, das im neuen Kommen des Christus auf einer neuen Erde sich erfüllt. Es liegt im heilsgeschichtlichen Denken ein ausgesprochen realistisch-chiliasmischer Zug in dem Sinn, daß diese Welt und ihre Menschheit von Gott neu geschaffen zum Ort seines Sieges und seiner Vollendung ersehen wird.

Die heilsgeschichtliche Theologie bemüht sich im Augenblick, umfassend das gesamte Zeugnis der Schrift von der Mitte, von Christus aus, neu zu sehen, in steter Bezogenheit auf die adventliche Vorgeschichte im Alten Testament und die adventliche Nachgeschichte, die Geschichte der Kirche zwischen dem ersten und zweiten Kommen des Christus. Die heilsgeschichtliche Bedeutung dieser Zwischenzeit tritt neu heraus. Die Heilsgeschichte endet nicht mit der Erlösung von der Sünde und Überwindung des Todes durch Christus. Die Zwischenzeit hat ihre eigene, legale heilsgeschichtliche Bedeutung im Apostolat der Kirche, in der Begegnung der Kirche mit der Welt, im Dienst des Zeugnisses vor den Völkern, in der Sammlung der Gemeinde aus allen Völkern.

Hier wird auch eine neue heilsgeschichtliche Schau der Ökumene sichtbar. Die Ökumene bleibt nicht eine statische Angleichung oder Zusammenfügung der einzelnen Kirchen auf einer Glaubensbasis. Die Ökumene wird zu einer Funktion des Apostolats der Kirche in dem Sinn, daß sie das Gesamtzeugnis der Kirche Christi in allen Völkern gegenüber der Welt zum Ausdruck bringt¹⁰⁾.

Mit der Stellung des neuen Themas für die zweite Vollversammlung des Ökumenischen Rates mündet die theologische Bemühung der Ökumene in einen echten Neuaufbruch zur Eschatologie hin. Dieser Vorgang kann und wird weittragende Bedeutung sowohl für die Einheit der Kirchen wie für ihre theologische Neubearbeitung haben.

III.

Der in diesem Heft abgedruckte „Erste Bericht der beratenden Kommission für das Thema der Vollversammlung des Ökumenischen Rates“ zerfällt in drei Teile, in einen theologischen Teil, einen Abschnitt über die Weltlage und das Zeugnis

der Kirche in ihr, und endlich einen Abschnitt über die heutige Lage der Kirche in ihrer dreifachen Gestalt als verweltlichte, zerspaltene und verfolgte Kirche.

Indem wir die Grundgedanken dieses Berichts kurz wiedergeben, wird vom ersten Satz an sichtbar, daß Eschatologie Christologie ist, nicht eine Spekulation über einen apokalyptischen Fahrplan und nicht eine von Christus gelöste Apokalyptik (A, 1—4 und 7). Die Christusbotschaft von seinem „Herr sein über die Zukunft“ wird darum abgegrenzt in A 4 von Fundamentalismus und Spekulation. Gleichzeitig wird sichtbar, daß alle Eschatologie das Betroffensein des Einzelnen und der Kirche heute meint, also eine entscheidend ethische und existentielle Bedeutung hat. Jetzt erst und jetzt neu trifft die eschatologische Botschaft die Kirche in ihrer „wirklichen Lage“ als angefochtener Kirche gegenüber den Völkern und Staaten (A 4). Wie das erste Kommen und die Gegenwart des Christus heute, so ist sein Herrsein über die Zukunft von entscheidender Bedeutung für Tat und Hoffnung, für Gebet und Arbeit der Kirche heute (A 6). Eine Abgrenzung gegenüber dem Versuch, den Sinn der Geschichte aus ihr selbst zu geben, wird in A 5 a—d versucht. Schon in diesem Abschnitt tritt deutlich hervor, daß die verwirklichte und die futurische Eschatologie in steter Beziehung zueinander gesehen werden, wobei der Akzent bald auf den einen, bald auf den anderen Pol des Zeugnisses fällt.

Der zweite, sehr kurze Abschnitt über die heutige Weltlage und das Zeugnis der Kirche in ihr versucht eine Darstellung der Situation der Welt zu geben, in die hinein die Botschaft vom Herrsein Christi als der einzigen Hoffnung für die Welt geschehen muß.

Der dritte Teil, ausführlich und ausgewogen, versucht die Botschaft der Christushoffnung für die heutige Lage der Kirche klar zu machen. Seine Diagnose lautet, daß die Kirche krank ist, sowohl in der Richtung der Assimilierung der Kirche an die Welt, wie auch in der Richtung der Isolierung der Kirche von der Welt. Aus dem Zeugnis der Hoffnung auf Christus allein kann diese Krankheit überwunden werden (C, 1—2). Dies geschieht in dreifacher Weise. Die *weltförmige* Kirche muß befreit werden durch die Erneuerung der eschatologischen Botschaft. Die Kirchen bedürfen einer radikalen Erneuerung durch die Anerkennung der Herrschaft Christi über sie, durch die Anerkennung der apostolischen Aufgabe der Kirche für die Welt, die sich sowohl auf dem Gebiet des Dienstes der Barmherzigkeit wie der klaren Grenzziehung zwischen Glaube und Vernunft vollzieht (C I, 3—10).

Im Blick auf die *zerrissene* Kirche bedeutet die Christusbotschaft eine entscheidende Erneuerung für die Einheit der Kirche: die Überwindung der Zerrissenheit im Blick auf die Eine Kirche, die aus dem Werke des Christus entstanden und im neuen Werk des Christus vollendet wird (C II, 11—13).

Und endlich bedeutet die Christushoffnung für die *verfolgte* Kirche die Gewißheit, daß sie in den Händen ihres Herrn ist, ihr Zeugnis im Leiden und in der Fürbitte sich vollzieht und das Kommen des Christus zu seiner neuen Herrschaft

auf einer neuen Erde ihre einzige Hoffnung ist. Merkwürdigerweise fehlt gerade in diesem Abschnitt wie im Ganzen des Wortes sowohl das johanneische Zeugnis aus Joh. 10 wie aus Joh. 17 (C III, 14).

IV.

Was ist, haben wir zu fragen, von der kontinentalen theologischen Arbeit her zu diesem ersten Bericht zu sagen? Wir versuchen, unsere Anliegen zu den einzelnen Teilen zu formulieren.

1. Wir glauben, daß ein neuer Ansatz gewagt werden muß von einem neuen Verständnis des heilsgeschichtlichen Zeugnisses der Schrift her. Und wir glauben, daß das Zeugnis des *Reiches Gottes*, der Herrschaft Gottes in diesem und im kommenden Äon, neu formuliert werden muß. Denn offenbar steht der theologische Teil unter der starken Spannung der „verwirklichten“ und „futurischen“ Eschatologie und unter der Hemmung, daß eine *inhaltlich* klar bestimmte Zukunftshoffnung gegenüber dem Fundamentalismus noch nicht entfaltet werden kann.

Darum ist schon zum Thema zu sagen, daß dies wohl eindeutig formuliert werden muß „Der gekreuzigte Herr — die Hoffnung für die Welt“ und nicht, wie der zweite Vorschlag lautet, „Der gekreuzigte und der auferstandene Herr — die Hoffnung für die Welt“. Entweder ist der prägnante, klare und zentrale Ausdruck „der gekreuzigte“ zu wählen oder dann der volle „der gekreuzigte, auferstandene, gegenwärtige und wiederkommende Herr“. Wir geben der ersten Fassung eindeutig den Vorzug. Nur so wird der umfassende Bogen sichtbar, den die neutestamentliche Botschaft vom ersten zum zweiten Kommen des Christus schlägt, von der Erlösung der Welt zur Vollendung und Erneuerung der Welt.

Deutlicher, als der Bericht es tut, muß eingesetzt werden bei dem, was die „verwirklichte“ Eschatologie genannt wird, bei dem einmaligen und vollkommenen Werk der Erlösung des Christus in Kreuz und Auferstehung. Sowohl das johanneische, wie das paulinische, wie das synoptische Zeugnis ist hier einheitlich. Das, was der wiederkommende Herr bringt, kann nur entfaltet und erkannt werden aus dem, was er gebracht und vollbracht hat. Aber eben dieses Werk des Christus zur Rettung der Welt kann nur erfaßt und geglaubt werden in der Hoffnung auf die Vollendung und Erneuerung der Welt und des Einzelnen im zweiten Kommen des Christus.

Dabei muß, worauf schon P. D. Devanandan aufmerksam gemacht hat¹¹), deutlich zwischen der Hoffnung für den Einzelnen und der Hoffnung für das Ganze der Geschichte und des Kosmos unterschieden werden.

Noch klarer sollte herausgestellt werden, daß die Überwindung der antichristlichen und dämonischen Gewalten nur durch Christus und die Neuschöpfung von Himmel und Erde geschehen kann und in keiner Weise auf dem Wege einer immanenten Entwicklung. Dabei ist festzuhalten, „daß alles, was den Herrn wahrhaftig mit Wort und Tat bezeugt, im schließlichen Triumph Christi einbezogen ist“ (B 2). Darum muß das Ganze durchzogen sein von der Bitte: *Maran atha!*

Besondere Vorsicht ist in der Formulierung von A 5 geboten. Einerseits gibt es keine immanente Sinndeutung der Geschichte, andererseits auch keine Spekulation und Einzeldeutung des geschichtlichen Geschehens vom Ende, von der Wiederkunft des Christus her. Den ersteren Gesichtspunkt drückt A 5 klar aus, den zweiten nicht. Darum ist die Frage der „Zeichen“ für die Wiederkunft des Christus ernstlich zu beantworten und der Ruf zum „Wachen und Warten“, der in besonderer Weise das ganze Christuszeugnis des Neuen Testaments durchdringt, in seiner Bedeutung für die ganze Kirche deutlich zu machen.

Die Bedeutung der Tatsache, daß die Herrschaft des Christus (Regnum Christi) heute sowohl an der Gemeinde und in den Kirchen, wie auch an der Geschichte der Völker geschieht, sollte deutlicher zum Ausdruck kommen. Dies hat eine große Bedeutung für das politische Zeugnis der Kirche.

Dieser heilsgeschichtliche Neuansatz muß sowohl gegenüber dem Fundamentalismus wie gegenüber dem neuen Liberalismus theologisch eindeutig formuliert werden, so daß in jeder Aussage sichtbar wird, daß Eschatologie Christologie und Ethik ist. Das Betroffensein des Einzelnen und der Gemeinde von der Wiederkunft des Herrn muß ebenso festgehalten werden wie die eindeutige Erkenntnis, daß mit dem Kommen des Christus das Ganze des neuen Äons gemeint und erfüllt ist: die Verwandlung des Kosmos, die Sammlung der Gemeinde, die Auferstehung der Toten, das Gericht und die Versöhnung des Alls.

2. Daß Teil B sowohl im Blick auf die Analyse der Weltlage wie im Blick auf das Zeugnis der Kirche in ihr einer gründlichen Neufassung bedarf, ist wohl klar. Dabei sollte vor allem deutlich werden, daß die ganze biblische Hoffnung *Hoffnung für die Welt* ist. Der biblische Realismus, wie er dem chiliastischen Denken eignet, und das Apostolat der Kirche, das dieser Hoffnung in Zeugnis, Liebesdienst und Leiden heute Ausdruck gibt, bedarf einer neuen und umfassenden Darstellung.

3. Im Blick auf Teil C ist zu sagen, daß die Diagnose (C 1 und 2) vorzüglich formuliert ist, besonders auch in der Formel, die C 10 geprägt ist. Auf das Ganze dieses Teils gesehen scheint uns freilich der eschatologische Bezug im Blick auf eine verweltlichte, zerrissene und verfolgte Kirche deutlicher herausgestellt werden zu müssen.

Von besonderer Wichtigkeit scheint uns zu sein, daß die Hoffnung der Kirche auf das ewige Leben und die neue Welt (keines ohne das andere) einen unüberhörbaren kritischen Vorbehalt gegen jede Absolutsetzung kirchlicher Grenzen bedeutet. Darum hat eben die katholische Kirche und die Vielzahl der Sekten keine echte Eschatologie, weil in ihnen die eschatologische Kritik an der empirischen Gestalt der Kirche nicht genügend gesehen wird, weil in ihnen die ganz neue Rangordnung des neuen Äons nicht genügend bedacht wird für den Weg der Kirche heute (C 12).

Ob dem Martyrium der Kirche die große Bedeutung zukommt, „das Zeugnis ihres Leidens kann von der Welt gesehen werden“ (C III, 14), ist uns im Blick auf die antichristliche Lage, in die wir hineinwachsen, fraglich. Ist doch eben das Martyrium der Kirche sowohl unsichtbar geworden im Verhältnis zum Martyrium der Kirche in den ersten Jahrhunderten, wie in ein alles nivellierendes Zwielicht gesetzt, in dem der Widerstand gegen das politische totalitäre System in der Welt die Klarheit des christlichen Zeugnisses und des in ihm enthaltenen Widerstandes zu verschlingen droht. Auch hier bedarf es einer gründlicheren Ausführung, welche Bedeutung der Herr des kommenden Reiches für die verfolgte Kirche hat.

Nur in wenigen Linien versuchten wir anzudeuten, wo der besondere Beitrag kontinentaler Theologie für das ökumenische Gespräch, für die Neubesinnung auf die eschatologische Botschaft der Schrift zu suchen ist. Wir schließen mit der großen Freude und Dankbarkeit, daß die Ökumene es wagen will, die Frage der Einheit der Kirchen in der entschlossenen Rückwendung zur Schrift zu beantworten, und daß sie der entscheidenden Frage nicht ausweicht, daß diese Antwort nur in einer gemeinsamen Neubesinnung auf die Christologie und ihren eschatologischen *cantus firmus* gefunden werden kann.

Anmerkungen:

1) Evangelische Theologie, Heft 7, Januar 1951. 2) Th. W. zum N.T. I, Seite 579 bis 592. 3) Siehe vor allem die wichtige Unterscheidung von *ecclesia* und Kirche in Emil Brunner, *Das Mißverständnis der Kirche*, Stuttgart 1951. 4) Man beachte, wie die Predigttexte der unter die kommunistische Herrschaft geratenen Kirche in China in einer weitgehenden Gleichschaltung mit der Demokratischen Republik Mao Tse tungs sehr stark aus dem prophetischen Zeugnis Alten und Neuen Testaments genommen werden in dem Sinn, daß in China erfüllt ist, was Johannes in seiner Offenbarung und die Propheten des Alten Testaments verkündigt haben. 5) A. I. Toynbee, *Der Gang der Weltgeschichte*, Stuttgart 1949, Seite 359 ff. und 398 ff. 6) Siehe „Erster Bericht der beratenden Kommission für das Thema der 2. Vollversammlung des Ökumenischen Rates“ A, 2. Seite 35 dieser Zeitschrift. 7) Siehe die Auseinandersetzung zwischen beiden in *Deutsche Evangelische Weltmission, Jahrbuch 1951*, Seite 5—24 (vom Verfasser) und Seite 25—31 von Norman Goodall. 8) Siehe Max Warren, *The truth of vision*, London 1948, und seine Darstellung der Weltanschauung Albert Schweitzers. Ebenso Paul Althaus, *Die letzten Dinge*, Gütersloh 1926 III und seine systematische Kritik aller endgeschichtlichen Eschatologie. 9) Oscar Cullmann, *Christus und die Zeit*, Zürich 1946, und die Ansätze, die sich bei Karl Heim, Emil Brunner, Walter Eichrodt, Heinz Dietrich Wendland, Ethelbert Stauffer und Werner Georg Kümmel finden. 10) Siehe besonders die Arbeit des Vorsitzenden der evangelistischen Kommission des Ökumenischen Rates, Dr. Hoekendijk, in seinen zahlreichen Veröffentlichungen im *Evangelischen Missionsmagazin* (Basel) und der *Evangelischen Missionszeitschrift* (Stuttgart). 11) *Ecumenical Review*, Jan. 1952, Seite 163 ff.

Der Stand der ökumenischen Verhandlungen über das Thema der nächsten Weltkirchenkonferenz

Edmund Schlink

Der Zentralschuß des Ökumenischen Rates hatte in Toronto 1950 für die zweite Weltkirchenkonferenz das Thema ins Auge gefaßt: „Jesus Christus unser Herr, die einzige Hoffnung der Kirche und der Welt“, und eine „Kommission der 25“ eingesetzt, die die Themastellung klären und genauer formulieren sollte. Diese Kommission hat in Rolle im Juli 1951 getagt und ihrerseits dem Zentralausschuß als Thema vorgeschlagen: „Der gekreuzigte Herr, die Hoffnung für die Welt“. Für die Beurteilung dieser abgeänderten Themastellung sind folgende Gesichtspunkte von Wichtigkeit:

1. Bei der Beratung in Rolle wurden erhebliche Schwierigkeiten sichtbar, die im ursprünglichen Thema selbst enthalten waren.

a) Das Thema war in Toronto von vielen ganz allgemein im Sinn einer positiven Schlagzeile gemeint worden. Es stellte sich heraus, daß man in Toronto weithin gar nicht daran gedacht hatte, daß mit diesem Thema das Thema der christlichen Eschatologie angeschnitten wird. Aber von Christus als der Hoffnung kann nicht gesprochen werden, ohne von seiner Wiederkunft zu sprechen.

b) Sobald man im Ökumenischen Rat das Thema der Eschatologie berührt, wird deutlich, wie schmal die christologische Basis des Ökumenischen Rates ist. Sie besteht lediglich in der verfassungsmäßig festgelegten Anerkennung Jesu Christi als „unser Gott und Heiland“, eine Formulierung, die sehr vieldeutig und insofern dürftig ist, als sie nichts über die Taten bzw. über den Weg Jesu Christi: Menschwerdung, Kreuz, Auferstehung und Wiederkunft aussagt. Der Gedanke der Weltkirchenkonferenz von Lausanne 1927, das Apostolicum und Nicaenum als gemeinsame Grundlage zu benutzen, konnte in der Amsterdamer Verfassung nicht verwirklicht werden.

c) Eine weitere Schwierigkeit enthielt der ursprüngliche Themavorschlag durch die Worte: „die einzige Hoffnung der Kirche und der Welt“. Denn Hoffnung der Kirche und Hoffnung der Welt sind zweierlei. Die Kirche hofft auf Christus, die Welt aber hofft nicht auf ihn. Allenfalls ist Christus Hoffnung für die Welt, aber zugleich ist er als Richter das Ende der Welt. Kirche und Welt können nicht durch den gleichen Genitiv an Hoffnung angehängt werden. Andererseits aber ist die schlafende Kirche wiederum Welt. Die Violdimensionalität dieser Beziehungen darf nicht durch die Themaformulierung propagandistisch verkürzt werden.

2. Innerhalb der „Kommission der 25“ traten in Rolle erhebliche Spannungen in Erscheinung, die es zeitweise unmöglich erscheinen ließen, zu einem gemeinsamen Ergebnis zu kommen:

a) Es waren dies einmal Spannungen zwischen dem „Amerikanismus“, der Eschatologie und Apokalyptik nicht zu unterscheiden und mit einer endgeschichtlichen Eschatologie nichts anzufangen weiß, und einem christologisch-eschatologischen Denken, für das der gekommene, gegenwärtige und kommende Christus, für das Heilsgegenwart und endgeschichtliche Heilszukunft unablässig zusammengehören. In diesen gründlichen und sehr eindrücklichen Aussprachen wurde deutlich, daß die diesbezüglichen Differenzen nicht zwischen den verschiedenen Konfessionen, auch nicht zwischen bestimmten Kontinenten liegen, so gewiß bei den amerikanischen Theologen die Scheu vor der Eschatologie größer war als bei den kontinentalen Vertretern. Reinhold Niebuhr jedenfalls stand ganz eindeutig auf unserer Seite.

b) Zugleich wurde deutlich, daß im Verständnis des Kreuzes Christi erhebliche Differenzen bestanden. Die Verweltlichung der Eschatologie bedeutet zugleich eine Abschwächung des Wortes vom Kreuz, während die Erkenntnis der Abgründigkeit des Kreuzereignisses notwendig eschatologische Erwartung fordert. Die Gefahr einer Theologia gloriae innerhalb bestimmter Kreise des Ökumenischen Rates war unübersehbar.

3. Im Verlauf der zehntägigen Arbeitsgemeinschaft in Rolle sind alle diese Fragen in sehr fruchtbaren Aussprachen behandelt und eine ganze Reihe von Themavorschlägen für die nächste Weltkirchenkonferenz besprochen worden. Zustimmung fand schließlich der von deutscher Seite gemachte Vorschlag, der von Karl Barth, Emil Brunner, Florowsky, Reinhold Niebuhr und Wingren, sowie von den Vertretern der jungen Kirchen (besonders Bischof Newbigin) und von dem Vertreter des Internationalen Missionsrates auf das wärmste unterstützt wurde: „Der gekreuzigte Herr, die Hoffnung für die Welt“. Bei der Wahl dieses Themas waren folgende Gesichtspunkte leitend:

a) Das Thema soll zum Aufmerken zwingen, keine Selbstverständlichkeiten sagen und auch nicht das Ergebnis der nächsten Weltkirchenkonferenz vorwegnehmen, sondern es soll Leser und Hörer vor eine Frage stellen, die sie lockt, darüber nachzudenken, auf eine Antwort zu warten und dann das Ergebnis der zweiten Weltkirchenkonferenz zu studieren. Denn es ist ja keineswegs selbstverständlich, daß der Gekreuzigte die Hoffnung der Welt ist.

b) Jesus Christus muß ganz zentral als der „Gekreuzigte“ bezeugt werden, da weithin die große Gefahr besteht, daß man von seinem Namen eine irdische Prosperität oder doch eine Sicherung unter Umgehung seines Kreuzes und seines Gebotes, das Kreuz auf sich zu nehmen, erwartet. Die ganze Botschaft von Christus hat Paulus als „Wort vom Kreuz“ bezeichnet. So ist mit dem Thema „Der Gekreuzigte“ das ganze Heilswerk Jesu Christi gemeint.

c) „Herr“ bedeutet neutestamentlich: „der Erhöhte“, d. h. der Auferstandene, der gen Himmel Gefahrene und Wiederkommende.

d) „Hoffnung der Welt“. Hier wurde auf die Nennung der Kirche verzichtet, da dieses Thema ja von einer Weltkirchenkonferenz behandelt wird und diese eine Botschaft darüber an die Welt richten wird. Insofern ist die Kirche im Thema enthalten, auch wenn sie nicht explicit genannt ist, was, wie oben gezeigt wurde, nur allzu leicht mißverständlich geschieht. Der englische Ausdruck: "Hope of the World" meint nicht die subjektive sondern die objektive Hoffnung. Deshalb sagen wir in deutscher Übersetzung: „Hoffnung für die Welt“. Besser wäre wohl auch als englisches Thema: Hope for the World.

4. Dieser Themavorschlag wurde mit dem Bericht der „Kommission der 25“ vom Zentralaussschuß des Ökumenischen Rates im August 1951 besprochen. Der ursprüngliche Themavorschlag „Jesus Christus unser Herr, die einzige Hoffnung der Kirche und der Welt“ wurde fallen gelassen. Den Kirchen wurden vom Zentralaussschuß sodann zwei Themen zur Erwägung vorgeschlagen: a) Der unveränderte Vorschlag der „Kommission der 25“, b) Die Ergänzung dieses Vorschlages „Der gekreuzigte und auferstandene Herr, die Hoffnung für die Welt“. Diese Ergänzung war auch schon in der „Kommission der 25“ in Rolle diskutiert worden, fand aber dort wenig Zustimmung. Interessanterweise wurde diese Ergänzung dort mit besonderer Betonung von dem orthodoxen Theologen Florowsky abgelehnt, gerade weil er sich als Vertreter der Östlichen Kirche für das Auferstehungszeugnis besonders verpflichtet fühlte. Denn wenn man hinzufügt: „der Auferstandene“, muß man auch hinzufügen: „der gen Himmel Gefahrene, zur Rechten Gottes Sitzende und Wiederkommende“. Da all dies aber in dem Begriff „Herr“ und „Hoffnung“ enthalten ist, würde das Zeugnis von der Erhöhung des Gekreuzigten durch den Zusatz: „der Auferstandene“ abgeschwächt. Paradoxerweise sagt das Thema mit dem Zusatz weniger als ohne den Zusatz. Ohne den Zusatz stellt es der Weltkirchenkonferenz die Aufgabe, den Kreuzessieg Jesu Christi („der gekreuzigte Herr“) im Zusammenhang mit seiner Erhöhung und Wiederkunft zu entfalten. Außerdem wurde gerade von Vertretern der jungen Kirchen und des Missionsrates gegen eine Erweiterung des Themas geltend gemacht, daß der aggressive Charakter des Themas durch den Zusatz verloren geht. Nach allen Beratungen in Rolle scheint es uns außer Zweifel, daß der besondere Beitrag der deutschen Reformationskirchen inmitten der großen Mannigfaltigkeit der Stimmen des Ökumenischen Rates am besten unter der kurzen Fassung des Themas zur Geltung gelangt.

Ausschuß der 25 in Rolle

20.—30. Juli 1951, 50 Thesen

Heinrich Vogel

1. Die Botschaft von Jesus Christus, dem Herrn, als der einzigen Hoffnung für die Kirche und für die Welt soll in einer Welt von Menschen laut werden, deren Verlorenheit gerade darin besteht, daß sie keine Hoffnung haben.
2. Die Welt, zu der wir selbst gehören, zweifelt zutiefst daran, daß sie noch eine Zukunft hätte, die nicht in Angst, Grauen und Tod endete.
3. So sehr die Welt, zu der wir selbst gehören, im Zeichen ihrer Ideen und Ideale, der ihr aus der Geschichte tradierten Ismen, unter Einsatz von noch nie gekannten technischen Machtmitteln, Zukunft zu gewinnen sucht, so wenig glaubt sie letztlich an diese Zukunft.
4. Unsere Zukunft scheint uns nicht nur durch unsere eigenen Machtmittel von Vernichtung bedroht, sondern der Mensch, über den der Mensch solche Macht gewonnen hat, ist in seiner Zukunft als Mensch in Frage gestellt.
5. Die Götterbilder der Heiden, die zwar in weiten Räumen unserer Welt noch angebetet werden, haben ihre numinose Kraft eingeübt.
6. In das durch die Entleerung vom heidnischen Ethos gebildete Vakuum strömt, wie etwa in China, eine atheistische Ersatzreligion ein, die in der Säkularisierung des Christlichen ihren Ursprung hat.
7. Die Entgötterung durch den Säkularismus ist das dämonische Gegenstück zur Entgötterung durch das Evangelium.
8. In der christlichen Welt versprechen die Ersatzreligionen, sonderlich in der politischen Gestalt, eine Zukunft, die sie mit einer Methodik zu schaffen suchen, bei der der gegenwärtige Mensch um des zukünftigen Menschen willen geopfert wird.
9. Die Botschaft von Jesus Christus, dem Herrn, als der einzigen Hoffnung, trifft heute auf einen säkularisierten Messianismus, eine säkularisierte Heilslehre, einen sich als Kirche verstehenden Staat, eine in das Diesseits übertragene Eschatologie.
10. Der totale Herrschaftsanspruch, der im Zeichen dieses Pseudo-Messianismus, seiner Heilslehre, seiner Gegenkirche und seiner Pseudo-Eschatologie erhoben wird, bedeutet eine leibliche und seelische Versklavung, die den Menschen nicht mehr Mensch sein läßt.

*

11. Die Kirche, die dazu gerufen wird, auf dem geplanten Konzil die *Wahrheit*, daß Jesus Christus, der Herr, die einzige Hoffnung für die Kirche und für die Welt ist, zu verkünden, stellt sich als ein Haufe von Kirchen dar, deren Verschieden-

heiten und Gegensätze die Möglichkeit, diese Wahrheit gemeinsam glaubwürdig zu bezeugen, zutiefst in Frage stellen.

12. Sie wird diese Wahrheit nur bezeugen können, wenn sie sich darunter gedemütigt und getröstet sein läßt, daß das Herrengeheimnis seiner Wahrheit, die kein Begriff, sondern Er selbst, Jesus Christus, in der Herrlichkeit seines Heilands-tums ist, größer ist als alle jene unterschiedlichen und gegensätzlichen Erkennt-nisse und Bekenntnisse.

13. Sie wird Jesus Christus als die Hoffnung für die Welt nur verkünden kön-nen, wenn sie in der Erkenntnis ihres eigenen Versagens, ihrer eigenen Ohnmacht, Ungewißheit und Zerrissenheit allein Jesus Christus ihre eigene einzige Hoffnung sein läßt.

14. Sie wird glaubwürdige Zeugin der in dem Namen Jesu Christi von Gott uns gegebenen Hoffnung nur in der Solidarität mit der Ratlosigkeit und Ohnmacht der verlorenen Welt sein, die keine eigene Hoffnung hat und haben kann.

*

15. Das eschatologische Thema stellt uns vor die Frage nach unserem Ver-ständnis der christlichen Hoffnung, indem es uns nach unserem Verständnis des Herr-Seins Jesu Christi fragt.

16. Indem wir in dem geplanten Thema zu der Verkündigung Jesu Christi als der einzigen Hoffnung für die Kirche und für die Welt gerufen werden, sind wir ebenso nach unserem Verständnis der Kirche wie der Welt und dem Verhältnis beider zueinander gefragt.

17. Das Thema ist im eminenten Sinn missionarisch und diakonisch gefaßt und gestattet zum vornherein nicht, die in dem Namen Jesu Christi beschlossene Hoff-nung in kirchlicher Selbstbeschränkung und Selbstgenügsamkeit zu verstehen.

*

18. Jesus Christus ist *der Herr*, im Gegensatz zu allerlei Herren und Mächten sichtbarer und unsichtbarer Art, indem er der ist, in dem als dem Mensch-Gewor-denen *Gott selbst* seine Herrschaft unter uns und über uns zum Siege führte, führt und führen wird.

19. Gott hat sein Herr-Sein in Jesus Christus zum Siege geführt, indem er den an unsere Verlorenheit stellvertretend Preisgegebenen und Gekreuzigten von den Toten auferweckte.

20. Unsere hoffnungslose Verlorenheit, wie sie am Fluchholz des Sohnes Gottes in der Knechtsgestalt unserer Sünde offenbar wird, ist unsere Versklavung unter die fremden Herren, Götter und Gewalten, denen wir uns überantwortet haben.

21. Die Hoffnung für die verlorene Welt ist Jesus Christus allein darum, weil er in dem Geheimnis seiner Person, seines Weges und seines Werkes der Christus

für uns ist, in dem sich uns Gott selbst als der Gott für uns und mit uns hingibt, mitteilt und erschließt (offenbart).

22. Eine Verkündigung, die den Satz von Jesus Christus als der einzigen Hoffnung für die Kirche und die Welt nicht ausschließlich darin gegründet sein läßt, daß Gott in Jesus Christus, dem für uns Fleisch Gewordenen, Erniedrigten und Erhöhten, der Gott für uns ist, ist unreal und eine Verfälschung dieser Hoffnung.

23. Wir stehen angesichts des Themas vor der Frage, ob wir uns in diesem Fundament der Hoffnung, die Jesus Christus *selbst* ist, einig sind.

*

24. Jesus Christus, dessen Herr-Sein wir im Glauben an den in das Fleisch *Gekommenen*, Gekreuzigten und Auferstandenen bekennen, will ebenso als der *Gegenwärtige* wie als der *Kommende* bekannt sein.

25. Die Herrschaft, die der lebendige Herr als der zur Rechten Gottes Erhöhte durch den Heiligen Geist im Wort und Sakrament ausübt, will, wie sie im Verborgenen liegt, geglaubt und gehofft sein.

26. Die Herrschaftsweise des in seiner Selbstvergegenwärtigung uns regierenden Herrn ist durch ihre Mittel, Wort und Sakrament, von der Herrschaftsweise der Welt schlechterdings geschieden.

27. Die Kirche kann darum die Herrschaft ihres Herrn glaubwürdig nur bekennen im Bekenntnis der eigenen Ohnmacht und im Verzicht auf die Herrschaftsweisen der Welt.

*

28. Derselbe Jesus Christus, den wir als den in der Todeszeit zu uns gekommenen ewigen Herrn bekennen, ist der *Gegenwärtige* und der *Kommende*.

29. Weil Jesus Christus als der *Gekommene*, als der *Gegenwärtige* und als der *Kommende* derselbe ewige Herr ist, steht die christliche Hoffnung im Zeichen eines eschatologischen Praesens und eines eschatologischen Futurums, die beide in dem eschatologischen Perfektum des Heilsgeschehens gründen, wie es uns in der Geschichte des Christus Jesus durch die Schrift bezeugt wird.

30. Eine Eschatologie, die unter Preisgabe des Futurums sich auf das idealistisch oder existentialistisch interpretierte Praesens reduziert, verkürzt und verfälscht die in dem Namen Jesu Christi beschlossene Hoffnung.

31. Eine Eschatologie, die unter Verleugnung des Praesens sich auf das Futurum beschränkt, verfällt nicht nur einem apokalyptischen Futurismus, sondern verleugnet die Entscheidung und Verantwortung des Augenblicks.

*

32. Eine Eschatologie, die das Heil, das uns heute verkündigt wird zum Glauben, Lieben und Hoffen, nicht ganz von der durch Gott in der Zukunft Jesu Christi heraufgeführten Vollendung erwartet, verkauft dieses Heil an irgendein Verständnis des diesseitigen Wohles.

33. Wenn das Konzil von der Hoffnung im Namen Jesu Christi nicht so zu reden vermag, daß sie auch den Menschen tröstet, für den es als den Sterbenden in dieser Welt keine Hoffnung mehr gibt, ist die christliche Hoffnung verfälscht.

34. Eine Eschatologie, die das in dem kommenden Christus verheißene Heil nicht in seiner uns hier und heute verpflichtenden Verantwortung für die ganze leiblich-seelische Not des Menschen in der verlorenen Welt geltend macht, verleugnet den Herrn, in dem das Heil uns bereits geschenkt ist.

35. Wenn das Konzil von der Hoffnung im Namen Jesu Christi nicht so zu reden vermag, daß sie den noch in dieser Welt lebenden, ringenden, hungernden, leidenden, entrechteten Menschen verteidigt, ist die christliche Hoffnung verfälscht.

36. Wir sind durch das gestellte Thema gefragt, ob wir uns einig sind ebenso in der Absage an jedes bloß gegenwärtige wie an jedes bloß zukünftige, und damit im Zusammenhang: an jedes bloß diesseitige wie an jedes bloß jenseitige Verständnis der in dem Herr-Sein Jesu Christi uns geschenkten Hoffnung.

37. Wir werden einem aus der Verantwortung für die verlorene Welt flüchtenden Jenseitsverständnis nicht mit einer Verdiesseitigung der christlichen Hoffnung zu begegnen haben, bei der das ewige Heil preisgegeben würde an das zeitliche Wohl.

38. Wir werden einem die Zukünftigkeit der Hoffnung leugnenden Diesseitsverständnis nicht zu begegnen haben mit einem Jenseitsverständnis, bei dem wir verleugneten, daß Jesus Christus der Retter und Herr des *ganzen* Menschen Leibes und der Seele ist.

*

39. Die Kirche, die den an die verlorene Welt stellvertretend Preisgegebenen als den Retter und so als den Herrn der an ihn Glaubenden bekennt, wird sich selbst im Glauben nur als gerettete Welt verstehen können.

40. Sie wird sich als Volk Gottes, als Leib Christi, als Gemeinschaft der um Wort und Sakrament versammelten Heiligen nur in Kraft der Rechtfertigung des Gottlosen durch Jesus Christus verstehen können.

41. Darum kann sie weder das Heil noch die Hoffnung, die ihr in Jesus Christus geschenkt ist und wird, als ihren Besitz in einer Monopolverwaltung für sich selbst verstehen.

42. Weil ihr Herr der Christus für die verlorene Welt ist, ist sie die Kirche für die verlorene Welt.

43. Daß sie aus der Welt herausgerufen ist, besagt, daß sie in die Diakonie an der Welt gerufen ist.

44. Der Gegensatz gegen die Welt, ihr Wesen und Gesetz, liegt gerade darin, daß sie nicht sich selbst gehört, sondern ihrem Herrn, und darum der Not der Welt, die ohne und außer diesem Herrn keine Hoffnung hat.

45. Als die auf ihren Herrn hoffende Kirche ist sie darum die der Not und Schuld der Welt in der Barmherzigkeit dienende Kirche.

*

46. Die Welt, die an dem durch sie gekreuzigten Herrn in ihrer eigentlichen Verlorenheit offenbar wird, ist und bleibt doch Gottes Welt, so wahr sie von Gott so geliebt wurde, daß Gott sich selbst in dem Gekreuzigten für sie dahingab.

47. Darum ist die Welt, wie sie von dem Gott und Vater Jesu Christi geschaffen ist und um Christi willen erhalten wird, mitten in ihrem Vergehen unter die Hoffnung versiegelt, die Jesus Christus heißt.

48. Diese Hoffnung ist nicht aus irgendeiner Deutung zu gewinnen, in der der Mensch sich selbst und seine Welt zu interpretieren versucht, und darf nicht an eine solche Interpretation preisgegeben werden, will vielmehr der Welt von der in Hoffnung dienenden Kirche verkündigt, mit Wort und Tat bezeugt sein.

49. Die Kirche wird an der ihr auf den Weg gelegten seelischen und leiblichen Not des Menschen in der Welt nicht im Namen ihrer Hoffnung vorübergehen können, sondern sich zu dem Samariterdienst gerufen hören, in dem sie fürbitend, dienend und hoffend in die Bresche tritt.

50. Dieser ihr Dienst wird sich je und wieder auch in der politischen und wirtschaftlichen Verantwortung zu bewähren haben, so aber, daß sie der politischen und wirtschaftlichen Not der bedrohten menschlichen Gemeinschaft in dem ihr gewordenen Auftrag zu begegnen und nicht in das fremde Amt des Staates und der ihm für den Dienst am Menschen anbefohlenen Machtmittel zu greifen hat.

*

Notiz der Schriftleitung

Leider mußte aus Raumgründen die Chronik in diesem Heft wegfallen, um das von deutscher Seite bisher verfügbare Material zum Generalthema der 2. Vollversammlung möglichst vollständig zu bringen. Die Chronik wird in der nächsten Nummer erscheinen.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Präl. Dr. Karl Hartenstein, Stuttgart, Gänsheidestraße 29 / Prof. D. Dr. Edmund Schlink, Heidelberg, Eckenerstraße 1 / Prof. D. Dr. Heinrich Vogel, Berlin-Schlachtensee, Spanische Allee 38 / Oberkirchenrat Dr. H. H. Harms, Frankfurt/Main, Schaumainkai 23.

Kommission der 25 in Rolle

Ansprache von Edmund Schlink bei der Morgenandacht am Dienstag, 24. Juli 1951

Text: Matth. 24, 3-14; 29-31; 35-36 u. 1. Kor. 13, 9-13

Liebe Freunde!

Niemand ist unter uns, für den Jesus Christus nur Vergangenheit wäre und nicht zugleich Gegenwart. Für jeden von uns ist er auch nicht nur Gegenwart, sondern auch Zukunft. Denn er hat nach unserem ganzen Leben gegriffen. Er hält auch unsere Zukunft in seinen Händen.

Niemand ist unter uns, für den Jesus Christus nur die eigene persönliche Zukunft wäre und nicht zugleich die Zukunft aller Menschen. Weil wir das glauben, deshalb wissen wir uns verpflichtet, den anderen Menschen Christus zu verkündigen. Christus will allen Menschen begegnen.

Niemand ist unter uns, der es Christus nicht zutraut, daß er große umwandelnde Taten an denen und durch die tun wird, die an ihn glauben. Wir alle trauen seiner Macht zu, eine Zukunft heraufzuführen, die den traurigen jetzigen Zustand von Kirche und Welt tiefgreifend verändert.

Darüber hinaus gehen unsere Erkenntnisse, wie der gestrige Tag gezeigt hat, auseinander, — nämlich in den Fragen der Wiederkunft Christi, der Kontinuität und Diskontinuität zwischen dieser Welt und der neuen Schöpfung, in der Verhältnisbestimmung von eschatologischer Erwartung und innerweltlicher Verantwortung, sowie von Eschatologie und Apokalyptik.

Aber diese Unterschiede sind noch durch eine andere Gemeinsamkeit umschlossen, auf die uns der Apostel Paulus mit Nachdruck hinweist:

Es ist niemand unter uns, der diese Zukunft schon schaut, wie sie sein wird. Es ist niemand unter uns, dessen Erkenntnis nicht unvollkommen, nicht Stückwerk wäre. Es gilt von einem jeden von uns, ob er alt oder jung, ob er Professor der Theologie oder ob er Politiker ist: in der Erkenntnis der Zukunft sind wir Kinder, — „reden wie ein Kind, sinnen wie ein Kind, urteilen wie ein Kind“. Einst erst wird das Stückwerk abgetan.

Jeder von uns erkennt ein anderes Stück der zukünftigen Vollkommenheit. Diese Verschiedenheit der Stücke unserer irdischen Erkenntnis war gestern schmerzlich. Sie könnte aber auch beglückend und bereichernd sein, wenn wir uns ganz einander öffnen und von einander lernen würden.

Indessen, auch wenn unter uns ein Meister der Synthese wäre, der alle verschiedenen Stücke unserer einzelnen Erkenntnisse zusammensetzen vermöchte, — dann bliebe auch diese Synthese mit Notwendigkeit wiederum nur Stückwerk. Denn solange wir in dieser Welt sind, bleibt unsere Erkenntnis Stückwerk. Einst erst werden wir sehen von Angesicht zu Angesicht.

Angesichts dieses Tatbestandes könnten wir in der Tat verzagen, ob eine weitere gemeinsame theologische Erkenntnisbemühung und weitere Reden überhaupt sinnvoll sind.

Nun weist Paulus allerdings auf eine ganz andere Erkenntnis hin, die wahrlich keine Grenzen hat und jetzt schon ganz und gar vollkommen ist. Das ist die Erkenntnis, mit der Gott uns erkennt: „Jetzt ist mein Erkennen Stückwerk, dann aber werde ich völlig erkennen, wie ich auch völlig erkannt worden bin.“

Die Erkenntnis, mit der Gott uns erkannt hat, sieht weiter als unsere Gotteserkenntnis. Sie ist schon am Ziel, noch bevor wir anfangen.

Was heißt das: Gott hat mich erkannt? Es handelt sich hier nicht um ein bloßes Wissen Gottes, sondern um dasselbe göttliche Entscheiden und Handeln, von dem am Anfang des Jeremiabuches die Rede ist: „Ehe ich dich bildete im Mutterleibe, habe ich dich erkannt.“ Gott hat uns erkannt, das heißt: er hat nach uns gegriffen, er hat uns in seiner Liebe erwählt, er hat uns in seinen Dienst genommen, er hat uns zubereitet und formt uns als seine Werkzeuge. Dieses göttliche Erkennen geht unserem Erkennen voraus.

Zu diesem göttlichen Erkennen, Zubereiten, In-Dienst-Nehmen gehören auch die apokalyptischen Worte des Neuen Testaments, von denen wir vorhin einige aus dem Matthäusevangelium gehört haben.

Oft wird ihnen keine Beachtung geschenkt, und lange Zeit erkennt man sie nur stückweise. Aber plötzlich beginnen sie hell aufzuleuchten, wenn die Stunde gekommen ist. Dann erhellen sie plötzlich das ganze menschliche Leben und die Situation der Christen in der Welt und werden zu einem klaren und gewissen Halt, durch den Gott es dem Menschen ermöglicht, fröhlich zu leben, zu leiden und zu sterben.

So erging es uns Deutschen mit diesen Texten während der Verfolgung der Kirche im Dritten Reich, und so geht es heute unzähligen Christen, die unterdrückt, verfolgt, gefangen, gefoltert und getötet werden. Die Möglichkeit politischer und sozialer Programme und Aktionen ist ihnen genommen. Ihnen ist nur der Weg des Gebetes und des Zeugnisses und der Leiden geblieben. Sie haben keine irdische Hoffnung mehr, die sie trägt. Sie leben allein von der Hoffnung auf den kommenden Herrn. Für sie sind die biblischen Aussagen über die Vorzeichen seiner Wiederkunft — Kriege, Verfolgung, Verrat, Pseudomesianismus usw. — keine Lähmung, sondern Stärkung. Denn sie erkennen, daß ihnen in alledem nichts Unvorhergesehenes, nichts Fremdes widerfährt, und daß Gottes Heilsplan durch all diese Schrecken nicht außer Kraft gesetzt wird. Sie erkennen, daß all diese Schrecken von Gottes Heilsplan umschlossen sind und sie darum nicht aus Gottes Hand reißen können: „Es muß so geschehen“ (Matth. 24, 6).

Was bedeutet dieses Wort? Es handelt sich hier nicht um ein undurchdringliches Schicksal. Auch nicht nur um die immanenten Konsequenzen der Weltgeschichte. Auch nicht um einen verborgenen Willen Gottes, sondern gerade im Gegenteil um den offenbaren Heilswillen Gottes. Dasselbe „es muß also geschehen“ steht am Anfang der Apokalypse des Johannes als Überschrift über all den Schrecken der folgenden Kapitel. Dasselbe „es muß also geschehen“ findet sich in den Leidenswissagungen der synoptischen Evangelien.

„Es muß also geschehen“, das heißt: Der Weg der Kirche ist kein anderer Weg als

der ihres Herrn Jesus Christus. So wie sein Weg durch Leiden zur Herrlichkeit führte, so allein und nicht anders auch ihr Weg. Bis in den Wortlaut hinein kehren in Matth. 24 und den synoptischen Parallelen die gleichen Aussagen wieder, die uns aus der Passionsgeschichte bekannt sind: Verrat, Gefangennahme, Abfall, Hinrichtung. Wir sollen uns nicht wundern, wenn Verfolgungen kommen. Sie sind die angemessenen Zeichen dafür, daß die Kirche Eigentum ihres Herrn Jesus Christus ist.

Diese Leiden der Christen haben die gleiche Gestalt wie das Leiden Jesu Christi, und doch sind sie von seinem Leiden unterschieden wie Himmel und Hölle. Denn ihre Leiden sind nicht Gottes Gericht. Christus aber hat ein für allemal das Gericht durchlitten für alle, die an ihn glauben. Die Leiden der Glaubenden geschehen darum auch nicht in der Verzweiflung der Gottesverlassenheit. Denn Jesus Christus hat diese ein für allemal für die Seinen durchlitten. Das Gericht über die Kirche in der Zeit der Verfolgung ist ein bereits von Christus getragenes Gericht. So zieht sich durch das ganze Neue Testament — von den Seligpreisungen bis hin zum Jakobusbrief — der Klang der Freude inmitten der Anfechtung und des Sich-Rühmens der Trübsale. Denn die Leiden der Christen sind die Zeichen, durch die Gott seine liebsten Kinder seinem eingeborenen Sohn gleichförmig macht.

In dieser Erwartung des wiederkommenden Herrn werden die Glaubenden frei von der Angst und Sorge und ganz realistisch in der Beurteilung der Welt und voller Eifer zum Dienst an den Freunden und an den Feinden. Die echte Erwartung des Endes wird zum stärksten Ansporn, zu wachen, zu eilen, keine Zeit zu verlieren, keinen Menschen verloren gehen zu lassen. Die Erwartung des Herrn entbindet den stärksten Eifer, weil sie den Menschen frei macht von der Sorge um sich selbst. Denn der Glaubende weiß sich ganz geborgen in dem Wege Jesu durch Leiden zur Herrlichkeit. Er weiß daher um eine unaussprechliche Freude, aus der heraus er nicht mehr an sich selbst, sondern an den Nächsten denkt.

Es wäre etwas Großes, wenn wir den vielen Tausenden von Christen, die heute unterdrückt sind und leiden, diesen geringsten und doch zugleich herrlichsten Gliedern des Leibes Christi, laut und vernehmlich zuzuföhren würden: Ja, der Herr kommt! Haltet an dieser Hoffnung fest! Er wird euch nicht zuschanden werden lassen! Eure Hoffnung ist die der ganzen Christenheit!

Neue Bücher

Henry Carter, *Das Erbe Johannes Wesley's und die Ökumene*. Übersetzt von Bischof Dr. J. W. E. Sommer. Anker-Verlag, Frankfurt/M. 1951. 317 S. Lw. 7.50 DM.

Wer heute über den Methodismus und seine Bedeutung in der Ökumene reden will, kann an diesem hervorragenden Werk nicht vorübergehen, das ebenso dem Verfasser wie dem Übersetzer alle Ehre macht. Carter stellt in einem 1. Teil das Erbe der Wesleys dar, wobei den entscheidenden Einflüssen Luthers und Zinzendorfs wie denen der anglikanischen Kirche in hervorragender Genauigkeit nachgegangen wird. Ungemein lebendig ist die Darstellung über das Verhältnis Wesleys zur anglikanischen Kirche (brennende Liebe zum heiligen Abendmahl) und zu den ihm am Neuen Testament aufgetragenen Erkenntnissen von der Heiligung, vom Dienst des Laien und von der Liebesverpflichtung des Christen. Das Buch ist ein erneuter Beweis dafür, daß der Methodismus die nachgeholte Reformation des einfachen englischen Volkes zweihundert Jahre nach Luther gewesen ist. Sehr viele Abschnitte, gerade über den Laiendienst und die Liebesverpflichtung der Kirche, sind von einer geradezu erstaunlichen Aktualität für heute.

In einem 2. Teil stellt er das Erbe der Wesleys dar, das sie der Christenheit hinterlassen haben. Ganz besonders wertvoll ist der Abschnitt über das Zeugnis und die Lehre der Brüder Wesley. Der echte Methodismus mit seiner dreifachen Lehre von der Buße, vom Glauben und von der Heiligung, vor allem auch vom Wissen, daß kein Christentum ohne Gemeinschaft besteht, ist ein sehr eindrücklicher Beitrag

Und gleichzeitig müßten wir mit den Verfolgten zusammen der ganzen Welt zuzuföhren: Haltet inne! Gott, der Richter der Welt kommt! Niemand wird ihm entrinnen! Unterwerft euch Jesus Christus, dem Herrn! Nur wer ihn anerkennt, wird dem Gericht entfliehen! Denn er, der für die Welt gestorben ist, wird als der Richter der Welt erscheinen. Amen.

für das methodistische Anliegen im Ganzen der Ökumene heute. Das Buch enthält wertvolle Beilagen über das Verhältnis Wesley's und Luthers und über die Beziehungen des Methodismus zur Ökumene. Reiche Anmerkungen unterbauen das wissenschaftlich gründliche, geistlich lebendige und für die Geschichte der Kirche heute grundlegende Werk über den Methodismus.

Karl Hartenstein

Zander, L. A., *Vision and Action, the Problems of Ecumenism*. Mit einer Einleitung des Bischofs von Chichester. London, Gollancz, 1952. 224 S. Lw. 18 sh.

Diesem reichen Buch tut man Unrecht an mit einer erzwungenen knappen Anzeige; eine ausführliche Würdigung und Auseinandersetzung mit ihm wäre allein angemessen. — In vier großen Kapiteln entfaltet der bekannte in Paris lebende russisch-orthodoxe Theologe, der seit 20 Jahren in der ökumenischen Bewegung mitgearbeitet hat, seine Gedanken über den Ökumenismus (die englische Übersetzung unterscheidet die Begriffe „Ecumenism“ und „Ecumenicity“): 1. Ökumenismus als Tatsache und als Problem, S. 15—53; 2. Die Voraussetzungen des Ökumenismus, S. 54—118 (diese Voraussetzungen sind vierfacher Art: historische, logisch, psychologisch, ethisch); 3. Die Probleme des Ökumenismus, S. 119—202; 4. Die geistliche Wirklichkeit des Ökumenismus, S. 203—224. — In allem ist das Ziel, „die ökumenischen Probleme zu untersuchen und nicht sie vom orthodoxen Standpunkt aus darzustellen“. Daß der Verfasser dann nicht vergessen hat, daß er nur als Glied der orthodoxen Kirche diese Fragen sehen und werten kann, macht dieses Buch nur um so wertvoller für uns, die wir in

der christlichen Tradition des Westens stehen und unsere so mühsam zu überwindenden Schwierigkeiten haben im Verständnis der östlichen Orthodoxie und ihrer Beurteilung der ökumenischen Bewegung. Wir werden über diesem Buch erkennen, daß die ökumenische Bewegung ohne die orthodoxen Kirchen ein noch größerer Torso sein würde als sie es ohnehin ist. Von neuem wird deutlich, wie dringend notwendig es für uns ist, endlich ernsthaft und in viel breiterem Umfang als bisher die orthodoxe Kirche kennen zu lernen und dieses nicht einigen wenigen Spezialisten zu überlassen. Einen guten Weg dazu bietet Zanders Buch. Hoffentlich macht die vorbereitete deutsche Übersetzung, deren baldiges Erscheinen dringend erwünscht ist, vielen Christen in Deutschland Mut, sich mit dieser großen Unbekannten zu befassen und so selber immer mehr hineinzuwachsen in die Gesamtheit der ökumenischen Bewegung.

H. H. H.

Jasper, Gerhard, *Gleicher Schlag der Herzen. Vom weltweiten Dienst Friedrich v. Bodelschwinghs (Sohn)*. Verlagshandlung der Anstalt Bethel, 1952. 64 S. kart. DM 1.60, gb. DM 2.25.

Eine bisher in diesem Maße nicht bekannte Seite Pastor Fritz v. Bodelschwinghs wird hier gezeichnet und durch ausführliche Predigt- und Briefzitate gut veranschaulicht. Wie hat dieser Seelsorger mit der Mission, mit der weltweiten Kirche gelebt! Ein Geheimnis verrät er selber: „Je weiter nach draußen unser Blick, desto gründlicher wird in der Heimat unsere Arbeit“ (S. 29f.). Er hat es — wie sein Vater — gewußt, und dieses Büchlein lehrt es uns, „daß der Dienst der Liebe in der Heimat absterben muß, wenn er nicht zugleich die Weite der Arbeit und des Kampfes in sich aufnimmt, die die Verkündigung des Evangeliums auch an den vorderen Fronten der Heidenmission bringt“ (S. 38). Ein dringender Ruf, Mission und Ökumene in unseren Gemeinden lebendig werden zu lassen. Gemeinde — Mission — Ökumene — gehören zusammen. Eines kann nicht ohne das andere sein.

H. H. H.

Laugs, Hermann, *Ich komme aus Chicago*. Luther-Verlag, Witten/Ruhr, 1951. 280 Seiten Lw. DM 6.40.

Hier schreibt sich ein junger Pfarrer, der nach dem zweiten Weltkrieg als Stipendiat des Ökumenischen Rates der Kirchen ein Jahr in einem theologischen Seminar Chicagos studiert und gleichzeitig Hilfspredigerdienste in einer lutherischen Gemeinde der Riesenstadt getan hat, seinen Dank vom Herzen. Er vermittelt in sehr lebendiger Weise charakteristische Eindrücke von Land und Leuten, Kirchen und Christenmenschen, denen er mit offenen Augen und Ohren und Herzen begegnet. Man möchte allen Stipendiaten und Austauschstudenten eine solche Haltung wünschen. — Das Buch ist ein rechtes ökumenisches Lesebuch, das unsere mancherlei vorgefaßten Meinungen und Mißverständnisse des amerikanischen Kirchenwesens abbauen kann. Pfarrer und Kirchenvorstände können hier Wichtiges über die Leitung einer Christengemeinde lernen.

H. H. H.

Stolpe, Sven, *Eivind Berggrav, Bischof von Norwegen*. Aus dem Schwedischen übersetzt, mit einem Vorwort von Martin Niemöller. Chr. Kaiser Verlag, München, 1951. 76 S. kart. DM 2.60.

Die Gestalt eines wahrhaft bischöflichen Mannes wird in ihrer ganzen Größe lebendig. Nach der Lektüre des Heftchens, das als Anhang noch die eindrucksvolle Rede Berggravs beim ökumenischen Gottesdienst in der Genfer Kathedrale am 20. Februar 1946 bringt, stimmt man dem Urteil des Vorwortes zu: „Die Völker der Welt und die Kirchen der Ökumene haben allen Anlaß, ... Gott zu bitten, daß er uns diesen Mann noch läßt“ (S. 6). — Die Biographie, deren gelegentlich allzu superlativistischer Stil dem unpathetischen Bischof durchaus nicht entspricht, ist eine gute Ergänzung der im Evangelischen Verlag Zollikon erschienenen „Norwegischen Kirchendokumente, aus den Jahren des Kampfes zwischen Kirche und weltlicher Macht 1941 bis 1943“.

H. H. H.

Erneuerung und Ganzheit der Kirche

Von W. A. Visser 't Hooft

(Aus Nr. 4/IV der *Ecumenical Review*)

Im Neuen Testament werden Einzelgemeinden niemals als isolierte Einheiten, sondern als Teile des einen, ungeteilten Ganzen betrachtet, welches der Leib Christi ist. Die Glieder des Leibes können zueinander nicht sagen: „Ich bedarf deiner nicht.“ Es ist ganz unmöglich, zu Christus, aber nicht zu Seinem Leibe zu gehören. Man gehört entweder zu Christus und Seinem Leibe, oder man gehört weder zu dem einen noch zu dem anderen. Ein drittes gibt es nicht. Es gibt keine direkte Beziehung zu Christus ohne Teilhabe an der ganzen Kirche Christi. Es ist undenkbar, daß eine bestimmte Gemeinde oder Kirche sagt: Ich gehöre zum Herrn und habe nichts mit anderen Gemeinden oder Kirchen zu tun. „So aber der Fuß spräche: Ich bin keine Hand, darum bin ich des Leibes Glied nicht; sollte er um deswillen nicht des Leibes Glied sein?“ (I. Kor. 12, 15.) Denn Gott sieht seine Kirche als die eine, und der Leib Christi kann nicht zerteilt werden.

Kann er wirklich nicht zerteilt werden? Ist nicht gerade dies geschehen? Haben wir nicht heute eine große Zahl von Kirchen, die sich nicht wie Teile des einen Leibes aufführen und weithin gegeneinander isoliert leben? Ja, so sieht es aus, wenn man es von der Seite der Menschen betrachtet. Aber nicht von Gott her. In der Geschichte der Kirche ist nichts geschehen, was an der Grundtatsache etwas geändert hätte oder zu ändern vermöchte, daß es nur eine einzige Kirche Christi gibt, und daß ihr Leben das Leben eines zusammenhängenden Ganzen ist, dessen Teile untrennbar aufeinander bezogen sind und voneinander abhängen, — ob wir das nun zu sehen vermögen oder nicht.

Wir dürfen es natürlich nicht für selbstverständlich halten, daß jede Institution, die sich den Namen „Kirche“ gibt, notwendigerweise ein Teil des Leibes sei. Wir haben schon von der Möglichkeit gesprochen, daß (in der Sprache der Offenbarung) der Leuchter einer Gemeinde von seiner Stätte weggestoßen werden kann. Ein Zweig, der nicht in Christus bleibt, wird weggeworfen und verdorrt.

Und nach dem, was Paulus über den Leib lehrt, wird die Gefahr, daß eine Einzelgemeinde aufhört, Teil des Leibes zu sein, durch die Tatsache unserer Spaltungen erheblich verstärkt. Denn wenn es wahr ist, daß die Glieder des Leibes einander brauchen, dann ist es auch wahr, daß das Leben in der Isolierung Schwächung, Unterernährung, Verarmung der Glieder bedeutet, daß sie Gefahr laufen dahinzuwelken. Die Spaltung der Kirche bedeutet in vollem Ernst, daß alle Kirchen krank sind, weil alle unter der Tatsache leiden, daß der Leib bei dem gegenwärtigen Stand der Dinge nicht so zu arbeiten vermag, wie er sollte, da die Glieder in so hohem Maße für sich selbst leben.

Wir können dieses Problem nicht dadurch lösen, daß wir erklären, der Leib Christi sei mit einer gegebenen Kirche identisch, und alle anderen Kirchen seien keine wirklichen Kirchen und hätten mit dem Leibe nichts zu tun; denn das würde

heißen, die Augen vor der Tatsache zu verschließen, daß der Herr der Kirche andere Kirchen für Seine Zwecke gebraucht hat und noch immer gebraucht, und daß andere Kirchen biblische Wahrheiten bezeugt haben, die unsere eigene Kirche hören muß.

Wir können das Problem auch nicht dadurch lösen, daß wir sagen, wir seien ja nicht wirklich gespalten, wir könnten selbst unter den gegenwärtigen Voraussetzungen ein erhebliches Maß geistlicher Einheit besitzen, und die Weltkirche bestehe bereits. Denn das heißt, die Sünde des Gespaltenseins kleiner machen, als sie ist. Es ist klare Lehre des Neuen Testaments, daß die Einheit des Leibes sichtbare Einheit sein muß, und solange wir voneinander getrennt leben und unser Einssein nicht in gemeinsamem Gottesdienst, gemeinsamen Sakramenten, gemeinsamem Zeugnis vor der Welt demonstrieren, ist unsere Einheit nicht die, die in der Verheißung und im Gebot unseres Herrn gemeint ist. Deshalb ist es nötig, sich gleichzeitig klar zu machen, daß unsere Kirchen nicht wirklich auf der Höhe ihrer großen Sendung als überzeugender Zeugen vom Dasein des einen Leibes Christi stehen, und daß Gott trotz unserer Spaltungen Seine Kirche als ein Ganzes sieht und nicht aufhört, auf die Sichtbarmachung ihrer Ganzheit hinzuwirken. Sehen wir die Lage vom rein menschlichen Standpunkt aus, dann entmutigt uns das Schauspiel von Kirchen, die es nicht fertigbringen, über ihren Egozentrismus und ihre Isolierung hinwegzukommen. Blicken wir jedoch darauf unter dem Gesichtspunkt der Offenbarung des göttlichen Planes und Willens, dann bekommen wir Augen für die Art und Weise, in der Gott mit seinem ganzen Volk in der Welt als mit einer einzigen Familie umgeht.

Was bedeutet das für jede Kirche?

Jede Kirche muß darum beten, daß sie wirklich Teil des Leibes werde. Jede Kirche muß mit Furcht und Zittern dafür arbeiten, daß sie wirklich in der Kirche Christi stehe. Jede Kirche muß auch danach streben, als Glied des Leibes zu leben; d. h. sie muß sich um den Leib als Ganzes sorgen, leiden, wenn ein Glied leidet, sich freuen, wenn sich ein Glied freut, den Segen annehmen, der ihr durch andere Glieder zuteil wird, die Gaben, die sie selbst empfangen hat, mit anderen Gliedern teilen. Denn da Gott Seine Kirche als einen Leib ansieht, können wir selbst in der gegenwärtigen Lage den Segen des Lebens in diesem Leibe empfangen. Welcher Art diese Segnungen sind, das hat Paulus im 12. Kapitel des ersten Korintherbriefes beschrieben. In diesem Kapitel hält uns Paulus eine Vorlesung über geistliche Ökonomie. Der Ausgangspunkt ist wie überall in der Predigt des Paulus die Lehre von der Gnade. Die Kirche lebt von der Gnade Gottes. Diese Gnade findet konkreten Ausdruck in „Gnadengaben“ — Charismen. Unglücklicherweise wird dies Wort Charisma gewöhnlich mit „geistliche Gabe“ übersetzt, und seine volle Kraft und sein voller Inhalt bleibt im Dunkeln. Was heißt Charisma oder Gnadengabe? Es ist das eine gottgegebene Funktion oder Aufgabe samt der Kraft, sie auch zu erfüllen. Es handelt sich freilich in keiner Weise um eine Gabe zum individuellen Gebrauch. Sie muß in der ganzen Kirche Christi und für sie genutzt

werden. Paulus sagt: „In einem jeglichen erzeigen sich die Gaben des Geistes zum gemeinen Nutzen“ (I. Kor. 12, 7), und an einer anderen Stelle heißt es noch deutlicher: „Dienet einander, ein jeglicher mit der Gabe, die er empfangen hat, als die guten Haushalter der mancherlei Gnade Gottes“ (I. Petr. 4, 10). Darum ist eine Gnadengabe nie eine Gabe, an der man sich in der Isolierung freuen oder die man so ausnutzen darf. Es ist immer eine Gabe, die ihrem Wesen nach für den Leib als ganzen bestimmt ist. Es kann keinerlei Konkurrenz zwischen den Charismen geben, denn alle haben ihren Ursprung in ein und demselben Geist. Alle sind harmonisch auf die Gesamtkonomie der Gnade bezogen. Und von den Gliedern des Leibes wird deshalb nicht nur erwartet, daß sie ihre eigene Gnadengabe empfangen und gebrauchen. Sie haben aufmerksam darauf zu achten, welche Gaben den anderen Gliedern gegeben wurden, und dankbar an den von ihren Brüdern verwalteten Gaben teilzunehmen.

Paulus spricht in dem angeführten Kapitel von Menschen in ihrer Beziehung zu anderen. Aber wir begeben uns keineswegs in das Reich der Phantasie, wenn wir seine Lehre auf Kirchen in ihrer Beziehung zu anderen Kirchen anwenden. Denn das Neue Testament versteht Kirchen als Gesamtpersonen. Eins der deutlichsten Beispiele dafür findet sich in den sieben Briefen an die asiatischen Gemeinden im Buch der Offenbarung. Genau wie in jeder Ortsgemeinde die Glieder ihre geistlichen Gaben miteinander teilen sollen, so auch die Gemeinden eines Ortes, eines Bezirkes, eines Volkes. Die Kirche Christi ist gedacht als die deutliche Manifestation einer in dieser Welt ganz unbekanntem Sache, nämlich daß Körperschaften sehr verschiedener Art, statt ihre Unterschiede zu Schranken und zu Gründen der Abspaltung zu machen, diese vielmehr als Beiträge zu gegenseitiger Bereicherung und umfassenderem gemeinsamem Zeugnis verstehen.

Was bedeutet das heute für uns? Seine Lehre ernst nehmen, das bedeutet, daß wir den Austausch der Charismen wieder in Gang zu bringen haben. Eins der tragischsten Ergebnisse unserer Spaltungen hat darin bestanden, daß unsere Charismen in kleineren oder größeren Ausschnitten der Kirche gefangen gehalten wurden. Wir haben tatsächlich zueinander gesagt: „Ich bedarf deiner nicht.“ Wir haben Zollmauern errichtet, statt dafür zu sorgen, daß der Austausch sich in voller Freiheit vollzog. Wir haben nicht nach den Gaben ausgeschaut, die Gott uns durch andere Kirchen darbot. Und so sind wir arm geworden. Wir haben unsere Gnadengaben nicht zum gemeinsamen Besten verwandt, und so haben die Gaben selbst gelitten.

Aber ungeachtet unseres Isolationismus und Egozentrismus hat Gott fort und fort am Bau der Kirche Christi gearbeitet. Er ist durch unsere Spaltungen hindurchgebrochen und hat an seiner Kirche in ihrer Ganzheit gehandelt. Wenn man die Geschichte der Kirche genau betrachtet, dann sieht man nicht nur, wie die Kirchen sich selbst leben; man sieht auch, daß sie wieder und wieder in enge geistliche Beziehung zueinander gebracht werden. Es gibt da sozusagen eine Untergrundbewegung, mit deren Hilfe die Ökonomie der Gnadengaben über alle kon-

fessionellen oder denominationellen Schranken hinweg am Werke ist. Und dies wird in den Bewegungen zur Erneuerung der Kirche sichtbar.

Denn echte Erneuerung in irgendeiner Einzelkirche ist nie eine bloß örtliche oder regionale Angelegenheit. Sie muß notwendig auch in das Leben anderer Kirchen einzudringen suchen. Der Geist fragt nicht nach Kirchen. Wenn einer Kirche eine Erneuerung zuteil wird, dann geschieht das „zum gemeinen Nutzen“, für die ganze Kirche Christi. So finden wir, daß nahezu jede Erneuerungsbewegung der Kirchengeschichte auch andere Kirchen als die eine berührt hat, in der sie begann.

Das wird durch die Geschichte der Erneuerungsbewegungen in den letzten drei Jahrhunderten verdeutlicht, denn jede dieser Bewegungen verdankte ihren inneren Antrieb nicht nur ihren Vorgängerinnen in der eigenen Kirche und dem eigenen Lande, sondern auch denen in anderen Kirchen und Ländern. Und jede übte ihren Einfluß auch jenseits der Grenzen des eigenen Kirchentums.

Nehmen wir z. B. die methodistische Bewegung. Geht man ihren Ursprüngen nach, so stößt man auf Martin Luther, dessen Vorrede zum Römerbrief einen tiefen Einfluß auf John Wesley übte. Aber man stößt auch auf die deutsche Brüdergemeinde, die Wesley auf seiner Reise über den Ozean kennen und bewundern lernte. Hinter der Brüdergemeinde aber finden wir den Hallenser Francke, hinter Francke die deutschen Pietisten, hinter ihnen die holländischen Vertreter praktischen Christentums, hinter ihnen die Engländer des 17. Jahrhunderts, die über persönliche Erbauung schrieben.

Auf der anderen Seite war die methodistische Bewegung eine der Quellen, aus denen sich die internationale Erweckungsbewegung am Ende des 18. und im Anfang des 19. Jahrhunderts nährte. Gleichzeitig stand jene missionarische und evangelistische Erweckung in der Schuld aus Deutschland kommenden brüdergemeinlichen Einflusses. Die Berührung mit Schottland, England und der Brüdergemeinde machte Genf zu einem Zentrum, aus dem viele andere Kirchen Anregungen empfangen. Basel wurde ein Kraftzentrum für Deutschland und stand in fortgesetztem Austausch mit Großbritannien. Inzwischen hatten einige dieser Erneuerungsbewegungen auch in Amerika Wurzel gefaßt. Und amerikanische Christen übernahmen im späteren 19. Jahrhundert die Führung bei der Schaffung der Bewegung für missionarische Zusammenarbeit und in den internationalen christlichen Jugendbewegungen.

Auch in unserer Zeit finden wir schlagende Beispiele für die Art und Weise, wie Erneuerungsbewegungen sich über alle Grenzen hinweg auswirken. 1934 entstand in Deutschland eine „bekennende Kirche“, d. h. eine Bewegung innerhalb der Kirche, die sich dem Versuch widersetzte, die neuheidnische nationalsozialistische Ideologie in die Kirche hineinzutragen, und die unter Berufung auf die Bekenntnisse der Reformation klar und konkret bezeugte, was das Evangelium angesichts der religiösen Versuchungen der Zeit bedeutete. Den Kirchen anderer Länder erschien dieser deutsche Kirchenkampf zunächst als eine rein deutsche Angelegenheit. Als aber die Bedrohung durch den Nationalsozialismus sich verstärkte, da

verstand man mehr und mehr, daß das neue Licht, das der deutschen bekennenden Kirche aufgegangen war, eine Gabe für alle Kirchen bedeutete. Und alsbald wurde die Stimme der bekennenden Kirche zu einem Warnungssignal wie zu kräftiger Ermutigung für die Kirchen der Nachbarländer.

Oder nehmen wir den Weg, auf dem die Bibel wieder ihren Platz im Leben der Kirche von heute einnahm. Es ist schwer zu sagen, wie und wo es begann. Geschah es 1918, als Karl Barth seinen Römerbriefkommentar veröffentlichte und laut sagte, wer die Bibel bloß als geschichtliches Dokument lese, sei völlig auf dem Holzwege, und es gäbe nur einen guten Grund, sie zu studieren, nämlich den, in ihr das Wort Gottes zu hören? Wie das auch sein mag; die biblische Erneuerung ist keine Bewegung in einer einzelnen Kirche oder in einem einzelnen Lande geblieben. Sie ist mitten durch die Kirchen hindurchgegangen. Die christliche Studentenbewegung, die Weltjugendkonferenzen, die Kriegsgefangenenlager sind ihre Kanäle gewesen. Protestantische, katholische und orthodoxe Kirchen sind von ihr erfaßt worden. Ich hörte den Führer einer der ausgesprochen östlich-orthodoxen Erneuerungsbewegungen bekennen, er schulde seine biblische Erkenntnis zunächst einem protestantischen Theologen. Und ich habe einen jungen evangelischen Deutschen aussprechen hören, er sei durch Dostojewski zur Bibel zurückgekommen. Und wenn wir von der östlichen Orthodoxie sprechen, können wir dann den tiefen Einfluß vergessen, den die Theologen der russischen Emigration auf das Denken der Kirchen des Westens ausgeübt haben, der so mächtig zur Wiederentdeckung der Kirche beigetragen hat?

Ein weiteres Beispiel. Unmittelbar nach dem letzten Weltkriege entstand spontan an mehreren Orten jene neue Bewegung unter den Laien, deren Anliegen besonders die Zurüstung von Laien für ihre christliche Aufgabe in ihrem Berufsleben ist, und die im Ökumenischen Institut in Château de Bossey ihr internationales Zentrum besitzt. Die erschütternde Einsicht in die Tatsache, daß unsere Kultur derart heidnisch geworden ist, und daß der Durchschnittschrist die säkularen Weltanschauungen, die sein Berufsleben bestimmten, so leicht annahm, weckte bei christlichen Ärzten und Juristen, bei Politikern und Industriellen den Wunsch, eine christliche Anschauung ihrer besonderen Aufgabe und eine ihr entsprechende Berufsethik zu gewinnen. Aber man verstand von Anfang an, daß dies in ökumenischem Maßstab und in einem ständigen Austausch von Kirche zu Kirche und von Land zu Land zu geschehen habe. Und so hat sich diese Laienbewegung, die eins der hoffnungsvollsten Zeichen der Erneuerung im Leben der Kirche von heute ist, von einem Ort zum andern ausgebreitet. Ihr bemerkenswertester Ausdruck, der Berliner Kirchentag, der mehr als 200 000 Christen aus Ost- und Westdeutschland erreichte, war nach seiner Idee und in Wirklichkeit ein Versuch, den Laien eine Schau der Erneuerung der Kirche und der Wiederherstellung ihrer Einheit und Ganzheit zu vermitteln.

Die Botschaft der ersten Vollversammlung des Ökumenischen Rates enthält folgende Worte: „Bei unserer Begegnung hier ist uns das Verständnis dafür auf-

gegangen, wie sehr unsere Zertrennung uns daran gehindert hat, in der Gemeinschaft Christi voneinander Rat und Zurechtweisung anzunehmen, und weil uns diese Zurechtweisung nicht zuteil wurde, hat die Welt aus unserem Munde statt des Wortes Gottes oft nur Menschenworte vernommen.“ Man fragt sich, ob der revolutionäre Charakter dieser beiden Sätze allgemein verstanden worden ist. Denn wenn sie ernst genommen werden, so bedeuten sie nichts weniger, als daß die beteiligten Kirchen begreifen, sie brauchen einander, um wirklich die Kirche Christi zu sein. Mit anderen Worten, sie bedürfen der seelsorgerlichen Hilfe ihrer Schwesterkirchen um ihrer Erneuerung willen.

Wir haben gesehen, daß die Kirchen tatsächlich große geistliche Gaben voneinander empfangen haben. Aber das ist gewöhnlich trotz ihrer Isolierung geschehen und sozusagen durch die Hintertüre. Ihre gegenseitige Haltung ist keine der Erwartung und der Empfangsbereitschaft gewesen. Und so haben sie weit weniger voneinander empfangen, als ihnen zgedacht war. Hätten sie wirklich Kopf und Herz für alles geöffnet, was Gott in anderen Gliedern des Leibes und durch sie tat, — die Geschichte der Erneuerung der Kirche sähe ganz anders aus und wäre unvergleichlich viel reicher an geistlicher Frucht.

Wenn jetzt die in der Vollversammlung von Amsterdam vertretenen Kirchen meinen, was sie sagen, dann wird sich in ihren Beziehungen ein großer Wandel begeben. Sie werden zusammenstehen, und dies Zusammenstehen wird die Gestalt einer Mitteilung von Gnadengaben annehmen. Wir wollen versuchen zu entwickeln, was das praktisch bedeuten mag.

Es bedeutet zuerst, daß die Kirchen aufhören, andere Kirchen „abzuschreiben“ oder sie zu behandeln, wie Handelsfirmen ihre Konkurrenten behandeln. Wieder und wieder findet man in der Kirchengeschichte und in unserer Zeit, daß ganze Gruppen oder Einzelne über eine andere Kirche in einer Weise denken oder sprechen, die ein vollkommenes Fehlen jedes Bewußtseins einer Verantwortung füreinander beweist. Zuweilen kann das sogar die Gestalt heimlicher oder offener Genugtuung annehmen, wenn die anderen Kirchen Zeichen von Schwäche zeigen. Dies ist eine totale Leugnung jener grundlegenden christlichen Haltung, die Paulus „die Sorge für alle Gemeinden“ nennt. Ich leugne nicht, daß Kirchen, die in wichtigen Fragen des Glaubens und der Ordnung voneinander abweichen, in offene Aussprache miteinander eintreten können und müssen, und daß diese Aussprache um der Wahrheit willen oft die Gestalt einer klaren Verwerfung theologischer Standpunkte annehmen muß, von denen man überzeugt ist, daß sie sich mit der offenbaren Wahrheit nicht vertragen. Ich weiß, es gibt so etwas wie „ökumenische Höflichkeit“, die nichts anderes ist als eine verhüllte Gleichgültigkeit gegenüber der Wahrheit. Aber worauf es mir ankommt, das ist dies: Welcher Art auch die Meinungsunterschiede zwischen Kirchen sein mögen, man muß sie im Geist der Verantwortung füreinander behandeln, also mit einer echten Sorge um das geistliche Wohl anderer Kirchen.

Ein Bewußtsein der Verantwortung für die Erneuerung der ganzen Kirche fordert ferner ein ernstes Verlangen danach, von anderen Kirchen zu lernen, alles das anzunehmen, was Gott uns durch sie geben möchte. Wir müssen demütig genug werden, um uns von anderen Kirchen ermahnen zu lassen, jede Kritik hinzunehmen, die aus Sorge um unsere geistliche Lage stammt. Hier ist der Ort, an dem wir eine scharfe Warnung vor bloß oberflächlichen, höflichen zwischenkirchlichen Beziehungen aussprechen müssen. Wenn wir an Gottes Heiligkeit und an den souveränen Charakter Seiner Offenbarung glauben, dann müssen wir voneinander fordern, daß wir uns den vollen Segen echt seelsorgerlicher Mahnung und gegenseitiger Korrektur schenken.

Gleichzeitig muß unsere Demut die Demut der Wachsamkeit im Blick auf das sein, was Gott in anderen Kirchen tut. Was könnte es für die Erneuerung der Kirche bedeuten, wenn alle Kirchen anfangen, an dem Segen teilzunehmen, der den verfolgten und leidenden Kirchen zufließt! Weiß man etwas davon, daß die Gemeinden, die eben jetzt von neuem die Entdeckung machen, daß sie mitten in ihrer Schwachheit durch den Heiligen Geist stark gemacht werden, und daß das Wort Gottes niemals mächtiger ist, als wenn Menschen ihm Hindernisse in den Weg zu legen suchen, — weiß man, daß sie Zeugen für die ganze Kirche und für die Sache der ganzen Kirche sind? Sind wir uns des unermesslichen Vorzuges bewußt, in einer Zeit zu leben, da es in vielen Teilen der Welt überreichlich klar wird, daß Gottes Wort auch durch solche Türen hindurchzuschreiten vermag, die nach menschlichem Ermessen völlig verschlossen zu sein scheinen? Freuen wir uns genug über die Tatsache, daß Gott in unserem Geschlecht wieder Männer hat aufstehen lassen, die für ihren Glauben zu sterben bereit sind? Beten wir mit Dankagung für die unmißverständlichen Zeichen göttlichen Eingreifens im Leben der Kirchen Rußlands, Ostdeutschlands, Ungarns, in manchen Jungen Kirchen?

Kirchen sind die Hüter ihrer Schwesterkirchen. Zwischenkirchliche Hilfe ist letztlich ein gegenseitiges Helfen bei dem Bemühen, Kirche Christi zu sein. Und dies ist auch der einzige hoffnungsvolle Weg zur Kircheneinheit. P. T. Forsyth, britischer Theologe, hat dazu einen bemerkenswerten Satz geschrieben. Er sagt: „Einheit macht die nötigen Pläne; die Pläne machen die Einheit nicht. Keine strategische Koalition der Kirchen angesichts eines alle bedrohenden Antichristus kann das, denn dann würden wir viel mehr Angst haben als den Zug zur Einheit. Auch kann es nicht durch Sympathie und innere Verwandtschaft geschehen. Es bedarf schöpferischer Kraft, um aus Kirchen einen heiligen Tempel zu bauen. Keine Überlegung darüber, wie wohl unsere religiöse Kraft am wirtschaftlichsten verwandt und unsere Maschine bis zum letzten ausgenutzt werden könnte, vermag es. So verfahren Staatsmänner, aber die Kirche lebt nicht von solchem gescheiten Rechnen, sondern von etwas noch Schöpferischerem — von Erneuerung.“ *Einheit durch Erneuerung*. Nicht die Einheit der Kirchen so, wie sie sind, sondern die Einheit, die dann kommt, wenn sich alle aufs neue zum Herrn der Kirche hinwenden und als lebendige Steine zum geistlichen Hause gebaut werden.

Reformatorsche Theologie und Ökumene

Thesen von Günther Harder

1. Reformatorsche Theologie hat ihren Ansatz in einem besonderen Schriftverständnis. Die Auslegung der Schrift, die menschliches Wort ist, dient dazu, das Wort Gottes in der Schrift reden zu lassen. Sie ist nur dann rechte Schriftauslegung, wenn sie die doppelte Seite des göttlichen Wortes herausstellt: Gesetz und Evangelium, Drohung und Verheißung, Ermahnung und Tröstung, Gericht und Gnade. Jegliches Gotteswort redet nach diesen beiden Seiten hin, die eine bedingt die andere.

Ökumenischer Austausch und Verständigung ist also nur auf der Grundlage gemeinsamen Hörens auf Gottes Wort, nicht auf der des Redens *über* die Bibel möglich.

2. Dies Schriftverständnis ist gegen ein lehrhaft-gesetzliches abgegrenzt, das die Schrift als eine Summe göttlich inspirierter Lehren versteht, aber ebenso gegen das Verständnis der Schrift als einer heilsgeschichtlichen Geschichtskonzeption.

Das lehrhaft-gesetzliche Schriftverständnis führt zu einer Erstarrung, die das Hören auf das Schriftzeugnis des andern hindert. In der heilsgeschichtlichen Geschichtskonzeption bemächtigt sich das konstruktive Geschichtsdanken des Menschen der Schrift, statt sich von ihr richten zu lassen. Auch hier verschließt sich der Mensch dem lebendigen Zeugnis.

3. Ebenso ist das Schriftverständnis aber auch gegen ein solches abgegrenzt, das die autonome Vernunft an die Schrift heranträgt, indem sie sie lediglich als Sammlung von Äußerungen religiösen Lebens wertet. Allein die vom Wort selbst freigemachte Vernunft kann die Schrift recht beurteilen und erforschen. Die nicht freigemachte Vernunft wird die Schrift immer so auslegen, daß sie gegen den Anspruch und Zuspruch des Wortes gesichert ist. Die in diesem Sinn entsicherte Vernunft kann die Schrift in Freiheit erforschen. Reformatorsche Schriftauslegung schließt also die gleichzeitige Überwältigung des Auslegers durch die Schrift in sich.

Die Vernunft, die sich nicht hat überwältigen lassen, relativiert alle Schriftauslegung. Sie wird nie bereit sein, sich dem Wahrheitszeugnis der Schrift zu stellen. Auf dieser Grundlage kann daher das ökumenische Gespräch nie an die Wahrheitsfragen rühren.

4. Nicht eine besondere an die Schrift herangetragene Dignität, sondern das in ihr redende Gotteswort überwältigt den Hörer und Leser der Schrift, so daß er davon überzeugt wird, daß er hier einem letzten Anspruch an sein Leben und einem letzten Zuspruch gegenübersteht, über die hinaus es nichts gibt, und vor denen jedes Menschenwort verblassen muß. Damit ist die Auffassung abgelehnt, als müsse oder könne erst Gott erkannt und begrifflich erfaßt werden, damit dann eine besondere Beziehung Gottes zu dem Wort der Schrift hergestellt werden könne, durch die die Bibel die Bedeutung von Gottes Wort bekommt.

Eine Auflockerung der einander im ökumenischen Gespräch gegenüberstehenden, durch die verschiedene Geistesgeschichte bedingten Gottesbegriffe kann nur

so erfolgen, daß der vorgefaßte Gottesbegriff verlassen wird zugunsten des je und je unter dem Wort erfahrenen lebendigen Gottes. (Man beachte z. B. die Bedeutung, die laut Bericht von H. Vogel die von E. Schlink dargebotene Schriftauslegung bei dem ökumenischen Gespräch der Fünfundzwanzig in Rolle bei Genf im Juli 1951 hatte.)

5. Daß die Schrift als Gottes Wort im Sinn von Gesetz und Evangelium, von Anspruch und Zuspruch Gottes an den Menschen, als Nein und Ja Gottes zum Menschen verstanden werden kann, kommt allein daher, daß sie „Christum treibt“, daß sie ihn, das Fleisch gewordene Wort, bezeugt. In ihm ist Gottes Zorn über dem Menschen und Gottes Gerechtigkeit für den Menschen in letztem Ernst und in unüberbietbarer Liebe an den Tag getreten.

Daß das ökumenische Gespräch nicht an Christus vorbei erfolgen kann, ist klar. Wichtig aber wird sein, ob eine Verständigung darüber erzielt werden kann, daß Christus wirklich das eine Wort ist, das uns Gott erschließt, und dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen haben (Barmen 1).

6. Gottes Wort ist keine Belehrung über die Rechtfertigung, so wenig wie diese im reformatorischen Verständnis ein Glaubensgegenstand und Theologumenon ist. Sie ist vielmehr die immer neu gemachte Erfahrung des Wortes Gottes. Sie ist nach reformatorischer Lehre auch kein Erlebnis, sondern besteht darin, daß der Mensch, der sich bußfertig unter das im Kreuz geoffenbarte Gericht beugt, sich die Gnade Gottes sagen läßt. Er kann diese für ihn verwirklichte Gerechtigkeit nicht verwirklichen in einem fortschreitenden Prozeß. Er kann sie sich in jedem Augenblick nur sagen lassen. Nur so bleibt das Wort Wort und Gott Gott, ohne daß beide zu immanenten Größen diesseitig religiösen Handelns werden.

Die so verstandene Rechtfertigung bedeutet in der Tat eine entscheidende Abgrenzung gegen den Gott der katholischen Kirche, denn das reformatorische Zeugnis von der Rechtfertigung ist nichts anderes als das Zeugnis von dem lebendigen Gott, der die Toten auferweckt. Gott wirklich erkennen heißt gerechtfertigt sein, und nur der Mensch als Gerechtfertigter kann Gott erkennen. Die Frage der ökumenischen Begegnung ist, ob sich die Kirchen zu dieser lebendigen Form der Gotteserkenntnis durchringen, ob also einerseits die lutherische Kirche von einer korrekten Lehre über die Rechtfertigung (verbunden mit dem statischen Begriff der reinen Lehre überhaupt) den Weg zu einer lebendigen, je und je in der Verkündigung Ereignis werdenden Rechtfertigung findet, und ob andererseits die Kirchen, die die Rechtfertigung zu einem Erlebnis machen, bereit sind, die Spannungen zwischen der immer nur verkündeten Rechtfertigung in Christo und dem stets ungerechten Dasein des Christen (simul justus — simul peccator) stehen zu lassen.

7. So wahr Gott sich nur in seinem Wort offenbart, ist wahre Gotteserkenntnis identisch mit dem Glauben, der die Rechtfertigung ergreift. Außerhalb derselben kann sich der Mensch nur gegen die vernichtende Wirklichkeit Gottes abschirmen. Nur der im Glauben Gerechtfertigte weiß um das von Gott gesetzte, neue und zukünftige Sein, nämlich das neue Menschsein des Einen Menschen, der für ihn

alle Gerechtigkeit erfüllt hat. Darum kann er an den Gott glauben, der von ihm als das Nein zu seinem gegenwärtigen Sein, nämlich dem Sein des Ungerechten, erfahren wird. So allein kann er von Gott sich sagen lassen: „Gott hat, das da nichts ist (me on), erwählt, auf daß er zunichte mache, was etwas ist“, 1. Kor. 1, 27. 28. Nur auf diesem Wege kann Gott als der lebendige am Menschen handelnde Gott erfahren werden, der nicht nur eine Gottesidee des Menschen ist. So allein wird Gott auch als der Dreieinige Gott erkannt, nämlich als der in seinem durch den Geist bezeugten Wort Jesus Christus sich offenbarende Gott. Solche Erkenntnis schließt jegliche natürliche Gotteserkenntnis aus. Die in Barmen 1 getroffene Absage an die natürliche Gotteserkenntnis liegt im Zuge reformatorischer Theologie, wenn sie auch erst 1934 unumgänglich notwendig wurde.

Das Ringen um die Abgrenzung gegen die natürliche Gotteserkenntnis, wie sie Barmen 1 im Ernstfall der Kirche programmatisch ausgedrückt hat, wie sie aber durchaus noch nicht Gemeingut der Kirche ist, wird eine der wichtigsten Aufgaben gemeinsamer theologisch-ökumenischer Arbeit sein. Alle Kirchen sind bei noch so verschiedener Ausprägung ihres Bekenntnisstandes vor diese Aufgaben gestellt.

8. Alle Erkenntnis von Gottes Wesen, Gaben und Herrlichkeit ist also allein dem Gerechtfertigten zugänglich. Diesem aber nur, soweit er das Wort hört; er hört es als das Wort vom Kreuz, das ihn richtet und begnadigt. Deshalb ist reformatorische Theologie eine *theologia crucis*. Der Gegensatz ist nicht *theologia resurrectionis* (diese ist in ihr einbeschlossen), sondern *theologia gloriae*. Der die Buße in sich schließende Glaube kann sich nur sagen lassen, daß der Mensch von der Herrlichkeit Gottes ausgeschlossen ist, daß Gott sie Jesus Christus, der an seine Stelle tritt, verleiht. Gottes Anfang ist des Menschen Ende, Gottes Weisheit seine Torheit, Gottes Kraft seine Schwachheit. Darum wird Gott nur in der Torheit und Schmach des Kreuzes erkannt.

Nicht nur die katholische Kirche, sondern jede Kirche ist in der Gefahr, *theologia gloriae* zu treiben. Die *theologia crucis* als theologisches Programm der gesamten christlichen Kirche ist nichts anderes als ein Prüfstein für die Lehre jeder Kirche, ob sie die Auferstehung Jesu und damit den lebendigen Gott recht lehrt, nämlich als das unfaßliche Wunder, nur zu glauben, nie zu erleben, nie zu einem Teil oder einer Art menschlichen Denkens, Wollens, Fühlens oder gar Tuns zu machen.

9. Vom Verständnis des Wortes her ist auch der reformatorische Begriff der Gnadenmittel geprägt. Sie sind nicht frommes Werk und Feier des Menschen, sie sind Gottes Handeln an ihm. Sie sind aber auch nicht dinglich, d. h. in der Sphäre des Menschen und der Welt wirkende Mittel (*pharmaka*), sondern werden in ihrer Wirksamkeit nur da geglaubt, wo das sie verkündende Wort gehört wird.

Die ökumenische Auseinandersetzung über die Sakramente wird nicht das Ziel haben können, eine völlige Übereinstimmung in den Lehren der Kirchen von ihnen herbeizuführen. Doch wird die gemeinsame Besinnung auf den reformatorischen theologischen Ansatz gemeinsame Abgrenzungen zeitigen können.

10. Genau so eignet auch dem reformatorischen Kirchenbegriff eine Abgrenzung gegen eine dingliche Auffassung der Kirche als einer Heilsanstalt oder des Amtes als eines mit besonderen Weihen ausgestatteten Priestertums, aber auch gegen die Mißachtung des Amtes, des Dienstes am Wort überhaupt, als könne der Mensch vor Gott ein anderer als ein Hörender sein. Die Vollmacht des Dienstes am Wort, also des Amtes, beruht wiederum nicht auf Weihe oder Ordination, sondern allein auf dem Gehorsam gegenüber dem Wort.

So groß die ökumenischen Spannungen gerade auf diesem Gebiet sind, wird zweifellos ein ernsthaftes theologisches Gespräch, in den Bahnen echter reformatorischer Theologie geführt, mindestens dahin führen können, den Amts begriff gegen schriftwidrige Mißverständnisse abzusichern.

11. Das reformatorische Menschenbild sieht den Menschen als den durch Gott verneinten, in seiner totalen Verlorenheit, auch der Gottebenbildlichkeit verlustig. Der nicht gerechtfertigte Mensch kann weder Gott noch das Gesetz als *Gottes* Gesetz erkennen. Er kann nicht anders als Gott selbst sein wollen und in allem seine Ehre suchen, weil er eine andere gar nicht kennt. Denn erst in der Schmach Christi wird ihm Gottes Ehre offenbar. Die Tiefe der Verlorenheit ist jedoch wiederum nur von der Erlösung in Christus her zu erkennen. Dem natürlichen Menschen muß sie notwendig verborgen bleiben. Hier wird radikal ernst gemacht mit dem Ende des Menschen und der Welt, ebenso wie mit dem Wunder der Auferstehung, der Neusetzung Gottes, die nur verkündet und geglaubt werden kann.

Die den Kirchen aufgegebenen gemeinsame Abgrenzung gegen das Menschenbild des natürlichen Menschen wird, wo dies je und je existenziell geschieht, eine Annäherung der verschiedenen Menschenbilder der Kirchen im Sinne der reformatorischen Theologie herbeiführen.

12. Die reformatorische Pneumatologie ist ein einziges Zeugnis vom Wunder Gottes, das darin besteht, daß die Schrift sich selbst durch das innere Zeugnis des hl. Geistes bezeugt, daß Gott in seinem Wort Jesus Christus erkannt werden kann, daß die Neusetzung Gottes in der Auferstehung Christi wie in der Rechtfertigung des Sünders im Kreuz Christi ergriffen werden kann, daß mit dem Heil in Christo zugleich die totale Verlorenheit des Menschen begriffen wird, daß das Gesetz als *Gottes* Gesetz erst dann erkannt wird, wenn Christus, das Ende des Gesetzes, geglaubt wird, und nicht zuletzt, daß die Vernunft, die sich vor der Torheit der Kreuzesbotschaft beugt, frei gemacht wird zur wahren Erforschung der Schrift und zur lobpreisenden Erkenntnis Gottes.

Was der pneumatologischen Verständigung der Kirchen am meisten im Wege steht, ist der Versuch, das Wirken des Geistes Gottes zu verdinglichen, statt seinen funktionellen Charakter zu erkennen.

13. Reformatorische Eschatologie besteht darin, daß der Mensch und sein Sein von dem Ende her, das Gott im Kreuz offenbar macht, verstanden werden. Sie besteht aber auch darin, daß die Gewißheit vom kommenden Ende getragen ist von einer Hoffnung, die aus dem Glauben lebt, der das Nichtseiende, nämlich die

Gerechtigkeit des Menschen, als ein Seiendes, nämlich ein in Christo Seiendes ergreift. Die Hoffnung getröstet sich dessen, daß dies in Christo Seiende, die Gerechtigkeit, einmal allein vor Gott sein wird, und damit alle Schätze der Ewigkeit.

Im ökumenischen Gespräche werden alle Kirchen ihre Eschatologie daraufhin zu prüfen haben, wieweit sie echtes Denken und Reden vom Ende her oder nur ein Reden von zukünftigen Ereignissen ist, oder ob ihre Eschatologie überhaupt verkümmert und verloren gegangen ist.

14. Eine so verstandene reformatorische Theologie erwartet von dem durch den Geist gewirkten Ereignis des Wortes, eben da, wo es Ereignis wird, die Sammlung der Gemeinde und die Niederlegung der Schranken zwischen den Kirchen und Konfessionen, je eben, wie es nach dem Ratschluß Gottes unter Anfechtungen und in Nöten der Kirche nötig sein wird. In Wahrheit gibt es nur eine einzige Scheidung zwischen denen, die das Wort hören, und denen, die es nicht hören. Diese ist eine stets wechselnde, sich immer neu formierende, ebenso wie die Sammlung der Kirche unter dem Wort. Es wäre verfehlt, die Trennungen zu bagatellisieren, aber ebenso verfehlt, in ihnen zu beharren, ohne sich dem Ereignis des Wortes je und je zu erschließen.

Die lutherische Kirche und ökumenische Bewegungen auf den Missionsgebieten

Von *Heinrich Meyer*

1. Das Nicaenum gehört auch zu den Bekenntnissen der Lutherischen Kirche. In diesem Symbolum bekennen auch wir unseren Glauben an die Eine, Heilige, Allgemeine, Apostolische Kirche, die vom Heiligen Geist geschaffen und der Leib Christi ist. Sie kann und braucht darum nicht von Menschen geschaffen werden. Sie will als Gottes Schöpfung und immer gegenwärtige Gabe geglaubt werden.

Aber so gewiß Gott in Christus Mensch geworden ist, so gewiß will auch der Leib Christi, die Eine, Heilige, Allgemeine, Apostolische Kirche, die wir glauben, als ein gegenwärtiger, lebendiger, allezeit tätiger bekannt sein, nicht nur mit dem Munde, sondern mit unserem ganzen Leben. An solchem unserm Bekenntnis soll die Welt erkennen und glauben, daß Gott seinen Sohn wirklich in die Welt gesandt hat.

Als ein menschlicher Versuch, die Einheit der Kirche zu schaffen, hat also die ökumenische Bewegung keinerlei Recht und Verheißung. Als ein demütiges Wort- und Tatbekenntnis zu der Einen, Heiligen, Allgemeinen, Apostolischen Kirche hat sie jedoch die ganze Heilige Schrift für sich.

Angesichts der von Gott geordneten Notwendigkeit eines zeugnishaften Bekenntnisses zur Una Sancta und angesichts der in der ökumenischen Bewegung sichtbar werdenden Willigkeit, ein solches Bekenntnis abzulegen, müssen wir als Lutheraner fragen: Wer oder was gibt uns das Recht, dem Bekenntnis zur Una

Sancta in der ökumenischen Bewegung unablässig zwar nicht mit dem Wort, wohl aber mit der Tat zu widersprechen, z. B. dadurch, daß wir auf konfessioneller Vertretung in den ökumenischen Gremien bestehen, daß wir uns Kircheneinigungsbestrebungen aus Gründen des Bekenntnisses widersetzen, daß wir gerade da, wo die Gemeinschaft des Leibes Christi in dieser Welt am vollkommensten Wirklichkeit wird, im Sakrament des Altars, zu denen gehören, welche die Gemeinschaft versagen?

Die jungen Kirchen, denen die Kirchenspaltung ein unablässiges Ärgernis und das Bekenntnis zur Una Sancta eine Lebensnotwendigkeit ist, sind nur schwer zu einem Verständnis und im Grunde gar nicht zu einer Billigung unserer Haltung zu bringen. Das gilt auch für viele Glieder unserer lutherischen Kirchenkörperschaften im Westen. Wir sind ihnen um der Liebe Christi und der Wahrheit Seines Wortes willen eine Antwort schuldig.

Meinen wir, daß die lutherische Kirche allein der Ort auf Erden ist, wo die Una Sancta in diese Welt hineinragt? Doch wohl nicht! Wenn wir das aber nicht meinen, welchen Grund haben wir dann zu unserer beharrlichen Behauptung unseres Bekenntnisses, die doch nur unter Preisgabe der sichtbaren Einheit der Una Sancta geschehen kann? Was haben wir, das uns allein anvertraut ist und das unter allen Umständen gewahrt bleiben muß? Es ist an der Zeit, daß die lutherische Kirche auf diese Frage eine Antwort ohne Hörner und Zähne gibt. Ein Schweigen oder eine vieldeutige Antwort würden gleichbedeutend sein mit einem Verdammungsurteil über die lutherische Kirche. Gott helfe uns, eine Antwort zu finden, die eindeutig ist und die im Worte Gottes felsenfesten Grund hat!

2. Es könnte ja sein, daß Gott, der Heilige Geist, uns eine klare Antwort finden läßt. Es ist z. B. denkbar, daß wir mit Staunen entdecken, wie die lutherische Kirche — völlig unverdienter Weise und ohne ihr Dazutun — gerade heute eine unerhört wichtige und einzigartige Position in der Mitte zwischen den Kirchenkörperschaften und darüber hinaus in unserer geistesgeschichtlichen Situation innehat: Etwa zwischen der unerlaubten Vergegenwärtigung Gottes durch den Menschen in der römisch-katholischen Kirche und der spiritualistischen Verflüchtigung der Gottesbegegnung zu einem rein geistig-psychischen Vorgang bekennt die lutherische Kirche Gott, der aus freiem souveränem Willen Fleisch wurde und sich offenbarte. Zwischen der Identifizierung von Christentum und Politik mit christlich-politischen Programmen und politischer Untätigkeit und Verantwortungslosigkeit der Christen andererseits fordert die lutherische Kirche das Tatzeugnis aller Christen durch hingebenden Berufsdienst in Freiheit um Christi willen. Zwischen einem legalistischen Buchstabenverständnis der Heiligen Schrift und einem die Schrift relativierenden Individualismus und Spiritualismus bekennt die lutherische Kirche sich zur Schrift als dem dynamischen Zeugnis von Christus als dem menschgewordenen Gottessohn. Die Beispiele ließen sich beträchtlich vermehren.

Wenn der lutherischen Kirche tatsächlich völlig unbegreiflicher Weise von Gott diese Position in der Mitte anvertraut ist, dann ergeben sich daraus vielfältige

Aufgaben. Gerade die Tatsache, daß durch lutherische Missionsarbeit neue Kirchenkörper in Asien, Afrika und andern Ländern mit eigenem geistlichem Leben entstanden sind, öffnet uns weitgehend die Augen für die von uns bisher nicht genug gesehene Art dieser Aufgaben:

- a) Unsere erste Pflicht ist die Buße. Die lutherische Kirche hat nur allzuoft ihre eigene Existenz zu behaupten versucht, wo ihr einzig und allein aufgetragen war, das Evangelium und die Ehre Christi lauter und rein zu bezeugen. Sie hat nur allzuoft versucht, sich abzugrenzen und zurückzuhalten, wo sie mit dem ihr geschenkten Reichtum hingehen und dienen sollte. Hier gilt es Buße tun, damit nicht die Ehre der lutherischen Kirche gewahrt und die Ehre Christi verlästert werde.
- b) Das Evangelium von Christus als der Mitte der Zeit, des Lebens und der Welt ist uns nicht gegeben, damit wir es für uns allein behalten, sondern damit wir unablässig damit dienen, auch da und dann, wo wir zu diesem Dienst nicht aufgefordert und eingeladen wurden. Wir haben zu fragen, wie die lutherische Kirche diesen Dienst in aller Welt und besonders in der ökumenischen Bewegung recht tun kann, besser als in der Vergangenheit.
- c) Das Bekenntnis zu Christus erweist darin seine Echtheit, daß es unablässig zum Bekennen treibt. Tun unsere Bekenntnisschriften diesen Dienst noch heute? Wird das Bekenntnis unserer Väter auch bei uns dadurch echt, daß lutherische Gemeinden und Christen es heute als ein Zeugnis, das auch heute Menschen selig macht, bekennen?
- d) Das Bekenntnis zu Christus ist ein Zeugnis von der Seligkeit, das auch andere zur Seligkeit ruft und ihnen zu einem eigenen Bekenntnis zu Christus hilft. Es ist und es darf niemals werden ein Bekenntnisgesetz, das den Bruder, vor allem in jungen Kirchen, knechtet. Sind wir bereit, aus unserm Bekenntnis heute neue Bekenntnisse im Osten und Westen werden zu lassen und sie als echte Bekenntnisse anzuerkennen, wenn sie uns treulich weiter bezeugen, was die Heilige Schrift bezeugt?
- e) In den jungen Kirchen sind es nicht die Lutheraner allein, welche die Kirchentümer und die historischen Bekenntnisse an der Heiligen Schrift überprüfen und darüber hinaus vor allem Trost und Rat für ihr eigenes Christuszeugnis unter den Heiden in dieser Zeit suchen. Christen anderer Kirchen tun das mit demselben Ernst. Sind wir bereit, das zu sehen und zuzugeben, daß dabei die Christen der jungen Kirchen zu neuen Bekenntnissen über die alten konfessionellen Grenzen hinaus kommen können, weil sie gemeinsam zu der einzigen Quelle und Norm aller Predigt, Lehre und alles Lebens, dem Evangelium von Christus, gehen? Ist das vielleicht der entscheidende Dienst junger lutherischer Kirchen, ihren Brüdern in andern Kirchenkörperschaften mit hartnäckiger Liebe zu helfen, daß dieses Auf-die-Quelle-zurückgehen in Wahrhaftigkeit und im Gehorsam gegen den Geist Gottes geschieht?

Dies sind die Fragen, die schon längst fällig waren und die uns heute von den jungen Kirchen und der ökumenischen Bewegung mit größtem Nachdruck gestellt werden.

In der Art, wie wir auf diese Fragen antworten, wird sich erweisen, ob wir die Verantwortung begriffen und bejaht haben, die Gott der lutherischen Kirche heute durch ihr Bekenntnis zur *Una Sancta* zugewiesen hat.

Die Hoffnung in der Bibel

Bericht einer europäischen ökumenischen Studienkonferenz

Vorbemerkung:

Die Studienabteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen veranstaltete vom 15. bis 19. April eine europäische Studienkonferenz in Zetten (Holland) unter dem Thema „Hoffnung in der Bibel“. Diese Tagung sollte einen Beitrag zu den Arbeiten für das Thema der zweiten Vollversammlung des Ökumenischen Rates 1954 leisten, das voraussichtlich lauten wird: „Der gekreuzigte (und auferstandene) Herr, die Hoffnung für die Welt.“

An der Konferenz nahmen aus Deutschland teil die Herren Prof. G. Gloege-Jena, Prof. E. Käsemann-Göttingen, Prof. G. Stählin-Erlangen und Priv.-Doz. W. Schweitzer-Heidelberg, sowie zwei Jugend-Delegierte (einer aus Indonesien, der andere aus Deutschland).

I. Hoffnung im Neuen Testament¹⁾

1. Von der Hoffnung ist im Neuen Testament in verschiedener Weise und unter verschiedenen Gesichtspunkten die Rede. Innerhalb dieser Mannigfaltigkeit besteht eine Einheit, die darin ihren Grund hat, daß alles auf Christus ausgerichtet ist. Wie der Glaube im gekreuzigten und auferstandenen Christus seine Mitte hat, so hat

auch alle Hoffnung in ihm ihre Mitte²⁾. Wo Christus ist, da ist Hoffnung (1. Tim. 1, 1). Ohne Christus sein heißt ohne Hoffnung sein (Eph. 2, 12; 1. Thess. 4, 13).

2. Als Christus kam, brachte er Gerechtigkeit und Leben (Joh. 10, 10) in die Welt, und sein Sieg über Ungerechtigkeit und Tod wird offenbar werden bei seinem endgültigen Kommen in Herrlichkeit (Röm. 5, 2 und 18; 8, 10). So ist Christus in einem zweifachen Sinn die Hoffnung der Welt. Die Hoffnung der Welt hat er erfüllt und er erfüllt sie, indem er sie verwandelt, und er wird die Schöpfung erlösen, indem er sie richtet (Röm. 8, 19 f. u. Joh. 5, 27; 12, 48³⁾).

3. Wir sind uns darin einig, daß beide Gesichtspunkte, nämlich der einer gegenwärtigen Verwirklichung und der einer Hoffnung für die Zukunft, einen integrierenden Bestandteil des neutestamentlichen Kerygmas bilden. Diese beiden Gesichtspunkte sind engstens miteinander verbunden: nur wenn wir der gegenwärtigen Verwirklichung gewiß sind, können wir vertrauensvoll der zukünftigen Erfüllung entgegensehen; und nur sofern wir auf die zukünftige Erfüllung hoffen, verstehen wir die Bedeutung des schon hier und jetzt wirklichen Sieges Christi in rechter Weise.

1) Zum Aufriß der Thesen: Die Konferenz folgte der Anregung der Wadham-College-Konferenz von 1949, indem sie (I) beim NT einsetzte, dann (II) zum AT zurückblickte, um so (III) die Schrift als Ganzes, in deren Mitte Christus steht, in der rechten Perspektive zu Gesicht zu bekommen.

2) Die Hoffnung darf nicht vom Glauben isoliert werden: jede Isolierung der Eschatologie ist schwärmerische Apokalyptik (so definiert in Rolle 1951).

3) Vgl. dazu These III.

II. *Hoffnung im Alten Testament*

1. Von der Hoffnung, die ein integrierender Bestandteil des Alten Testaments ist, ist auch hier in verschiedener Weise und unter verschiedenen Gesichtspunkten die Rede; sie ist jedoch stets ausgerichtet auf die Hoffnung des Reiches Gottes. Alle Hoffnung hat ihren Grund in dem Glauben an den lebendigen Gott, der sich selbst offenbart hat als der, der da ist, und der durch seine Heilstaten in der Geschichte einen Bund mit Israel geschlossen hat. Als Herr der Geschichte hat er die Zukunft ebenso wie die Gegenwart in seiner Hand.

2. Das Alte Testament zeigt, wie das Volk Gottes von Hoffnung zu Hoffnung durch seine Geschichte geführt wird. Einige von diesen Hoffnungen, wie z. B. die, die politische Erwartungen in sich schlossen, erfuhren bereits im Alten Testament eine Wandlung; andere bleiben im Alten Testament unerfüllt, haben aber für das Neue Testament besondere Bedeutung. Hierher gehört die Hoffnung auf eine neue Welt (Jes. 2), die Hoffnung auf das Kommen der Gerechtigkeit und der Erkenntnis Gottes (Jes. 11; Jer. 31) und die Hoffnung auf den Sieg Gottes durch seinen leidenden Knecht, auf den unser aller Ungerechtigkeit gelegt ist (Jes. 52, 13 und 53). Schließlich finden wir dort die Hoffnung auf die Erlösung der Welt durch den mit aller Macht und Majestät ausgestatteten Menschensohn (Dan. 7, 13).

III. *Biblische Hoffnung und ihre Erfüllung*

1. Jesus Christus erfüllt diese Hoffnungen in neuer und unerwarteter Weise. Gott offenbart den majestätischen Menschensohn von Dan. 7 in der Erniedrigung des leidenden Knechtes von Jes. 53. Er offenbart den siegreichen König Israels als den sanften und erniedrigten, der am Kreuze starb, und er offenbart den Erlöser Israels als den Heiland der Welt. Die von Gott her erwartete Erlösung ist in dem Menschen Jesus von Nazareth gegeben, der Immanuel ist.

2. Solche Erfüllungen weisen selbst voraus auf eine endgültige Erfüllung am Ende dieses Aeons. Wie Christus die Hoffnungen

Israels in unerwarteter Weise erfüllte, so wird er das vollenden, was er in seinem Wort verheißen hat, jedoch in einer Weise, die unsere Verständnis- und Ausdrucksmöglichkeiten übersteigt (1. Kor. 13, 12; 1. Joh. 3, 2). Wie das Neue Testament selbst, so können auch wir von diesen Dingen nur in Bildern, Gleichnissen oder Symbolen sprechen; wenn diese eng buchstäblich ausgelegt werden, führen sie uns irre.

3. Indem das neutestamentliche Kerygma die Augen des Glaubens auf die Erfüllung der Verheißungen Gottes und der Hoffnungen der Menschen in der Tat Gottes in Christus richtet, erfüllt es die Menschen mit Hoffnung für die gegenwärtige Zeitspanne zwischen Christi Auferstehung und seinem endgültigen Kommen in Herrlichkeit.

IV. *Das Leben der Kirche in Hoffnung*

1. Die Hoffnung der Kirche hat ihren Grund in der Auferstehung Jesu Christi von den Toten und in der Gabe seiner lebendigen Gegenwart durch den Heiligen Geist. Die Kirche verkündigt, daß der gekreuzigte Christus als Herr der Welt regiert; sein Reich wird ausgebreitet durch die Predigt des Kreuzes, das sein Thron auf Erden ist. Christus erobert die Welt dadurch, daß er seine Zeugen in alle Welt hinaussendet und alle Völker zu Jüngern macht (Matth. 28, 19 f.; Joh. 10, 16; 11, 52). Die Botschaft, die zuerst durch die Apostel verkündigt wurde, erbaut durch die Macht des Heiligen Geistes eine neue Menschheit, zusammengeschlossen zu der Kirche, die der Leib Christi ist. Diese neue Menschheit ist schon der Erstling der neuen Schöpfung (Jak. 1, 18), und sie ist somit die Quelle der Hoffnung für die ganze alte Schöpfung, die voller Sehnsucht auf die Offenbarung der Kinder Gottes wartet (Röm. 8, 23).

2. Das Leben der neuen Menschheit ist Leben in Christus. Wie die alte Menschheit unter der Herrschaft von Sünde und Tod ohne Hoffnung lebt, so lebt die neue Menschheit in Christus unter der Herrschaft der Gerechtigkeit und des Lebens in

Hoffnung (1. Kor. 15, 22). In Christus sein, das schließt ein Gemeinschaft mit ihm in seinem Leiden, in seiner Auferstehung und in seiner endgültigen Herrlichkeit, und darum ein glühendes Verlangen nach der völligen Offenbarung seiner Macht und Herrlichkeit.

3. Die auf das Ende gerichtete Hoffnung der Kirche wird in der gegenwärtigen Zeit durch das Herrenmahl genährt, das Christus ihr gestiftet hat, und in dem das, was er für die Welt getan hat und was er für sie tun wird, hier und jetzt vergegenwärtigt wird⁴⁾. Die Gegenwart Christi im Wort und in den Sakramenten und die Gemeinschaft der Kirche macht uns unseres zukünftigen Sieges in ihm gewiß.

V. Die Hoffnung der Kirche für die Welt

1. In dem gekreuzigten und auferstandenen Christus hat sich die Lage der Welt⁵⁾ so verändert, daß nun die Hoffnung für die Welt und die Verheißung der Erlösung der ganzen Schöpfung fest gegründet sind. Die Kirche hat von ihrem Herrn den Auftrag, diese Hoffnung dadurch zu verkündigen, daß sie das Gewissen der Welt ist, die Welt zur Buße ruft und weltliche Mächte genau so wie die Einzelnen an ihre Verantwortung gegenüber dem Willen Gottes und an die Vergeltung erinnert, die diejenigen zu erwarten haben, die seinem Willen ungehorsam sind.

2. Die Kirche ist dazu aufgerufen, im Gehorsam gegen ihren Herrn die Macht seiner Neuschöpfung darzustellen und zu helfen, daß die Menschen in allen Lebensgebieten nach Gerechtigkeit, Liebe und Barmherzigkeit trachten. Indem die Kirche dies tut, macht sie die Menschen dessen gewiß, daß ihre Arbeit nicht vergeblich sein wird, obwohl innerhalb der Geschichte

4) Im Englischen ist hier nicht nur von Vergegenwärtigung die Rede, sondern es heißt dort: „is here and now set forth and set forward.“ Die deutsche Version wurde in dieser Fassung schon auf der Konferenz festgelegt.

5) Also nicht nur die Lage einzelner Glaubender.

nur teilweise Verwirklichungen ihrer Hoffnungen möglich sind. Als Knechte ihres Herrn Jesu Christi sind die Christen aufgerufen, ihre Hoffnungen auf Christus durch Leiden in seinem Dienst zu erweisen, wohl wissend, daß sie über ihr Haushalten Rechenschaft ablegen müssen⁶⁾. Indem sie diesem Ruf folgen, bringen sie der Welt die echte Freude und die echte Freiheit der Kinder Gottes.

3. Die Kirche wartet in Demut und Hoffnung auf das letzte Gericht und die letzte Vollendung, wenn alles Übel ausgegilt sein wird und alle echten Hoffnungen erfüllt werden.

Dr. Wolfgang Schweitzer stellt uns zu dem Bericht folgende Ausführungen zur Verfügung:

Im Anschluß an das neutestamentliche Referat stellte sich heraus, daß die Konferenz in der Beurteilung der Verschiedenheiten der Eschatologie in den einzelnen neutestamentlichen Schriften nicht einig war. Deshalb werden diese Verschiedenheiten in These I, 1 nicht ausführlich geschildert. Man war sich aber einig darin, daß das neutestamentliche Kerygma als Ganzes das enthält, was in These I, 3 dargelegt ist. Damit ist die konsequente Eschatologie auf der einen Seite und die These C. H. Dodds von der „realized eschatology“ auf der anderen Seite abgewiesen.

Weiter war es bemerkenswert, daß niemand auf der Konferenz — auch nicht die beiden amerikanischen Gäste — sich für einen Fortschrittsglauben einsetzte. Die ökumenische Gesprächssituation hat sich an diesem Punkte in den letzten fünfzehn Jahren merklich verändert.

Große Schwierigkeiten bereitete die Abfassung der These I, 2. Gegen den Begriff „Wiederkunft“ Christi erhoben sich Bedenken sowohl von seiten der Sakramentstheologie (besonders bei den Anglikanern und den Alt-Katholiken) als auch von seiten derer, denen die gegenwärtige Herrschaft Christi über Kirche und Welt wichtig ist: Sie fürchteten, daß dadurch der

6) Das Nebeneinander von Dienst und Leiden ist eine wichtige Sicherung gegen jede Schwärmererei.

Meinung Vorschub geleistet werden könnte, Christus sei jetzt von Kirche und Welt abwesend. Da aber beide Gruppen ausdrücklich versicherten, daß auch sie die biblische Zukunftserwartung ernst nähmen, war es schließlich möglich, sich auf den oben wiedergegebenen Text zu einigen.

Der vorliegende Schlußbericht wurde auf der Konferenz in Zetten sorgfältig diskutiert und „nemine contradicente“ angenommen. Ein Teilnehmer der Studienkonferenz hat nach ihrem Abschluß darauf hingewiesen, daß die nicht behandelte Frage

des Zusammenhanges der christlichen Hoffnung mit dem Schicksal Israels eine Lücke darstelle, die der Ausfüllung bedürfe. Das Gleiche gilt für den Vergleich des biblischen mit dem modernen Verständnis der Zeit, eine Grundfrage der Eschatologie.

Die Studienabteilung des Ökumenischen Rates bereitet die Herausgabe eines ausführlichen Konferenzberichtes vor, dem ein kurzer Bericht über eine gleichartige, Anfang Juni in Amerika gehaltene Tagung beigefügt werden wird.

Zum Generalthema von Evanston 1954

Der Bericht der „25“ vom Juli 1951 (vgl. Ökumenische Rundschau, Heft 2) hat das ökumenische Gespräch über die mit dem Generalthema der nächsten Weltkonferenz des Ökumenischen Rates aufgeworfenen Fragen in vielen, nicht zuletzt in den nordamerikanischen Kirchen in lebhaften Gang kommen lassen. Wir halten uns für verpflichtet, den Stimmen Gehör zu geben, die ernste Bedenken gegenüber einer „europäisch-kontinentalen“ Haltung in diesen Fragen zum Ausdruck bringen.

Wie sehr die Spannung zwischen vornehmlich amerikanischem und europäisch-kontinentalem Denken schon im Kreise der 25 empfunden worden ist, geht aus dem Bericht eines Teilnehmers, Professor Gustav Wingren-Lund in „Kristen Gemenskap“, der nordischen Zeitschrift der ökumenischen Bewegung (1951, 4) hervor. Er schreibt u. a.:

„Die Abneigung der Amerikaner gegen das Reden von der Wiederkunft Christi war deutlich dadurch bedingt, daß sie zu Hause fundamentalistische Sekten in ihrer unmittelbaren Nachbarschaft haben, die apokalyptische Spekulationen auf die bekannte Weise betreiben und dadurch die ganze christliche Zukunftshoffnung simplifizieren. Wenn man sich vor einem Gedanken scheut, ist die Ursache nicht immer, daß einem der Gedanke fremd ist. Manch-

mal ist einem der Gedanke nur allzu wohlbekannt, man ist ihm in einer unsympathischen, lieblosen, von echtem Glauben entblößten Gestalt begegnet. Die Theologen aus der westlichen Hemisphäre waren also geneigt, die Zukunftshoffnung der Kirche in den Denkformen des Entwicklungsglaubens zu denken. Aber eine mitwirkende Ursache zu dieser amerikanischen Neigung hat man darin zu finden, daß die USA noch nicht im Ernst den totalitären Staat zu schmecken bekommen haben. Man ist nicht in einer Lage gewesen, die an die urchristliche Situation, die Situation des Martyriums erinnert.

Man sollte vielleicht nicht die Möglichkeit ablehnen, daß eine ähnliche Situation des Martyriums die der Zukunft ist. Irgendeine Kirche kann 1954 in dieser Lage sein. Soll man überhaupt von Christus als der Hoffnung sprechen, so ist man gerade Menschen in dieser Lage ein Wort schuldig, das sie trifft.

Könnte nur das soziale Streben, der aktive Einsatz der Kirche in dieser Welt, in die Eschatologie eingebaut werden, die die Europäer ständig verfechten, so würde man auf amerikanischer Seite willig sein, sich in mehr als einem Punkt korrigieren zu lassen. Aber nun glaubt man, von seiten der Theologie, die mehr oder weniger von Barth beeinflusst ist, einem absoluten Nein zu begegnen: es gibt nichts, was von der

Arbeit und dem Sichbemühen des Augenblicks in der Kirche zu der zukünftigen Vollendung in der Auferstehung hinüberleitet, nichts als abgebrochene Brücken auf allen Seiten, nichts als „Krise“, nichts als Diskontinuität.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß an diesem Punkte irgendein Fehler bei der führenden kontinentalen Theologie in Europa vorliegt . . .“

Eine erste Äußerung des offiziellen Organs des National Council of Churches in den USA, des Outlook vom Oktober 1951, schlägt bereits deutlich den Ton an, der für die Stimmen von Übersee kennzeichnend ist. Dort heißt es:

„ . . . Der erste Bericht, der den Kirchen jetzt zu Studium und Stellungnahme zugeleitet wird, wird manchen Amerikanern seltsam vorkommen. Was an ihm fremdartig ist, geht auf Rechnung der „eschatologischen“ Kategorien, . . . mit deren Hilfe die christliche Hoffnung umschrieben wird, und die für das europäische Denken viel kennzeichnender sind als für das amerikanische. Die beteiligten Theologen erkennen an, es sei nicht leicht für sie gewesen, einander an diesem Punkt zu verstehen . . .“

Zugegeben, daß die letzte Hoffnung des Christen in einem Sieg Christi jenseits aller Geschichte besteht, so muß es doch eine Antwort auf die Frage geben, ob wir im Bereich der Geschichte eine wirkliche Hoffnung haben. Es besteht Gefahr, daß eine Konzentration des Denkens auf das, was Gott jenseits der Geschichte geschehen lassen wird, im Kosmos als Ganzem, uns gegenüber dem gleichgültig macht, was Er durch uns in der Geschichte tun kann.

Selbst wenn wir das Reich Gottes in seiner Fülle, nicht in unserer geschichtlichen Erfahrung erwarten, brauchen wir doch die Gewißheit, daß unsere Treue gegen Gottes Willen für den Charakter unseres irdischen Lebens einen entscheidenden Unterschied bedeuten kann. Was hat das Christentum den Menschen über ihre Enttäuschungen und beunruhigenden Erfahrungen in unserem jetzigen Leben zu sagen? Zugegeben, daß es ihnen eine neue Perspektive eröffnet, wenn wir sie sehen lassen, daß Gottes Plan viel mehr umfaßt

als unser irdisches Dasein, so müssen wir doch fragen, was solch ein Glaube für unser Handeln hier und jetzt bedeutet.

In Zeiten wie den jetzigen, wenn die Fragen des sozialen Lebens überwältigend schwer erscheinen, steht immer die Versuchung vor uns, der sozialen Verantwortung aus dem Wege zu gehen. Diese Versuchung wird um so ernster, wenn wir im Zweifel darüber gelassen werden, ob unsere Entscheidungen und Bemühungen den Lauf der Geschichte wirklich mitbestimmen können. Wenn die Studie der Theologen unbeabsichtigt darauf hinauslaufen sollte, daß diese Stimmung des Zweifels und diese Versuchung, der Verantwortung auszuweichen, verstärkt würden, so wäre das verhängnisvoll.

Kann das Christentum gegenüber den falschen Versprechungen des Kommunismus eine dynamische Alternative der Art bieten, daß es eine wirkliche Hoffnung herausstellt, eine Hoffnung darauf, daß das Erdenleben des Menschen zum Besseren gewandelt werden kann, wenn er zum Mitarbeiter des göttlichen Heilswillens wird? Kann der von Christus erlöste Mensch unter der Leitung des Heiligen Geistes hoffen, auf Erden etwas Rechtes auszurichten, ein Ziel zu erreichen, das in der Richtung einer anständigen, gerechten und freien sozialen Ordnung liegt? Wenn die Theologen uns diese Fragen nicht positiv zu beantworten helfen, so werden sie nicht in unsere Lage hineinsprechen.

Professor Walter Horton vom Oberlin-College (Ohio) sagt dazu in Nr. 2/IV der Ecumenical Review:

„ . . . Unser Ausschuß ist nicht ohne Hoffnung für die Welt; er versichert und glaubt, die Hoffnung der Welt sei irgendwie in Christus zu finden, und es „müßte“ (sechs mal „müssen“ auf einer Seite!) ein Weg gefunden werden, Christus zu „jeder Seite der Weltlage“ in Beziehung zu setzen; offenbar aber hat er keine bestimmten Wege dahin gefunden, wie sie im dritten Teil aufgezeigt werden. Hier ist das Stück unserer Aufgabe, das am dringendsten für die Zeit von heute bis Evanston nach gründlicherem Nachdenken und Gebet ruft; wenn wir hier versagen, dann versagen wir

genau an der Stelle, an der unser Versagen von einer hoffnungslosen Welt am bittersten empfunden werden wird...

Wenn das Reich Gottes (einschließlich des „Reiches Christi“) der umfassende Ausdruck der christlichen Hoffnung ist, so muß es immer einen Bezug auf Gegenwart, Zukunft und Ewigkeit einschließen und zwar in enger Einheit. Auf einer derartigen Grundlage sehe ich eine bessere Aussicht für ein Zusammenkommen zwischen europäischer und amerikanischer Theologie als vor 25 Jahren, wo die Amerikaner mehr einem utopischen Optimismus und die Europäer einer quietistischen Verantwortungslosigkeit verfallen waren. Wir wollen versuchen, diese Übereinstimmung im einzelnen herauszuarbeiten, bevor wir uns in Evanston treffen.“

In der gleichen Nummer der Ecumenical Review lesen wir in einem Beitrag aus der sündindischen Kirche von Professor P. D. Devanandan:

„... Was wir heute brauchen, das ist keine neue Betonung der Lehre vom Wesen der christlichen Hoffnung, sondern das fröhliche Vertrauen auf die Tatsache, daß die Zukunft der Welt wie ihr jetziger Zustand in Gottes sicherer Hut ist. Es ist richtig, daß dieser Akzent irgendwie in dem ganzen Bericht zu finden ist. Aber ich möchte, dieser triumphierende Ton der Glaubensgewißheit klänge aus jeder Erklärung heraus, die der Ökumenische Rat der Kirchen abgibt.

Einige von uns aus den sogenannten Jungen Kirchen haben Amsterdam mit schwerem Herzen verlassen, weil wir das Gefühl haben mußten, wir gehörten irgendwie nicht dazu. Die ganze Diskussion bewegte sich im Grunde um Lebens- und Glaubensfragen, die in erster Linie die Alten Kirchen interessierten. Ja, wir gewannen mit Recht oder mit Unrecht den Eindruck, daß man uns dazu bringen wollte, in der bei den Alten Kirchen geläufigen Weise der Behandlung von Fragen der Lehre und der Politik zu denken und zu handeln. Ich meine, eine Wiederholung dieser Erfahrung bei der nächsten Vollversammlung sollte uns erspart bleiben...

Durch den ganzen Bericht zieht sich ein Unterton düsterer Verzweiflung, der nicht zu dem fröhlich-tapferen Glauben der Jungen Kirchen paßt. Wir stimmen von Herzen dem Satze zu, daß vom Standpunkt des Evangeliums her gesehen alles, was Menschen schaffen, Bruchstück bleibt, und daß alle auf nichts als Menschenmacht und -weisheit gegründete Hoffnung sich selbst widerlegt. Aber wir würden alle Verallgemeinerungen wie die, daß in der gegenwärtigen Weltlage, zumal soweit die Jungen Kirchen in Betracht kommen, alles nur „menschliches Schaffen“ und alles „auf Menschenmacht und -weisheit gegründet“ sei, nicht unterschreiben. Unsere Hoffnung darf nicht auf den Endsieg Christi verlagert, sie muß als gegenwärtige Wirklichkeit hier und jetzt erfahren werden.“

Einen ernsthaften Versuch, amerikanischen Christen zu einem Verstehen des Berichtes der 25 zu verhelfen, unternimmt Robert Bilheimer in der Nr. 1 des Christian Century vom 2./1. 1952. Wir müssen uns leider auf die Wiedergabe weniger Sätze beschränken:

„... In dem Bericht des beratenden Ausschusses kommt eine Anmerkung vor, die wir für irreführend halten. Diese Anmerkung, die das ungelöste Hauptproblem des Ausschusses darstellt, fragt folgendermaßen: „Inwieweit muß der Sinn aller menschlichen Errungenschaften im Sinne der eschatologischen Zukunft verstanden werden, und wie weit gewinnen sie ihren Sinn vom gegenwärtigen Handeln Gottes in der Geschichte her?“ Diese Frage ist darum irreführend, weil sie eine falsche Antithese enthält. Sie droht, den Sinn, den Christus dem Leben gibt, zu scharf in Gegenwart, Zukunft und — implizit — Vergangenheit zu trennen. Unser Ausgangspunkt sollte vielmehr die Wahrheit sein: Jesus Christus gestern und heute und derselbe auch in Ewigkeit. Christus ist unzertrennlich Einer und ist in sich keiner unseren zeitlichen Kategorien entsprechenden Teilung unterworfen...

Es gibt eine Spannung zwischen dem Herrn, der unteilbar ist, und dem auf uns liegenden Zwang, ihn in zeitlichen Begriffen zu erfassen. Die amerikanischen Kir-

chen z. B. wissen im ganzen fraglos mehr um den Christus der Vergangenheit und Gegenwart, den Christus, der ihnen einen Auftrag in der Welt gegeben hat, als um den Christus der Zukunft, der wiederkommen wird, zu richten die Lebendigen und die Toten. Das Bewußtsein von einem göttlichen Gericht hängt nicht schwer über den Häuptern amerikanischer Christen. Läßt man indes den vollen Christus in den Blick kommen, so muß eine Spannung zwischen Seiner Fülle und diesem Mangel auf unserer Seite entstehen, und das Gerichtsbewußtsein muß anfangen, unser gegenwärtiges lebendiges Sendungsbewußtsein inhaltlich zu bestimmen. . . .

Eine Hoffnung, die völlig auf das zukünftige Kommen Christi gerichtet ist, hat in Wirklichkeit keinen christlichen Inhalt und wird nicht nur unvollständig, sondern götzdienerisch. Christus ist ein und derselbe und eine auf Christus gegründete Hoffnung für die Zukunft muß auf dem gegründet sein, was Christus am Kreuz und dann durch Auferstehung und Himmelfahrt getan hat, und auf die Tatsache Seines unter uns wirksamen Heiligen Geistes. Wenn die zukünftige Hoffnung nicht den Christus der Geschichte zur Grundlage hat, so ist sie eine Hoffnung, die sich auf eine bloße Formel christlicher Hoffnung gründet, und die götzhaft wird, wenn sie auch direkt von der Sprache des Neuen Testaments herkommt. Dies ist der verheerende Schaden, der dem eschatologischen Denken von jenen Sekten zugefügt worden ist, die auf einer bestimmten Gestalt und Zeit des Kommens Christi bestanden haben. Indem sie eine bestimmte Formulierung der Hoffnung zum Mittelpunkt machten, ohne eine andere als aus leeren Worten bestehende Bezugnahme auf den Herrn, der gestern und in Zukunft derselbe ist, haben sie mit schönen Phrasen ein Götzenbild errichtet und eine Hoffnung dargeboten, die niemals eine Hoffnung, sondern immer nur ein Trugbild gewesen ist.

Wenn wir nicht rückwärts schauen auf das Kreuz und aufwärts auf den Heiligen Geist, dann hat die Hoffnung auf die Zukunft keinen Sinn, und wir bleiben ohne Hoffnung. Ebenso gibt es auch keine Hoffnung,

wenn wir nicht auf die Zukunft schauen. Eine Hoffnung, die man sieht, ist keine Hoffnung. Eine Hoffnung, die nur von dem her bestimmt wird, was Christus bereits in der Welt getan hat, ist keine Hoffnung; nein, das ist schon die Niederlage. Der große Anstoß, der von all dem ausgeht, was Er getan hat, bewegt sich auf die Zukunft hin, wo das, was Er verheißen hat, wahr werden wird. Wenn wir darum in unserem Glauben nicht an der Fülle des Herrn mit all ihrer Spannung fetshalten, so wird die Hoffnung dieses Glaubens zum Götzendienst, oder sie schwindet dahin. . . .

Es scheint klar zu sein, daß der beratende Ausschuß recht hat, wenn er die christliche Hoffnung letztlich mit eschatologischen Formeln umschreibt. Erkenntnis Christi konzentriert unsere Hoffnung auf die Zeit, da Er Sein Werk vollenden wird. Aber der Ausschuß hat unrecht, wenn er meint, die eschatologische Hoffnung lasse sich in irgendeinem Grade von der Gesamtheit Christi trennen. Das Leben bekommt seinen Sinn nicht in erster Linie von einem Christus hier oder Christus dort, es leitet seinen Sinn vielmehr von dem Einen Herrn her. Die letzte christliche Hoffnung kommt von Ihm. Er rechtfertigt unsere geringeren Hoffnungen. In unserem Wissen um Christus, der derselbe ist gestern und heute und auch in Ewigkeit, leben und hoffen wir.“

Die bei weitem schärfste Äußerung, die zwar nicht als Meinung des vielgelesenen Blattes verstanden werden darf, aber für die Denkweise eines nicht unbeachtlichen Flügels der amerikanischen kirchlichen Öffentlichkeit symptomatisch ist, brachte das *Christian Century* in seiner Nr. 15 vom 9. April 1952. Sie macht zugleich deutlich, welche sehr ernsthaften Vorbehalte in den amerikanischen Kirchen gegenüber dem Ökumenischen Rat unter seiner jetzigen Führung gemacht werden:

„ . . . Der erste Abschnitt des Berichts zeigt, daß die Mehrheit der Kommission zu einem Lebensverständnis neigt, das durch einen eschatologischen Zukunftsbegriff bestimmt ist. Es ist nicht nur der Christus, der unaufhörlich Menschen und Ereignisse richtet, sondern der Herr des Zweiten Kommens, auf den immer und immer wieder

hingewiesen wird (es folgt ein ausführliches Zitat) . . .

Ist dies eine Botschaft der Hoffnung oder der Verzweiflung? Soweit sie es mit der persönlichen Unsterblichkeit oder mit dem Gericht zu tun hat, das den Menschen für seine im Fleisch vollbrachten Taten verantwortlich macht, ist es eine Botschaft der Hoffnung. Sie versichert, daß es eine sittliche Weltordnung gibt, und daß in ihrem Mittelpunkt ein Gott steht, der das Sittengesetz mit der göttlichen Gnade verbindet. Aber sofern diese Botschaft ihr Verständnis der Zukunft auf apokalyptische Verneinung, auf direktes göttliches Eingreifen gründet, um durch Katastrophen das zu gewinnen, was durch duldende Liebe nicht gewonnen werden kann, ist es eine Lehre der Verzweiflung. Dies war es, was eines der Ausschußmitglieder veranlaßte, sich über den „ungebrochenen Pessimismus“ des ersten Berichtsabschnittes zu beklagen. Es bleibt eine nicht wegzuerklärende Tatsache, daß die Jünger das zweite Kommen bald nach der Kreuzigung und Auferstehung erwarteten, und daß ihre Erwartungen enttäuscht wurden.

Auch ist es richtig, daß es im Laufe der langen seit jener Zeit vergangenen Jahrhunderte in der Kirche immer wieder Gruppen gegeben hat, die Christus während ihrer Lebenszeit erwarteten. Eine Generation nach der anderen ist in diesen Erwartungen enttäuscht worden. Diejenigen, die ihr Vertrauen auf solche Voraussagen setzten, verloren nicht nur jeden Kredit, sondern waren fast immer auch anderen seltsamen Einfällen und Sonderbarkeiten ausgesetzt, die für die Predigt und das Leben des Evangeliums eine schwere Belastung darstellten. Das heißt nicht, daß das, was noch nicht geschehen ist, niemals geschehen wird. Es heißt, daß die Menschen nicht Gott sind, und daß sie sich, wenn sie es wagen, den Schleier von den Geheimnissen zu lüften, die Er sich selbst vorbehalten hat, so weit von der Wirklichkeit entfernen, daß sie aus sich und dem Evangelium ein Schauspiel machen, was nur zum Nutzen der Feinde der Wahrheit geschieht.

Das gilt im besonderen für die amerikanische Christenheit, in der der Prämilenia-

rismus in tropischer Üppigkeit aufgeblüht ist. Die Europäer in diesem Ausschuß des Ökumenischen Rates scheinen nicht zu verstehen, wie groß der Schaden ist, den diese Besessenheit den ökumenischen Beziehungen hier angetan hat oder noch antun kann. Es ist tatsächlich so, daß die europäische Mehrheit dieser Kommission dauernd eine Einstellung gegenüber der amerikanischen Kirchengeschichte verrät, die durch eine Mischung von übermäßigem Selbstvertrauen und Gleichgültigkeit gekennzeichnet ist. Gegen diese Einstellung muß Einspruch erhoben werden. Die Amerikaner haben nicht das Recht zu verlangen, daß die vorläufige Erklärung, die der Evanston-Konferenz vorgelegt werden soll, für Amerika allein geschrieben wird, aber sie haben sowohl das Recht wie auch die Pflicht zu betonen, daß die Wirkung des Evangeliums auf das amerikanische Leben und die Entwicklung in diesem Lande mit erheblich größerer Einsicht berücksichtigt werde, als dies bisher der Fall war. Anderenfalls wird die Evanston-Konferenz die Wiederkehr einer Periode des Obskurantismus und der Exzesse einleiten. . . .

Der erste Teil dieses Dokuments scheint in der Tat auf die Geisteslage der europäischen Christenheit eingestellt zu sein. In Europa hat eine Verbindung historischer Faktoren, die aus dem Konflikt zwischen den Nationalismen eines unvorstellbar aufgespaltenen Subkontinents stammen, die Stimmung einer restlosen Verzweiflung geschaffen, die Barth mit der Flucht ins Transzendente und in die Apokalyptik zu beantworten sucht. Hier hat die Geschichte in eine ausweglose Situation geführt, die die Theologen durch den Sprung in eine Zukunft jenseits der Geschichte zu beheben suchen. Nun, beim Herannahen der Konferenz von Evanston, besteht die Gefahr, daß ihre Antwort auf diese geschichtliche Situation in einem Dokument verallgemeinert wird, das vorgibt, Gottes Heilsplan mit der Menschheit zu deuten.

Das darf nicht zugelassen werden. Ebenso wie die amerikanische Christenheit nicht das Recht hat zu verlangen, daß das Dokument, das der Evanston-Konferenz vorgelegt werden soll, allein zu unserer Lage

spricht, so muß die europäische Christenheit sich hüten zu verlangen, daß ihre Bedürfnisse die Stimmung oder den Gegenstand der kommenden Weltkonferenz diktieren müssen. Aber das wird nicht leicht zu erreichen sein. Vielleicht ist es nicht möglich, ohne daß die europäische Vorherrschaft im Ökumenischen Rat selbst wirksam in Frage gestellt wird. Wenn wir unseren Blick über Europa hinaus erheben, so entdecken wir, daß seine Stimmung der Verzweiflung nicht den bestimmenden Geist im kirchlichen Leben Asiens, Afrikas oder anderer Teile der Welt darstellt. . . .

Wir glauben nicht einen Augenblick, daß die christliche Hoffnung irrelevant oder illusorisch ist. Aber wenn sie ausschließlich in eschatologischen Begriffen dargestellt wird, wenn sie die Ansprüche des säkularen Utopismus nicht beachtet oder sich weigert, sie ernst zu nehmen, dann wird man sie ablehnen, und das bei einem falschen Glauben unvermeidliche Unheil wird eintreten. Die Verantwortung der christlichen Gemeinde für eine Weigerung, ihre die christliche Hoffnung verdunkelnden Gegensätze und Meinungsverschiedenheiten über den Haufen zu werfen, wird dann ein Hauptfaktor in einer Katastrophe erster Ordnung werden.

Wir bedauern nicht, daß der Ökumenische Rat es unternommen hat, in unsere Zeit hinein über die christliche Hoffnung zu sprechen. Es tut uns nicht leid, daß nun ein guter Anfang damit gemacht wird, den gekreuzigten und auferstandenen Christus neu vor uns hinzustellen als das einzige Fundament, auf das sich die Kirche und die Welt in dieser verworrenen Zeit gründen können. Aber es ist nun klar, daß der Ökumenische Rat und das Christentum des 20. Jahrhunderts den schwersten Schaden nehmen werden, wenn nicht mit Erfolg der Versuch gemacht wird, den Grund unserer Hoffnung so zu verkündigen, daß es auch verstanden wird. Wir brauchen eine Kraft, die größer, und eine Einheit, die authentischer ist, als wir sie bisher erreicht haben oder ohne göttliche Hilfe zu erlangen hoffen können.“

Christian Century brachte in seiner Nummer 22 vom 25. Mai 1952 einen weiteren

Aufsatz zu der Frage des Generalthemas, in dem Henry E. Kolbe unter der Überschrift „*Christliche Hoffnung und Verzweiflung*“ dem Bericht der „25“ in einer dem amerikanischen Christen verständlichen Sprache und Gedankenführung gerecht zu werden suchte. Hier nur wenige Sätze daraus:

„Man konnte erwarten, daß die in der sogenannten liberal-theologischen Tradition Lebenden den Bericht überhaupt nicht als Ausdruck christlicher Hoffnung, sondern als Bekenntnis der Verzweiflung europäischer Christen verstehen würden. . . . Ist es aber möglich, im Rahmen des christlichen Glaubens Hoffnung und Verzweiflung voneinander zu trennen? — Ist nicht die christliche Hoffnung in gewissem Sinn von Verzweiflung unabtrennbar? Sind dies nicht polare Worte . . .? Gäbe es keine Verzweiflung, was für einen Grund hätten wir dann zu hoffen? Die Erwartung einer Zukunft ohne Risiko wäre dann Sicherheit, aber nicht Hoffnung. Hoffnung muß etwas haben . . ., wogegen sie kämpft, wenn sie einen Sinn haben soll, und das wogegen sie kämpft, ist die Verzweiflung. . . .“

Es gibt christliche und unchristliche Formen der Hoffnung wie der Verzweiflung. Christliche Hoffnung gründet sich auf den Glauben; sie ist Hoffnung für den Menschen und die Welt kraft des Glaubens an Christus. Optimistisches Vertrauen auf das angeborene Gutsein oder die Fähigkeit zum Fortschritt beim Menschen oder der Welt ohne den Blick auf Christus macht Christus unnötig und ist darum eine grundsätzliche Verneinung der spezifischen christlichen Hoffnung.

Christliche Verzweiflung läßt uns im Glauben einen letzten Sinn alles Geschehens in Christus finden; sie ist deshalb unabtrennbar von der christlichen Hoffnung. Unchristliche Verzweiflung führt nur zur Verneinung alles Sinnes bei Mensch und Welt und führt deshalb zum Nihilismus oder zu zynischem Opportunismus. — Eine Hoffnung, die nicht in der Verzweiflung ihren Grund hat, mag mit naturalistischen oder humanistischen Erwägungen begründet werden, aber sie ist nicht christ-

liche Hoffnung im neutestamentlichen Sinn. Wer sich zu einer solchen Hoffnung bekennt, der mag Jesus als großen Lehrer oder als edles Beispiel ehren, aber Er ist für ihn nicht „Herr und Heiland“ und kann es nicht sein. Er ist nicht „Herr“, weil der autonome Mensch keinen Herrn kennt; Er ist nicht „Heiland“ . . . , weil er nicht der Erlösung, sondern der Führung und Aufklärung bedarf. Er ist nicht einmal „Christus, es sei denn im Sinne eines abstrakten Gedankens . . .“

Alle diese und eine Fülle weiterer Äußerungen wird der Ausschub der 25 nicht nur zur Kenntnis zu nehmen, sondern ernstlich zu beachten haben, wenn er in diesem Sommer erneut zusammentritt, um seine Arbeit weiterzuführen. Wir zweifeln nicht daran, daß der Wille zu gegenseitigem Verstehen in allen Kirchen vorhanden ist und hoffen zuversichtlich, daß sich die im Blick auf die christliche Hoffnung vorhandenen Spannungen als nicht zertrennend, sondern als fruchtbar erweisen werden.

Römisch-katholischer Hirtenbrief

Der Bischof von Mainz, Dr. Stohr, hat offenbar in Verfolgung des in der Instruktion des heiligen Offiziums vom 20./12. 1949 erteilten Auftrages zu Pfingsten dieses Jahres einen *Hirtenbrief über die ökumenische Bewegung* an seinen Klerus erlassen, der in mehr als einer Beziehung bemerkenswert ist.

Wir haben keinen Anlaß, uns darüber zu verwundern, daß die ökumenische Bewegung durchaus als eine Bewegung in der Richtung auf die Wiedervereinigung mit der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche verstanden wird. Auch nicht darüber, daß aus den „Amsterdam“ vorbereitenden Studien der Aufsatz des anglikanischen Erzbischofs Gregg herausgegriffen wird, um zu zeigen, wie eng sich Teile der ökumenischen Bewegung in ihrem Verständnis der Kirche mit römisch-katholischem Verständnis berühren. Und es ist nur zu begreiflich, daß die im deutschen Protestantismus aufgebrochene Frage nach dem Recht und den Rechtsträgern in der Kirche, die Wiederentdeckung des Sakramentalen, die Bemühungen um die Wiedereinführung der Privatbeichte, die Wertschätzung der Maria und Ähnliches als besonders hoffnungsvolle Zeichen herausgestellt werden.

Wir sollten indes mit großer Aufmerksamkeit die allgemeine Haltung zur Kenntnis nehmen, wie sie sich in dem geschichtlichen und dem abschließenden grundsätz-

lichen Teil des Hirtenbriefes kundgibt. Wir heben folgende Sätze heraus:

„Liebe, hochwürdige Mitbrüder!

Zum heiligen Pfingstfest, im Zeichen des Heiligen Geistes, möchte ich zu Euch sprechen von der steigenden Sehnsucht nach der Einheit der Kirche im christlichen Raum und von dem, was man ökumenische Bewegung genannt hat. Während der Pfingstwoche habe ich zu einer Studientagung mit diesem Thema eingeladen . . . Die letzten Jahrzehnte haben ein geradezu erstaunliches Anwachsen der Sehnsucht nach der *Una Sancta* gebracht. Zwei Weltkriege haben die Christen zur Erkenntnis geführt, daß Spaltungen und Trennungen Wunden am Leibe Christi sind, die ihn schwächen; ja daß sie mehr sind, nämlich Sünde und Schuld, die uns im eigentlichen Sinne belasten, nicht bloß politisch und als Hemmnis erfolgreichen Wirkens in die Welt hinein (Weltmission), sondern in dem Sinne, daß Reue, Buße und Wiedergutmachung unsere Pflicht sind.

Geliebte Mitbrüder! Es muß uns auf tiefste ergreifen, mit welcher Wucht die Sehnsucht nach kirchlicher Einheit ungezählte Christen erfaßt hat. Die großen Konferenzen der ökumenischen Bewegung von Stockholm 1925, Lausanne 1927, Edinburg 1937, Amsterdam 1948 und Lund 1952 kennzeichnen diesen Weg. Diese Konferenzen waren nicht alle von der gleichen Art; einige von ihnen beschäftigten sich

mit gemeinsamen christlichen Aktionen auf praktischen Arbeitsgebieten, andere stießen ins Herz der eigentlichen Frage vor, indem sie sich Fragen des Glaubens und der Kirchenordnung zum Ziele setzten. Beide Arten von Fragen behandelte die erste große ökumenische Zusammenkunft nach dem zweiten Weltkrieg 1948 in Amsterdam . . . Man hat dort einen Ökumenischen Rat gebildet, der nicht dem Stolze verfällt, Kirche oder Überkirche sein zu wollen, aber in brüderlicher Liebe Wege zu größerer Einheit sucht und erstrebt . . . Es ziemt sich, voll Ehrfurcht diese Sehnsucht nach der Einheit des Leibes Christi zu sehen und sich davon ergreifen zu lassen. Und niemand darf uns übertreffen in dem Verlangen, beizutragen zu der Einheit, die wir im Credo der heiligen Messe so oft bekennen. Gewiß, Geliebte, ist diese sogenannte ökumenische Bewegung nicht überall gleich stark, trägt auch nicht überall die gleichen Akzente und unterscheidet sich vielfach in Ernst und Tiefe, aber gewisse Züge werden doch gemeinsam sichtbar. Die Entwicklung auf deutschem Boden erscheint dabei besonders bedeutungsvoll.

. . . Geliebte Mitbrüder! Zu Euch habe ich gesprochen von Vorgängen bei unseren Brüdern, die in unseren Reihen noch viel zu wenig bekannt sind . . . Gott ist offenbar am Werk, um die Risse zu heilen, die die Christenheit zerspalten. Die Bemühungen von Stockholm bis Lund sind noch vielfach recht unvollkommen und bruchstückhaft, aber ergreifender Ausdruck echt gläubiger und echt christlicher Sehnsucht nach Erfüllung des hohepriesterlichen Gebetes Christi . . . Lasset uns beten, daß das Wort des Herrn sich erfülle, womöglich noch in unseren Tagen! Lasset uns beten und nicht ermatten! Lasset uns vor allem die ökumenische Bewegung vorzüglich in ihren Vorgängen, die das Gebiet unseres Vaterlandes berühren, mit hohem Interesse verfolgen! . . . Die ökumenische Frage gehört sicher zu den dringendsten Aufgaben, die unserer Zeit von Gott gestellt sind. Hier wird unsere ganze geistige Wachsamkeit und unsere ganze Liebe angesprochen. Ja, lasset uns lieben ohne Enge in echt apostolischer, katholischer, das heißt allumfassender Weite . . .“ M.

Orthodoxe Kirche

I. Praktische Zusammenarbeit: Orthodoxe Vertreter im DP-Ausschuß der Evangelischen Kirche in Deutschland

In der Linie der Zusammenarbeit der orthodoxen Exilkirchen in Westdeutschland untereinander und mit der Evangelischen Kirche in Deutschland wurde nach längeren Vorbereitungen ein wesentlicher Fortschritt erzielt. Auf einer vom Ök. Rat und EKD veranstalteten Begegnung orthodoxer Kirchenführer in Tutzing/Bayern im Juni dieses Jahres, auf der die Kirchenleitungen der orthodoxen Russen, Griechen, Ukrainer, Polen, Rumänen, Serben und Georgier erschienen waren, einigten sich die nicht russischen orthodoxen Gruppen (insgesamt etwa 25 000—28 000 Gläubige) auf einen gemeinsamen Sprecher für zwischenkirchliche Angelegenheiten. Die russische Jurisdiktion (etwa 18 000—20 000 Gläubige)

erklärte sich ebenfalls zu einer Vertretung für zwischenkirchliche caritative Aufgaben bereit. Darauf hat der Rat der EKD in seiner Sitzung vom 19. Juni 1952 beschlossen, daß zu den Sitzungen des DP-Ausschusses der EKD in Zukunft zwei orthodoxe Sprecher hinzugeladen werden sollen.

Der DP-Ausschuß der EKD wurde eingesetzt, als nach dem Abbau der IRO die EKD und ihre Gliedkirchen gemeinsam mit den ökumenischen Verbänden die Verantwortung für die kirchliche Betreuung der in Deutschland verbleibenden DPs übernahmen. Der DP-Ausschuß setzt sich zusammen aus je einem Vertreter der Kirchenkanzlei, des Kirchlichen Außenamts, der VELKD, der Inneren Mission, des Hilfs-

werks und der Freikirchen. Zu seinen Aufgaben gehören vor allem die zur Einrichtung einer Betreuung der DP's erforderlichen Verhandlungen mit zentralen Stellen, insbesondere den zuständigen Bundesministerien, mit den Vertretern der DP-Kirchen und der ökumenischen Verbände. Der DP-Ausschuß leistet auch Mithilfe bei der Einrichtung der kirchlichen Versorgung der DP's durch Geistliche ihrer eigenen Kirchen. Als orthodoxe Sprecher wurden nunmehr benannt: Erzbischof Alexander (Lowtschy), München, das Haupt der russischen Exilkirche in Deutschland, und Archimandrit Methodios Fugias, der Vorsteher der Griechischen Gemeinde in München im Auftrag des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel.

Eine Frucht solcher zwischenkirchlichen Bemühungen wird der feierliche Kirchweih-Gottesdienst sein, den Metropolit Athenagoras, der Leiter des Exarchats des Ökumenischen Patriarchats Konstantinopel in London, zusammen mit Erzbischof Philotheus-Wiesbaden und dem Vorstand der griech.-orthodoxen Gemeinde München,

Archimandrit Methodios Fugias am 3. August 1952 in der orthodoxen Kirche von Bad Nauheim in griechischer, kirchenslawischer und deutscher Sprache zelebrieren wird, wobei Metropolit Athenagoras einem orthodoxen Esten die Priesterweihe erteilen wird.

Die in Deutschland angebaute relative zwischenkirchliche Verständigung wird freilich übertroffen durch einen parallelen Vorgang in USA. Dort hat im März d. J. der Erzbischof der Griechischen Orthodoxen Kirche von Amerika, Michael (Patriarchat Konstantinopel) eine Begegnung von sieben orthodoxen Kirchenleitungen in Amerika — griechische, antiochenische, 2 russische, ukrainische, serbische, rumänische Kirche — herbeigeführt. Nach langen Beratungen wurde die Gründung eines Beratenden Komitees beschlossen, in dem sämtliche orthodoxe Kirchen von Amerika vertreten sein werden. Außerdem ist die Mehrzahl der orthodoxen Gläubigen in USA, etwa 400 000, dem National Council of Churches und damit zugleich dem Ökumenischen Rat der Kirchen angeschlossen.

II. Theologische Diskussion: Orthodox-evangelisches Gespräch in Bièvres bei Paris

Vom 3.—7. Juni 1952 trafen sich Dozenten des Orthodoxen Russischen St. Sergius-Instituts Paris mit Professoren der Evangelischen Fakultäten Berlin, Göttingen und Heidelberg zu einer Besprechung über die Fragen des Verhältnisses der Kirche Jesu Christi zur Welt nach dem Zeugnis der Hl. Schrift; nach den theologischen Entwürfen von S. Bulgakow bzw. K. Barth und nach dem Gesamtverständnis der orthodoxen und evangelischen Kirche. Die 3 Themen wurden in 3 Doppelreferaten der Professoren Afanasjew-Paris und Peter Brunner-Heidelberg, Leo Zander-Paris und Otto Weber-Göttingen (verlesen und vertreten durch Ernst Wolff-Göttingen), Kartaschow-Paris und Heinrich Vogel-Berlin behandelt und in einem konzentrierten theologischen Gespräch diskutiert. Die Diskussion leitete Pastor Gerhard Stratenwerth, Vizepräsident des Kirchlichen Außenamts der EKD.

Die Pariser Tagung ist die Fortsetzung der vom Kirchlichen Außenamt der EKD in den Jahren 1950 und 1951 in Frankfurt/Main veranstalteten orthodox-evangelischen theologischen Gespräche über kirchenhistorische und anthropologische Fragen, die beide zugleich der Gewinnung grundsätzlicher methodologischer Erkenntnisse dienen sollten. Zu dem Kreis der früheren Teilnehmer waren auf beiden Seiten neue Vertreter hinzugekommen, so daß Kontinuität wie Erweiterung der Gesichtspunkte auch persönlich gewährleistet waren. Kennzeichnend für die Intensität der Gespräche und die Enge der Berührungen war es, daß man mehrfach „mit vertauschten Fronten zu kämpfen“ meinte.

Die Vorträge und Diskussionsbeiträge sollen veröffentlicht werden (als Studienheft III, hg. vom Kirchlichen Außenamt, Luther-Verlag Witten/Ruhr). Über eine die Tagung einleitende *Bodelschwingh-Gedächtnisfeier* in dem jetzt vom St. Sergius-Insti-

tut bewohnten Gebäudekomplex der ehemaligen, von Friedrich von Bodelschwing gegründeten deutschen Pariser „Hügelgemeinde“ berichtete Leo Zander in der

Pariser Zeitschrift der russischen christlichen Studentenbewegung (*Westnik*, Paris, Juli-August 1952, S. 30 ff.) unter dem Titel „Heiliges Deutschland“.

III. Grundsätzliche Beleuchtung: Abendland und Osten

In einer Veranstaltung der „Gesellschaft der Freunde christlicher Akademiearbeit“ im Landtagsgebäude in Düsseldorf sprach Bischof D. Dr. W. Stählin über die „geistigen Grundlagen des Abendlandes“, und der Geschäftsführer der Gesellschaft, Harald von Rautenfeld, zeichnete ergänzend und gegenüberstellend das Bild des Ostens.

Beide Vorträge wandten sich gegen die Vereinfachung in der politischen und geistigen Auseinandersetzung im Sinne eines radikalen und unversöhnlichen Gegensatzes zwischen einem „christlichen Abendland“ und dem „antichristlichen Osten“.

Bischof Stählin wies darauf hin, daß Abendland kein geographischer, sondern ein geschichtlich geprägter Begriff ist. Gehört Amerika dazu? Gehört Rußland dazu? Entscheidend ist, wie weit dieses Licht und „Salz“, die wir als das christliche Erbe bezeichnen, in unserer Verantwortung bestimmend sind. Wer sich nicht bemüht, von jeder Vokabel des christlichen Glaubensbekenntnisses zu sagen, was sie für alle Bereiche unseres Lebens — auch für die Wirtschaft — bedeute, dessen Reden hat keinen Sinn — selbst wenn er in und von der Kirche spricht.

IV. „Die Stimme der Orthodoxie“

Unter diesem Titel erscheint seit Januar 1952 in Berlin-Karlshorst eine vorzüglich ausgestattete illustrierte Monatszeitschrift in russischer Sprache im Umfange von vier Bogen als Organ der deutschen Diözese des Patriarchats Moskau. Der in Karlshorst lebende Herausgeber, A. F. S c h i s c h k i n, ist zugleich Dozent der Leningrader Geistlichen Akademie und Mitarbeiter des Außenamts des Patriarchats Moskau. Die Zeitschrift „hat es sich zur Hauptaufgabe gemacht, der Sache des Friedens zu dienen und wendet sich insbesondere an die orthodoxen Bischöfe, Priester und Laien in der Diaspora, um ihrer Aussöhnung mit der

Herr von Rautenfeld zeichnete das Bild des Ostens, das christlich gesehen werden müsse, denn der wahre Ort der Ost-West-Spannung sei in keinem Atlanten zu finden, sondern nur im Geistigen. Das Ost-West-Problem sei auch eine ökumenische Aufgabe, und ein Ausgleich der Spannung nur im Christentum möglich. Er schloß mit einigen Thesen, die sich aus einer sorgfältigen Analyse der sowjet-russischen Wirklichkeit ergaben:

Ein christlich geprägtes Volk, die Russen, steht im Kampf mit den Mächten des totalen Staates, stellvertretend für die ganze Christenheit.

In Ost und West wächst unsere Erkenntnis, daß die Freiheit von Gott das Ende menschlicher Freiheit bedeutet.

Als Christen dürfen wir nicht aufhören, Gott um den Frieden der Welt zu bitten. Sollte es, — auch das muß in christlicher Nüchternheit gesehen werden — trotzdem zu einer gewaltsamen Auseinandersetzung weltlicher Mächte kommen, so erwächst uns als Christen die Pflicht, in der Sicht auf die ganze Christenheit den Frieden zu gewinnen.

Mutterkirche, d. h. mit deren gesetzlicher Repräsentantin, dem Patriarchat Moskau, zu dienen“, sowie „an alle nicht-orthodoxen christlichen Bekenntnisse des Westens, um eine Annäherung an die Orthodoxie des Ostens auf der Basis der kirchlichen gnadenhaften Fülle und Wahrheit zu fördern“. Denn es sei die Aufgabe der Orthodoxen im Ausland, „den anderen Konfessionen die Größe der Orthodoxie zu zeigen, vor ihnen die Schönheit und Friedensliebe der slawischen Seele, ihre Liebe zur Heimat und zur ganzen Welt zu bezeugen“.

Im „Offiziellen Teil“ der Zeitschrift erscheinen Kirchliche Nachrichten und Doku-

mente aus der deutschen Diözese und dem gesamten Westeuropäischen Exarchat, sowie aus dem Patriarchat Moskau und den anderen Orthodoxen Kirchen, darunter Korrespondenzen der Hierarchen, u. a. zwischen dem Patriarchen von Moskau und dem Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel. Ein weiterer Teil ist regelmäßig der „Kirchlichen Predigt“ gewidmet. „Aufsätze“ liturgischen, ikonographischen, kirchenhistorischen, dogmatischen und erbaulichen Charakters folgen. Die „Stimme der Orthodoxie“ veröffentlicht außer Originalbeiträgen russischer Theologen und Priester auch Artikel aus der „Zeitschrift des Moskauer Patriarchats“ und aus dem Pariser Amtsblatt des westeuropäischen Exarchats. Durch Quellenpublikationen slawischer und griechischer Theologen früherer Generationen bringt sie die historische Kontinuität der Ostkirche zum Ausdruck.

Rein politische Artikel enthalten die mit großer Pünktlichkeit bisher erschienenen sieben Hefte nicht; die Friedensaktion kommt soweit zur Geltung, als sie von kirchlichen Stellen betrieben wird.

Nach dem treffenden Urteil des vorzüglichen Pariser katholischen Kenners der Orthodoxie, Père C. I. D u m o n t O. P., des Herausgebers der Zeitschrift „Russie et Chrétienté“ — einem Urteil, das auch in orthodoxen Emigrantenkreisen Zustimmung fin-

det — haben die in der „Stimme der Orthodoxie“ zu Worte gekommenen russischen Theologen sich als gute Traditionalisten erwiesen, die bisher zwar nicht eine umfassende Allgemeinbildung und ausgesprochene Originalität, wohl aber eine solide theologische Schule verraten. Einige recht scharfe Polemiken des scharfsinnigen und leidenschaftlichen Herausgebers der Zeitschrift gegen den rechten Flügel der orthodoxen Emigration dürften z. T. auf Mißverständnissen beruhen, insbesondere was ihren kontinentaleuropäischen Teil betrifft, und scheinen schon abzuklingen. Ebenso sind gelegentliche leichte Herabsetzungen anderer Konfessionen des ersten Hefts in den weiteren Folgen nicht bemerkt worden. Auf den Kurs, den die junge Zeitschrift nimmt, dürfte mäßigend wirken die umsichtige Persönlichkeit des ebenfalls in Karlsborst residierenden Erzbischofs B o r i s, des Hauptes der deutschen Diözese und einstweiligen Leiters des Exarchats Westeuropa. Über ihn urteilte einer der besten amerikanischen Sachverständigen der russischen Orthodoxie, D. A. L o w r i e von YMCA-New York gesprächsweise, daß seine Haltung geeignet sei, den echten zwischenkirchlichen Frieden zu fördern.

(Eine Übersicht über die orthodoxen kirchlichen Emigrantenzeitschriften wird demnächst folgen.)
Schaefer

Chronik

In dem Augenblick, da dieser Bericht niedergeschrieben wird, stehen wir bereits im Zeichen der mannigfachen *Welttagungen* dieses Sommers. Die Tagung des Internationalen Missionsrates in Willingen (Waldeck) ist beendet. Die Tagung des Lutherischen Weltbundes in Hannover liegt hinter uns, und eine nicht geringe Anzahl der Teilnehmer beider Tagungen wird auch an der 3. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lund (Schweden) beteiligt sein. Wir werden erst in der nächsten Nummer der Ökumenischen Rundschau über die Ergebnisse dieser Welttagungen berichten können. Für die innere und äußere Entwicklung des Ökumenischen

Rates mag sich die Tagung in Lund als von besonderem Gewicht erweisen. Sie wird darüber zu entscheiden haben, welche Frage aus dem Umkreis der Probleme von „Glauben und Kirchenverfassung“ zum Gegenstand der Beratungen der 2. Vollversammlung des Ökumenischen Rates werden und in welcher Weise die dringend erwünschte stärkere Eingliederung der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung in das Ganze der Tätigkeiten des Ökumenischen Rates geschehen soll.

Die Vorbereitung der 2. Vollversammlung schreitet inzwischen fort. Wir werden damit rechnen dürfen, daß in kurzem Flugschriften zum Generalthema wie zu den Themen der 6 Sektionen der Weltkonferenz

zur Verfügung stehen, die über den Kreis der an den Studienarbeiten des Ökumenischen Rates Beteiligten hinaus die innere Anteilnahme der Gemeinden an den Aufgaben der Weltkonferenz und das Verständnis für die sie beschäftigenden Fragen zu wecken bestimmt sind.

Der *Ökumenische Ausschluß für europäische Zusammenarbeit*, der vom 25. bis 27. Januar 1952 in Rengsdorf (Rheinland) eine Tagung hatte, bei der das Verhältnis Deutschlands zu der Frage der europäischen Einigung den einzigen Gegenstand der Besprechung bildete, tritt in Kürze (19. bis 21. Juli) erneut auf deutschem Boden (Willingen — Waldeck) zusammen, um die europäisch-amerikanischen Beziehungen zu erörtern.

Die *Ökumenische Hochschule* in Château de Bossey (vgl. Ökumenische Rundschau Nr. 1) wird ihr erstes Semester am 1. Oktober ds. Js. beginnen. Vortragende werden u. a. sein die Herren Prof. D. Dr. Walter Freytag, Prof. Dr. Hendrik Kraemer, Prof. Dr. Wilhelm Pauck-Chicago, Rev. D. T. Niles-Ceylon. Das Vorlesungsverzeichnis umfaßt Vorlesungen über Geschichte und Probleme der ökumenischen Bewegung, solche zur Kirchenkunde und zu den aktuellen Problemen der Sozialethik.

Eine *Ökumenische Laientagung*, wie sie im vergangenen Jahre auf Anregung des Ökumenischen Instituts in Bossey zum ersten Male als europäische Konferenz in Bad Boll stattfand, hat inzwischen ihre Nachfolgerin für Nordamerika in *Buffalo* gefunden (21.—24. Februar). Auch dort erwartet man als Frucht eine gesteigerte kirchliche Aktivität der „Laien“, in erster Linie der Männer.

Der Nationale Rat der nordamerikanischen Kirchen beschäftigte sich in der Sitzung seines Gesamtvorstandes vom 11. Juni in Chicago mit dem Entwurf einer Erklärung zur Frage der *Rassentrennung in den Kirchen*, der bereits seit längerer Zeit vorlag. Die nunmehr mit Mehrheit beschlossene Erklärung bewegt sich in der Linie einer Erklärung des ehemaligen Kirchenbundes vom Jahre 1946, was um so bemerkenswerter ist, als der Nationale Rat gegen-

über seinem Vorgänger als eine in ihrer Gesamthaltung konservativere Körperschaft angesehen werden muß. Die entscheidenden Sätze lauten: „Der Nationale Rat der christlichen Kirchen in den USA verwirft in seinem organisatorischen Aufbau und seiner Arbeit jede Art von Absonderung aus Gründen der Rasse, der Hautfarbe oder nationaler Herkunft als unnötig, unerwünscht und als Verletzung des Evangeliums der Liebe und menschlichen Bruderschaft; er empfiehlt seinen Mitgliedskirchen die gleiche Stellungnahme. Er erkennt an, daß geschichtliche und soziale Faktoren es einigen Kirchen schwerer als anderen machen, das christliche Ideal der Nichtabsonderung zu verwirklichen, bittet indes alle seine Mitglieder dringend, stetig und fortschreitend auf eine nicht nach Rassen geschiedene Kirche hinzuarbeiten als auf das Ziel, das uns im Glauben und in der Praxis der frühen Kirche vor Augen gestellt wird und mit der Idee der Kirche Christi gesetzt ist. Zum Beweis für die Aufrichtigkeit dieses deutlichen Nein wird das Council für eine nicht nach Rassen geschiedene Kirche in einem nicht nach Rassen geschiedenen Volke wirken.“

Die bereits auf beiden Seiten zum Beschluß erhobene Vereinigung der Kongregationalen und der Ev.-Reformierten Kirche Nordamerikas wurde im Jahre 1950 durch das Urteil eines mit der Angelegenheit befaßten Gerichts verhindert. Die Berufungsverhandlung hat das seinerzeit ergangene Urteil aufgehoben, und es besteht begründete Aussicht, daß die Vereinigung nunmehr in absehbarer Zeit vollzogen wird.

Verhandlungen einer Gruppe bisher selbständiger lutherischer Kirchen Nordamerikas über einen *Zusammenschluß* haben bisher zu keinem praktischen Ergebnis geführt, da die Kirche der Augustana-Synode einer solchen Vereinigung erst dann zustimmen wünscht, wenn sämtliche lutherischen Kirchen einschließlich der Missouri-Synode beteiligt sind.

Nachdem die Vereinigte Presbyterianische Kirche auf ihrer General-synode ihre Vertreter ermächtigt hat, an

den Vorarbeiten für einen Unionsplan und eine Verfassung in Gemeinschaft mit den Presbyterianern des Nordens und Südens teilzunehmen, darf mit einem raschen Fortschreiten der Verhandlungen über einen organischen Zusammenschluß aller nord-amerikanischen Presbyterianer gerechnet werden.

Der Zusammenschluß der Kirchen Nordindiens (Anglikaner, Methodisten, Baptisten und die aus Presbyterianern und Kongregationalen entstandene Vereinigte Kirche) wurde auf einer Tagung in Welahabad soweit gefördert, daß der Plan nun den Einzelkirchen zur Bestätigung und Verbesserung vorgelegt werden kann.

Der der anglikanischen Kirche angehörende Prof. T. C. Chao von der Yenching-Universität in Peiping, der seinen Sitz im Präsidium des Ökumenischen Rates niederlegte, weil er glaubte als Chinese eine Mitverantwortung für die Koreaerklärung des Centralausschusses im Sommer 1950 nicht übernehmen zu können, ist aus seinem Lehramt entlassen worden, weil das auch von ihm abgelegte „Geständnis“ nicht den Normen der „Neuerungsbestrebungen“ entsprach.

Dr. Henry Smith Leiper in New York scheidet am 1. 9. ds. Js. aus seinem bisherigen Amt als beigeordneter Generalsekretär des Ökumenischen Rates aus und übernimmt die Leitung des Missionsrates der Kongregationalen Kirche Nordamerikas. Er hat fast ein volles Vierteljahrhundert im Dienst der ökumenischen Bewegung gestanden, die die großen Leistungen der amerikanischen Kirchen wesentlich seiner hingebenden Tätigkeit verdankt. Die wichtige Frage seiner Nachfolge scheint noch nicht entschieden zu sein.

Aus seinem Amt als beigeordneter Generalsekretär des Ökumenischen Rates und als Sekretär des Ausschusses für Glauben und Kirchenverfassung wird auch Pastor Oliver Tomkins-London ausscheiden, sobald der Bericht der Weltkonferenz von Lund fertiggestellt ist. Er übernimmt die Leitung des theologischen College in Lincoln. Als sein Nachfolger in der Arbeit für Glauben und Kirchenverfassung ist der

amerikanische Methodist Robert Nelson in Aussicht genommen.

Die Evangelische Allianz einer Reihe europäischer Länder hielt in Geisweid (Kr. Siegen) eine Tagung, die in erster Linie der Klärung der Frage des Anschlusses an die neu gegründete, bedauerlicher Weise in deutlichem Gegensatz zum Ökumenischen Rat stehende Weltbruderschaft (World Evangelical Fellowship) galt. Ergebnis der Beratungen war die Bildung eines vorläufigen europäischen Komitees der Evangelischen Allianz aus Deutschland, Dänemark, Schweden und der Schweiz auf der Grundlage der Evangelischen Allianz von 1846. Inzwischen hat die Evangelische Allianz der Schweiz den Anschluß an die Weltbruderschaft abgelehnt, will aber das Gespräch mit ihr weiterführen.

Der Reformierte Weltbund wird im August 1954 unmittelbar vor der 2. Vollversammlung des Ökumenischen Rates seine nächste Welttagung in Princeton — USA. halten.

Die Vereinigte Ev.-Lutherische Kirche Deutschlands hat einen Ökumenischen Ausschuß gebildet und mit seiner Leitung den bisherigen Missionspräses, jetzigen Dozenten D. Dr. Meyer in Heidelberg beauftragt. Der Deutsche Ökumenische Studienausschuß hat es bei seiner Heidelberger Tagung vom 29./2. begrüßt, daß der neu gebildete Ausschuß alle ökumenische Studienarbeit in Deutschland auch weiterhin durch den Deutschen Ökumenischen Studienausschuß tun lassen und an dieser Arbeit durch seine Vertreter in diesem Ausschuß aktiv teilnehmen will.

Der Deutsche Ökumenische Studienausschuß hat aufgrund einer Anregung der Studienabteilung des Ökumenischen Rates Vertreter der evangelisch-theologischen Seminare zu einer Konferenz über die ökumenischen Aufgaben im theologischen Unterricht eingeladen, die am 29./2. und 1./3. in Heidelberg stattgefunden hat. Bis auf eine waren sämtliche eingeladenen Fakultäten vertreten. Nach Referaten von Prof. D. Ehrenström-Genf, Prof. Dr. Ebeling-Tübingen und Prof. D. Schlink-Heidelberg führte

die eingehende Aussprache zu völliger Übereinstimmung darüber, daß der theologische Unterricht das ökumenische Anliegen in jeder seiner Disziplinen zur Geltung bringen muß, daß aber die Schaffung eines ökumenischen Referats innerhalb jedes Lehrkörpers als erforderlich angesehen wird, wenn die ökumenischen Aufgaben ausreichende Beachtung finden sollen. Die Konferenz hielt es nicht für geraten, ein besonderes ökumenisches Prüfungsfach einzuführen, hielt es aber für geboten, den ökumenischen Aspekt bei den Prüfungen in den bestehenden Fächern, besonders in Kirchengeschichte und Dogmatik, zu berücksichtigen. Es wird dabei vorausgesetzt, daß dem Studierenden die Möglichkeit geboten wird, sich über die Geschichte und den Stand der Ökumenischen Bewegung gegebenenfalls in Sondervorlesungen unterrichten zu lassen. Die Beschlüsse der Heidelberger Konferenz haben inzwischen die Zustimmung des evangelisch-theologischen Fakultätentages erhalten.

Im Freizeithaus der Inneren Mission in Berlin-Schwanenwerder veranstaltete das Ökumenische Institut unter der Leitung von Prof. Hendrik Kraemer und unter Mitarbeit von Fräulein Madeleine Barot von der Cimade je zwei Wochen für jüngere Theologen und für Laien aus der DDR. Die Bibelarbeit stand unter dem Thema: „Friede in der Bibel“. Kurzvor-

träge hielten Christen aus Indien, Frankreich, Holland, der anglikanischen und den nordamerikanischen Kirchen. An einem Sonntage erweiterte sich der Kreis durch die alten Freunde des ökumenischen Instituts in Bossey. Die Tagungen, zu denen Pfarrer Dr. Winterhager und Vikarin Bé Ruys von der holländisch-reformierten Gemeinde die örtliche Vorarbeit geleistet hatten, wurden als brüderlich-ökumenischer Dienst empfunden.

Im Laufe des Frühjahrs und Sommers haben eine Reihe ökumenischer Freizeiten in Deutschland stattgefunden, darunter solche des Studentenpfarramts an der Darmstädter Technischen Hochschule in Zwingenberg und der Basler Mission auf der Eberburg bei Bad Münster. Ein eigenartiges ökumenisches Arbeitslager für Geistliche aus Schweden, Frankreich, Holland, Amerika, der Schweiz und Deutschland wurde durch die Gofner-Mission in Mainz-Kastel durchgeführt. Während eine Gruppe der Teilnehmer die letzten Arbeiten an dem Wohnheim der Gofner-Mission vornahm, arbeitete eine andere in einem benachbarten Zementwerk. Weitere internationale Arbeitslager in Deutschland sind u. a. von der Jugendabteilung des Ökumenischen Rates, von der nordamerikanischen Brüderkirche, von der Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend und von der Darmstädter Studentengemeinde geplant.

Neue Bücher

(Eine Verpflichtung zur Besprechung unverl. eingehender Neuerscheinungen kann nicht übernommen werden)

Dr. Johann Gottlieb Cordes: *Die Verantwortung des Christen für sein Volk*. 1952, Lutherhaus-Verlag, Hannover. 18 S.

Der Verfasser nimmt die Sätze der Weltkirchenkonferenz von Oxford 1936 wieder auf, die vom Volk als Gabe und Aufgabe und von der Vergötzung des Volkstums handeln. Er redet uns heute in unsern deutschen Fragen und Nöten damit an, unterbaut sie durch ein Menschenverständnis aus natürlichen und geschichtlichen Verflochten-

heiten, und zeigt die positiven und negativen Züge bei uns auf. Die christliche Verantwortung für das Volk gipfelt im Gebet. Eine gut lutherische Schrift; so haben unsere lutherischen Kirchen in Deutschland ihre Verbundenheit mit dem Volkstum erlebt und oft erlitten. W. L.

Hans Ehrenberg: *Hiob — der Existentialist*. Fünf Dialoge in zwei Teilen. 1952, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg. 70 S. 3.50 DM.

Hans Ehrenbergs Dialoge über das Buch Hiob, mit Vor- und Nachbemerkung, führen uns in der Sprechweise des Existentialismus in diese alten schweren Auseinandersetzungen hinein, essayhaft und geistvoll, wie wir es von dem Verfasser erwarten. Ich wüßte die gut lesbare Schrift nicht besser in ihrer Absicht zu charakterisieren als mit einigen Sätzen aus dem Nachwort: „Der Herrgott hat selber den Stier bei den Hörnern gepackt und die Streitsucht der Theologen überwunden, ohne die Wahrheitsfrage zurückzusetzen... Zu diskutieren wird zur Qualität einer niederen Schicht im geistigen Dasein... Unsere Generation hat angefangen, die Wirklichkeit mit solcher Eindringlichkeit und Sieghaftigkeit zu ergreifen, daß wir durch diese Wirklichkeit dem Streiten und Diskutieren um die Wahrheit ein Ziel setzen... Brauchen wir uns noch zu überlegen, wer... recht behält, so die Wirklichkeit allen Standpunkten gemeinsam ist? Ja, hätten wir sogar den Anspruch der Wahrheitsfanatiker auf die alte Weise zu erfüllen vermochte, was hätte das bedeutet, verglichen mit ihrer Verwirklichung? Zum Verwirklichen aber kommt niemand durch Denken und Forschen durch; Verwirklichung wird nicht erarbeitet oder geleistet, sondern auf den Wegen der Gestaltung geschenkt... Durch Disputieren und Streiten gewinnt man nicht den Streit der Liebe... In Hiobs Liebesgeschichte mit Gott wird nur die wirkliche Kreatur gekrönt, der handelnde Mensch, dessen Leben Drama ist...“

W. L.

Aus der bei dem Heimatdienstverlag in Berlin-Hermsdorf erscheinenden und von Pfarrer Dr. Günter Gloede herausgegebenen *Hefreihe „Ökumenische Profile“* liegen nunmehr vor außer den Heften über Dr. John Mott und William Paton, Bischof

Brent und Oliver Tomkins, Erzbischof Nathan Söderblom und Bischof Eivind Berggrav, die Patriarchen Tychon, Sergius und Alexius, Dr. Samuel Mc. Crea Cavert und Eli Stanley Jones D. D., Manfred Bjorkvist und Dr. Reinhold von Thadden 2 Hefte über Bischof D. Dr. Anders Nygren und D. Sylvester Michelfelder (Verfasser Pastor Vilmos Vajta und Pastor Peter Fraenkel) sowie über William Temple und Nathaniel Micklem (Verfasser Dr. Jürgen Wilhelm Winterhager und Dr. Hans Böhm). (Je Heft —.30 DM.)

Die Hefte bringen auf 16—20 Seiten ein kurzes, meist sehr lebendiges Bild des Lebensganges und der ökumenischen Bedeutung dieser Persönlichkeiten; ein Holzschnittbildnis, oft ausgezeichnet, fehlt nicht. Man kann über den Gedanken der Darstellung Lebender in einer derartigen Reihe wie über die dort getroffene Auswahl streiten. Sicher ist, daß die Reihe einem von manchen Freunden der ökumenischen Sache empfundenen Bedürfnis entgegenkommt.

Es sei auf die Reihe auch deshalb hingewiesen, weil der Gedanke in der ökumenischen Arbeit des deutschen Ostens erwuchs. Der Ökumenische Ausschuß in Berlin unter dem Vorsitz von Bischof Dibelius und Superintendent Scholz gab den Auftrag zu ihrer Veröffentlichung.

In memoriam Ernst Lohmeyer. Herausg. von Werner Schmauch. 1951. Ev. Verlagswerk. 367 Seiten, engl. brosch. 18.50 DM, Ln. DM 22.—.

Wir machen auf die Beiträge von Heinrich Vogel über „Die Menschenrechte als theologisches Problem“ und von Ernst Wolf „Christlicher Humanismus“, Erwägungen zur gegenwärtigen Diskussion aufmerksam.

M.

Anschriften der Mitarbeiter:

Generalsekretär Dr. W. A. Visser't Hooft, Genf, 17 rte de Malagnou / Prof. lic. Dr. Günther Harder, Berlin-Zehlendorf, Heimat 25 / Dozent D. Dr. Heinrich Meyer, Heidelberg, Blumenstraße 7 / Dr. Hildegard Schäder, Frankfurt a. M., Schaumainkai 23

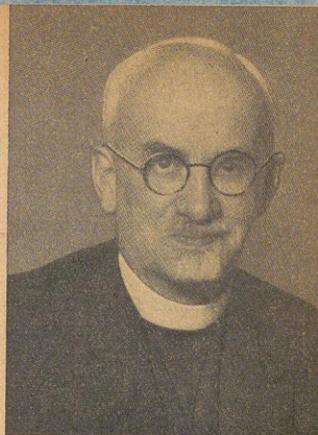


Prälat D. Dr. Karl Hartenstein

† am 1. 10. 1952

Bischof Dr. Ernst Sommer

† am 15. 10. 1952



Der unerwartete Heimgang dieser beiden Männer bedeutet für uns einen kaum ermeßbaren Verlust. Beide gehörten zu dem engeren Kreise unserer Herausgeber. Es war selbstverständlich, daß wir sie darum baten, uns zu helfen, als diese Zeitschrift ins Leben trat. Ihnen war es ebenso selbstverständlich, dieser Bitte zu entsprechen. Sie wußten sich mit der ökumenischen Bewegung und aller Arbeit, die ihr diente, seit langem innerlichst verbunden. Ein Teil ihrer Kraft galt dieser Sache.

In Dr. Hartenstein verkörperte sich jenes Missionsdenken, das nicht anders kann, als zugleich nach der Einheit der Kirche zu fragen. Er hat es im Dienst der Basler Mission, im Dienst seiner Württembergischen wie der Evangelischen Kirche in Deutschland fort und fort bezeugt. Vor allem sein Werk war die verheißungsvolle Tätigkeit des Stuttgarter Ökumenischen Komitees, die die Landes- und Freikirchen Württembergs und Badens in wachsendem gegenseitigem Vertrauen und Verstehen zusammenführte. An dem geistigen Ringen der Gesamtökumene nahm er in tiefer Verantwortung kraft der reichen ihm aus der Schrift zuströmenden Erkenntnis teil. Das eben beginnende ökumenische Gespräch über die christliche Hoffnung gehörte bis zuletzt zu seinen tiefsten Anliegen.

Bischof Dr. Sommer pflegte scherzend zu sagen, ein Methodist habe es nicht nötig, ökumenisch zu werden; er sei es von Natur. Als er die letzte Arbeit Henry Carters über „Das methodistische Erbe“ übersetzte und veröffentlichte, gab er ihm den Titel „Das Erbe Johannes Wesleys und die Ökumene“. Das bedeutete für ihn ein erneutes Bekenntnis zu der Sache, die immer die seine gewesen war. Er war in Lausanne 1927 und in Edinburg 1937; er war in Amsterdam 1948. Für Amsterdam schrieb er den schönen Aufsatz: „Die Ökumene im eigenen Lande“. So gehörte er zu den Vätern der „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen“ und war nicht nur ihr stellv. Vorsitzender, sondern ihr belebendes Element. Die deutschen Freikirchen sind vor allem durch ihn, den Mann der Evangelischen Allianz, der ihr volles Vertrauen hatte, dem ökumenischen Gedanken erschlossen worden.

Wir trauern von Herzen um diese Männer. Wir bleiben ihnen verbunden in unserem Werke und wissen uns durch ihr Gedächtnis gesegnet.

W. Freytag; W. Menn

Zur Geschichte des konfessionellen Problems

Gerhard Ebeling

Die nachstehenden Ausführungen geben den ersten Teil eines Referates wieder, das auf der deutschen Studienkonferenz über ökumenische Gesichtspunkte in der theologischen Ausbildung am 1. 3. 52 in Heidelberg gehalten wurde. Der zweite Teil, der über Aufgabe und Methode der Konfessionskunde handelte, wurde im Rahmen des Tagungsberichts von der Ökumenischen Centrale vervielfältigt. Die Bemerkungen zur Geschichte des konfessionellen Problems sind, wie mir bewußt ist, nur eine bruchstückhafte Skizze, die einer genaueren historischen Fundierung bedürftig wäre. Da dies im Rahmen eines Zeitschriftenaufsatzes unmöglich ist, habe ich schließlich unter Verzicht auf Änderungen und Ergänzungen der Bitte um Abdruck des gehaltenen Vortrags nachgegeben, um zu weiterer Diskussion und Bearbeitung der angerührten Probleme anzuregen.

I.

Die Notwendigkeit, sich mit abweichenden Auffassungen des christlichen Glaubens auseinanderzusetzen, ist so alt wie das Christentum selbst und gehört wesentlich zur Existenz der Kirche in der Geschichte. Die christliche Verkündigung ist immer bedroht von Verfälschung, die Einheit und Reinheit der Kirche durch das Aufkommen häretischer und schismatischer Gemeinschaften. Schon das Neue Testament spiegelt diesen Tatbestand wider. Die Anfänge der christlichen Kirche werden verzeichnet, wenn man die Entwicklung so sieht, als habe am Anfang ein einhelliges und unbestrittenes Verständnis christlicher Rechtgläubigkeit gestanden, als eine Phase ungetrübter Einheit und Reinheit der Kirche, und als sei dann erst später ein Abfall eingetreten durch Häresien, deren Illegalität prinzipiell nur von vornherein festgestanden habe. Diese Geschichtsschau ist eine Retrojizierung des Selbstverständnisses der frühkatholischen Kirche und hat seitdem weithin die Kirchengeschichtsdarstellungen beherrscht. Sie ist vor allem durch Walter Bauer (Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, Tübingen 1934) in Frage gestellt worden. Mag auch in manchen Einzelheiten Bauers Nachweis nicht gelungen oder umstritten sein, daß später für häretisch erklärte Ausprägungen des Christentums vielerorts älter waren als die sog. Rechtgläubigkeit, so ist doch die Erkenntnis zweifellos richtig, daß sich die Anfänge der Kirchengeschichte in einem komplizierten Gärungsprozeß vollzogen haben, dessen Ergebnis erst die Abklärung dessen war, was als rechtgläubig zu gelten habe, und welche Erscheinungen als häretisch anzusehen und zu behandeln seien. Dieser Vorgang der Konsolidierung der frühkatholischen Kirche und ihrer grundlegenden Normen konnte freilich nicht verhindern, daß daneben konkurrierende christliche Gemeinschaften bestehen blieben, sich ausbreiteten bzw. neu entstanden. Zwar hatte die christliche Gnosis, mit der sich die Auseinandersetzung primär vollzog, relativ wenig Kraft zu festerer kirchlicher Gemeinschaftsbildung. Dafür bekam es aber die frühkatholische Kirche mit anderen, zahlenmäßig und der Ausbreitung nach erheblichen Gegenkirchen zu tun: der marcionitischen, montanistischen, novatianischen, donatistischen Kirche usw. Die Tatsache, daß die Großkirche mit der konstantinischen

Wende zugleich absolut die Oberhand gewann gegenüber den konkurrierenden häretischen Kirchengemeinschaften und deren Spuren nach Möglichkeit austilgte, hat es erschwert, ein zutreffendes Bild von der wirklichen Lage der Kirche im 2. und 3. Jahrhundert zu erhalten. Man kann Umfang und Bedeutung der gesonderten Kirchengemeinschaften in jener Zeit kaum überschätzen. Auch die Entwicklung unter und nach Konstantin zeigt ja deutlich genug, daß es selbst mit Hilfe des Staates keineswegs leicht war, mit dieser Lage fertig zu werden. Die alten häretischen und schismatischen Kirchengemeinschaften bewiesen eine zähe Widerstandskraft und entwickelten sich z. T. um so lebhafter im Kampf gegen den mit der Großkirche verbündeten Staat. Und schließlich ist es gerade unter den mehr oder weniger geschickten Bemühungen des Staatskirchentums um Festigung der kirchlichen Einheit zu neuen erheblichen Sonderkirchen gekommen: den arianischen germanischen Landeskirchen und den monophysitischen und dyophysitischen Nationalkirchen.

Zwar gelang es dem um seine Einheit ringenden Imperium, in seinem Kern von neuer kirchlicher Spaltung im wesentlichen frei zu bleiben, nicht jedoch, die eigentümliche Verbindung kirchlicher und nationaler Separation an der Peripherie zu verhindern. Der Begriff und die Wirklichkeit der ökumenischen Einheit der Christenheit war im Gefolge der konstantinischen Wende so sehr an das Reich gebunden und auf das Reich beschränkt, daß geradezu zwangsläufig die sich außerhalb des Imperiums bildenden Kirchen oder die in den vom Reich abbröckelnden Provinzen bestehenden Kirchen auch in dogmatischen Gegensatz zur Reichskirche traten. Die Erhaltung der Einheit in der Reichskirche war mit einer erheblichen Reduktion ihres geographischen Umfangs bezahlt. Und ihre einzigartig überragende Stellung in der weiteren Kirchengeschichte verdankte die Reichskirche jedenfalls nicht allein ihrer größeren geistlichen Kraft, sondern zugleich auch den politischen und kulturellen Verhältnissen. Das Verschwinden, d. h. die Katholisierung der arianischen Landeskirchen hängt mit der allgemeinen Entwicklung der Völkerwanderungsstaaten zusammen, aus deren Solidarität das fränkische Reich ausbrach, um damit den Siegeslauf der katholischen Kirche im Abendland zu eröffnen. Die Vernichtung bzw. Verkümmern der häretischen Kirchen im Osten und Süden des Reiches ist dagegen die Folge der großen arabischen Völkerwanderung. Diese Zusammenhänge muß man vor Augen haben, um die Tatsache richtig zu würdigen, daß die Kirche des restlichen Reichsgebiets von häretischen Sonderkirchen schließlich nicht mehr ernstlich bedroht war und als einzige in die Zukunft weisende Fortsetzung der alten Kirche aus dem großen Ringen um die Einheit der Kirche hervorging. So viel steht jedenfalls fest, daß es in der alten Kirche in ganz hohem Maß so etwas wie ein konfessionelles Problem gegeben hat.

Welche Auswirkungen hat das für die theologische Behandlung dieses Problems innerhalb der alten Kirche gehabt? An sich hätte hier für „konfessionskundliche“ Arbeiten Anlaß und Stoff in Fülle vorgelegen. Aber die Formulierung dieses Gedankens enthält offensichtlich einen Anachronismus. Es steht uns von vornherein

fest, daß wir von jener Zeit konfessionskundliche Arbeiten gar nicht erwarten können. Es ist aber aufschlußreich, sich die Gründe dafür klarzumachen.

1. Natürlich hat es an literarischen Auseinandersetzungen nicht gefehlt. Ein erheblicher Teil des altkirchlichen Schrifttums diente der Bekämpfung von Häresien und enthält darum in gewissem Umfang auch eine Darstellung von deren Eigenart. Doch stehen diese Arbeiten ausnahmslos im Dienste des unmittelbaren Kampfes.

2. Der Kirchenbegriff der alten Kirche ließ es gar nicht zu einem Konfessionsproblem in dem uns geläufigen Sinne kommen. Einmal war er noch elastisch genug und unbeengt durch zentralistisch-institutionelle Elemente, um die Grenze zwischen innerkirchlichen und kirchentrennenden Lehrgegensätzen weithin in der Schwebe zu halten. Längst nicht alle sog. Häresien der alten Kirche haben zu eigenen konkurrierenden Gemeindebildungen geführt. Andererseits war der Kirchenbegriff ein so absoluter, daß der Plural *ekklesiai* nur denkbar war im Sinne von Einzelgemeinden, keineswegs aber im heutigen Sinne von getrennten Konfessionskirchen. Man war gar nicht in der Lage, außerhalb der *ekklesia* katholike etwas als Kirche anzusprechen. In der Trennung von der einen Kirche konnten nur satanische Mächte am Werke sein. Von da aus war es gar nicht möglich anzuerkennen, daß die Kirche faktisch gespalten war, und das darin liegende theologische Problem überhaupt in den Blick zu bekommen.

3. Diese Absolutheit des Kirchenbegriffs fand eine Stütze an der Kirchenpolitik und Kirchengesetzgebung des christianisierten Reichs. Mit der alleinigen reichsrechtlichen Anerkennung der Großkirche und mit der zwangsweisen Zugehörigkeit zu ihr hörten zwar die häretischen Kirchengemeinschaften nicht sofort zu existieren auf. Aber deren Schrumpfung war doch die Folge ihrer Illegalität. Sie wurden in den Winkel gedrängt. So verbanden sich mit dem primär dogmatischen Begriff der Häresie zugleich ein soziologisches und ein politisches Element. Die häretische Kirchengemeinschaft erscheint nun ihrem Wesen nach als eine sektenhaft kleine und als eine aus dem lebendigen Zusammenhang mit Volk und Staat herausgelöste, verbotene und politisch verdächtige Minderheit. Wie umgekehrt der Begriff der Orthodoxie ebenfalls verschmilzt mit der soziologischen Gestalt der die Massen in sich aufnehmenden Volkskirche und der politischen Gegebenheit des Staatskirchentums. Daß in dieser Atmosphäre das Problem der Kirchenspaltung praktisch keine Rolle mehr spielte und darum theologisch überhaupt nicht mehr Anfechtung bereiten konnte, liegt auf der Hand.

4. Soweit sich dagegen trotzdem Sonderkirchen größeren Ausmaßes bildeten, geschah dies entweder jenseits der Reichsgrenzen oder in denjenigen Randprovinzen, in denen das Reich der zentrifugalen nationalen Kräfte nicht mehr Herr werden konnte. So wurde die dogmatische Trennung zugleich eine politische, völkische und geographische. Die faktisch bestehende, im wesentlichen aber geographisch aufgegliederte und durch politische und völkische Grenzen abgeschirmte Kirchen-

spaltung verlor darum ihren theologisch und kirchlich unmittelbar bedrängenden Charakter und machte eine intensive Auseinandersetzung mit diesem Faktum überflüssig.

II.

Die Situation im Mittelalter ist von diesem Ertrag der altkirchlichen Entwicklung her bestimmt. Die mittelalterliche Kirchengeschichte ist darum, wenigstens in ihrer ersten Hälfte, in erstaunlichem Maße frei von dem Problem der Kirchenspaltung. Daß dieses Erbe der Reichskirchenpolitik des christianisierten Imperium Romanum auch und gerade über den schwierigen Umbruch hinweg bewahrt wurde, der mit der Völkerwanderung, der Auflösung des weströmischen Reichs und der politischen Schwerpunktverlagerung in den germanischen Norden eintrat, hat verschiedene Gründe. Ich erinnere nur an die konkurrenzlose kirchliche Position Roms im Westen, die in Verbindung mit der kulturellen Überlegenheit gegenüber den jungen germanischen Völkern und deren geistiger Undifferenziertheit sowie mit der den Germanen selbstverständlichen Form eines geschlossenen Volks- und Staatskirchentums das Aufkommen neuer Kirchenspaltung, ja auch nur geringerer häretischer Strömungen unmöglich machte. Erst seit dem Hochmittelalter wurde die Bedrohung durch häretische Bewegungen akut, und zwar sehr schnell in überraschend vehementer Weise durch die Katharer und Waldenser und schließlich durch Wicliff und Huß, um nur die bekanntesten Erscheinungen zu nennen. Diese mit der zunehmenden Differenziertheit und beginnenden Auflösung der mittelalterlich abendländischen Einheit zusammenhängenden Bewegungen waren von vornherein jener politischen Illegalität und Diffamierung ausgesetzt, wie sie sich aus der kirchlichen Gesetzgebung des spätrömischen Imperiums ergab. Um so erstaunlicher ist die Wucht, mit der diese mittelalterlichen Häresien um sich griffen, so daß sie trotz brutalster Gegenmaßnahmen nur partiell, nicht aber als eine sich unkontrollierbar fortpflanzende Untergrundbewegung auszurotten waren. In einem Fall, nämlich beim Hussitismus, kam es sogar zu einer begrenzten Duldung und Anerkennung, wenn auch in völkischer und geographischer Abkapselung. Denn die im Wesen des Hussitismus liegende nationale Note erleichterte den an sich unerhörten Vorgang, daß die Kirche den Ketzern gegenüber einlenkte und wenigstens durch Gewährung des Laienkelchs einen *modus vivendi* zu finden suchte. Gab es also in der abendländischen Kirche gegen Ausgang des Mittelalters tatsächlich wieder so etwas wie ein konfessionelles Problem, so war doch dessen Tragweite sehr beschränkt, nämlich abgeschirmt teils durch die Verdrängung in die Illegalität der Sekte, teils durch die geographische Isolierung eines national bestimmten Sonderkirchentums. An dem absoluten Kirchenbegriff hatte sich dadurch nichts geändert, ja dieser war durch das inzwischen zentralistisch ausgebaute Papalsystem nur noch verschärft. Es verdient freilich vermerkt zu werden, daß die Auseinandersetzung mit den mittelalterlichen Häresien die katholische Kirche zu gründlicherer Durchdenkung des eigenen Kirchenbegriffs veranlaßte. Während die großen Summen der Scholastiker merkwürdigerweise keine thematische Behand-

lung des Kirchenbegriffs aufzuweisen haben, ist das einzige Werk, das ausführlich und ausschließlich den Kirchenbegriff zum Gegenstand hat, die *contra Catharos et Waldenses* gerichtete *Summa de ecclesia* des spanischen Thomisten Juan de Torquemada.

Jedoch ein anderer die Einheit der Kirche zerreißen der Tatbestand begleitet die ganze mittelalterliche Kirchengeschichte, steht als mitwirkende Ursache einer gesonderten abendländischen Entwicklung an deren Anfang, vertieft sich zugleich infolge dieser Entwicklung und dauert bis in die Gegenwart unvermindert als konfessionelle Scheidung fort: der Gegensatz zwischen der orthodoxen Kirche des Ostens, der unmittelbaren Fortsetzung der alten oströmischen Reichskirche einerseits und der römisch-katholischen Kirche andererseits. Hat dieses geschichtlich unerhört folgenreiche Schisma auch immer wieder in wechselvollen Kämpfen und verschiedenen Unionsversuchen die Gemüter bewegt und auch zu theologischer Erörterung der damit zusammenhängenden Fragen veranlaßt, so kommt ihm doch rein theologiegeschichtlich nicht die Bedeutung zu, daß hier wesentliche Spuren konfessionskundlicher Arbeit aufzufinden wären. Die beiden Kirchen waren gebietsmäßig getrennt und haben trotz des umstrittenen Grenzbereichs und trotz zahlreicher dogmatischer und politischer Reibungsflächen relativ ungestört nebeneinander zu existieren vermocht. Wenn auch die Unruhe über dieses Faktum der Kirchenspaltung nie ganz erlahmte und Bemühungen um eine Wiedervereinigung immer wieder unternommen wurden, so hatte man sich doch im Grunde an diesen Zustand gewöhnt und fühlte sich durch ihn nicht in der Tiefe angefochten.

III.

Erst durch die Reformation ist das konfessionelle Problem in seiner ganzen Schärfe aufgebrochen. Nicht daß es vorher gar nicht bestanden hätte und erst durch die Reformation das Verhängnis der Kirchenspaltung hereingebrochen sei! Der geschichtliche Rückblick hat uns im Gegenteil gezeigt: Die *una sancta ecclesia* hat es in aufweisbarer, dogmatisch und institutionell unversehrter Einheit in der Kirchengeschichte überhaupt nie gegeben. Aber darin liegt nun die aufregende Bedeutung der Reformation für das konfessionelle Problem, daß sie dies, allerdings weniger historisch als vielmehr grundsätzlich theologisch, erkannt und dementsprechend diese umwälzende Erkenntnis dahin erweitert hat, daß es eine aufweisbare, dogmatisch und institutionell gesicherte und unversehrte Einheit der *una sancta ecclesia* in der Geschichte überhaupt nicht geben kann und wird. Vielmehr ist die *una sancta ecclesia* Gegenstand des Glaubens und kann darum allein in der eschatologischen Vollendung als *una* und *sancta* sichtbar in Erscheinung treten. Diese mit dem Zentrum reformatorischer Lehre, nämlich der Rechtfertigung *sola fide*, zusammenhängende Revolutionierung des katholischen Kirchenbegriffs war es, was das konfessionelle Problem in seiner ganzen Schärfe aufbrechen ließ, nicht jedoch der bloße Umstand, daß neue Partikularkirchen sich neben der römischen Kirche behaupteten und deren Katholizitätsanspruch und Katholizitätsbegriff be-

stritten. Allerdings hat die Reformation auch, abgesehen von der letzten Tiefe dieses Problems, nämlich der Wandlung des Kirchenbegriffs, rein geschichtlich auffallende Tatsachen geschaffen, die eine ganz neue Phase des konfessionellen Problems einleiteten.

1. Die Anhänger einer von der römisch-katholischen Lehre abweichenden und durch die Institution der römischen Kirche rechtskräftig mit dem Bann belegten Konfession fanden reichsrechtliche Anerkennung neben der römischen Kirche. Das Prinzip der Einheit und Alleinherrschaft der römischen Kirche, das bis dahin in Fortsetzung des konstantinischen Erbes die abendländische Geschichte bestimmt hatte, wurde durch den Augsburger Religionsfrieden durchbrochen. Die Augsburger Konfessionsverwandten verfielen, obwohl von der Gemeinschaft der römischen Kirche ausgeschlossen, nicht einer sektenhaften Existenz, sondern erlangten, prinzipiell wenigstens, wenn auch faktisch nicht in jeder Hinsicht, Gleichberechtigung im Reichsrecht. Das Reichskirchenrecht hatte sich dadurch in Abkehr von einer jahrtausendalten Tradition emanzipiert vom kirchlichen Recht. Die Ketzergesetze waren nach einer Seite hin, wo sie unbedingt zur Anwendung hätten kommen müssen, suspendiert worden. Das Reich arbeitete nun mit einem anderen Kirchenbegriff als die römische Kirche. Mit was für einem Kirchenbegriff?

Die ganze Verlegenheit, in der man sich befand, zeigte sich darin, daß man diese Frage nicht beantworten konnte. Indem man der Glaubenspaltung Raum gab, hatte man den herkömmlichen Kirchenbegriff preisgegeben. Das Denken aber war viel zu stark in diesem Kirchenbegriff verwurzelt, als daß man ihn entweder durch einen anderen theologischen Kirchenbegriff oder durch einen untheologischen, säkularen, rein rechtlichen Kirchenbegriff hätte ersetzen können. So vermied man es, von zwei Kirchen zu reden; denn das empfand man als einen Widerspruch in sich. Statt dessen sprach man von beiden „Religionsparteien“ und ließ offen, was denn dies für den Kirchenbegriff bedeutete. Doch zugleich verwickelte man sich damit in einen anderen Widerspruch. Gegen den großen Dammbruch, der sich mit der Anerkennung der Augsburger Konfessionsverwandten durch das Reich vollzogen hatte, richtete man sofort einen neuen Damm auf, um weitere Einbrüche zu verhindern. Der Rechtsschutz wurde nur den Anhängern der *Confessio Augustana* gewährt. Der Augsburger Religionsfriede galt nicht den Reformierten. Wollten diese trotzdem in dessen Genuß kommen, so mußten sie in den Windschutz der *Confessio Augustana* treten. Dieser reichsrechtliche Zustand war insofern ein offener Widerspruch, als nicht einsichtig zu machen war, wieso es zwar zwei, aber nicht drei Religionsparteien nebeneinander geben konnte. War erst einmal das Einheitsprinzip durchbrochen, die Kirchenspaltung rechtlich konsolidiert und das römische Verständnis der *una sancta ecclesia catholica* preisgegeben, so gab es aus irgendeinem kirchlich-theologischen Gesichtspunkt heraus kein Halten mehr. Halt gebieten konnte man nur noch aus praktisch-politischen Erwägungen heraus, mit Rücksicht auf die Machtverhältnisse, d. h. um der Staatsräson willen.

Es war dann aber ein schwerer Widerspruch, zwar auf einen theologisch begründeten Kirchenbegriff zu verzichten, nicht jedoch auf einen theologischen Sektenbegriff. Alles, was nicht römisch oder lutherisch war, unterlag weiterhin prinzipiell der Behandlung als Sekte, d. h. ihm wurde das Existenzrecht versagt mit angeblich theologischer Begründung, nämlich weil es Häresie sei. Wie kann man aber den Begriff der Häresie noch gebrauchen, wenn zwei sich gegenseitig als Häresien bekämpfende Religionsparteien gleichberechtigt nebeneinander stehen, wenn also die eine Basis fehlt, von der aus der Begriff der Häresie überhaupt nur sinnvoll wäre? Der Begriff der Sekte, wie er nun vom Reichsrecht gebraucht wurde, war zu einem Trug geworden. Denn ihm fehlte als Korrelat die ausschließliche Geltung der einen Wahrheit. Dann war aber das Recht, mit dem man anderen Konfessionen die Anerkennung versagte, ein zweifelhaftes Recht geworden. Es war eine innere Unmöglichkeit, die man sich aber zunächst nicht einzugestehen vermochte, nach dem Verlust der kirchlichen Einheit noch zu meinen, die konstantinische Ära fortsetzen zu können.

2. Daß sie trotzdem faktisch noch lange und sehr wirksam fortbestand, hängt damit zusammen, daß man nach altem Rezept die konfessionelle Problematik glaubte paralisieren zu können durch geographische und politische Abkapselung. Die kirchliche Einheit, die für das Reich dahin war, sollte wenigstens in den einzelnen Territorien erhalten bleiben, nach dem Prinzip cuius regio eius religio. Der einst vom Reich gestützte Absolutheitsanspruch der einen Kirche war nun aufgesplittert in absolutistische Landes- und Staatskirchen. Damit war trotz der konfessionellen Spaltung im großen innerhalb der einzelnen konfessionell einheitlichen Herrschaftsbereiche die Möglichkeit gesichert, die überkommene strukturelle Verbindung zwischen politischer und kirchlicher Einheit zu wahren und sowohl positiv in der Kulturgestaltung als auch negativ in der Abwehr der Andersgläubigen zur Geltung zu bringen. Doch die Landesgrenzen waren ein schwacher Schutz vor dem konfessionellen Problem. In bizarr buntscheckiger Musterung lagen die konfessionell verschiedenartigen Territorien durcheinander. Angesichts dieser geographischen Verzahnung war das Prinzip cuius regio eius religio ein schlechter Trost. Denn in dem größeren Verband des Reiches, ja darüber hinaus in dem nun einmal durch tausend Fäden ineinander verflochtenen abendländischen Kulturkreis bestand faktisch die Kirchenspaltung als eine öffentlich-rechtliche, politische und kulturelle Tatsache.

3. Für die theologische Seite des konfessionellen Problems, wie es durch die Reformation akut wurde, ist aufschlußreich, wie sich die beiden sog. Religionsparteien mit dem nun so unerhört brennend gewordenen konfessionellen Problem abfanden. Für die römische Kirche entstand hier nur ein praktisches, nicht ein grundsätzliches Problem. An ihrem Absolutheitsanspruch hielt sie trotz teilweisen Fortfalls des staatsrechtlichen Schutzes unerschütterter fest. Mußte sich die römische Kirche auch z. T. als Religionspartei behandeln lassen, so trat sie doch selber mit

dem kompromißlosen Anspruch auf, die Kirche schlechthin zu sein, und betrachtete konsequent alle von ihr abweichenden kirchlichen Gemeinschaften als Häresie, als Sekte, ganz gleich, ob sie nun in staatsrechtlichem Sinn die Existenzform der Sekte hatten oder nicht.

Nicht so einfach konnte der Protestantismus mit dem konfessionellen Problem fertig werden. Auf der einen Seite lag ihm entscheidend daran, das Mißverständnis abzuwehren, als stelle er eine neue Kirchengründung dar. Er wollte ja nichts anderes als die Reformation der bestehenden Kirche. Auf der anderen Seite aber griff die Differenz zwischen dem evangelischen und dem katholischen Kirchenbegriff so tief, daß der praktisch zur Separation gezwungene Protestantismus gar nicht in der Lage, und zwar aus theologischen Gründen nicht in der Lage war, einen der römisch-katholischen Position entsprechenden, von ihr entlehnten und nun gegen sie ausgespielten kirchlichen Absolutheitsanspruch zu erheben. Nicht nur am faktischen Verlauf der Reformation scheiterte die Möglichkeit, den römischen Katholizismus zu ersetzen durch einen evangelischen Katholizismus, d. h. durch Aufrichtung eines ebenso zentralistischen und absolutistischen Kirchentums. Vielmehr schloß der reformatorische Kirchenbegriff bereits die Voraussetzungen eines solchen Kirchentums aus: nämlich die Möglichkeit der Organisation der *ecclesia universalis* sowie die Möglichkeit einer institutionellen Garantierung der Unfehlbarkeit. Auf der einen Seite war der Protestantismus in den Gebieten, wo er zum Siege kam, durchaus gewillt, das Erbe der römischen Kirche anzutreten, auf der anderen Seite aber war er gar nicht in der Lage, wirklich in vollem Umfang dieses Erbe zu übernehmen, weil er ein grundlegend anderes kirchliches Selbstverständnis hatte. Die Folge war, daß der Protestantismus sich nur in partikularen Landeskirchen organisierte, es also gar nicht zu einer evangelischen Gesamtkirchenorganisation kam und kommen konnte. Eine Partikularkirche kann aber wesenhaft nicht einen Absolutheitsanspruch erheben, nicht einmal für den Bereich ihres eigenen Gebiets. Die Reformation kam nicht daran vorbei, die Dialektik von unsichtbarer und sichtbarer Kirche als konstitutives und kritisches Element in ihr kirchliches Selbstverständnis aufzunehmen. Das hieß aber nicht nur: Anerkennung vieler gebietsmäßig aneinander angrenzender Partikularkirchen, sondern zugleich Beugung unter die Tatsache, daß auch in anderen Konfessionskirchen die *ecclesia universalis* verborgen existent ist. Führte das nicht zu einer grenzenlosen Differenzierung und Aufspaltung der Kirche? In der Tat hat die Geschichte des Protestantismus diese Folge in beunruhigender Weise zutage treten lassen. Vom reformatorischen Kirchenbegriff her ist es eben nicht möglich, einer weiteren Differenzierung des Protestantismus absolute Schranken und greifbare institutionelle oder dogmatische Garantien entgegenzusetzen. Nun hat allerdings der Protestantismus, insbesondere in seiner lutherischen Ausprägung, den Versuch unternommen, dieser bedenklichen Entwicklung einen Riegel vorzuschieben durch Aufstellung normativer Bekenntnisschriften, um die Einheit der Kirche ausschließlich auf die Einheit der Lehre zu gründen. Aber wenn man nicht das

Unfehlbarkeitsprinzip auf die Bekenntnisschriften übertragen will, dürften sie ebenso wenig in der Lage sein, das wiederzugewinnen, was man durch Preisgabe des römisch-katholischen Kirchenbegriffs verloren hatte, nämlich das Unangefochtensein vom konfessionellen Problem. In der Tat war also das konfessionelle Problem mit der Reformation dadurch in ein neues Stadium getreten, daß die Schutzmauern gefallen waren, hinter denen Kirche und Theologie unangefochten vom konfessionellen Problem existieren konnten. Es liegt im Wesen des Protestantismus, daß er und allein er die Last des konfessionellen Problems auf sich genommen hat. Deshalb mußte der Protestantismus dazu kommen, eine Konfessionskunde als theologische Disziplin zu entwickeln. Es war allerdings die Frage, ob er sofort in der Lage war, das in seiner ganzen Tragweite zu erkennen, bzw. wie lange es dauerte, bis sich der Protestantismus auf diese Aufgabe besann.

Die geschichtlichen Gründe dafür, daß der durch die Reformation eingetretene Wandel des konfessionellen Problems nicht sofort in vollem Umfang zum Bewußtsein und zur Auswirkung gekommen ist, liegen ebenso im Bereich des Politischen wie des Kirchlichen.

Wenn man zu der Einsicht gelangt, daß zwischen dem durch die Reformation verursachten Wandel des konfessionellen Problems und dem Ende der konstantinischen Ära ein notwendiger innerer Zusammenhang besteht, dann ahnt man etwas von der Fülle der politischen und kirchlichen, kulturellen und ethischen Probleme, die damit ins Rollen zu kommen drohten. Hat man das vor Augen, so wird man sich vor kurzschlüssigem Aburteilen der Kompromißversuche hüten, mit denen man den sich auftuenden Abgrund zu überdecken bzw. die anbrandende Flut einzudämmen versuchte. Wer geschichtlich zu denken gelernt hat, ist davor bewahrt, allein die Radikalität um jeden Preis zu bewundern und grundsätzlich jeden Kompromiß zu verabscheuen. Es gibt in der Geschichte Situationen, in denen ein unter schweren Opfern zustandegemommener Kompromiß geradezu etwas Ehrwürdiges hat. Wer wollte das z. B. — trotz allem! — dem Augsburger Religionsfrieden gegenüber bestreiten?

Inwiefern der Protestantismus selber davor zurückschreckte, den Konsequenzen in bezug auf das konfessionelle Problem Raum zu geben, wird deutlich in der Verwendung des Sektenbegriffs. Dieser hat ja, wie schon angedeutet, eine komplizierte Struktur, die nur aus der Geschichte des konfessionellen Problems heraus zu begreifen ist. Zunächst enthält er ein dogmatisches Urteil. Aber er ist keine rein theologische Kategorie geblieben. Denn durch die Verbindung von Kirche und Staat ist er zugleich zu einer soziologischen Kategorie mit einem bestimmten politischen und kulturellen Werturteil geworden. Sekte ist nun eine ihrem Wesen nach kleine, illegale, vom lebendigen Kontakt mit dem staatlichen und allgemeinen öffentlichen Leben abgetrennte Gemeinschaft. In diesem Verständnis hat der Protestantismus den Sektenbegriff vorgefunden und übernommen. Eine radikale Reduktion des Sektenbegriffs auf eine rein theologische Kategorie hätte zur Folge haben müssen, daß das Luthertum die römisch-katholische Kirche als Sekte be-

zeichnete. Diese Möglichkeit ist zwar in der Reformation deutlich erkannt worden. Sie hat sich aber nicht durchgesetzt. Denn wo die Reformation zum Siege kam, trat sie in diesen Gebieten das Erbe der römischen Kirche an, d. h. sie wurde dort praktisch ebenfalls zu der allein anerkannten, auf alles Volk Anspruch erhebenden, vom Staat geschützten Großkirche und hatte nun ihrerseits die Aufgabe, mit häretischen Sonderbildungen sich auseinanderzusetzen. Das führte dazu, daß das soziologische Element im Sektenbegriff aufgenommen wurde und überwog. Für das, was als Sekte zu bezeichnen war, wurde schließlich der maßgebende Gesichtspunkt, ob die betr. Gemeinschaft überhaupt irgendwo mit öffentlich-rechtlicher Ausschließbarkeit in Geltung stand. Vom Luthertum her gesehen gehört also die römische Kirche oder die Ostkirche oder auch die reformierte Kirche nicht zu den Sekten, weil sie, wenn auch vielerorts im Stande einer verfolgten Minorität, doch in bestimmten Gebieten staatlich unterstützte ausschließliche Geltung besaßen und, so können wir auch sagen, prinzipiell volkskirchlichen Charakter trugen bzw., wo das z. Zt. nicht der Fall war, doch prinzipiell bereit waren, eine solche Stellung in der Öffentlichkeit von Volk und Staat zu übernehmen. Darin kommt freilich zum Ausdruck, daß die Bezeichnung als Sekte nicht allein an der positivistischen Feststellung orientiert war, daß der betr. Gemeinschaft überall die anerkannte Rechtsstellung als Kirche eines bestimmten Gebietes fehlte, sondern daß zugleich der Gesichtspunkt eine Rolle spielte, ob die betr. Gemeinschaft eine solche Rechtsstellung überhaupt erstrebte und theologisch für legitim hielt.

Damit kam nun freilich doch ein bestimmtes dogmatisches Element in den Sektenbegriff hinein, das sich eben auf die Stellung zum geschichtlichen Erbe der konstantinischen Ära und in einem weiteren Sinne auf das Verhältnis von Kirche und Öffentlichkeit, Kirche und Welt, Kirche und Geschichte bezog. Insofern war der sich herausbildende protestantische Sektenbegriff zwar dem römisch-katholischen verwandt, entbehrte aber dessen Konsequenz, weil der Protestantismus nicht in der Lage war, den römisch-katholischen Kirchenbegriff ebenfalls zu übernehmen. Diese mangelnde Konsequenz war theologisch bedingt. Denn der reformatorische Kirchenbegriff trug eine empirisch unlösbare Dialektik in sich. Auf der einen Seite mußte man allerdings unterscheiden zwischen *ecclesia vera* und *ecclesia falsa*, um die konfessionellen Unterschiede nicht zu relativieren. Auf der anderen Seite aber verhinderte die Einsicht in das Verhältnis von sichtbarer und unsichtbarer Kirche, die konfessionellen Unterschiede in der Weise absolut zu setzen, daß man etwa die *ecclesia Lutherana*, die man wohl als *ecclesia vera* ansah, einfach identifizierte mit der Kirche überhaupt. Die *ecclesia Lutherana* blieb nach ihrem eigenen Selbstverständnis *ecclesia particularis* und war nicht etwa die ausschließliche Sichtbarmachung der *ecclesia universalis*. Die *ecclesia universalis* als solche blieb vielmehr *invisibilis*. Diese Dialektik im Kirchenbegriff machte es nun allerdings unmöglich, den sog. Sekten abzusprechen, was man im Blick auf die anderen großen Konfessionskirchen konzedieren mußte, nämlich daß in ihnen irgendwie auch die *ecclesia universalis* verborgen sei. Es war darum die

Frage, wie lange die übliche Unterscheidung von Kirche und Sekte im Protestantismus überhaupt haltbar sei. Das hing davon ab, wie lange die Alleinherrschaft einer Konfession in einem bestimmten Gebiet aufrecht erhalten blieb.

Daß das Prinzip: cuius regio eius religio vom reformatorischen Kirchenbegriff her höchst problematisch ist, daß es andererseits aber auch in gewisser Hinsicht in ihm geschichtlich verankert ist, steht beides fest. Während in den Anfängen der Reformation die freie Entscheidung des Einzelnen überwog und durch das Aufbrechen des konfessionellen Gegensatzes in seit langem unbekannter Weise der Entscheidungscharakter des christlichen Glaubens in Erscheinung trat, veränderte sich die Situation sehr schnell dahin, daß das reformatorische Kirchentum ebenfalls einen gewissen Zwangscharakter annahm, die Entscheidung dem Einzelnen durch die im Lande zur Herrschaft gekommene und zur neuen Tradition werdende Religion abgenommen wurde und die anfängliche Bewegung konfessioneller Veränderung in Stagnation überging. Vollends das Zeitalter der Orthodoxie war darauf aus, den erreichten Bestand zu wahren, und verteidigte darum das schützende Prinzip des cuius regio eius religio. Deshalb ließ man sich nicht von der vollen Wucht des konfessionellen Problems treffen. Nach der Seite der Sekten hin war man ohnehin durch deren Illegalität einigermaßen abgeschirmt. Und die Auseinandersetzung mit den anderen großen Konfessionskirchen geschah im allgemeinen zugleich unter dem Schutz der Landesgrenzen. So befand man sich in einem Stellungskrieg, in dem eigentlich nichts anderes geschah, als die festgefahrenen Fronten immer mehr zu befestigen und immer schärfer zu markieren. Aber dieser Stellungskrieg war immer noch erbittert genug, so daß die Kräfte vom gegenseitigen Kampf absorbiert waren und nicht Zeit blieb zu einer kritischen Besinnung über die Situation als solche, d. h. über das konfessionelle Problem an sich, in das man verwickelt war.

IV.

Die große geistesgeschichtliche Wende zur Neuzeit, die mit dem sieghaften Durchbruch des modernen Geistes das Zeitalter der Orthodoxie beendete, ist aufs engste mit dem konfessionellen Problem verknüpft. Die mörderischen Konfessionskriege im Zeitalter der Gegenreformation hatten erwiesen, daß die verloren gegangene Einheit der abendländischen Christenheit nicht mit politischen Mitteln wiederherzustellen war. Das Unternehmen einer konfessionalistischen Politik war gescheitert. Religiöse Toleranz wurde ein Gebot der Notwendigkeit. Wenn auch z. T. sehr zögernd und unvollkommen, setzte sich doch allmählich in nahezu allen modernen Staaten die Idee der Toleranz als politischer Grundsatz durch. Ebenso lehnte sich im Bereich der Kultur und der Wissenschaften der moderne Geist auf gegen die Bevormundung durch ein dogmatisches System, das, von allen anderen Einwänden abgesehen, rein faktisch keine allgemeinverbindliche Grundlage mehr war infolge des konfessionellen Zwiespalts. Der indirekte Anteil der allzu selbstsicher den absoluten Wahrheitsanspruch erhebenden und sich gegenseitig verketzernden Konfessionen an der Emanzipation des modernen Geistes ist ein beträcht-

licher. Die christliche Wahrheit in konfessioneller Gestalt hatte aufgehört, unbestrittene Basis des allgemeinen geistigen Lebens sein zu können. Aber auch aus Kirche und Theologie selbst erhob sich Widerspruch gegen die Art und Weise, wie man im Zeitalter der Orthodoxie mit dem konfessionellen Problem glaubte fertig werden zu können. Die „Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie“ Gottfried Arnolds beleuchtet schlaglichtartig den Wandel in der Stellung zum konfessionellen Problem. Vollends die Theologie der Aufklärung erweichte und relativierte die konfessionellen Unterschiede im Blick auf eine angeblich in ihnen mehr oder weniger deutlich zutage tretende natürliche Religion. Ich greife aus dem damit ange deuteten großen Problemkomplex nur einige Auswirkungen auf das konfessionelle Problem heraus.

1. Die Folge des Toleranzprinzips war, daß die Staatsgrenzen im allgemeinen aufhörten, Konfessionsgrenzen zu sein. Die Anhänger der verschiedenen Konfessionen wohnen jetzt beieinander und stehen in allen Lebensbereichen in Kommunikation miteinander. Die zahlreichen Mischehen verlagern das konfessionelle Problem sogar in die kleinsten Zellen des Volkes, die Familie.

2. Dieser Prozeß der Durcheinanderwürfelung der Konfessionen macht die Entkonfessionalisierung des öffentlichen Lebens zu einer Forderung, denen sich Politik, Kultur, Erziehungswesen, Rechtswesen, Wissenschaft usw. weitgehend nicht entziehen können, ja die gerade von besonders verantwortlich denkenden Vertretern dieser Lebensbereiche mit Emphase erhoben wird. Die Frage ist, ob mit der geforderten Entkonfessionalisierung nicht eo ipso die Entchristlichung des öffentlichen Lebens gegeben ist. Jedenfalls ist die Säkularisierung all dieser Lebensbereiche nicht aufzuhalten. Umstritten ist nur die Frage, ob dieser Säkularisierungsprozeß notwendig als antichristlich zu deuten sei, bzw. wo er auf seine Grenzen stößt. So stark auch seit Beginn des 19. Jahrhunderts die konfessionell bestimmten Restaurationsversuche sind, so ist es doch sehr fraglich, ob sie an der Grundtendenz der Entwicklung in der Neuzeit etwas zu ändern vermögen. Es wäre sogar zu fragen, ob das überhaupt gut wäre, sowohl für das öffentliche Leben als solches als auch für die Aufgabe der Kirche in der Welt heute.

3. Eine weitere Auswirkung der Wende zur Neuzeit auf die Entwicklung des konfessionellen Problems betrifft die Rechtsstellung der Kirchen. Das Ende der konstantinischen Ära, das in dem Grundsatz der religiösen Toleranz und in der Säkularisierung des öffentlichen Lebens wirksam wird, läßt auch die bisherige Rechtsstellung der Kirchen nicht unverschont. Zwar erweist sich die Macht der Tradition an dem Fortbestand des unter ganz anderen Voraussetzungen Gewordenen. Die alten in ihren Gebieten früher jeweils absolut herrschenden Konfessionskirchen behalten vielfach wenigstens eine privilegierte Stellung. Die heutige kirchliche Gliederung des deutschen Protestantismus mit dem absoluten Übergewicht der Landeskirchen zeigt das deutlich. Aber grundsätzlich treten doch die sog. Sekten aus ihrer früheren Rechtlosigkeit heraus und erhalten mit den alten Landes-

kirchen den gleichen Rechtsboden als Religionsgesellschaften. Die Unterscheidung von Kirche und Sekte ist damit in ihrer ganzen Problematik offenbar geworden, vollends etwa in einem Lande wie Nordamerika, wo es nie eine vom Staat privilegierte Kirche gegeben hat. Aber selbst in Deutschland, wo die Identität von Landeskirche und Volkskirche ein geschichtlich gewordenes Gegenüber darstellt zu den übrigen zahlenmäßig ungleich kleineren kirchlichen Gemeinschaften, ist man durch die tatsächlichen Verhältnisse gezwungen, den anderen Begriff „Freikirche“ einzuführen und damit die allzu einfache Alternative „Kirche oder Sekte“ aufzulockern. Wenn man trotzdem den Begriff der Sekte nicht einfach preiszugeben vermag, so ist man vor die Aufgabe gestellt, diesen Begriff theologisch neu zu definieren. Die Schwierigkeit, auf die man bei dieser Aufgabe stößt, zeigt nur, daß es mit der alten konfessionellen Sicherheit innerhalb des Protestantismus dahin ist. Es wäre eine Torheit, davor die Augen zu verschließen.

4. Das führt auf die kirchliche und theologische Auswirkung der konfessionellen Problematik, wie sie sich in der Neuzeit gestaltete. Für den römischen Katholizismus hat sich hier wiederum nichts prinzipiell geändert. Nach gewissen, aber nur peripheren Schwächenanwandlungen im Zeitalter der Aufklärung hat er vom Beginn des 19. Jahrhunderts an um so zielsicherer seinen alten Absolutheitsanspruch ausgebaut und ist damit, obwohl zunächst gegen den Zeitgeist schwimmend, sicher nicht schlecht gefahren. Die Katastrophe, in die die Geschichte der Neuzeit ausmündete, hat ein Autoritätsbedürfnis erzeugt, dem der Katholizismus in verlockender Weise Rechnung trägt, so daß er, wenn nicht alle Zeichen trügen, einer großen Zukunft entgegen geht. Ganz anders hat sich die Lage für den Protestantismus gestaltet. Einmal hat er gerade die Folgen der religiösen Toleranz darin zu spüren bekommen, daß der im Zeitalter der Reformation und der Orthodoxie noch aufgehaltene Differenzierungsprozeß seinen lawinenartigen Verlauf nahm, vornehmlich ausgehend vom angelsächsischen Protestantismus. Die andere Seite dieser konfessionellen Lage des Protestantismus in der Neuzeit ist die, daß eine interkonfessionelle Begegnung und Annäherung sich unausweichlich aufdrängt. Das Problem der Union begleitet in den verschiedensten Variationen und mit unterschiedlichen Erfolgen die Geschichte des Protestantismus in der Neuzeit. Mag auch das Wort „Union“ einen unguuten Klang haben durch die Versuche, die Bekenntnisunterschiede zu nivellieren, so kann sich doch keiner mehr demjenigen kirchengeschichtlichen Geschehen der Neuzeit entziehen, das die christlichen Konfessionen mehr und mehr in eine intensive Begegnung gegenseitigen Fragens und Aufeinanderhörens gebracht, das Bedürfnis nach echtem Verstehen auch der anderen Konfessionen erweckt und das Recht und die Grenzen der eigenen Konfession von neuem zum Problem gemacht hat, so daß ein naives, selbstsicheres Sichverschließen gegenüber der tatsächlichen Existenz der Christenheit in einer großen Vielfalt von Konfessionen unmöglich geworden ist. In der ökumenischen Bewegung des 20. Jahrhunderts ist diese Tendenz zu starker und verheißungsvoller Auswirkung gekommen.

Ein Weg über Lund hinaus

Albert C. Outler

Aus V, 1 der „*Ecumenical Review*“ (Okt. 1952)

Lund war ein bedeutungsvolles Kapitel in der Geschichte der ökumenischen Bewegung, nämlich deshalb, weil es das Ende einer alten und vertrauten Epoche kennzeichnete und eine neue, noch ungewohnte eröffnete. Eine der klarsten Lehren der Konferenz ging dahin, daß die gewohnte Methode vergleichender Analyse in der ökumenischen Diskussion ihre Zeit gehabt und den Punkt erreicht hat, wo der Ertrag sich verringert . . .

Darüber hinaus kennzeichnete Lund das Ende der Hoffnungen jener, die in der ökumenischen Bewegung eine wirkliche Aussicht darauf sahen, daß eine der bestehenden Kirchen als ein Kern dienen werde, um den herum sich all die anderen sammeln könnten. Die Methode der vergleichenden Ekklesiologie hatte, wie mir schien, eine sehr interessante und von vielen geteilte These herausgearbeitet: Alle Kirchen haben echte *vestigia ecclesiae* (vielleicht in sehr verschiedener Vollständigkeit), aber die ganze Fülle der Kirche findet sich in keiner der gespaltenen Kirchen so, wie sie jetzt da sind! Weiterer Fortschritt im ökumenischen Raum wird Mutation und eine Entwicklung in der Richtung auf eine Ganzheit erfordern, wie sie jetzt nicht mit Sicherheit vorausgesagt werden kann.

Lund wies dann eine gewisse Verhärtung der Linien konfessionellen Sonderbewußtseins auf, weil es die konfessionelle Sonderart einer so gründlichen Kritik aussetzte. Gleichzeitig tauchen indes ganz deutlich neue Linien auf, auf denen nach Wegen und Mitteln zur Überwindung des toten Punktes gesucht werden konnte. Zwei von diesen neueren Gesichtspunkten mögen sich als für die Zukunft des theologischen Unternehmens von Glauben und Kirchenverfassung in den Kirchen und für die Kirchen besonders wichtig erweisen. Den ersten und vielleicht wichtigeren will ich nur erwähnen, denn er wird in all den anderen Berichten über Lund gründlich behandelt werden, und ich brauche ihn nur im Vorübergehen anzumerken. Es ist das der Vorschlag, die Probleme der Ekklesiologie neu zu orientieren und sie in die umfassenderen und fruchtbareren Probleme der Christologie und der Eschatologie einzuordnen. So wie die Dinge jetzt stehen, sind die ekklesiologischen Probleme unlösbar. Aber als Komponenten der neuen, in der Christologie und der Eschatologie sich ergebenden Fragen können sie sich als leichter zu behandeln erweisen. Auf alle Fälle stellen Christologie und Eschatologie zwei der reifsten und drängendsten Problemkreise der heutigen Theologie dar und sind recht eigentlich das Geschäft ökumenischer Theologen, ungeachtet ihrer gegenwärtigen ekklesiologischen Lehrmeinungen.

Der andere neue Gesichtspunkt, der sich in den Diskussionen von Lund ergab, bedarf einer ausführlicheren Behandlung, denn ich fürchte, daß er von vielen mit jenem ersten stark beschäftigten Leuten vernachlässigt oder mißverstanden

wird. Es handelt sich ganz einfach um den Gedanken, daß die Zeit auch für ein neues und echt ökumenisches Studium der gesamten geschichtlichen Erfahrung der christlichen Gemeinde reif ist, und zwar im Sinne eines theologischen Unternehmens, das neue und lösende Einsichten in das Wesen der Kirche und den Sinn des Evangeliums beschaffen würde! Eine kurze Darstellung des Gedankens begegnet in einer der Empfehlungen eines Sektionsberichtes:

„Wir schlagen die Schaffung eines theologischen Studienausschusses vor, mit dem Auftrage, für die weitere ökumenische Diskussion das Material gründlicher zu durchforschen, das sich in jener uns als Christen gemeinsamen Geschichte findet, von der wir merkten, daß sie länger, umfassender und reicher ist als irgendeine der Sondergeschichten unserer gespaltenen Kirchen. Eine Forschung solcher Art würde nicht nur die Punkte ins Auge fassen, wo unsere Meinungen schärf auseinandergehen, sondern auch positiv darum bemüht sein herauszufinden, auf welcher der verschiedenen Ebenen unter der Oberfläche unserer Verschiedenheiten und unserer Gespaltenheit sich eine Einheit feststellen läßt.“

Es ist notorisch, daß die traditionelle Kirchengeschichte und Dogmengeschichte einen stärker apologetischen und parteiischen als synoptischen und ökumenischen Charakter tragen. Ein Unmaß von Talent und Fleiß ist der Herausarbeitung der Geschichte unserer Spaltungen und ihrer Rechtfertigung — oder zur Abwechslung der Erhellung von bloßen Bruchstücken unserer gemeinsamen Geschichte — gewidmet worden, als ob diese in sich selbst ohne den Blick auf das Ganze der christlichen Vergangenheit einsichtig zu machen wären. So haben wir recht gute Arbeiten über bestimmte Perioden oder große Gestalten oder sogar über ganze Kirchentümer, aber es ist für den Studierenden bei dem gegenwärtigen Stand der geschichtlichen Arbeit nahezu unmöglich, eine ökumenische Schau der langen und wirren Wanderung des Volkes Gottes zu gewinnen, wie es sich in Zeit und Raum entfaltet hat. Das Ergebnis ist, daß unser historisches Verständnis unsere natürliche Kirchenspersion zu verengen statt zu überwinden droht. Dies ist in der Dogmen- sogar noch mehr als in der Kirchengeschichte der Fall, und das ausgerechnet in einer Zeit, in der „säkulare“ Geschichtsschreibung mehr und mehr synoptisch und umfassend geworden ist. Das Studium der Geschichte hat der ökumenischen Sache bisher noch keine besonderen Dienste geleistet, und es ist nicht überraschend, daß es von vielen, soweit es sich um die Probleme von Glauben und Kirchenverfassung handelt, als eine nicht- oder als eine subtheologische Aufgabe betrachtet wird.

Und doch ist das Christentum eine unteilbare und seinem Wesen gemäß *historische* Religion. Sein Ursprung wurzelt in einem geschichtlichen Ereignis, es lebt in der Geschichte und muß in seiner lebendigen Geschichte und durch sie erkannt werden. Die „paradosis“ des „kerygma“ ist ein geschichtlicher Vorgang und kann ohne geschichtliche Übertragung nicht weitergehen. Die Geschichte des Glaubens, des Lebens und der Lehre in der Christenheit ist deshalb ein theologisches Problem und eine theologische Kraftquelle von hervorragender Bedeutung für die

ökumenische Bewegung. Unser Einssein in Christus, das wir alle bekennen, schließt unter anderem die Tatsache ein, daß wir eine gemeinsame Geschichte haben, die unsere Sondergeschichten überwölbt und einschließt. Ja, unsere Sondergeschichten sind nur in dem Maße echt, in dem sie diese gemeinsame Geschichte widerspiegeln oder von ihr herkommen.

Die Zeit ist nun schon lange vorbei, in der ein einzelner Historiker diese Gesamtgeschichte in ihrer wahren Mannigfaltigkeit und Einheit zu meistern und zu interpretieren vermöchte, selbst dann, wenn er hinreichend frei wäre von apologetischen Motiven, um stetig der synoptischen und ökumenischen Schau zugewandt zu sein. Wir haben aber in der ökumenischen Bewegung eine wirklich neue Lage, die dieses Unternehmen einer „ökumenischen Geschichte“ in einer anderen Atmosphäre und mit anderen Methoden möglich machen würde. Wir haben uns jetzt daran gewöhnt, über die Linien denominationeller Selbstverteidigung hinauszuschauen, und wir verfügen über ein höheres Maß von Talenten und Kräften, als sie irgendeiner unserer Sonderkirchen zur Verfügung stehen könnten.

Was wir brauchen, das ist eine ökumenische Geschichte der Erfahrungen der christlichen Gemeinde von ihren Anfängen bis zur Gegenwart. Wir bedürfen einer geschichtlich ehrlichen Antwort auf die Frage: „Wie ist das Evangelium in den aufeinanderfolgenden Generationen des Volkes Gottes aufgenommen, formuliert und übermittelt worden?“ Wir bedürfen einer Neubewertung der Rolle und Bedeutung von Lehre, Gottesdienst und Diakonie im gewöhnlichen Leben der Kirchen; diese würde die Bedeutung von Glaubensbekenntnissen und Dogmen für viele auf eine neue Weise anschaulich machen. Wir bedürfen einer Untersuchung der entscheidenden Spaltungen, die sich im Laufe der christlichen Geschichte ereignet haben, aber in ökumenischer Perspektive, jetzt nicht um sie zu rechtfertigen, sondern um einen Weg zu finden, der über sie und über ihren trennenden Einfluß auf uns hinausführt. Wir haben es nötig, uns von anderen in echt ökumenischer Haltung über jene Bereiche christlicher geschichtlicher Erfahrung belehren zu lassen, die wir unbeachtet ließen, oder denen nachzugehen uns das Rüstzeug fehlt.

Wir haben einen Herrn und Heiland. Da ist der eine Geist, der das wahre Leben und die wirkliche Kraft unseres gemeinsamen Lebens am Leibe Christi ist. Und da wir diese Einheit in Christus haben, muß sie sich irgendwie in unserer geschichtlichen Erfahrung als des in die Zeit zwischen Advent und Parusie hingestellten Volkes Gottes zeigen. Je völliger wir diese gemeinsame Geschichte zu erkennen und zu teilen vermögen, um so sicherer werden wir das entdecken, was der Einheit, und das, was der Verewigung unseres Gespaltenseins dient. Wir sind, so sollte man meinen, an ein Ende der bisherigen Methode ökumenischer Arbeit geführt worden, damit wir gezwungen sind, auf neue Weise unsere Entschlossenheit zum Ausdruck zu bringen, die Einheit zu suchen und zu verwirklichen, die Gottes Wille über uns ist, und die er uns in Christus schenkt, wenn wir ihm wahrhaftig gehorchen.

Es mag sein, daß diese Aufgabe einer Neubewertung dieser gemeinsamen christlichen Geschichte zu schwierig, zu gewaltig und zu wenig greifbar ist, oder daß die Gefahr zu groß ist, sich hoffnungslos in Kleinarbeit zu verlieren. Das mag so sein, aber wie sieht die Alternative aus? Sollen wir weitermachen mit der Arbeit an unserer Sondergeschichte, bis unsere Hoffnung auf Einheit dahinschwindet oder zu apokalyptischer Hoffnung wird? Es mag sein, daß unsere parteiische Behandlung der Geschichte sich so tief eingefressen hat, daß wir überhaupt nicht Geschichte gemeinsam studieren können, ohne lediglich unsere alten unveränderten vorgefaßten Meinungen in neuer Weise vorzutragen. Auch das mag so sein; wenn es aber der Fall ist, dann kann man prophezeien, daß die ökumenische Bewegung nicht mehr als noch einmal eine Generation derer überleben wird, die da sagen: Herr, Herr! und nicht tun, was er befiehlt.

Aber es schien mir und manchen anderen in Lund, wenn wir uns über die immer neue Erörterung unserer Übereinstimmungen und Meinungsverschiedenheiten hinausbegaben und von der weiteren Sicht an diesem oder jenem Punkte christlicher Geschichte zu sprechen begannen, daß die Atmosphäre des Gespräches sich änderte. Wir sahen Menschen verschiedener Tradition einander unterrichten und voneinander lernen. Einige der Berichte werden zeigen, wie diese historische Perspektive viele der konventionellen Vorstellungen änderten, mit denen wir unsere Diskussionen begannen. Es schien uns, daß die Dinge, die uns noch trennen, ein anderes Gesicht gewannen, wenn sie in dem weiteren Rahmen unserer gemeinsamen Geschichte analysiert wurden, als wenn sie einander lediglich in dogmatischer Scheidung einander gegenübergestellt wurden.

Es gibt kein weiteren Fortschritt auf dem Gebiet von Glauben und Kirchenverfassung verbürgendes Allheilmittel. Es gibt keinen einfachen Weg nach vorwärts. Aber es mag sein, daß die wahrhaft konstruktive Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung jetzt erst im Ernst begonnen hat. Wir erkennen jetzt die Größe der theologischen Aufgabe und die Intransigenz guter Menschen, wenn es sich um ihnen teure Unterschiede handelt. Aber gerade in einem derartigen Dilemma, so tragisch und schmerzvoll es ist, können wir die providentielle Bedeutung der „ökumenischen Tatsache“ dieses neuen Phänomens des Christentums in unserer Zeit erkennen. Es ist dies die Tatsache ökumenischer Verbundenheit, ökumenischen Gesprächs, ökumenischen Miteinanderbetens und ökumenischer Entscheidung. Es ist die Tatsache, daß es verantwortliche und aufrichtige Christen gibt, die keine Neigung haben, ihre Überzeugungen zu verraten, aber auch keine Neigung, sich der Prüfung gemeinsamer theologischer Arbeit zu entziehen!

In einer solchen Lage können und werden die Fragen der Lehre, die uns trennen (und auch die „nichttheologischen Faktoren“), in einem ökumenischen Geiste angefaßt werden, in dem es nicht um Zwang oder Unterwerfung geht, sondern um das heiße Gebet, der Geist der Wahrheit wolle uns trotz unserer Herzhärtigkeit in alle Wahrheit leiten. In solchem Geist verstanden und durchgeführt würde sich dieser Plan einer ökumenischen Geschichte als von hohem Nutzen er-

weisen — im theologischen Studium, in der Neuorientierung unserer allzu engen christlichen Interessen und auch auf dem Gebiet der Ekklesiologie. Ich kann mir nichts vorstellen, was denen, die sich darum mühen, und allen, die sich an ihrer Arbeit beteiligen würden, eine größere Belohnung verheißt.

Die Berufung der Kirche zu Mission und Einheit

Eine Erklärung des Internationalen Missionsrates

Die Berufung der Kirche zur Mission und zur Einheit entspringt aus Gottes eigenem Wesen, wie es uns entgegentritt in der gesamten biblischen Offenbarung über das Werk und den Plan Gottes in Christus. Eines Blutes hat Gott alle Völker der Menschheit geschaffen. In Christus sehen wir Gottes rettende Tat; in Christus ist Gott noch am Werk und versöhnt mit sich alle Dinge zu einer wiederhergestellten Menschheit. Christus berief Seine Apostel, auf daß sie eins seien mit Ihm und mit einander, und Er sie aussende, um mit Ihm teilzuhaben an Seiner Mission zur Rettung der Welt. Die Kirche ist dazu berufen, in Ihm eine Familie zu sein und in Wort und Tat der ganzen Welt Sein Evangelium vom Reich kundzutun. Christus betete für seine Jünger, daß sie eins seien in Ihm, wie Er und der Vater eins sind, auf daß die Welt glaube, daß der Vater Ihn gesandt hat.

Gottes Liebe in Christus ruft uns zu einer dreifachen Antwort in Anbetung, Einheit und Mission. Diese drei Formen der Antwort, die von der Kirche gefordert ist, bedingen sich gegenseitig; sie werden zerstört, wenn man sie auseinanderreißt. Trennung in der Kirche entstellt ihr Zeugnis, vereitelt ihre Mission und widerspricht ihrem innersten Wesen. Wenn es die Aufgabe der Kirche ist, das Evangelium zu leben und zu predigen, dann muß sie der Welt klar vor Augen stellen, daß Gott die Macht hat, alle Schranken niederzubrechen und die Einheit der Kirche in Christus aufzurichten.

Christus ist nicht zertrennt

Es ist richtig, daß es Unterschiede unter uns gibt, die auf die vielfältigen Gaben und Wirkungen des Heiligen Geistes in der einen Gemeinschaft zurückzuführen sind. Aber es gibt auch Unterschiede unter uns, die den Leib Christi zerspalten und uns voneinander trennen. Sie entstehen dort, wo auf etwas anderes gebaut wird als auf das Kreuz Christi.

Wir glauben, daß Gott durch die ökumenische Bewegung Sein Volk zueinanderführt, damit wir mit mehr Klarheit erkennen können, wo die Widersprüche in unserer Botschaft und die Schranken zur Einheit liegen, die auch dem wirksamen Zeugnis in einer zerspaltenen Welt im Wege stehen. Wir können uns nicht länger damit zufrieden geben, unsere Aufspaltung als normal hinzunehmen. Wir glauben, daß Gott in der ökumenischen Bewegung einen Weg bereitet hat zur Zusammenarbeit im Zeugnis und im Dienst, und auch ein Mittel zur Überwindung von vielem, was dies Zeugnis und diesen Dienst vereitelt.

Darum empfehlen wir den Nationalen Christenräten, erneut ihre Verantwortung zu bedenken, die sie für die Sache der christlichen Einheit innerhalb ihres

eigenen Gebietes haben. Es ist nicht die Absicht der ökumenischen Bewegung, einen kirchlichen Überbau aufzurichten; alle Entscheidungen in Fragen des Glaubens und der Kirchenverfassung müssen auch weiterhin in der Verantwortung der einzelnen Kirchen bleiben. Dennoch, wo solche Körperschaften wie die Christenräte gemeinsam handeln müssen, hindert die Uneinigkeit der Kirchen auch weiterhin die Erfüllung der Mission, die der ganzen Kirche aufgetragen ist.

Ferner empfehlen wir den Mitgliedsräten des Internationalen Missionsrates, neue Wege auszudenken, wie sie ihre Erfahrung und ihre Sorge um Einheit in eine fruchtbare Beziehung bringen können zu den Überlegungen und Entscheidungen der Kirchen innerhalb ihres Bereiches und zur Arbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung im Ökumenischen Rat der Kirchen.

Darüber hinaus glauben wir, daß Gott uns aufruft, jede Gelegenheit zur Gemeinschaft mit solchen Christen zu suchen, die nicht zum Internationalen Missionsrat und zu seinen Mitgliedskörperschaften gehören. Es ist unser ernstliches Gebet, daß Gott uns zusammenbringen möge in gegenseitiger Liebe und gegenseitigem Verstehen, und daß wir gemeinsam als Mitarbeiter dienen mögen, wo Christus verkündet wird als der Heiland der Welt.

Chronik

Die Welttagungen dieses Jahres

Willingen

Nicht nur der Vollständigkeit halber sollte in dieser Zeitschrift von der Tagung des Internationalen Missions-Rats in Willingen (5.—21. 7. 1952) die Rede sein. Gewiß, es war ein ökumenisches Ereignis, und eine Vollversammlung der großen Schwester-Organisation des Ökumenischen Rates der Kirchen hat ein Recht auf Berichterstattung. Aber hier geht es um mehr. Die Mission ist immer der Seismograph der kirchlichen Lage gewesen. Sie zeigt in vergrößertem Maßstab Probleme und Entwicklungsvorgänge auf, die in den „alten“ Kirchen nur allzu leicht übersehen werden und von denen es doch zu lernen gilt.

Da ist schon das Zustandekommen der Konferenz beachtlich. Sie war nicht geplant, weil sich das turnusmäßig ergab, sondern sie mußte gehalten werden. Noch bei der letzten Vollversammlung des Internationalen Missions-Rats in Whitby 1947 dachte man nicht daran, so bald wieder zusammenzutreten, und noch 1950 hatte man nur eine regionale Konferenz der sogenannten sendenden Länder mit

dem Thema der missionarischen Verpflichtung der Kirche im Auge. Erst die Vorgänge der letzten Jahre, die die radikale Änderung der Missionslage unübersehbar deutlich machten, zwangen zur Ausweitung des ursprünglichen Vorhabens auf eine Weltkonferenz. Der Rückschlag in China, der größte, den die Kirchengeschichte seit der islamischen Eroberung des Nahen Ostens kennt; der tiefgreifende Wandel, der in Asien und Afrika im Verhältnis zum Abendland und damit zum weißen Missionar eingetreten ist; die veränderte Lage der „jungen“ Kirchen, die zwar immer Minoritäten waren, aber jetzt im ganz anderen Sinn Minderheiten geworden sind; die wachsenden politischen Leidenschaften, vielerorts zum Glauben an politische Messianismen gesteigert, die eine Verkündigung, die vom Politischen absieht, irrelevant machen, — das alles und anderes mehr zwang zu einer umfassenden Besinnung, die nicht auf eine regionale Ebene beschränkt bleiben konnte. Das gab der Konferenz eine besondere Note der Dringlichkeit und des Sich-Gefragt-Wissens. Man suchte nicht vom festen Standort aus nach dem nächsten Schritt, sondern fühlte, daß man sich mitten in einem Gestaltwandel der Mission befand.

„Die Mission, wie unsere Väter sie kennen, geht zuende“ — dieser Satz blieb unwidersprochen. Man wußte sich gefordert, nicht festzuhalten, was einmal war, sondern nach dem neuen Weg Gottes zu fragen. Ist diese Lage wirklich nur für die Missionsfelder im traditionellen Sinn des Worts bezeichnend?

Die neue Tatsache, die im Gestaltwandel der Mission immer klarer heraustritt, ist die Existenz der „jungen“ Kirchen. Freilich ließ Willingen keine Zweifel darüber, daß diese Tatsache die Missionsarbeit der „alten“ Kirchen nicht überflüssig macht. Von einem ökumenischen Zeitalter zu reden, das das missionarische ablöse, fiel niemandem ein. Dazu lag die Hilfsbedürftigkeit und das Mißverhältnis von Kraft und Aufgabe der „jungen“ Kirchen in ihrem Gebiet zu klar vor aller Augen. Aber andererseits wurde die Formel „partnership in obedience“, die noch in Whitby als befreiende Lösung in der Frage des Verhältnisses zwischen den „jungen“ und „alten“ Kirchen angesehen wurde, als zu schwach empfunden. Man sagte, eine „partnership“ lasse ihrem Wesen nach auch den Gedanken zu, daß man auf sie verzichten könne. Die „jungen“ Kirchen seien mehr als Partner, sie seien im gleichen Sinne die Kirche ihres Gebiets, wie es die „alten“ in ihrer Heimat seien. Der Bericht über die „jungen“ Kirchen trägt bezeichnenderweise die Überschrift „The Indigenous Church. The Universal Church in its Local Setting“.

Diese Sicht des Verhältnisses hat Folgen für beide Teile. Die „jungen“ Kirchen wissen sich in anderem Sinn ernst genommen als bisher. Solange die Richtschnur für die Anerkennung der Selbständigkeit einer Kirche die ebenso altersehrwürdige wie ungenügende Formel war, eine Kirche müsse sich selbst erhalten, selbst verwalten und selbst ausbreiten, standen sie unter dem Druck des unerreichten Ziels, der auch das Verhältnis zu den „alten“ Kirchen störte. Jetzt wurde deutlich, daß die Selbständigkeit der Kirche schon in ihrem Vorhandensein gegeben ist „als eine anbetende, Christus bezeugende, leidende und auf den Herrn wartende Gemeinschaft“.

Die „jungen“ Kirchen nahmen diese weitere Klärung des Verhältnisses durchaus in dem Sinne auf, daß sie sich dadurch zur Verantwortung gerufen wußten. Es war unbestreitbar ein Höhepunkt der Konferenz, als die Vertreter der „jungen“ Kirchen eine gemeinsame Erklärung abgaben, sie seien bereit, alle Opfer auf sich zu nehmen, um Menschen und Mittel freizumachen, damit Mission wieder Mission werde und nicht mehr in dem Maße wie bisher der Konsolidierung und dem Ausbau der vorhandenen Kirchen diene.

Was diese neue Bestimmung des Verhältnisses zu den „jungen“ Kirchen für die „alten“ Kirchen bedeutet, mag an vier Punkten angedeutet sein. Zunächst sollten die letzten Reste der Haltung verschwinden, die diese „jungen“ Kirchen nicht voll nimmt, weil man ihnen gegenübersteht wie die Erwachsenen den Kindern, die man im Grunde genommen erst anzuerkennen bereit ist, wenn sie geworden sind wie wir selber. Erkennen wir an, daß in ihnen Kirche Jesu Christi da ist, dann verlieren wir auch die Distanz, die nicht sehen will, daß das, was dort geschieht, unsere Sache ist und daß wir in genau dem Sinne zum Mittragen und Mitleiden an dem Werk Christi gerufen sind dort wie hier. Noch wichtiger ist, daß die Mission der „alten“ Kirchen ihren Sinn verliert, wenn sie nicht mit den bestehenden „jungen“ Kirchen und auf sie zu getrieben wird. Schließlich sei noch die Tatsache herausgegriffen, daß die „jungen“ Kirchen mit Recht uns fragten nach den Gliedern unserer Kirchen, die in ihren Gebieten leben. Warum haben wir keine Hilfe an den Laien, die in weltlichen Berufen unter uns leben? Warum weist ihr sie nicht an uns und ruft und bereitet sie nicht zum Mitleben und -dienen bei uns? Es wäre sicher notwendig, daß man über das Verhältnis zu den „jungen“ Kirchen neu nachdenkt. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß auf den nicht speziell missionarischen ökumenischen Konferenzen die Vertreter der „jungen“ Kirchen wohl gern gesehen werden, daß aber das, was sie zum Gespräch beitragen, nur als etwas angenommen wird, was für sie

bezeichnend ist, und nicht als etwas, was wir zu hören haben.

Die theologische Arbeit der Konferenz galt der Frage nach der Begründung des Missionsauftrags der Kirche. Selbstverständlich ist diese Arbeit nicht zu einem Ende gekommen. Es ergab sich sogar, daß der Bericht der theologischen Kommission nicht zur Annahme reif war und an seiner Stelle ein Wort angenommen wurde, das zwar auf dem Hintergrund dieser Arbeit der theologischen Gruppe erwachsen war, aber nicht als ihr Ertrag gelten konnte. Die Punkte, in denen man nicht zur gemeinsamen Aussage kam, waren dieselben, die im allgemeinen ökumenischen Gespräch ungeklärt sind, z. B. Geschichte und Heilsgeschichte, das Verhältnis der Missionsaufgabe zur Eschatologie. Es gelang auch nicht, den Begriff der äußeren Mission gegenüber der Verkündigung im Raum der Kirche in einer gemeinsamen Formel theologisch zu klären. Aber zweierlei wurde mit aller Deutlichkeit zum Ausdruck gebracht:

Das erste war die Tatsache des missionarischen Auftrags. „Es gibt kein Teilhaben an Christus ohne Teilnahme an Seiner Sendung in die Welt“, und diese Sendung wurde in doppeltem Sinne als universal verstanden — geographisch bis an die Enden der Erde, und dimensional als Sendung in alle Lebenssphären dieser Welt, und zwar nicht in der Distanz zu ihr, sondern in der Solidarität mit ihr. „Je näher die Kirche ihrem Herrn kommt, desto näher kommt sie der Welt“.

Und das zweite war die Erkenntnis von dem unauflöselichen Zusammenhang zwischen der Einheit der Kirche und ihrer Mission. „Trennung in der Kirche entstellt ihr Zeugnis, vereitelt ihre Sendung und widerspricht ihrem innersten Wesen. Christus ist nicht zertrennt . . . Unterschiede unter uns, die den Leib Christi zerspalten und uns voneinander trennen, entstehen dort, wo auf etwas anderes gebaut wird als auf das Kreuz Christi.“ Der Ruf zur Gemeinschaft blieb nicht nur auf den Kreis der Kirchen beschränkt, die Mitglieder des Ökumeni-

schen Rates sind, sondern richtete sich darüber hinaus an die Gruppen, die der Zusammenarbeit mit dem Internationalen Missions-Rat und erst recht dem Ökumenischen Rat fernbleiben zu müssen glauben und die, an der Missionarszahl gemessen, schätzungsweise ein Drittel des missionarischen Einsatzes in Afrika, Asien und Südamerika ausmachen. In demselben Maße, wie die Kirchen zur Mission gerufen sind, sind sie auch zur Darstellung ihrer Einheit gerufen; denn Mission ist nur möglich aus der Tiefe heraus, in der die Kirchen eins sind, und auf das Ende hin, an dem eine Herde und ein Hirte sein werden.

Wenn man im weiteren Kreis der Ökumene das Wort Willingens vom missionarischen Wesen der Kirche wirklich aufnehme als das, was es ist, nämlich nicht als Selbstbestätigung der Institution Mission, sondern als Deutung dessen, was wir uns in der gegenwärtigen Lage gesagt sein lassen möchten, dann könnte das große Folgen haben; denn dann würden die Kirchen nicht nur aus der Verteidigungsstellung, in der sie sich vielerorts befinden, zum Angriff antreten, sondern dann würde auch vieles in Bewegung geraten, was bisher in unbeweglicher Starre beharrte, nicht zuletzt im Verhältnis der Kirchen zueinander.

Willingen ist selbstverständlich in keiner Weise zum Abschluß gekommen. Wenn man aber rückschauend die Art, wie dort verhandelt wurde, und das, was dort gesagt wurde, vergleicht mit den früheren Konferenzen Jerusalem, Madras und Whitby, dann bekommt man einen überwältigenden Eindruck. Trotz aller Verschiedenheiten der Erkenntnisse und allem Trennenden ist doch deutlich zu spüren, wie von Gespräch zu Gespräch das, was man gemeinsam sagen kann, dem biblischen Wort näherkommt, und daß die Gegensätze sich um das Verständnis der Schrift konzentrieren, die mehr und mehr in der Mitte steht. Wir können dieses Geschenk Gottes nicht gering achten. Freytag

Hannover

Sollte die großangelegte zweite Tagung des Lutherischen Weltbundes in Hannover eine wirklich ökumenische Veranstaltung werden, oder würde es bei einem bloßen — freilich imponierenden — internationalen Familientreffen und einer „Heerschau“ sein Bewenden haben? Diese Frage hat viele Christen in der Welt, und nicht zuletzt in Deutschland, ernsthaft bewegt. Ist auch das Wachsen der ökumenischen Bewegung notwendigerweise — wäre es anders, müßte man in ihr eine handfeste Schwärmerei sehen — begleitet von einer erneuten Selbstprüfung und damit zunächst auch einem Erstarren des Selbstbewußtseins der einzelnen an dieser Bewegung beteiligten Kirchen, so liegt doch die Gefahr greifbar nahe, daß die Kirchen in dieser Selbstprüfung selbstgerecht und selbstgefällig und damit exklusiv werden. Dann wird aus berechtigter Konfessioneller Selbstbewußtheit unter der Hand konfessionalistische Selbstbespiegelung und Engstirnigkeit. Ein so gearteter „Konfessionalismus“ würde kein echter Partner in der ökumenischen Bewegung sein können.

Hannover war eine wirklich ökumenische Veranstaltung. Die Anwesenheit des Generalsekretärs des Ökumenischen Rates der Kirchen und offizieller Vertreter anderer konfessioneller Zusammenschlüsse sowie die Teilnahme einer großen Zahl von Christen aus Kirchen, die nicht dem Lutherischen Weltbund angehören, war nicht schmückende oder geschickt tarnende Arabeske; diese Tatsachen sind offenbar von der Weltbundsleitung als echte „Zeichen“ gewollt worden, Zeichen für eine echte ökumenische Haltung.

Dem entsprach auch die gesamte „Atmosphäre“ der Tagung. Das so leicht mögliche Abgleiten in satte Selbstzufriedenheit wurde vermieden oder, wo es sich doch einmal zeigen wollte, mit jener selbstverständlichen Sicherheit aufgefangen, die erst recht deutlich machte, wie ernsthaft man „ökumenisch“ zu denken und zu handeln entschlossen ist. — Auch die großen Referate veranschaulichten das auf ihre Weise. Gedanken, die der bisherige Präsident des Lutherischen Weltbundes, Bischof Anders Ny-

gren, in seinem einführenden Vortrag aussprach, oder das, was Bischof Eivind Berggrav über das Verhältnis von Kirche und Staat nach lutherischer Lehre sagte, oder auch die klaren Worte Gustav Stählins zur Frage der Abendmahlsgemeinschaft — sie haben Türen aufgetan zum ökumenischen Gespräch, zum Ringen um das gehorsame Verstehen der Heiligen Schrift. Hier wurde wahrlich nicht auf längst gewohnten Geleisen gefahren. Und auch der Widerspruch, der sich bereits in Hannover hier und da, vor allem unter deutschen Teilnehmern, gegen einige der eben genannten Gedanken regte, gehört zu dem Gesamtbild. Das „Luthertum“ ist, das wurde vor allem auch in der freilich im ganzen für einen Lutheraner sehr enttäuschenden Arbeit der eigentlich theologischen Sektion eindrücklich, keine unbewegliche, einheitlich geformte und genormte Masse. In den lutherischen Kirchen ist das Ringen um die rechte Verkündigung und das echte Bekennen nicht zu Ende gekommen. Wie könnte es auch? Die lutherischen Kirchen wollen ja mit Ernst Kirchen des „lebendigen Wortes“ sein. Und wo immer es solche Kirchen gibt, da ist nicht nur ökumenische Bewegung möglich, sondern da werden die Kirchen um ihres eigenen Lebens und ihres Gehorsams willen geradezu dazu getrieben. Das ist in Hannover verstanden und auch ausgesprochen worden. Und die Wahl des neuen Präsidenten und des Exekutivsekretärs des Lutherischen Weltbundes haben diesen Willen der lutherischen Kirche, echte Partner innerhalb der ökumenischen Bewegung zu sein und es immer mehr zu werden, unterstrichen. „Hannover“ war ein ökumenisches Ereignis. Dafür darf man dankbar sein.

Harms

Lund

Die dritte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung (Faith and Order) trat am 15. August in Lund (Schweden) zusammen, um am 29. August ihre Arbeit abzuschließen. Es liegt im Wesen ihrer Arbeit begründet, daß der breiteren Öffentlichkeit nur wenig über den Verlauf der Tagung mitgeteilt werden konnte, obwohl die große

Presse zumal der angelsächsischen Länder durch ihre nach Lund entsandten Vertreter die Verhandlungen mit großer Aufmerksamkeit verfolgte. Die Ergebnisse der Konferenz, soweit sich diese in Berichten ihrer Sektionen niederschlugen, liegen zur Zeit noch nicht gedruckt vor. Ein „Wort an die Kirchen“, das noch am letzten Tage der Konferenz veröffentlicht wurde, spricht zwar aus, daß die Konferenz „einen entscheidenden Punkt in unseren ökumenischen Gesprächen erreichte“, verzichtet aber darauf, diesen Satz inhaltlich deutlich zu machen. Es hält es indes für notwendig, die Kirchen ernsthaft zu fragen, „ob sie wirklich alles tun, was sie tun sollten, um die Einheit des Volkes Gottes sichtbar zu machen“. „Ein Glaube an die Eine Kirche Christi, der nicht durch *Taten* des Gehorsams ergänzt wird, ist tot.“ In solchen Sätzen kommt nach einer bestimmten Seite hin der Geist der Lunder Konferenz richtig zum Ausdruck. Die Berichte aller ihrer Sektionen sprechen dankbar von dem Maß an echter Einheit und an gegenseitigem Verstehen auch in der Fülle von Fragen, bei denen keine Übereinstimmung gefunden werden konnte, gelegentlich mit dem Hinzufügen, daß man so viel nicht erwartet habe. Aber sie lassen auch keinen Zweifel daran, daß mancherlei Hoffnungen sich nicht erfüllten, und daß es neuen, entscheidenden Einsatzes auf neuen Wegen bedürfen werde.

Gewiß war es nun nicht so, daß sich das „Konzil“ von Lund „als ein Fehlschlag erwies“. Womöglich als ein Fehlschlag, der „von interessierten Kreisen auch wohl gewollt war“. So stellt es der in den Nummern des September, Oktober und November enthaltene Bericht der römisch-katholischen *Herder-Korrespondenz* dar, der eine Fülle wichtigen Materials aus den Dokumenten der Konferenz mit völlig haltlosen Konstruktionen über eine Entwicklung der ökumenischen Bewegung im allgemeinen und der Arbeit für Glauben und Kirchenverfassung im besonderen in einer Weise verbindet, die auf ein Zerrbild der tatsächlichen Lage hinausläuft. Leider hat die mit Recht angesehene und die ökumenischen

Vorgänge seit Jahren aufmerksam verfolgende Zeitschrift es nicht für nötig gehalten, ihren Lesern von Berichtigungen Kenntnis zu geben, die ihr zugeleitet wurden. Es liegt uns indes daran festzustellen, daß hier — auf einige Einzelheiten des Herder-Berichtes werden wir noch kurz eingehen müssen, —, soweit wir es zu übersehen vermögen, keineswegs ein Schulbeispiel römisch-katholischer Behandlung der Lunder Konferenz vorliegt; die katholischen Berichterstatter sind vielmehr durchgängig um ein hohes Maß von Objektivität bemüht gewesen.

Ein „Fiasko“ wäre Lund nur dann gewesen, wenn in der Tat, wie die Herder-Korrespondenz unterstellt, eine „greifbare Lösung des dogmatischen und rechtlichen Problems der Wiedervereinigung im Glauben“ beabsichtigt und erwartet worden wäre. Sollte es irgendwo eine derart schwärmerische Erwartung gegeben haben, so gewiß nicht in dem Kreise der für die Vorbereitung von Lund Verantwortlichen. Dies freilich war die Hoffnung der Konferenzleitung wie der Delegierten, es möchte gelingen, in Lund einen Schritt über Edinburg 1937 hinaus zu tun, und es gab keine „interessierten Kreise“, die diese Hoffnung nicht geteilt hätten. Sie wurde gleich zu Beginn der Konferenz vor allem in den bedeutungsvollen Reden von Prof. D. Schlink und Generalsekretär Oliver Tomkins mit aller Deutlichkeit ausgesprochen. Ja, in ihnen wurde nicht weniger gefordert als eine völlig neue Methode der Arbeit auf dem Felde von „Glauben und Kirchenverfassung“, da die bisherige wesentlich konfessionsvergleichende Arbeitsweise sich erschöpft und als nicht ausreichend fruchtbar erwiesen habe. So entsprach es nicht zuletzt dem Wunsche jener an einem Scheitern der Konferenz „interessierten Kreise“, die die Herder-Korrespondenz in Genf und in der Umgebung des Generalsekretärs des Ökumenischen Rates Dr. Visser 't Hooft vermutet. Die eben erwähnten Reden haben ihren Eindruck auf die Delegierten nicht verfehlt. Kaum ein anderes Wort wurde mit einem solchen Maße ostentativer Zustimmung aufgenommen. Das bedeutet frei-

lich nicht, daß diese Zustimmung auch in vollem Umfang in der Arbeit wie in den Ergebnissen der Konferenz ihren Niederschlag gefunden hätte. Der Konferenz waren die Wege durch die Vorberichte der theologischen Kommissionen des Ausschusses für Glauben und Kirchenverfassung zu den drei Themen „Die Kirche“, „Formen des Gottesdienstes“ und „Interkommunion“ gewiesen. Diesen Themen galt die Arbeit der Sektionen der Konferenz. Ein vierter Vorbericht über „Die Bedeutung kultureller und sozialer Faktoren für die Kirchenspaltung“ wurde nicht zum Gegenstand der Arbeit einer eigenen Sektion, fand aber wie vorgesehen in allen Sektionen ernste Beachtung.

Man hatte ursprünglich eine Aufgliederung der Konferenz in drei *Sektionen* ins Auge gefaßt. So entsprach es ihren drei Hauptthemen. Da indes die überwältigende Mehrheit der Delegierten den Wunsch geäußert hatte, der Sektion über die Kirche zugeteilt zu werden, entschloß sich die Konferenzleitung, die erste Sektion wiederum aufzuteilen und den neu entstandenen Sektionen folgende Aufgaben zu stellen: 1. Christus und seine Kirche; 2. Die Kontinuität der Kirche; 3. Die Einheit der Kirche. Man darf sagen, daß so in der Tat aus der Not eine Tugend gemacht wurde. Es hat sich erwiesen, daß auf diese Weise die entscheidenden Fragen des Gesamtthemas „Kirche“ zum Gegenstand des Gesprächs wurden. Schon jetzt aber mag angemerkt werden, daß die Berichte der Sektionen 2 und 3 zu einem Gesamtbericht über „Kontinuität und Einheit der Kirche“ zusammengefaßt wurden.

Eine besondere Bedeutung kommt nun der Arbeit der so gebildeten 1. Sektion zu dem Thema „*Christus und seine Kirche*“ zu. Von ihr gilt vor allem das, was selbst die Herder-Korrespondenz „nach der Überzeugung wohlwollender Beobachter“ als „Fortschritt gegenüber Amsterdam und Edinburg“ bezeichnet, nämlich „daß man diesmal den Mut hatte, die eigentlichen Kernfragen der Kirche . . . anzuschneiden“. Der Bericht der 1. Sektion unterscheidet sich von denen aller anderen Sektionen da-

durch, daß er durchaus auf eine listenmäßige Nebeneinanderstellung von „Übereinstimmungen“ und „Meinungsverschiedenheiten“ verzichtet und sein Thema konstruktiv behandelt. „Wir haben versucht, . . . von der unlöslichen Beziehung zwischen Christus und seiner Kirche zu sprechen. Zu diesen Aussagen über die Kirche sind wir alle durch unseren Glauben an Jesus Christus und durch unsere gemeinsame Anerkennung der Autorität der Heiligen Schrift geführt worden. Wir können die Eine Kirche nicht dadurch bauen, daß wir versuchen, unser verschiedenartiges Erbgut auf geschickte Art und Weise aneinander zu fügen. Nur indem wir ihm, der das Haupt seines Leibes und der Herr seines Volkes ist, gleichförmig werden, können wir zusammen hineinwachsen in die Fülle und Einheit, die in Christus ist.“ „ . . . wir sind zu der Überzeugung gelangt, daß es für den Fortgang der ökumenischen Arbeit von entscheidender Bedeutung ist, daß die Lehre von der Kirche in enger Beziehung zur Lehre von Christus wie zur Lehre vom Heiligen Geist behandelt wird.“

Es ist nicht daran zu zweifeln, daß die künftige Arbeit für Glauben und Kirchenverfassung diese Linie aufnehmen und weiterverfolgen wird. In ähnlicher Weise sind alle Sektionen darum bemüht gewesen, die Punkte herauszustellen, von denen aus eine konstruktive, an der Schrift orientierte Besinnung die Gewinnung gemeinsamen Bodens verspricht. So macht die 2. Sektion darauf aufmerksam, daß für die theologische Diskussion des im Blick auf *die Kontinuität und Einheit* der Kirche so wichtigen Begriffs des „Amtes“ ein neuer Ansatzpunkt gesucht werden müsse. Die Frage des Amtes dürfe „nicht als isoliertes Phänomen, sondern im Lichte eines tiefgehenden christologischen und eschatologischen Verständnisses der Lehre von der Kirche angepackt werden“. Diese Sektion hat sich auch darum bemüht, die Begriffe des Schismas, der Häresie und Apostasie neu zu durchdenken und zu präzisieren. Sie betont stark die ungeachtet aller Unterschiede im Verständnis „des Verhältnisses unserer Einheit zur sichtbaren Heiligen, Katholischen

und Apostolischen Kirche“ „außer allem Zweifel bereits bestehende Einheit und die „einhellige Meinung“, daß es nicht zwei Kirchen gibt, die eine sichtbar und die andere unsichtbar, sondern eine Kirche, die hier auf Erden sichtbar werden muß“ ... „wir unterscheiden uns im Verständnis der Art, wie die Einheit der Kirche auf Erden ... beschaffen sein soll“. Die Sektion zeigt schließlich eine Fülle schon jetzt gegebener konkreter Möglichkeiten zur Betätigung der uns gegebenen Einheit auf.

Die Arbeit der 4. Sektion für „Formen des Gottesdienstes“ stand insofern unter ähnlichen Vorzeichen wie die der Theologienkommission, deren Bericht der Konferenz vorlag, als die Mehrheit ihrer Mitglieder, wenn auch nicht geradezu aus liturgischen Spezialisten, so doch aus liturgisch stark interessierten Persönlichkeiten bestand. Aber auch das Plenum der Konferenz hat keinen Widerspruch erhoben, als der Bericht der Sektion gleich eingangs feststellte, daß der Gottesdienst „für die Existenz der Kirche nicht weniger wesentlich“ sei als Glaubenslehre und Verfassung, und daß die Spaltung der Kirche „hier am schärfsten empfunden“ werde. Zwar wurde ein im Plenum gestellter Antrag, in den Namen des Ausschusses für Glauben und Kirchenverfassung einzufügen „und Gottesdienst“ abgelehnt; die gottesdienstlichen Fragen jedoch gehören nach seiner neuen Verfassung dauernd zu seinem Aufgabengebiet. Für den Geist, in dem die Arbeit der Sektion geschah, mag die Tatsache als kennzeichnend gelten, daß die Sektion es für richtig hielt, an die Stelle der gebräuchlichen Formel „Meinungsverschiedenheiten“ die positivere der „ungelösten Probleme“ zu setzen, wie sie denn selbst in so schwierigen und umstrittenen Fragen wie denen des sakrifiziellen Elements in der Feier des Abendmahls ein unerwartetes Maß von Übereinstimmung feststellen zu dürfen glaubte. Hier sieht die Sektion freilich zugleich eine dringliche Aufgabe gestellt, nämlich die gründliche Prüfung des Verhältnisses zwischen dem einzigartigen Opfer Christi und der Art, wie der Mensch in Gottesdienst und Leben darauf antwortet.

Auf der gleichen Linie liegt die Untersuchung der in der Sektion immer wieder auftauchenden Frage, wie es um das Verhältnis von Wort und Sakrament, insbesondere von Predigt und Altarsakrament im Gottesdienst steht.

Es ist nur zu begreiflich, daß sich in der Arbeit der 5. Sektion, die mit der Frage der *Abendmahlsgemeinschaft* befaßt war, die stärksten Spannungen ergeben mußten. Am Schlusse ihres Berichts bringt die Sektion ihre „tiefe Enttäuschung und Besorgnis darüber zum Ausdruck, daß kein größeres Maß von Übereinstimmung unter uns vorhanden ist“. Zuvor hat sie allerdings festgestellt, daß mit Ausnahme der Orthodoxen „keine Mitgliedskirche des Ökumenischen Rates ihre Verantwortung für die rechte Ordnung des Abendmahls so streng versteht, daß sie deshalb das Sakrament den Gliedern anderer Kirchen in Fällen dringender Not verweigert, und ferner, daß Unterschiede in Theologie und Praxis „hier nicht genau den denominationellen oder konfessionellen Grenzen entsprechen“. Als anzugreifende Aufgaben stellt die Sektion u. a. heraus eine Prüfung der Frage, ob nicht in den Grundforderungen, die die Kirchen an die Kommunikanten stellen, Übereinstimmung zwischen ihnen vorhanden oder möglich ist, eine Untersuchung der Beziehungen zwischen Theologie und Praxis der Taufe einerseits, des Abendmahls andererseits. Auch hier also wird der Weg für künftige Arbeit gewiesen.

Ein Wort der Vollkonferenz unter der Frage „*Wo stehen wir?*“ sagt: „Wir haben weder unsere Unterschiede beseitigt, noch haben wir der Welt eine einfache Methode zur Erzielung der Einheit zu zeigen gehabt. Wir haben aber eine Sicherung vor einer viel gefährlicheren Art von Selbstzufriedenheit. Einfach durch ihr Zusammenkommen wie dadurch, daß es immer wieder nachdrücklich gesagt wurde, hat unsere Konferenz die Kirchen zu einem tieferen Wissen um unseren gemeinsamen Glauben und zu entschlossenerem Einsatz dafür gerufen, diesen Glauben auch in ihrem gemeinsamen Leben in deutlicher sichtbarer Weise zu leben. Für noch vollständigere Einheit

brauchen wir noch kühneren Mut und bewußteren Einsatz des Willens.“

Wir haben Grund genug, von dem in Lund Erreichten bescheiden zu sprechen. Aber wir haben keinen Grund, Lund ein „Fiasko“ zu nennen. Gewiß ist uns die Problematik einer Weltkonferenz, zumal einer solchen, die es mit Fragen des Glaubens zu tun hat, erneut aufgegangen. Die Weltkonferenz verfährt ja nach den Methoden weltlicher Tagungen. Sie kennt sogar Abstimmungen. Aber soweit sie Abstimmungen über die Arbeitsberichte ihrer Sektionen vornimmt, handelt es sich lediglich um die Frage, ob ihre Mitglieder bereit sind, diese Berichte „entgegen“ nicht aber „an“zunehmen, und sie den Kirchen zu eigener Stellungnahme zuzuleiten. Das ist auch in Lund geschehen. Eine nicht geringe Zahl von Delegierten nahm zum ersten Male an einem ökumenischen Gespräch teil, viele von ihnen zudem keineswegs so vorbereitet, wie es ihr Auftrag gefordert hätte, und es war nicht leicht, in der allzu knappen Zeit zu ausreichender Klärung zu kommen. Die Berichte der Sektionen tragen deutlich genug das Zeichen hastiger und oft vorzeitig abgebrochener Arbeit. Eins aber ist gerade von „Neulingen“ dankbar empfunden worden, nämlich die Bereitschaft nicht zuletzt der Konferenzleitung, auf jede ernsthafte Stimme zu hören und ihr Geltung zu verschaffen.

Kritische Stimmen sind auch in Lund selbst laut geworden und werden in dem offiziellen Bericht der Konferenz festgehalten. Die Vertreter der „Jungen Kirchen“ und die Mitglieder der Jugendgruppe, die das Recht hatte, auch an der Arbeit der Sektionen teilzunehmen, haben keinen Zweifel daran gelassen, daß ihnen die Arbeitsweise der Konferenz angesichts der Missionssituation, in der die Kirche allenthalben steht, allzu vorsichtig und wirklichkeitsfremd erschien. Es ist sicherlich gut, daß diese Stimmen da waren. Zumal die der „Jungen Kirchen“ haben während der ganzen Tagung die größte Aufmerksamkeit gefunden.

Vollends kann keine Rede davon sein, als habe Lund eine Art Beerdigung I. Klasse

für die Bewegung „Glauben und Kirchenverfassung“ bedeutet. So betrachtet die Herder-Korrespondenz, ohne es so zu formulieren, das Ergebnis der Beratungen und Beschlüsse über die künftige Organisation und Aufgabe des Ausschusses für Glauben und Kirchenverfassung. An diesem Punkte standen sich zunächst zwei Meinungen und ihnen entsprechende, wiewohl nicht organisierte Gruppen gegenüber. Die eine wünschte die bisherige Sonderstellung von „Glauben und Kirchenverfassung“ innerhalb des Ökumenischen Rates nach Möglichkeit zu erhalten und die Arbeit in der bisherigen Weise fortzuführen. Die andere drängte auf stärkeren Einbau der Arbeit in die Gesamtarbeit des Ökumenischen Rates und darum zu enger Verbindung mit dessen Studienabteilung. Beide hatten im Grund das gleiche Anliegen: Es galt, der Frage nach dem Wege zu völliger Einheit der Kirche, die Frage der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung, in der ökumenischen Gesamtbewegung die ihr zukommende zentrale Stellung zu sichern. Keine Übereinstimmung bestand im Blick auf die zweckmäßige organisatorische Lösung, die sich in gewissen Änderungen der Verfassung des Ausschusses für Glauben und Kirchenverfassung niederschlagen mußte.

Das Ergebnis der Beratungen war ein Kompromiß, das schon von dem bisherigen Exekutivkomitee vorgeschlagen war. Der künftige Ausschuß für Glauben und Kirchenverfassung wird kleiner sein als der bisherige, 85 von der Konferenz gewählte und durch den Zentralausschuß des Ökumenischen Rates zu bestätigende Mitglieder umfassen, die das Recht der Zuwahl von weiteren 15 Mitgliedern erhalten. Er tritt alle drei Jahre zusammen, um sich über den Fortgang der Arbeit unterrichten zu lassen, und kann mit Zustimmung des Zentralausschusses eine neue Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung einberufen, wenn Hauptthemen so weit vorbereitet sind, daß sie den Kirchen unterbreitet werden können. Ein Arbeitsausschuß von 25 Mitgliedern tritt jährlich zu-

sammen*). Er plant die künftige Arbeit, setzt theologische Kommissionen für die zu behandelnden Themen ein und stellt so die eigentlich treibende Kraft der Bewegung dar. Der Vorsitz in diesem Gremium wurde dem bisherigen Generalsekretär Oliver Tomkins übertragen, während Erzbischof Brilioth von Uppsala sich bereit fand, den Vorsitz des Gesamtausschusses zu übernehmen. Durch diese Persönlichkeiten ist die Kontinuität der Arbeit für Glauben und Kirchenverfassung so umfassend wie nur möglich verbürgt, und die Vermutungen der Herder-Korrespondenz von einem geplanten Angriff der amerikanischen Kirchen, der in diesen Beschlüssen über die neue Verfassung von Glauben und Kirchenverfassung zum Ziele gekommen sei, sind reine Konstruktion. Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß ein junger amerikanischer Methodist, der sich durch eine gute Arbeit über die Lehre vom Wesen der Kirche in der heutigen protestantischen Theologie ausgewiesen hat, die Nachfolge von Oliver Tomkins im Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung antritt. Tomkins hatte seit langem den Wunsch, in den Dienst der Kirche von England zurückzukehren und übernimmt die Leitung des theologischen College in Lincoln.

Dieser Bericht hat darauf verzichten müssen, ein Bild von dem äußeren Verlauf der Konferenz zu geben, die in der Universität des friedlichen Städtchens Lund ein völlig befriedigendes Tagungszentrum gefunden hatte. Unrecht aber wäre es zu vergessen, daß in der nahe gelegenen ehrwürdigen schönen Kathedrale recht eigentlich das Herz der Konferenz schlug. Hier versammelten wir uns nicht nur zu großen Gottesdiensten, sondern zu den täglichen Mor-

**) Anmerkung: Dem Ausschuß für Glauben und Kirchenverfassung gehören aus den deutschen Kirchen an die Herren General-superintendent D. Jacob, Prof. Dr. Kinder, Bischof D. Dr. Lilje, Moderator D. Niesel, Direktor lic. Renkewitz, Prof. D. Dr. Schlink und Pfarrer Dr. Winterhager. Die Herren Jacob und Schlink sind auch Mitglieder des Arbeitsausschusses.*

gen- und Abendandachten. Ein katholischer Teilnehmer dieser Feiern hat mit Recht die starke einende Kraft des in vielen Sprachen dennoch gemeinsamen Gesanges und Gebets empfunden und als eines der wichtigsten Kennzeichen der Konferenz herausgestellt. Dankbar denken wir auch an die Stunde zurück, in der wir, wiewohl nicht alle vereinigt, am Altar der Kathedrale nach einer Predigt Bischof Nygrens von Lund in der schönen Feier der schwedischen Hochmesse das heilige Abendmahl empfingen. Niemand von uns kann Lund mit dem Gefühl der Enttäuschung verlassen haben. Es waren Tage harter Arbeit, Tage auch mancher inneren Not angesichts des Gewichts noch ungelöster Aufgaben und unbeantworteter Fragen, aber auch Tage neu erfahrener Einheit. Auch über Lund steht wie über Amsterdam: Wir sind gewillt, beieinander zu bleiben.

(Ein umfassender deutscher Lundbericht mit den Berichten der Sektionen und wichtigen Reden ist in Vorbereitung und wird bis Ende Januar vorliegen.)

Evanston

Das Exekutivkomitee des Ökumenischen Rates legte auf Vorschlag des Studienausschusses bei seiner Tagung in Nykjobing (10.—13. 8. 1952) die Verhandlungsgegenstände der sechs Sektionen der zweiten Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Evanston 1954 wie folgt fest: 1. Glauben und Kirchenverfassung — Unsere Einheit in Christus und die Uneinigkeit unserer Kirchen. (In Lund bestätigt.) 2. Missionarische Verkündigung — Die Verpflichtung der Kirche gegenüber den ihr Fernstehenden. 3. Soziale Fragen — Die verantwortliche Gesellschaft in weltweiter Sicht. 4. Internationale Angelegenheiten — Christen im Ringen um eine rechte Ordnung der Welt. 5. Gemeinschaftsprobleme — Die Kirche inmitten rassischer und völkischer Spannungen. 6. Der Laie — Der Christ in seinem Beruf.

In Kürze werden Flugschriften zu jedem dieser Themen erscheinen, die weitere Kreise in die Fragestellung der nächsten Weltkon-

ferenz einführen und zur Mitarbeit im Rahmen der die Konferenz vorbereitenden Gespräche veranlassen sollen.

Der beratende Ausschuß des Ökumenischen Rates für das *Generalthema der zweiten Vollversammlung* hat in seiner zweiten Konferenz, die vom 1.—9. Sept. 1952 in Bossey stattfand, einen zweiten Bericht erarbeitet, der einen wesentlichen Fortschritt in der Klärung der hier strittigen Fragen (vgl. Ök. R. Nr. 2 u. 3) darstellt. Wir bedauern, den umfangreichen Bericht nicht wiedergeben zu können, werden aber auf ihn zurückkommen. Der beratende Ausschuß schlägt nunmehr neben der im vergangenen Jahre mit Mehrheit angenommenen Themaformulierung „Der gekreuzigte Herr die Hoffnung der Welt“ eine neue Fassung vor: Christus die Hoffnung der Welt. Der Zentralaussschuß wird bei seiner Tagung Anfang Januar 1953 die Wahl zwischen den bisher vorgeschlagenen Formulierungen zu treffen haben.

Das *Ökumenische Institut* in Château de Bossey hat am 1. Okt. seine Ökumenische Hochschule eröffnet. Unter den 27 Studierenden sind sechs Deutsche.

Unter den 122 *Stipendiaten des Ökumenischen Rates*, die im akademischen Jahr 1952/53 ausländische Hochschulen beziehen dürfen, befinden sich 55 deutsche Studenten.

Das *Ökumenische Komitee Stuttgart* führte in Bad Boll vom 27.—31. Oktober seine noch von seinem heimgegangenen Vorsitzenden Prälat D. Dr. Hartenstein geplante und vorbereitete Tagung als „Begegnung zwischen Kirchen und Freikirchen“ unter starker Beteiligung der Landes- wie Freikirchen Württembergs und Badens durch. Das Thema der Tagung war das Gesamtthema der Weltkonferenz von 1954: „Der gekreuzigte Herr, die Hoffnung für die Welt“, das in Vorträgen über „Die Botschaft von Kreuz und Reich im Neuen Testament“ (Kirchenrat Gutbrod), „Die Bedeutung der Hoffnung für das Leiden und die Nachfolge des Christen“ (Dekan Hauß), „Die Gemeinde des Herrn in diesem und im kommenden Aeon“ (Doz. Dr. Huber), „Die wartende Gemeinde“ (Dr. Joh. Schempp),

„Christologie und Eschatologie“ (Oberkirchenrat Metzger) und „Die biblische Hoffnung und die Einheit der Kirche“ (Pfarrer Dr. Motel) entfaltet wurde. Ein Bericht über den Ertrag der Aussprache wurde dem Generalsekretariat des Ökumenischen Rates zugeleitet.

Die Weltkonferenz der *Gesellschaft der Freunde* (Quäker) in Oxford erließ neben einer Resolution, in der neue Versuche zur Wiederherstellung des Friedens in Korea gefordert wurden, einen Aufruf an alle Völker mit der Mahnung, „den Teufelskreis von Krieg, Unterdrückung, falscher Propaganda und Wiederaufrüstung zu durchbrechen und sich die Hand zu reichen, um gemeinsam das tägliche Brot zu vermehren, Krankheiten zu heilen und zu verhüten und das, was unsere gute Erde an Reichtümern zu Gottes Ruhm hervorbringt, zu erhalten und zu entfalten und damit den Menschen in ihrer Not das Leben zu erleichtern“.

Der leitende Ausschuß des *National Council der nordamerikanischen Kirchen* erließ zum „Weltordnungstage“ (19. 10.) eine Botschaft, die mit größtem Ernst auf die Verantwortung der Vereinigten Staaten für den Weltfrieden und die Schaffung echter Ordnung in der Welt hinweist, im besonderen auf ihre Verpflichtung gegenüber den Flüchtlingen in aller Welt. Der Schluß der Botschaft lautet: „Die große Macht und der ungeheure Bodenreichtum der Vereinigten Staat gehört uns nicht allein; wir dürfen damit nicht umgehen, wie es uns gefällt . . . Laßt uns diese große Verantwortung demütig und furchtlos auf uns nehmen, eingedenk des Wortes unseres Herrn: Welchem viel gegeben ist, von dem wird man viel fordern.“

Ein Aufruf für die christliche Einheit in dem nach dem Generalkonvent der *Protestantisch-Bischöflichen Kirche in den Vereinigten Staaten* (Boston, Mass., 10. bis 19. Sept.) ergangenen Hirtenbrief ihrer Bischöfe kündigt an, daß ihre Einigungsbemühungen in den nächsten Jahren weniger der Frage neuer Unionen als der Interkommunion mit anderen Kirchen gelten

werden. Die Protestantisch-Bischöfliche Kirche schuf ein Hauptamt für die Verfolgung der ökumenischen Aufgaben.

Die *Kirche von Südindien* mit ihren 14 Diözesen und mehr als einer Million Gemeindeglieder beging am 27. Sept. ihr fünfjähriges Bestehen; ihr hat sich inzwischen auch die nordtamilische Kirche angeschlossen. Man darf von einer ersten Bewährung der neuartigen und viel erörterten Kirchenvereinigung sprechen.

Das *British Council of Churches* (die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Großbritannien) gedachte bei seiner Sitzung in London am 23. Sept. seiner vor zehn Jahren geschehenen Gründung in einem Dankgottesdienst, bei dem der Erzbischof von Canterbury die Predigt hielt und mit großem Nachdruck davon sprach, daß die Einheit der Kirchen in der Bindung an den Einen Herrn gegebene Einheit ist. „Wenn es wahr ist, daß unsere Unterschiede theologischen Charakter tragen, dann gilt das in noch höherem Maße von unserer Einheit . . . Sie als theologische Einheit in ihrer ganzen Tragweite erkennen, bedeutet Klärung der Situation und Wegweisung für die Zukunft.“ — Bei der Tagung der Convokation von Canterbury vom 15. Okt. überraschte Erzbischof Fisher durch eine Wiederholung dessen, was er als Gast des Generalkonvents der Protestantisch-Bischöflichen Kirche Nordamerikas zum ersten Male ausgeführt hatte, nämlich einer neuen Verwendung des Begriffes „Interkommunion“, unter dem er jede Art zwischenkirchlicher Beziehungen verstanden wissen will. Er glaubt, daß dieser weite Gebrauch des Begriffs der engen Definition von Lund vorzuziehen sei. In diesem Zusammenhang stellte er fest, daß alle Getauften der Allgemeinen Kirche angehören, und daß alle Spaltungen zwischen ihnen zwischen Menschen bestehen, die bereits in einem sehr realen Sinne als Glieder dieser Kirche „durch Wasser und Geist“ miteinander verwandt sind. M.

Neue Bücher

Paul Tillich, *In der Tiefe ist Wahrheit,*

Religiöse Reden. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1952. 204 S. Ln. 9.80 DM.

Religiöse Reden eines Mannes wie Paul Tillich — kann das etwas anderes sein als „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern“? Aber schon ein erster Blick in das Buch zeigt den großen Wandel vom jungen Schleiermacher bis heute, zu diesem Werk eines Mannes an der Schwelle des Alters: Dort wirklich „Reden über die Religion“, hier aber religiöse Reden im strengen christlichen Sinn, selbst wenn es sich nicht immer um Predigten, Gemeindepredigten in unseren umgewohnten Formen handelt. Welch große Überraschung, hier nicht nur oft sehr ausführliche, Texte aus dem Alten und Neuen Testament vorweg abgedruckt zu sehen, etwa ein ganzes Kapitel wie Jes. 40 oder fast nach Art moderner Bibelarbeit zusammengestellte Abschnitte über die ganze Bibel hin; noch größer aber die Freude, wie dann in den manchmal kurzen, manchmal längeren Andachten, Predigten, Betrachtungen, die Texte ausgelegt werden, mit dem ganzen Wissen um die heute die Ausleger umtreibenden Fragen wie um die geistige Situation der Zeit, in die hinein wir sprechen von dem Bibelwort her.

Besonders anregend sind drei zusammenhängende Betrachtungen über den Theologen, wohl von einer Tagung oder Rüstzeit stammend, wobei auch einem Text wie Apg. 17 nicht aus dem Wege gegangen wird. Ein klares Wort über die Frage nach Christus begegnet einmal, wichtig im Blick auf die Diskussion um das Thema für Evanston: „Zu dem Gekreuzigten allein kann man sagen: Du bist der Christus.“ Hier und da überrascht auch eine feine neue Übersetzung biblischer Worte, etwa im 90. Psalm, scheinbar eine Rückübersetzung aus dem Englischen.

Alles in allem: eine Gabe, für die wir unserem Freund dankbar sind, zumal sie ein Beweis sind, wie gleich die Aufgabe der Verkündigung drüben wie hüben ist, und also ein wahrhaft ökumenisches Buch. Auch

für den, der regelmäßig vor der durchschnittlichen Gemeinde zu predigen hat, ist das Buch von großem Wert, es macht Mut, die ganze Weltlage einzubeziehen in das Nachdenken und in die Verkündigung, aber vor allem dazu, den Mittelpunkt der christlichen Botschaft sich nicht verrücken zu lassen.

Wilhelm Wibbeling

Anders Nygren: „*Das lebendige Wort Gottes.*“ Ein Hirtenbrief — eine Laiendogmatik. Ev. Verlagswerk, Stuttgart 1952. 96 Seiten. Kartoniert. DM 3.80

Es ist ein schönes Zeichen der selbstverständlich gewordenen ökumenischen Verbundenheit, daß der nach schwedischer Sitte von dem neuen Bischof von Lund, Anders Nygren, geschriebene erste Hirtenbrief an die Pfarrer und Gemeinden seines Bistums nicht nur den übrigen Schweden, sondern auch den Christen in aller Welt zugänglich gemacht wird und insbesondere in einer handlichen und schmucken Ausgabe in deutscher Sprache herausgegeben ist. Da der neue Bischof vorher Professor war, der gerade mit einem wichtigen Kommentar zum Römerbrief hervorgetreten ist, ist es nicht verwunderlich, daß der Hirtenbrief fast eine Laiendogmatik geworden ist, wie im deutschen Untertitel hinzugefügt worden ist. Inhaltlich ist es die Entfaltung der *Botschaft*, die in der ersten Kapitelüberschrift präzisiert wird in dem biblischen Ausdruck: Der Friede Gottes in Christus Jesus. Nach der Erinnerung daran, daß wir Christen wie insbesondere wir Geistlichen Boten dieser Botschaft sind, kehrt in jeder weiteren Kapitelüberschrift das Wort wieder, ob von ihrem Inhalt (Botschaft von Christus) oder von ihrer Ausrichtung in Predigt, Sakramenten und Unterricht, in den Kirchen und in der Welt die Rede ist. Es zeigt sich dabei, daß es doch mehr ein Hirtenbrief als eine Laiendogmatik ist; es ist eine kleine Pastoraltheologie, die vom Zentrum her die methodischen Fragen beantwortet. Man kommt in Verlegenheit, wenn man Einzelheiten herausheben will, die sich besonders einprägen. Nur eines mag angeführt werden, daß in dem anregenden, hier und da auch zum Wider-

spruch reizenden Abschnitt über die Sakramente der ausgezeichnete Satz zu finden ist: „Luthers Haupteinwand gegen den römischen Gottesdienst ist, daß er das Sakrament in unsere Tat verwandelt, daß er Gottes Sakrament in unser Opfer, in unser Sacrificium verwandelt; von einem Beneficium Gottes in unser Officium.“ Darf es nicht als ein Beweis wahrhaft ökumenischer Theologie verzeichnet werden, daß Karl Barth in seinem berühmten Vortrag über den Ansatz der Abendmahlslehre bei Luther im Jahre 1924 die gleichen Formulierungen Luthers von 1520 an den Anfang seiner Untersuchungen setzte?

Kritische Bemerkungen wären zu machen etwa bei der Überschätzung des Lektorars, mit den für alle Zeiten feststehenden Evangelien und Episteln, die dazu auch als Predigttexte festgelegt sind. Auch die Begründung des Namens „lutherisch“ erscheint mir schwach. So gewiß es wahr ist, „daß die ev.-luth. Kirche ihren Ursprung hat in einer solchen (vorher erläuterten) Vertiefung in die Wahrheit des Evangeliums“, rechtfertigt das noch nicht die Benennung der so erneuerten Kirche nach einem Menschennamen. Die „Kirche der Glaubensgerechtigkeit“ in China ist doch eine sehr nachdenkliche Sache mit ihrer Bezeichnung nach dem Zentrum der reformatorischen Entdeckung.

Alles in allem, ein nicht nur anregendes, sondern gewinnbringendes Buch. Man darf einer Kirche Glück wünschen, die solche wirklichen Lehrer des Wortes Gottes, solche Doktoren der heiligen Schrift in ihr leitendes geistliches Amt beruft.

Wilhelm Wibbeling

Rosenstock-Huessy, Eugen: *Heilkraft und Wahrheit, Konkordanz der politischen und der kosmischen Zeit.* 215 S. Brosch. 13.— DM. Evang. Verlagswerk, Stuttgart 1952.

Eugen Rosenstock bemüht sich nicht, es seinen Lesern leicht zu machen. Er liebt es, anstößig zu reden. „Der naive Kommunist oder Faschist von heute ist ein besserer Endzeitgläubiger als der durchschnittliche Christ oder gar Theologe“ (38). Das na-

turwissenschaftliche Zeitalter ist erfüllt. „1500 ist der Schöpfer Himmels und der Erde so gründlich begriffen, daß die Natur, sein Kind, nun ohne den lebendigen Gottvater begreiflich wird.“ Die Einheit von Vater und Sohn war „zersägt“. Anselm konnte Gott beweisen „praeter incarnationem“. Wir Heutigen sind schon einen Schritt weiter: „Heute ist die Einheit von Christus und Heiligem Geist zersägt. Ein Leben Jesu ist ... Gegenstand geworden (108). Was aber Gegenstand geworden ist, hat aufgehört, Gegenwart zu haben.“ So bleibt nur noch Gott der Geist. Vom Geist aber wird das Miteinander der Menschen, die Gesellschaft, bestimmt. Die bisherigen Ersatztheologen, die Naturwissenschaftler, erhalten zu Nachfolgern die Soziologen. Ist der Weg, der vor einem Vierteljahrhundert ein Theologe einschlug, indem er forderte, bei einer Betrachtung der Kirche diese zunächst und zuerst als soziologisches Problem zu sehen, der Beginn der kommenden Ära, in der auch der Geist zum Gegenstand gemacht und das Leben der Gläubigen erforscht wird, ohne daß notwendig in der Solidarität mit ihnen aus dem Glauben gedacht wird? „Ich habe immer aus dem Dogma heraus gedacht und nicht über das Dogma räsoniert. Werden Soziologen, die den Heiligen Geist nicht begriffen haben, aber aus und durch ihn denken, in der kommenden Zeit dazu helfen, das Menschengeschlecht in seiner Ungöttlichkeit und Unnatur zu durchschauen?“ Denn das heraufziehende dritte Jahrtausend wird in seinem Hungern und Sehnen nach der reinspiratio (37) dem geschundenen Menschen, der nach neuer Gemeinschaft schreit, hel-

fen oder ihn verderben. Hilfe kann nur durch Menschen geschehen, deren Denken „datiert“, d. h. durch ein Datum bestimmt ist. Ohne das Datum der Bekehrung sind Licht und Finsternis nicht unterscheidbar. Solches Denken wird „datives“ Denken sein, einem anderen zugedacht (83): lebendigen Empfängern. So wird es zum Ferment der Gemeinschaft. Solches Denken weiß, zu wem es spricht, und weiß, „was Jesus und Paulus zum ersten Male gewußt haben, ... daß die tödliche Wahrheit der Liebe nichts anhaben kann.“

Rosenstock macht es nicht möglich, eine „Inhaltsangabe“ zu exerzieren. Man kann nur Mut machen, dem Sturzbach von Einsichten, wie sie demjenigen geschenkt werden, der zu keiner Schule gehört, weil er dem Einen gehören möchte, standzuhalten und zu nehmen, was datives Denken darreichen möchte. Wer das tut, wird dem Verfasser danken, weil er durch ihn reicher wurde. Stratenwerth

Stöckle, Johannes, *Weltweite Sendung*. Ein Missionslesebuch für die Jugend. Evang. Missionsverlag, Stuttgart 1952. 192 S. Ppb. DM 4.80. Hl. DM 5.80.

Dieses Missionsbuch hat ein Recht, dem Leserkreis der Ökumenischen Rundschau angezeigt zu werden. Wir besitzen nicht zu viel Missionsliteratur von ökumenischer Weite, wie sie hier vorliegt. Stöckles Büchlein gibt in einem: Missionsaufruf, Missionsgeschichte in Lebensbildern großer Missionare und packende Bilder aus dem Leben der Jungen Kirchen. Das Blickfeld ist die ganze protestantische Mission. M.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. Dr. Gerhard Ebeling, Tübingen, Zeppelinstr. 4. / Prof. Albert C. Outler, Southern Methodist University, Dallas 5, Texas, USA. / Prof. D. Dr. Walter Freytag, Hamburg 13, Feldbrunnenstr. 29 / Oberkirchenrat Dr. Hans-Heinrich Harms und Oberkirchenrat Stratenwerth, Frankfurt/M., Schaumainkai 23 / Probst W. Wibbeling, Langendiebach b. Hanau/M.