

UB f2F H-1 pro 2. Jg DM 4. 1952 K 5805

Ökumenische Rundschau

2. Jg 1
nrk 9.3.53

In Verbindung mit

Werner Küppers Hanns Lilje Martin Niemöller Edmund Schlink

Herausgegeben von Walter Freytag

Inhalt:	Seite
Die biblische Hoffnung und die Einheit der Kirche H. Motel	1
Der Deutsche Evangelische Kirchentag in ökumenischer Sicht R. v. Thadden	8
Eschatologie und Sozialethik / H. D. Wendland	12
Die christliche Hoffnung im Leben der Gläubigen	16
Die christliche Hoffnung und unser irdischer Beruf	22
Chronik	26
Neue Bücher	32



EVANGELISCHER MISSIONSVERLAG STUTTGART

2. Jahrgang

Heft 1

Februar 1953

gd 1408

U.B. TUB.

10. MRZ. 1953

Ökumenische Rundschau

Eine Vierteljahrszeitschrift

Herausgeber: Prof. D. Dr. Walter Freytag, Hamburg 13, Feldbrunnenstr. 29. Fernruf 44 44 85.

Mitherausgeber: Prof. Dr. Werner Küppers; Bischof D. Dr. Hanns Lilje, D. D.;

Kirchenpräsident D. Martin Niemöller, D. D.; Prof. D. Dr. Edmund Schlink.

Schriftleitung: Lic. Wilhelm Menn, Frankfurt a. Main, Schaumainkai 23. Fernruf 66 583.

Nachdruck nur mit ausdrücklicher Genehmigung der Schriftleitung.

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

Postcheckkonto 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.

Tagungskalender

28. März—2. April:	Konferenz für Sozialfürsorger.	Bossey
17.—21. April:	Jugendleitertagung über die Ergebnisse von Travancore, veranstaltet von der Jugendabteilung des Ökumenischen Rates, Berlin	
20.—23. April:	Regionale Ökumenische Arbeitstagung für Norddeutschland im Jugendhaus Sachsenhain bei	Verden
4.—7. Mai:	Regionale ökumenische Arbeitstagung für Kurhessen, Westfalen und das Rheinland.	Hofgeismar
5.—8. Juni:	Ständiger Ausschuß der Vereinten Bibelgesellschaften.	Stuttgart
20.—28. Juni:	Tagung des Internationalen Rates der Kongregationalistischen Kirchen.	St. Andrews
26.—28. Juni:	Konferenz der Methodistischen Kirchen über Fragen der Evangelisation. 250. Gedächtnisfeier für John Wesley.	Philadelphia
2.—12. Juli:	Ferienkursus für Laien.	Bossey
15. Juli — 4. August:	Kursus für Theologie-Studenten.	Bossey
5.—9. August:	Exekutivkomitee des Ökumenischen Rates der Kirchen.	Bossey
9.—10. August:	Exekutivkomitee der Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten.	Bossey
10.—19. August:	Konferenz der vorbereitenden Studienausschüsse für die Zweite Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen.	Bossey
14.—19. August:	Tagung des Exekutivkomitees des Reformierten Weltbundes.	Woudschoten
22.—30. August:	Beratende Kommission für das Thema der Zweiten Vollversammlung.	Bossey
24.—28. August:	Konferenz über Kirche und Landbevölkerung.	Bossey
1.—3. September:	Kommission für die Arbeit der Frauen in der Kirche (Arbeitsgruppe).	Genf
1. Okt. — Febr. 1954:	Zweites Semester der Ökumenischen Hochschule.	Bossey

Die biblische Hoffnung und die Einheit der Kirche

Heinz Motel

(Dritter Teil eines am 29. X. 1952 gelegentlich einer Tagung des Stuttgarter Ökumenischen Komitees in der Evangelischen Akademie, Bad Boll, gehaltenen Vortrags; Teil I und II enthielten eine Darstellung der Hoffnung im Alten und Neuen Testament.)

Die Kirche, die *ecclesia* des Neuen Testaments, steht unter dem Zeichen der Vorläufigkeit und der Spannung. Mag es zunächst auch so scheinen, so ist sie doch für das Neue Testament keine absolute Größe, kann es niemals sein, solange sie ihre irdische Existenz hat. Sie ist eine Größe der letzten Zeit, der zu Ende gehenden Welt. Diese ihre Vorläufigkeit, die sie ganz und gar auf die Hoffnung wirft, ist doppelt begründet. Erstens: Was vom einzelnen Christen und seinem Spannungszustand gilt, gilt auch von der Kirche als Ganzem. Wohl sind Christus und die Kirche identisch; die Kirche ist der Leib Christi. Aber Christus ist der Gegenwärtige nur insoweit, als er der Kommende ist; auch die Kirche lebt im Glauben und nicht im Schauen. Sie ist die Gemeinde der Sünder; der himmlische Schatz ist aufbewahrt in irdischen Gefäßen; auch sie streckt sich aus nach dem, der das Haupt ist, und damit nach der Vollkommenheit und Heiligkeit, die dem kommenden Aeon angehört. Wenn die Kirche im Neuen Testament „Braut“ genannt wird, so ist damit das Entscheidende gesagt; sie hat sich ihrem Herrn angelobt; die „Hochzeit des Lammes“ jedoch, die auch der Kirche ihre Vollendung bringt, ist ein Ereignis, das der Wiederkunft Christi vorbehalten bleibt. Die Kirche ist damit nur insoweit rechte Kirche, sie versteht sich selbst nur dann richtig, wenn sie die *hoffende Kirche* ist. Was von dem einzelnen Christen und seiner Hoffnung als der entscheidenden Lebensäußerung gilt, das gilt nun auch von der ganzen Kirche Christi. Darum ist eine empirische Kirche, die in sich selbst Genüge findet oder nur zurückschaut, sei es auf den Reichtum ihrer Tradition, sei es auch auf den Gekreuzigten, ohne auf den Wiederkommenden zu blicken, nicht mehr das, was das Neue Testament unter Kirche versteht. Zum wahren Selbstverständnis der Kirche gehört die Erkenntnis ihrer Vorläufigkeit. „Vorläufig“ hier im reinsten Sinne des Wortes: Sie ist Herold, Vorläuferin, die dem wiederkommenden Herrn voraus- und entgegenläuft.

Vorläufig ist die Kirche (und die Kirchen) aber auch aus einem zweiten Grunde. Sie ist nach dem Zeugnis des Neuen Testaments nicht absolut in dem Sinne, daß sie nun auch im neuen Aeon weiterbestünde als die eine, die herrliche, die reine, die vollkommene. Hat Jesus in diesem Sinne von einer Zukunft der Kirche gesprochen, die ewigen — und das heißt hier einen in den neuen Aeon hineinreichenden — Bestand hätte? Gewiß, „die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwinden“. Aber Jesus verkündigt nicht die Kirche, sondern das Reich Gottes. „Das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen!“ Das ist es, worauf letztlich alle Reichs-

gottesgleichnisse hinzielen. Die Kirche wird von dem kommenden Reich Gottes abgelöst werden. Auch das Reich Gottes ist, wie wir heute neu zu sehen gelernt haben, eine eschatologische Größe; es ist — wie K. L. Schmidt, gewiß sehr zugespitzt, gesagt hat — eine kosmische Katastrophe, die wunderbar über uns hereinbrechen wird. Es darf damit nicht Kirche und Reich Gottes in dem Sinne gegenübergestellt werden, als könne man — wie das etwa zur Zeit des religiösen Sozialismus geschehen ist — das Reich Gottes mit seinen weiten Horizonten ausspielen gegen die Kirche; in jenem das Weite, Große, Konfessionslose, hier die engen, pharisäischen Grenzen. Man hat damals übersehen, daß auch das Reich Gottes eine eschatologische Größe ist, daß es gebunden ist an das Kommen des Herrn. Wohl aber ist die Existenz der Kirche gegenüber dem kommenden Reich Gottes in dem Sinne eine vorläufige, als die Kirche, wenn der Herr kommen wird, abgebrochen werden wird zugunsten der *Basileia theou*. Noch einmal: ihre tiefe Gemeinsamkeit haben Kirche und Reich Gottes darin, daß beide eschatologische Größen sind; die Kirche, in der Christus schon hier gegenwärtig ist, streckt sich dem neuen Aeon entgegen, das Reich Gottes, das in Jesus Christus bereits angebrochen ist, kommt vom neuen Aeon her auf uns zu. Der Mittelpunkt von Kirche und Reich Gottes ist Christus; Kirche und Christus, aber auch Reich Gottes und Christus sind identisch. Kirche und Reich Gottes sind es nur insofern, als sie einen gemeinsamen Mittelpunkt haben. Dennoch steht die Kirche (und damit die Kirchen) unter dem Zeichen des kommenden Abbruchs, wenn der Herr und damit seine Königsherrschaft offenbar werden wird.

Wir mußten die Linien an dieser Stelle so weit ausziehen um unseres Themas willen: „Die biblische Hoffnung und die Einheit der Kirche“. Es wäre einfach, wenn wir sagen könnten: Die biblische Hoffnung zielt ab auf die kommende Einheit der Kirchen und verheißt sie. Gerade so wird man es nicht sagen können. Warum nicht? Über das vorhin Ausgeführte hinaus ist dazu folgendes zu sagen: Die kirchengeschichtliche Entwicklung mit ihren Spaltungen in verschiedenste Konfessionen und Denominationen liegt noch nicht im Blickfeld des Neuen Testaments. Wir haben es hier gleichsam mit einer perspektivischen Verkürzung zu tun, die von Karfreitag, Ostern und Pfingsten her sofort auf das Wiederkommen des Herrn blickt. Das Neue Testament sieht insofern die Kirche nur als eine interimistische Größe. Eine Verheißung für eine kommende Einigung der Kirchen in dieser Zeit steht darum im Neuen Testament nicht im Vordergrund, wenn sie auch vorhanden ist, wie z. B. in Joh. 10, 16.

Die Geschichte der ökumenischen Bewegung zeigt, daß bisher zentrale und weniger zentrale, echte und auch unechte Motive für die Einigungsarbeit vertreten worden sind. Man kann im Rückblick auf die Zeit von Stockholm 1925 bis heute zwei verschiedene Perioden in der Motivierung des Einigungsstrebens erkennen. Was bei der Stockholmer Weltkirchenkonferenz an Einigungsmotiven für die Kirchen und an Hoffnungen der Kirche für die Welt lautgeworden ist, ist ein sehr

buntes Mancherlei gewesen, aus dem sich biblische Motivierungen nur wie erratische Blöcke herausgehoben haben. Man war damals überzeugt davon, daß die Kirche allen politischen Bemühungen um Völkerversöhnung die Spitze aufzusetzen habe; es gelte, den Völkerbund zu überbieten und ihm eine kirchliche Krone zu geben; die Kirche dürfe angesichts der zunehmenden Vereinheitlichung der Völker durch Zivilisation, Kultur und Technik nicht rückständig sein, sondern müsse auch ihrerseits zusammenstehen, um Einfluß auf die Welt gewinnen zu können, um sich den geistigen und geistlichen Primat in ihr zu sichern; man gab sich der Hoffnung hin, durch die ökumenische Arbeit der Kirche werde eine Art christlicher Einheitskultur, eine Menschheitsverbrüderung möglich werden; das Evangelium werde auf dem Wege des Evolutionismus die ganze Menschheit mit dem Evangelium durchsäuern können; man sprach enthusiastisch von dem Bau einer Pyramide, deren Fundamente man nun gelegt habe, die es aber bis zur Spitze, einer religiös-christlichen Einheitswelt, aufzurichten gelte. Dazu müsse eine Art internationaler Atmosphäre geschaffen werden usw. Es ist billig, am geistigen Tenor der Stockholmer Weltkirchenkonferenz von unserer heutigen Sicht aus Kritik zu üben. Man war damals tatsächlich befangen von den trügerischen Hoffnungen, die der Völkerbund nach dem ersten Weltkriege geweckt hatte; die Grundlage hierfür war damals weithin eine liberale Theologie englisch-amerikanischen Ursprungs. Was dort vorgetragen wurde, war größtenteils säkularisierte, nicht biblisch-legitime Eschatologie, und die vorgetragenen Motive für eine Einigung waren entsprechend. Heute müssen wir rückblickend dankbar dafür sein, daß die zweite Etappe in der Motivierung der Einigung erreicht worden ist, daß die ökumenische Bewegung sich vom schwärmerischen Stadium jener Anfangsjahre hat befreien können zu biblischer Nüchternheit; daß die liberale, idealistische Theologie weithin das Feld geräumt hat, daß wir von einer Aufspaltung der ökumenischen Bewegung in die zwei Flügel „Life and Work“ und „Faith and Order“ zurückgefunden haben zu dem gemeinsamen Ringen um eine biblisch-christologische Basis der zu leistenden ökumenischen Arbeit.

Denn wenn nicht alles trägt, haben die vergangenen Jahre ökumenischer Arbeit in steigendem Maße im Zeichen einer Rückbesinnung auf die biblischen Fundamente der Kirche und der Kirchen gestanden. Das ist der zweite, entscheidende Schritt. Diese Rückbesinnung führt zwangsläufig zwar nicht zu einer Verneinung, aber zu einer Infragestellung der Werte kirchlicher Tradition, kirchlicher Bekenntnisse und kirchlicher Sonderart. Sie führt auf die biblischen Quellen. Man fand sie in dem Zeugnis des Neuen Testaments vom gekreuzigten und auferstandenen Herrn, man entdeckte damit auch neu die echten ökumenischen Motive, wie sie in Joh. 10, dem Wort Jesu von dem einen Hirten und der einen Herde, wie sie im Hohepriesterlichen Gebet Joh. 17 und wie sie im Pfingstereignis gegeben sind. Doch schließt dieses Einigungsstreben durch gemeinsame Rückschau die Gefahr einer kirchlichen Selbstgenügsamkeit, einer Introversion der Kirche der Welt gegenüber noch nicht völlig aus.

Wir kommen wiederum einen dritten Schritt weiter durch die vertiefte Erkenntnis, daß das volle Christuszeugnis, das auch die Kirche konstituiert, sich nicht erschöpfen darf in dem Bekenntnis zum gekreuzigten und auferstandenen Herrn allein, sondern das Bekenntnis zum wiederkommenden Herrn in sich schließen muß. Theologisch gesprochen: Wir stehen vor der Wiederentdeckung der Tatsache, daß Christologie und Eschatologie zusammenhängen und damit vor einer Wiederentdeckung des Kerns des neutestamentlichen Zeugnisses.

Damit, daß das Thema der Eschatologie als solches aufgeworfen worden und den Kirchen ein weiteres legitimes Motiv der ökumenischen Arbeit gezeigt worden ist, ist die ganze Arbeit freilich noch nicht getan. Gilt es doch erst noch zu klären, was Eschatologie ist und was sie inhaltlich umschließt. Wir wissen, daß die Dinge, was nur den chronologischen Ablauf der Ereignisse im zu Ende gehenden und im kommenden Äon betrifft, im neutestamentlichen Zeugnis sehr verwickelt sind; daß es niemals möglich ist, ein Programm des Ablaufs jener letzten Dinge herzustellen. Wir wissen zum anderen, daß wir uns in den Kirchen durchaus noch nicht klar darüber sind, was Eschatologie überhaupt ist. Hier geht es um das Nebeneinander der futurischen und der bereits realisierten Eschatologie, ganz zu schweigen von der sogen. „konsequenten Eschatologie“, die die neutestamentliche Eschatologie damit ad absurdum führen zu können meint, daß sie als Naherwartung nicht eingetreten sei. Klar bleibt dennoch, daß das Neue Testament mit einer Äonenwende rechnet, auf die wir zueilen; diese Wende wird, wie immer auch die Einzelheiten hier gesehen werden mögen, an die Person Jesu Christi gebunden sein.

Darum sind alle Kirchen aufgerufen, ernst zu machen mit der Tatsache, daß auch sie wiedergeboren sind zu einer lebendigen Hoffnung. Sie knüpft sich — so oder so — an das Kommen des Herrn. Damit tritt die Hoffnung auf die Wiederkunft Christi als einigendes Motiv neben jenes andere Motiv, das aus der Sicht der in der Vergangenheit liegenden heilsgeschichtlichen Grundlagen der Kirche seine Kraft zog. Von der schmalen, gleichsam punktuellen Basis, von der die Kirchen in ihrer historischen Entwicklung ausgegangen sind, sind im Verlauf der Kirchengeschichte die Radien der konfessionellen Entwicklung auseinandergelaufen. Aber von vorneher, aus der Zukunft heraus, tritt uns der zweite Brennpunkt der Heilsgeschichte entgegen: die Parousie, die Wiederkunft des Herrn. Und die Radien der kirchengeschichtlichen Entwicklung, die zu divergieren schienen, werden sich in diesem zweiten Pol wieder zusammenfinden.

Was der Kirche angesichts dieser Tatsache nottut, sind jene „erleuchteten Augen“, die Paulus in Eph. 1,18 seiner Gemeinde erbeten hat: „Gott gebe euch erleuchtete Augen eures Verständnisses, daß ihr erkennen möget, welche da sei die Hoffnung eurer Berufung“. Beides hängt hier auch für die Kirchen aufs engste miteinander zusammen: Die Hoffnung auf Jesus Christus, den Weltvollender, verhilft zu einem neuen Selbstverständnis im Sinne einer nur vorläufigen Existenz, sie hilft die Versuchung zu aller Verabsolutierung abwehren; die Erkenntnis einer nur bedingten Existenz ruft von selbst der Hoffnung auf die Vollendung. Die Vollendung ist die

Wiederkunft des Herrn; dies ist das entscheidende Ereignis und gleichzeitig der Abschluß der Heilsgeschichte, worauf ein wichtiger Akzent der neutestamentlichen Botschaft liegt. Es ist darum auch für die Einheit der Kirchen unendlich viel, ja Entscheidendes gewonnen, wenn sie sich selbst und auch untereinander erkennen in ihrem interimistisch-eschatologischen Charakter. Wo die Wiederkunft des Herrn und die Aufrichtung seiner Königsherrschaft erkannt ist als der künftige Brennpunkt aller Ereignisse, da gibt es keine Verabsolutierung der eigenen Kirche mehr. Denn ein Stehenbleiben bei der Kirche, ihrer Tradition, ihrer Sonderart, ihrem Sonderbekenntnis, ihren Sonderinstitutionen, und sei es auch in der besten Absicht, das Haus der Kirche in Lehre, Leben und Organisation zu reinigen und immer vollkommener auszugestalten, könnte doch nur das Ergebnis haben, daß sich hier die Kirche, und sei es auch nur ein Idealbild der Kirche, vor die Tatsache der Wiederkunft Christi schiebt und diese Tatsache undeutlich macht, wenn nicht gar ganz verdunkelt. Es ist nun einmal kein Zufall, daß eine Kirche, die sich Selbstzweck wird, in sich selbst erstarrt und sich selbst verabsolutiert, eine Kirche ohne Eschatologie und damit eine Kirche ohne Hoffnung wird. Zu einem rechten Verständnis der Kirchen kommt es nur dort, wo sie sich gleichsam durchleuchten lassen mit allem, was sie bisher gewesen sind und vertreten haben, von der Wiederkunft des Herrn her. Es ist der wiederkommende Herr, der den Kirchen einen Spiegel vorhält: Das Eins-sein der Kirchen in Christus, in diesem Äon geglaubt, wird in jenem anderen Tatsache, lebendige Wirklichkeit werden. Echt kann darum in Lehre und Leben der Kirchen nur noch das sein, was unmittelbar auf diese letzte Verwirklichung hinführt, ja, schon jetzt mit dieser letzten Wirklichkeit in Lehre und Glauben identisch ist. Kirchliche Verabsolutierungen trennen die Kirchen voneinander und sind ein unfreiwilliges Zeugnis an die Welt, daß sie ohne lebendige Hoffnung sind; die lebendige Hoffnung auf das Wiederkommen des Herrn, die Erkenntnis des interimistischen Charakters der Kirche läßt kirchliche Sondertheologie, kirchliche Sonderlehre und kirchliches Sonderleben relativ werden; die lebendige Hoffnung auf den Einen, den Herrn der Kirche und den Herrn des kommenden Reiches Gottes, schafft die besten Voraussetzungen für jenes Einswerden, das der Herr in Joh. 17 für die Seinen erbeten, und das er in Joh. 10 in der Rede von der einen Herde und dem einen Hirten den Seinen verheißen hat. Dies auch deswegen, weil die „erleuchteten Augen des Verständnisses für die Größe der Hoffnung“ den Kirchen einen offenen Blick geben in die Vergänglichkeit alles Irdischen. „Es vergehe diese Welt und es komme dein Reich“, diese urchristliche Bitte gilt auch für die Kirchen und die Kirche als vergängliche Größen. Denn die Erkenntnis des Kommens des Reiches Gottes als der Ewigkeit, die in die Zeit einbricht und diese Vergänglichkeit aufhebt und verschlingt, schenkt den Kirchen ein tiefes und echtes Wissen um die Vergänglichkeit auch aller ihrer theologischen und geistlichen Güter. „Vergänglich“ hier nicht im Sinne eines Hinschwindens im Laufe der Geschichte, sondern im Sinne eines Abgelöstwerdens durch den neuen Äon. Nur dort, wo die biblische Hoffnung sich verflüchtigt hat zu einem Glauben an christliche

Entwicklung und Vervollkommnung, die den kommenden Christus nicht mehr braucht, wird man ängstlich festhalten an der Pflege des überkommenen geistlichen Gutes in Lehre und Leben, weil man nichts anderes mehr hat, weil damit angeblich die Kirche steht und fällt.

Wo „erleuchtete Augen des Verständnisses“ sind für die Größe der uns gegebenen Hoffnung, da wird den Kirchen ein erleuchtetes Auge auch dafür geschenkt werden, daß die Hoffnung auf die Wiederkunft des Herrn eine universale Hoffnung ist, eine Hoffnung für den gesamten Kosmos, für die ganze Welt und ihre Völker. Das bezeugt uns das Neue Testament mit jener Verheißung des neuen Himmels und der neuen Erde, in welchen Gerechtigkeit wohnt, in welchen darum Christus und nur er der Mittelpunkt sein kann. Wir können und dürfen uns nicht damit aufhalten, die Größe und Einzigartigkeit dieser Hoffnung wiederum zu verdunkeln durch das Aushandeln der diesem Schlußpunkt vorlaufenden heilsgeschichtlichen Einzelheiten: etwa die Entrückung, erste Auferstehung und tausendjähriges Reich, zweite Auferstehung und Weltgericht usw. Das eine ist uns mit völliger Deutlichkeit dennoch bezeugt: Es wird zu einer Konfrontierung der gesamten Schöpfung mit Jesus Christus kommen, der der nämliche sein wird, als der er sich in seinem Erdenleben, in seinen Worten und Werken, in seiner Kreuzigung und seiner Auferstehung den Seinen bereits zu erkennen gegeben hat. Das heißt aber, er wird auch als der Weltvollender der Welt gegenüberreten als der richtende und gnädige Herr. Auch diese geistliche Sicht der lebendigen Hoffnung wirft ein zweifaches, verheißungsvolles Licht auf die Kirche und ihre kommende Einheit: Einmal wird sie die Kirchen befreien von ihrem Pharisäismus; denn eine fromme Erwartung, die von vornherein meint, einen Trennungsstrich ziehen zu müssen zwischen Kirche und Welt im Sinne einer Verewigung dieser Linie auch über diesen Äon hinaus, ist keine christliche Hoffnung mehr, sondern eine Projektion unseres kirchlichen Pharisäismus in die Zukunft hinein. Wo aber das kommende universale Heilsereignis der Wiederkunft des Herrn eine universale Hoffnung entzündet hat, da weiß sich die Kirche zum zweiten in der Solidarität des Mithoffens für die Welt des Abfalls und der Verzweiflung. Lebendige Hoffnung ist immer Mithoffnung. Diese Mithoffnung wird sich äußern in einer lebendigen Bezeugung unserer Hoffnung an die Welt und für die Welt. Da wird die Kirche in ihrem „Vorlaufen“ zu einem Richtungsweiser, der alle Welt auf den kommenden Herrn hinweist. Da werden in der Erkenntnis dieser universalen Hoffnung die Kirchen nicht mehr ausgestreckte Finger sein, die in die verschiedensten Richtungen weisen: auf soziale Programme, auf eine allein seligmachende Theologie, auf die Liturgie oder auf den verpflichtenden Wert ihrer Tradition. Wo den Kirchen „erleuchtete Augen ihres Verständnisses“ geschenkt werden, werden sie bei aller Verschiedenheit jedenfalls einheitlich in die eine Richtung weisen. Die biblische Hoffnung weist nicht unmittelbar auf die Einheit der Kirchen, wohl aber vermag die Bezeugung der biblischen Hoffnung die Kirchen in die Einheit hineinzuführen.

Lassen Sie mich diesen Gedanken nochmals verdeutlichen durch ein anderes bereits zitiertes Bibelwort, wie es uns in 1. Joh. 3, 2.3 gegeben ist. „ . . . es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden. Wir wissen aber, wenn es erscheinen wird, daß wir ihm gleich sein werden; denn wir werden ihn sehen, wie er ist. Und ein jeglicher, der solche Hoffnung hat zu ihm, der reinigt sich, gleichwie er auch rein ist“. Gewiß meint dieser Text, worauf ich vorhin schon hinwies, die Heiligung des einzelnen Gemeindegliedes im Sinne eines Ablegens der Sünde. Im Rahmen unseres Themas dürfen wir aber dieses Wort von der Reinigung in einer tieferen Sicht sehen. Es darf nicht außer acht gelassen werden, daß dieses Wort einen eschatologischen Skopus hat. Das Motiv der Heiligung ist hier nicht der Erschienene und Gegenwärtige, sondern der wiederkommende Herr. Und das gilt nun auch für die Kirchen. Wo sie aufgerufen werden zu einer „Veränderung ihres Sinnes“ (Röm. 12), da doch vorwiegend im Blick auf den Zielpunkt des heilsgeschichtlichen Geschehens. Was kann Reinigung hier für die Kirchen bedeuten? Sollen sie darum ringen, aus einer Gemeinschaft von Sündern zur reinen, d. h. sündlosen Kirche zu werden? Gewiß nicht; denn auch die Kirchen bleiben, so gut wie der Einzelne, Sünderkirchen. Oder ist es die Reinigung ihrer Institutionen, ihres Dogmas, ihres Bekenntnisses von allen kirchen- und dogmengeschichtlichen Wucherungen? Gewiß ist auch dies gemeint. Brunner hat uns ein Buch „Das Mißverständnis der Kirche“ geschenkt. Dort spricht er davon, daß keine empirische Kirche die Kirche Christi sei oder sein könne, weil jede von ihnen im Laufe der Geschichte eine Institutionskirche geworden sei, der die geistgetragene Bruderschaft der Urkirche gegenüberstehe als mahnender Spiegel. Kirche Christi sei nur dort im Kommen, wo die empirischen Kirchen dem urkirchlichen Anliegen in ihrer Mitte Raum geben und ihm nicht wehren. So richtig dies ist, so sehr dies auch von der ökumenischen Bewegung immer stärker gesehen wird, daß das neutestamentliche Zeugnis, die neutestamentliche Gestalt der Kirche ein Korrektiv für jede empirische Kirche ist, so deutlich muß andererseits im Lichte unseres Themas gesagt werden, daß auch diese Sicht als eine überwiegend retrospektive noch nicht ausreicht, um die Kirche einer Einheit — wie man diese auch fassen möge — zuzuführen. Das Heil der Kirche liegt nicht in der Rückwärtsschau, nicht in einem Sichmessen und Korrigieren an der Idealgestalt der Urkirche des apostolischen Zeitalters. Das eine wahre Motiv für die Reinigung der Kirchen bleibt allerdings das Kreuz, das andere ist die eschatologische Sicht. „Ein jeglicher, der solche Hoffnung zu ihm hat, der reinigt sich“. Dieses Motiv wird von Tag zu Tag an Kraft gewinnen; „sintemal unser Heil jetzt näher ist, denn da wir gläubig wurden“ (Röm. 13,11).

Es handelt sich hier um nicht mehr und nicht weniger als um eine kopernikanische Wendung, die den Kirchen geboten ist. Die Motive zum Zeugnis, zum Handeln und zur Einigung entspringen nun nicht mehr nur der Rückschau auf den, der gekommen ist, nicht mehr nur der Aufschau zu dem, der gegenwärtig ist. Sie liegen auch in der Zukunft, sie erhalten ihre Kraft durch den Kommenden. In zwei Linien ist dieser aus der Hoffnung gespeiste Vorgang der Reinigung zu sehen: 1. Die

Kirchen reinigen sich, aufgerufen durch die Hoffnung auf den kommenden Herrn, von ihrer Introversion. Wo kirchliche Introversion ist, da wird die Kirche sich nur zu leicht Selbstzweck. Aus der Introversion entsteht der Konfessionalismus einerseits und damit Hand in Hand gehend jene Weltabgewandtheit dem Leben und seinen brennenden Nöten gegenüber, die zu einem Verrat am Herrn der Kirche werden kann. 2. Die Kirchen reinigen sich von ihrer Selbstgenügsamkeit. Wohin die Selbstgenügsamkeit, die den kommenden Herrn vergißt, führen kann, zeigt uns Luk. 12,45: Der fehlbare Knecht in diesem Gleichnis fängt an, seine Mitknechte zu schlagen; er wird ichsüchtig und unsozial, weil er den kommenden Herrn vergessen hat, weil er nicht mehr ein Wartender ist. Sollte die Tatsache, daß unsere Kirchen in sich selbst versunken sind, daß sie untereinander uneins sind wie jenes Gesinde im Gleichnis, daß sie ihre soziale Aufgabe vergessen haben, nicht auch damit zusammenhängen, daß sie den Herrn nicht mehr erwarten? Wo die reinigende Hoffnung in den Kirchen lebendig wird, da reinigen sie sich von Kapitalismus und Kommunismus und allen -ismen überhaupt, um angesichts der Wiederkunft des Herrn gemeinsam die soziale Aufgabe durch ihr Zeugnis der Hoffnung unter ein ganz neues Licht zu stellen und sie auch anzugreifen. So einigt die Hoffnung auf die Weltvollendung die Kirchen, die dem Herrn und damit dem kommenden Reich Gottes entgegenseilen und in diesem zeugnishaften Vorseilen ihre entscheidende Aufgabe und ihren Dienst an der Welt zu sehen gelernt haben.

Um was es aber letztlich geht, sagt uns die letzte Bitte, die in der Bibel ausgesprochen ist: „Amen ja, komm, Herr Jesu!“ Von dieser Bitte hat Schlatter so schlicht und treffend gesagt: „Johannes macht diejenige Verheißung, die die Summe aller Verheißungen ist, und diejenige Bitte, die die Summe aller lebendigen Hoffnungen ist, zum Schluß seines Buches; wo diese Bitte entsteht, da schafft sie die von ihr gewollte Frucht“.

Der Deutsche Evangelische Kirchentag in ökumenischer Sicht

Reinold v. Thadden

Die deutschen evangelischen Kirchentage in Hannover 1949, Essen 1950, Berlin 1951 und Stuttgart 1952 mit ihren nach Hunderttausenden zählenden Teilnehmern haben von Jahr zu Jahr in steigendem Maße die Aufmerksamkeit der kirchlichen und außerkirchlichen Welt auf sich gezogen. Aber das ist nicht allein der Grund für das internationale Interesse, das der Kirchentag fand. Der Kirchentag als solcher ist vielmehr ein Ereignis „of ecumenical significance“. Nicht nur, weil ich der Zeit meiner Mitarbeit im Stabe des Ökumenischen Rates in Genf nach dem Ende des letzten Krieges eine Fülle von Eindrücken, inneren Erkenntnissen und kirchlichen Impulsen verdanke, die dem Kirchentagsversuch zugute kamen, sondern weil der Kirchentag seinem Wesen nach ökumenisch ist, denkt und handelt.

In enger Fühlung mit den Laienbewegungen in a n d e r e n protestantischen Ländern und Kirchen vertritt der Evangelische Kirchentag in Deutschland den Gedanken einer notwendigen Revision jahrhundertealter kirchlicher Traditionen im protestantischen Bereich, nach denen das Laienglied der Kirche wesentlich nur eine passive Rolle in der Kirche zu spielen hat und über die Teilnahme am Gottesdienst und am Sakrament hinaus eigentlich keine feststellbare Funktion in ihrem gemeindlichen Leben besitzt. Nicht zufällig hat die erste europäische Laientagung des Ökumenischen Instituts in Bossey im Sommer 1951 auf deutschem Boden in Bad Boll stattgefunden und ein überaus eindrucksvolles Bild dieser auf aktive Teilnahme am Leben der Kirche drängenden Laienbewegung vermittelt.

In gedanklicher Parallele zu den Besinnungen a n d e r e r Bewegungen, zumal in den angelsächsischen Ländern, wenn auch praktisch auf durchaus n e u e n Wegen, hat es der Evangelische Kirchentag daher unternommen, die evangelischen Laienchristen in Deutschland — welcher Landeskirche oder Freikirche der einzelne auch immer angehören mag — zu einem losen lebendigen Zusammenschluß, zu einem gemeinsamen Zeugnis ihres Glaubens, zu gemeinsamer Entdeckung ihres Amtes in der Kirche und in der Welt und zu neuer gemeinsamer Bereitschaft zum missionarischen Dienst in ihrem beruflichen Alltag aufzurufen.

Dabei kommt es dem Deutschen Evangelischen Kirchentag in seinen großen Jahrestagungen vor allem darauf an, in seiner Mitte den Geist der Bruderschaft und den Sinn für die Ökumenizität der Kirche Christi auf Erden zu entwickeln. Wenn wir in Essen 1950 220 000 Menschen, zum großen Teil aus der Arbeiterschaft des Bergwerks und der Schwerindustrie im Ruhrgebiet, unter dem hochragenden Kreuz versammelten, dann war das ein unübersehbares Zeichen dafür, daß eine neue Zeit für die Kirche angebrochen ist und daß die Gemeinde selber sich anschickt, in die Front einzurücken, da Kirche und Welt aufeinanderstoßen. Wenn wir im folgenden Jahr 1951 dann 300 000 Menschen aus West- und Ostdeutschland in Berlin zur vielleicht eindrucksvollsten Tagung zusammenführten, die die Geschichte des Protestantismus kennt, dann war es hier wiederum das starke Bewußtsein sozialer Verantwortung, internationaler Zusammengehörigkeit und christlicher Gemeinschaft, das der Versammlung unvergeßlich das Gepräge gab. Und wenn wir auch im zurückliegenden Jahr 1952 in Stuttgart von neuem viele hunderttausend Menschen im Stadtpark um die Schlußkundgebung scharten, dann wurde hier mit nicht nachlassender Eindringlichkeit vor der Welt manifestiert, daß die Evangelische Kirche in Deutschland e i n e ist, daß sie von ihren Gliedern im Osten und Westen nicht läßt und daß sie sich sichtbar einreihet in die Gemeinschaft der universalen Kirche, da die einzelnen Teilnehmer gewillt sind, die Last der Anderen zu tragen.

Die Bedeutung und die Tragweite des Evangelischen Kirchentages liegt wesentlich darin, daß er sein Werk in organisatorischer Unabhängigkeit von den Leitungen der verfaßten Kirchen tut und doch zugleich auf das engste mit den Kirchen-

leitungen der EKD. zusammenarbeitet und auf das Handeln und missionarische Wirken der Kirchen bezogen ist.

Sein Einfluß besteht aber auch darin, daß er in größerer Unabhängigkeit als die verfaßten und konfessionell bestimmten Landeskirchen in der Lage ist, mit Christen aus verschiedenen Bekenntnissen und verschiedener kirchlicher Struktur (Landeskirchen und Freikirchen) die Einmütigkeit der Kirche Christi auf Erden vor der Welt zu bezeugen, ohne die Verschiedenheit der Bekenntnisse und die Souveränität der einzelnen Kirchen anzutasten.

Vor allen Dingen aber hat der Evangelische Kirchentag von Anfang an seine Bemühungen um die Erneuerung der Kirche und um die In-Pflichtnahme der evangelischen Laienchristenheit zum Dienst und zum Gehorsam in engster Verbindung mit ähnlichen Bestrebungen in den ausländischen Kirchen, vor allem in England und Nordamerika, aufgenommen.

Mit der Leitung des Ökumenischen Instituts in Bossey und mit der Abteilung für Laienarbeit im Generalsekretariat des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf verknüpft uns selbstverständlich seit Jahren ein sehr enger Gedankenaustausch.

So kann es nicht wundernehmen, daß in steigendem Maße Vertreter ausländischer Kirchen und vor allem ausländischer Laienbewegungen an den großen Jahresversammlungen des Evangelischen Kirchentages teilgenommen haben. In Essen 1950 waren es vielleicht an 100 Delegierte, in Berlin vielleicht 200 und in Stuttgart konnten wir wohl bereits über 700 Teilnehmer aus der ökumenischen Welt konstatieren. Dabei ist besonders bemerkenswert, daß in Stuttgart nicht nur Einzelpersonen und nicht nur offizielle Delegationen am Kirchentag teilnahmen, sondern reguläre Abordnungen ganzer Gemeinden. Aus der Schweiz waren über 200 Vertreter deutsch- und französischsprachiger Gemeinden anwesend, und die evangelische Kirche in Österreich war gar bis herunter nach Kärnten, Steiermark und Niederösterreich an der ungarischen Grenze durch Laien und Pfarrer vertreten.

Dabei blieb diese ökumenische Anteilnahme an der Entwicklung des Kirchentages durchaus nicht nur auf die Menschen der weißen Rasse beschränkt. Schon in Berlin konnten wir in der Eröffnungsfeier Abgesandte aus Afrika, Indien und Ostasien in unserer Mitte begrüßen, und beim letzten Kirchentag gar war die Welt der farbigen Völker im Zusammenhang mit der Weltmissionskonferenz in Willingen durch noch mannigfaltiger zusammengesetzte Gruppen aus den heißen Ländern vertreten, mit denen wir zum Teil in laufender Verbindung bleiben. Namen wie die der Pastoren Erasmus Awuku Asamoia und Azu Maté von der Goldküste, der Metropolit der Mar Thoma-Kirche in Südindien, Johannon, und P. Tjakraatmadja, Mitglied der Synode der Sunda-Kirche (Indonesien) geben vielleicht ein gutes Bild von dem weltweiten Umfang der ökumenischen Beteiligung und von der persönlichen Bedeutung ihrer Repräsentanten. So ist es denn auch nicht verwunderlich und doch ein weiterer deutlicher Beweis für die ökumenische Bedeutung des Kirchentages, daß nahezu die gesamte kirchliche Presse der Welt in irgendeiner Form

über unsere Tagungen berichtete, nicht selten in umfassender Wiedergabe persönlicher Eindrücke. Das New Yorker Büro des Ökumenischen Rates aber hat uns gebeten, ihm die Erfahrungen des deutschen Kirchentages für die Vorbereitung eines im Zusammenhang mit der zweiten Vollversammlung des Ökumenischen Rates, die in Evanston bei Chicago im Sommer 1954 stattfinden soll, geplanten amerikanischen Kirchentages zur Verfügung zu stellen. Auch aus der Schweiz hören wir, daß dort der Gedanke eines Kirchentages gezündet hat und ernstlich erörtert wird.

Fast unnötig ist es zu sagen, daß wir es uns haben angelegen sein lassen, bei jedem Kirchentage für unsere ausländischen Gäste Veranstaltungen vorzusehen, bei denen sie einander und einem Kreise führender deutscher Kirchenleute begegneten. Dies war willkommener Dienst an der Festigung und Vertiefung ökumenischer Gemeinschaft.

Wenn wir uns zum Schluß fragen, was all die Leute eigentlich bei uns suchten, dann kann hier ganz schlicht und ganz überzeugend gesagt werden: Sie suchten bei uns die unkomplizierte Einfalt der „Ekklesia“ des Neuen Testaments, die Vollmacht christlicher Verkündigung und die Bruderschaft in der Jüngerschaft Jesu. Soweit wir beurteilen können und soweit uns aus den zahllosen Briefen hinterher ein zutreffender Eindruck möglich ist, haben unsere Gäste wohl bei uns gefunden, was sie bei uns zu finden hofften. Ganz besonders wichtig ist dabei, daß unsere Gäste in steigendem Maße nicht nur passive Zuhörer, nicht nur Gegenstand unserer brüderlichen Grußworte und nicht nur Teilhaber an unserer christlichen Gemeinschaft waren, sondern selbst Boten des Evangeliums und vollmächtige Verkünder der Göttlichen Wahrheit. In Essen, Berlin und Stuttgart, wo die Wirkung der Predigt und vor allen Dingen der Bibelarbeit besonders durchschlagend war, sind nicht wenige ausländische Gäste von wirklichem ökumenischem Rang, wie Generalsekretär Dr. Visser 't Hooft, Professor Henrik Kraemer, Präsident Pastor D. Pierre Maury (Paris), Pastor Walter Lüthi (Bern), Professor Eduard Schweizer (Zürich), Ex-Moderator Dr. J. Hutchison Cockburn (Schottland), der Präsident des Schweizerischen Kirchenbundes Pfarrer D. Koechlin und Henry Endreß (USA) selber aufgetreten, um der versammelten evangelischen Christenschar den Reichtum der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments, ihr Wahrheitszeugnis, ihre Gebote und ihre Verheißungen zu bezeugen.

Der kommende Kirchentag 1953 in Hamburg wird aller Voraussicht nach diese Entwicklungslinie noch weiter deutlich machen.

Eschatologie und Sozialethik

Heinz-Dietrich Wendland

Vorbemerkung: Wir haben den Verfasser um diese Ausführungen gebeten, um damit das Gespräch über das Generalthema der zweiten Vollversammlung des Ökumenischen Rates an einem ebenso wichtigen wie kritischen Punkte zu fördern. Man beachte dazu das hierhergehörende Kapitel IV des zweiten Berichts der Thema-Kommission (vgl. Seite 22 dieser Nummer).

Diese Fragestellung hätte vor dreißig Jahren ein überlegenes Lächeln hervorgerufen; sie wäre vermutlich dahin korrigiert worden, daß (glücklicherweise!) das Christentum sich von der Eschatologie fort zur Sozialethik hin entwickelt habe, d. h. von der Erwartung des Reiches Gottes zur heutigen Welt- und Gemeinschaftsgestaltung und -normierung. Die Tatsache solcher Entwicklungsrichtung ist unbestreitbar. Allein sie ist eine Erscheinung der Säkularisation des Evangeliums und der Kirche gewesen. Wir bedürfen heute der entgegengesetzten Bewegung: von der verweltlichten, autonom, idealistisch oder humanistisch verstandenen Sozialethik oder auch „christlichen Soziologie“ zur Eschatologie hin. Das heißt nicht, daß sich die christliche Sozialethik in bloße „eschatologische Negationen“ der Welt aufzulösen hätte. Zwei Einschränkungen sind dieser These mitzugeben: Erstens, daß die Eschatologie klar unterschieden werden muß von der schwärmerischen Apokalyptik, die meint, man müsse die Welt als dem Untergang geweiht sich selbst überlassen; zweitens: daß Recht und Notwendigkeit einer christlichen Sozialethik anerkannt werden müssen, die sich für die Welt und die Ordnung der menschlichen Gemeinschaft darum verantwortlich weiß, weil Gottes Herrschaft erschienen ist und kommen wird. Diese Tatsache ist ihre Legitimierung. Eschatologie ohne die Entfaltung der sozialetischen Folgerungen und ohne konkrete Anwendung auf die Probleme der menschlichen Gesellschaft wäre nur Apokalyptik. Die eschatologische Legitimierung der christlichen Sozialethik bewahrt andererseits die letztere vor der Gefahr des Abgleitens in eine rein naturrechtlich begründete Lehre von den Sozialformen und ebenso vor der verderblichen Anschauung, die die „Eigengesetzlichkeit“ des Weltreiches behauptet.

So verstanden enthält die Fragestellung „Eschatologie und Sozialethik“ alle wesentlichen Streitpunkte des gegenwärtigen theologischen und praktisch-ethischen Ringens in sich, insonderheit auch die heißumkämpfte Lehre von den zwei Reichen und das Problem, ob und wie die Christenheit die menschliche Gesellschaft unter die Herrschaft Christi bringen könne, endlich damit zugleich die noch nicht gelöste Aufgabe, die christlichen Begriffe von Gesellschaft, Staat, Gemeinschaft der Nationen, menschlicher Zusammenarbeit in der Wirtschaft u. a. unter Berücksichtigung der faktischen Strukturveränderungen in der Gesellschaft des 20. Jahrhunderts so zu formen, daß mit ihnen die Wirklichkeit der heutigen sozialen Gefüge getroffen werden kann.

Wir müssen die produktive Bedeutung der Eschatologie für die Sozialethik neu entdecken. Dabei muß unsere Aufmerksamkeit vor allem auf folgende

Beziehungen gerichtet sein, die hier nur in der Form von Leitsätzen angedeutet werden können¹⁾:

1. Christliche Eschatologie ist die Interpretation der zweiten Bitte des Vaterunsers: Dein Reich komme. Diese Bitte schließt die Erkenntnis des kommenden Endes dieser Welt und damit aller sozialen Gefüge und Relationen in dieser Welt ein; absolute und ewige Ordnungen dieser Art gibt es nicht. Das Reich Gottes ist weder Staat noch Gesellschaft noch Nation, weder Arbeitsgemeinschaft noch Familie, weder Betrieb noch Aktiengesellschaft. Es kennt keine irdische Macht und Herrschaft, keine Geschlechtsgemeinschaft, keinen Hunger und keine wirtschaftliche Bedarfsdeckung, keine Arbeitgeber und Arbeitnehmer. Die Erwartung des Reiches Gottes entthront die politischen und sozialen Götterbilder dieser Welt. Christliche Eschatologie ist das Ende aller sozialen und politischen Utopien, die von menschlichen Mitteln und Kräften ein vollkommenes Gebilde friedlicher Gesellschaft erwarten.

2. Die Eschatologie ist aber zugleich die Wurzel und Kraft aller christlichen Kritik der Gesellschaftsordnungen und die Unruhe, die es nicht zuläßt, daß sich Christen und Kirchen irgendwo und -wann mit dem geschichtlich gewordenen und gegenwärtig bestehenden Zustände der sozialen Gefüge zufriedengeben könnten. Daher schließt die christliche Eschatologie nicht nur die sozialen Utopien, sondern auch den sozialen Konservatismus aus, der im Grunde auch eine Illusion darstellt, nämlich die „Rückwärtsillusion“. Wenn das Reich Gottes kommt, ja in Christus seine Geschichte in der Welt schon begonnen hat — und eben diese Tatsache eröffnet die „Endzeit“ dieser Welt, wie denn Geburt, Tod und Auferstehung des Herrn vom Neuen Testament eschatologisch verstanden werden —, dann wirft das Reich Gottes das aufdeckende Licht radikaler Kritik auf das ganze Leben der menschlichen Gesellschaft. Die B e r g p r e d i g t ist dessen, vor allem in Matth. 5, 20—48, Zeugnis.

3. Diese eschatologisch fundierte Kritik an der Gesellschaft ist weder mit der pessimistisch-gnostischen noch gar mit der nihilistischen zu verwechseln. Denn sie ist die Kritik der L i e b e und der H o f f n u n g. Sie folgt aus dem Gebot der Nächsten- und Feindesliebe. Sie richtet eine Verheißung über der ganzen menschlichen Gesellschaft auf, weil Gott der Schöpfer seine Kreatur nicht preisgegeben hat, und darum ihre Selbsterstörung durch die Sünde nicht ihr Ende bedeuten soll. Aus der kranken, zerrissenen Menschengemeinschaft soll die Einheit des Volkes Gottes im Weltreiche Gottes werden. Daher ist die christliche Sozialethik die Folge und die praktische Interpretation der christlichen Erwartung. Von Christus her ist sie eine Ethik der Hoffnung, die dem kommenden Gericht und der kommenden Neuschöpfung entgegenblickt, jedoch einer Hoffnung, die handeln lehrt und zum Han-

1) Zur Ergänzung des Folgenden vgl. H.-D. W e n d l a n d, Christliche und kommunistische Hoffnung, in den „Marxismusstudien“ der Studiengemeinschaft der Evangelischen Akademien (1953), die im Erscheinen begriffen sind. Vgl. ferner B a r n a b a s, Christliche Verkündigung im kommunistischen China, München 1951.

deln der Liebe ruft. Stammt nämlich die christliche Hoffnung allein aus der Offenbarung des Gottes, der die Welt geliebt hat und liebt, so kann sie auch der menschlichen Gesellschaft gegenüber, in deren Mitte die Christenheit ihrer Hoffnung lebt, nur die Tatform der Liebe annehmen. Freilich sind die Tatformen der aus der Hoffnung geborenen Liebe geschichtlich; sie werden und vergehen. Sie überwinden die Gegenmacht der dämonischen Zersetzungskräfte der Ungerechtigkeit, Unfreiheit, Unterdrückung, Friedlosigkeit und so fort niemals vollständig, sondern sie bleiben bis zum Ende der Weltgeschichte in hartem Ringen mit dieser gleichfalls immer neu verwandelt wiederkehrenden Gegenmacht. Dennoch sind die Tatformen der Liebe die Zeichen dessen, daß die menschliche Gesellschaft nicht bleiben wird und kann, was sie heute oder morgen ist, sondern daß sie in die heilige und vollkommene Gemeinschaft der Liebe verwandelt werden wird. Es heißt Gott seine Gottheit, nämlich die Gerechtigkeit wie die Liebe, die Allmacht wie die Heiligkeit absprechen, wollte man die menschliche Gesellschaft mit ihren geschichtlichen Gebrechen und Tragödien als für ewig diesem Elend verhaftet ansehen.

4. Die eschatologisch gerichtete Sozialethik fragt insbesondere nach denjenigen Veränderungen in der inneren Struktur der sozialen Gefüge, die das Menschsein des Menschen bedrohen, weil sie aus der radikalen Verweltlichung stammen. Diese bedeutet, daß der Staat nicht mehr Staat, die Ehe nicht mehr Ehe bleibt, ja daß sogar die Zuordnung des Menschen zum Menschen, also die soziale Partner- und Gehilfenschaft, zerstört wird. Damit ist ein Angriff auf jene Anordnungen Gottes geführt, durch die er die Welt des Menschen als Gemeinschaft, als Gefüge der gegenseitigen Zuordnung und des Füreinander erhalten will. In der Veränderung der Struktur der sozialen Gefüge erkennt die christliche Sozialethik ein Faktum der modernen Welt, da sie dazu zwingt, alle ererbten sozial-ethischen Kategorien (seien es solche der Antike, des Mittelalters oder der Reformation) neu zu durchdenken, da hier eine gesellschaftliche Revolution vor sich geht, die frühere Zeitalter nicht gekannt haben. Sie erkennt die antichristischen Züge dieser Revolution (die keineswegs auf die sogenannte „östliche Welt“ beschränkt ist, wie sie ja auch vom Westen im 18. und 19. Jahrhundert ihren Ausgang genommen hat), und damit zugleich, daß hier die Schöpfung Gottes selbst angegriffen und bedroht wird. Nur eine eschatologische Ethik kann heute angemessen vom ersten Artikel des Credo handeln.

5. Der Satz des Paulus: „Die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung“ (Röm. 13, 10) ist ein eschatologischer Satz. Denn er ist nur dann wahr, wenn in Christus das Reich Gottes gekommen ist, kommt und kommen wird. Dieser paulinische Satz kann geradezu als das Leitwort einer eschatologisch ausgerichteten Sozialethik bezeichnet werden²⁾. Die soziale Welt lebt unter dem „Gesetz“, d. h. unter sozial-

2) Der eschatologische Aspekt der Diakonie der Kirche wird sichtbar gemacht in dem Sammelwerk „Das diakonische Amt der Kirche“, hrsg. von H. Krimm, Stuttgart 1953, von H.-D. Wendland, Die dienende Kirche und das Diakonienamt a. a. O. S. 465 f., und Christian Berg, Das Diakoniat als Lebensfunktion der Kirche a. a. O. S. 497 f.

ethischen Normen und Ordnungen von begrenzter Gültigkeit, und Gestaltungskraft, die zudem durch Sünde und Ungerechtigkeit vergiftet und verdorben sind. Auch die idealste Intention auf Recht und Gerechtigkeit ist nicht der Macht der menschlichen Sünde entnommen. Das Gebot Gottes enthüllt die wahre Gerechtigkeit und spricht alle menschliche Gemeinschaft vor diesem Bilde schuldig. Nur durch die Erfüllung des göttlichen Gebotes in der Liebe, die von Christus herkommt, kann die letzte, eschatologische Bestimmung des Menschen und des Mit-Mensch-Seins erkannt und verwirklicht werden. Das Gesetz kann ordnen und richten, aber unter allen sozialen Ordnungen, die es formt, bleibt der Mensch letzten Endes nur ein Knecht, wenn er nicht durch die Liebe zur wahren Freiheit des Dienens und der Selbsthingabe nach dem Urbilde Christi erlöst wird. Dieser Erfüllungscharakter der Liebe macht die sozialen Ordnungen und die sozialen Leitbilder weder gleichgültig noch wertlos. Sie bleiben bis an das Ende der Welt notwendig als vorletzte Ordnungen zur Bewahrung der menschlichen Gesellschaft vor dem Triumph der Egoität und der Anarchie. Allein, sie vermögen niemals die soziale Gerechtigkeit und die Freiheit so zu verbinden und zu begründen, daß der Einzelne als der N ä c h s t e des Anderen und zugleich in seiner Berufung zum R e i c h e G o t t e s verstanden werden könnte. Dies vermag allein die Liebe zu tun, so gewiß auch sie in dieser Welt kämpfende Liebe bleibt, und die gänzliche Erfüllung des Gesetzes durch die Liebe erst dem vollendeten Reiche Gottes angehört. Dennoch bewegt und beunruhigt die Liebe alle sozialen Normen und Formen, indem sie die Frage nach der letzten Gerechtigkeit offen- und wachhält. Je weniger Liebe, desto mehr Verkehrung von Recht in Unrecht, von Macht in Gewalt, von Freiheit in Unfreiheit. Die Liebe wirft sich dem heutigen Gefälle der Sozialgeschichte zur Entmenschlichung, zur Gewaltherrschaft und zur Totalität von Gesellschaftssystemen entgegen, das sich im Zeitalter der sozialpolitischen Ersatzreligionen immer schneller und stärker auswirkt. Christliche Sozialethik ist um der Gerechtigkeit wie um der Freiheit willen Ethik der Liebe, und die Liebe ist es, die die Sozialethik mit der Eschatologie verbindet³⁾.

Nur die ständige Beziehung der sozialetischen Begriffe auf die Eschatologie in der zuvor kurz angedeuteten Weise kann erstens die Lehre von den zwei Reichen davor bewahren, faktisch zur Suspendierung der Bergpredigt und zur Behauptung einer unveränderlichen Eigenständigkeit des Reiches der Welt zu werden, und kann zweitens die These von der Herrschaft Christi über die soziale Welt, die schon hier in diesem Aeon Gestalt annehmen müsse, vor dem Rückfall in einen christlichen Utopismus schützen, der noch nicht bedacht hat, quanti ponderis sit peccatum, und die Liebe Christi mit ethischen Qualitäten im Bereich des Menschlichen gleichzusetzen oder doch kurzschlüssig zu verbinden. Nur die eschatologisch ausgerichtete Sozialethik erkennt zugleich das R e c h t und die N o t der sozialen Ord-

3) Über die kritische Bedeutung der Liebe für Recht und Gerechtigkeit vgl. Reinhold Niebuhr, Glaube und Geschichte (deutsche Übersetzung), München 1951, S. 214 ff., 228 ff.; siehe auch Walther Schönfeld, Über die Gerechtigkeit, Göttingen 1952, S. 105 ff.

nungen, weil sie diese einbezogen sieht in den Kampf des göttlichen und des dämonischen Reiches um die Schöpfung Gottes, um den Menschen und sein Mit-Mensch-Sein.

Die christliche Hoffnung im Leben der Gläubigen

Aus dem 2. Bericht der beratenden Kommission für das Thema der 2. Vollversammlung des Ökumenischen Rates, Kapitel II (vgl. für den 1. Bericht Ökum. Rundschau Nr. 2/1952).

Richtige und falsche Eschatologie

Das Thema der Hoffnung wird in der Schrift oft in Wendungen behandelt, wie sie uns aus der alten orientalischen apokalyptischen Tradition und Literatur vertraut sind. Diese Symbole und Begriffe sind in ihrer biblischen Verwendung von großer Bedeutung für den Gläubigen, geben aber Anlaß zu ernstem Mißverständnis. Es ist entscheidend wichtig, daß wir über den Unterschied zwischen einer christlichen Eschatologie — unseres christlichen Verständnisses der Zukunft und der Bestimmung des Menschen in der Welt — und jener Art apokalyptischer Betrachtung Klarheit gewinnen, die vorchristlich oder unterchristlich war und in mancherlei Gestalt in der Geschichte der Kirche wieder zu erscheinen die Neigung hat. Die Neuheit des Evangeliums tritt hier wie überall in die Erscheinung. Denn es steht nicht so, als würde die Gestalt Christi einfach in alte Bilder der Hoffnung und Erwartung eingefügt, nämlich die der orientalischen Apokalyptik. Die Person Christi verwandelt die ältere Schau und ihr Material.

So behandeln denn nichtchristliche apokalyptische Schriften häufig Themen äußerlicher Art wie das der Grundordnung der Welt und das der Rangordnung der Engel. Dieser spekulative Charakter beträchtlicher Teile jener Bücher mindert leicht den wahren Ernst ihrer eschatologischen Abschnitte. Wo sie die „letzten Dinge“ behandeln, sind sie durch Züge gekennzeichnet, die auf Neugier oder eine Vorliebe für geheime Weisheit schließen lassen. Dies tritt zum Beispiel in der mehr oder weniger kunstvollen Berechnung der Zeit des Endes zutage. Echte Eschatologie hat in der Tat Raum für den Wächter, der auf seinem Turm steht und nach dem Morgen ausschaut, und den Menschen wird geraten, die Zeichen der Zeit zu erkennen. Aber diese wachsame Haltung ist etwas ganz anderes als die jener Apokalyptiker, die in den geheimen Rat Gottes, sei es durch private Offenbarung, sei es durch Aneinanderreihen von Elementen antiker Prophetie, eindringen möchten. Darüber hinaus verraten solche Apokalyptiker oft ein Interesse an egozentrischen und kurzfristigen Zielen, die allzu leicht rein säkularen Charakter annehmen. So fehlt ihnen das, was die echte christliche Eschatologie kennzeichnet, das grundlegend religiöse Interesse an der Erfüllung des göttlichen Heilswillens gegenüber allen bloß menschlichen Interessen. Hinter vielen apokalyptischen Anschauungen in Vergangenheit und Gegenwart kommt auch oft ein andere Menschen

ausschließender Gruppenegoismus zum Vorschein. Im Gegensatz dazu richtet echte christliche Eschatologie, da sie es mit den universalen Absichten Gottes zu tun hat, ihre Verheißung und Warnung an alle Menschen.

„Der neue Äon“ in der Geschichte

Wenn wir auf solche Weise die Irrtümer der alt-orientalischen oder modernen Apokalyptik verwerfen, so suchen wir den Weg für eine neue Bezeugung der christlichen Lehre von dem „neuen Äon“ zu öffnen. Das erste, was gesagt werden muß, ist, daß in Christus der neue Äon bereits gekommen ist. Das, was dann gesagt werden muß, ist, daß das neue Leben in Christus seine Erfüllung mit dem Ende der Geschichte erwartet. Beide Aussagen sind für das Evangelium wesentlich, und sie müssen ständig zusammen vertreten werden. Keine kann ohne die andere die ganze Wahrheit aussagen *).

a) In Christus ist der neue Äon bereits gekommen. Was bedeutet das? Es bedeutet vor allem, daß das erlösende Handeln Gottes in dem zu einem Leben und Dienst sich-opfernder Liebe geborenen, gekreuzigten und von den Toten auferstandenen Jesus Christus die Hoffnung der Vergangenheit verwandelte und erfüllte. Die eine Hoffnung des Volkes Israel, das oft von mächtigen Nachbarn hart bedrückt, durch inneren Zwist geschwächt wurde und unter der Versuchung lebte, in opportunistischen Bündnissen oder im Reichtum und weltlichem Ansehen seine Sicherheit zu suchen, ruhte auf Gott. So hatten es seine großen Propheten und Psalmlisten ständig behauptet. In den Zeiten größter Prüfungen hatten sie verlangend und zuversichtlich nach dem erneuten Eingreifen der Macht des Gottes ausgeschaut, der sie aus Ägypten und durch die Wüste geführt hatte — daß er auf Erden seine Souveränität sichtbar mache, sein Volk von Unterdrückung und Furcht befreie und Gerechtigkeit auf Erden walten lasse.

In Christus wurde diese Hoffnung erfüllt — und radikal verwandelt. Denn das Reich, das er aufrichtete, besaß keine politische Souveränität. Die Befreiung, die er brachte, war nicht Freiheit von fremder Herrschaft und nicht die Gabe weltlichen Gedeihens, sondern ein neues Verhältnis zu Gott. In ihm gab Gottes Macht und Liebe den Menschen eine neue Weise der Lebensführung, eine neue Gemeinschaft und eine neue Hoffnung. Das neue Leben fand sein Urbild und seine bewegende Kraft in Jesus Christus selbst, dessen gehorsame, sich opfernde Liebe in denen, die sich ihm im Glauben und Liebe hingaben, den harten Griff des Todes, der Furcht und der Selbstsucht gebrochen hatte. Die neue Gemeinschaft war die Kirche, deren Quelle, Haupt und lebendige Kraft er selbst war. Die neue Hoffnung war noch immer Hoffnung auf Gott, den Schöpfer und Regierer aller Dinge, jetzt als der Gott offenbart, der sich in Jesus Christus in opferbereiter Liebe und mit unbezwingbarer Macht für das Heil des Menschen gegeben hatte, der seinen

*) Vgl. dazu den Bericht der ökumenischen Studienkonferenz über „Hoffnung in der Bibel“ (Zetten, Holland, April 1952), erhältlich bei der Studienabteilung des Ökumenischen Rates in Genf.

Christus von den Toten auferweckt und ihn als Herrn des Himmels und der Erden kundgemacht hatte, in dem und durch den gläubige Menschen „Gottes Kraft und Gottes Weisheit“ fanden, Sieg über Sünde und Tod.

So begann der „neue Äon“, eine neue Schöpfung, ein neuer Anfang der Menschheit, eine neue Perspektive für das Leben des Einzelnen wie der Gesamtheit, eine neue Quelle des Sinnes der Geschichte und eine neue Verheißung herrlicher Erfüllung selbst jenseits irdischer Geschichte. In Christus wurde die Menschheit in neuer Weise unter das Gericht gestellt; denn das Gericht der Selbstenthüllung Gottes in opferbereiter Liebe dringt tiefer als irgend ein anderes Gericht, das Menschen erfahren haben. Denen, die an Christus glaubten, wurde in ganz neuer Weise offenbar, was Gottes Gnade und Vergebung ist; sie erhielten neue Weisung und Kraft für ein Leben mitten in den verwirrenden und oft aussichtslos erscheinenden Kämpfen der Welt. In Christus empfangen sie eine neue Hoffnung, nicht um der Welt zu entgehen, sondern um seinen Sieg über die Mächte des Bösen in der Welt und in ihrem eigenen Leben zu teilen — ein Teilhaben, das hier und jetzt zwar nicht vollendet, aber doch wirklich ist. Der Sieg, auf den ihre Väter warteten, war nun gekommen. In Christus und seiner neuen Gemeinschaft war die Königsherrschaft Gottes mit unerhörter Macht sichtbar geworden.

b) Aber obwohl wir eben jetzt schon im neuen Äon leben, ist seine Verheißung noch nicht erfüllt. Auch kann sie nicht gänzlich erfüllt werden, solange wir in dem wirren Netz irdischer Geschichte leben. „Die Erde“ ist wirklich „des Herrn und alles, was darinnen ist.“ Sie ist seine Schöpfung, und sein Werk ist gut. Ja, Gott liebt diese Welt also, daß er für das Heil des Menschen seinen einzigen Sohn gab. Seine Vorsehung regiert die Welt, und sein Geist lebt und wirkt mitten in ihr, überwindet Böses mit Gutem auf zahllose Weise und bringt zahllose Taten hingabebereiter Menschen über alles Erwartete und menschliches Vermögen hinaus zur Frucht.

Aber die geschaffene Welt und alle, die in ihr geboren sind und leben, sind unvollkommen. Ja, das ahnungslose und das willentliche Bösetun vieler Menschengeschlechter haben, zusammen mit den gewaltigen Wirkungen von Kräften der Natur, Gottes Werk verunstaltet und das Leben der Menschen schmerzlicher Verderbnis unterworfen. Jeder Mensch wird in eine soziale Ordnung hineingeboren, die tief von den aufgehäuften Ergebnissen individueller und geschlossener Aggression, des Betruges und unverantwortlicher Selbstsucht durchsetzt ist. Und jeder so geborene und aufgewachsene Mensch fügt sein eigenes Teil an Verunstaltung und verderblichem Irrtum hinzu, beginnt mit einer neuen Kette von Mißtrauen, Grausamkeit und Haß, wenn er sich mit der Aggression und Verräterei seines Menschenerbes identifiziert. Dämonische Kräfte — tief eingewurzelte und gewaltig wirkende Manifestationen des Bösen, die wir oft weder verstehen, noch in unserer Hand haben, verwirren den ganzen Lauf der irdischen Geschichte.

In diesem Zusammenhang können weder gläubige Christen noch die Kirche, die neue Gemeinschaft, damit rechnen, daß sie dem Leiden, zu Zeiten selbst einer

Katastrophe, entgehen. Denn die Kirche muß nun in der Welt leben, die ihren Herrn kreuzigte. Zuweilen ist das Leiden gläubiger Christen oder christlicher Gemeinden das Resultat ihres eigenen Unwissens oder Untreue. Christen und Christengemeinschaften sind nicht von dem göttlichen Gericht ausgenommen. Zuweilen ist ihr Leiden statt dessen die Frucht ihrer Treue und Hingabe angesichts der Mächte des Bösen; es kommt zu ihnen durch die Hände von Verleumdern, Unterdrückern oder Verfolgern. Jene aber, die Gottes Gericht annehmen und ihr Kreuz ohne Bitterkeit oder Verzweiflung tragen, in standhaftem Glauben und unbeirrbarer Liebe, haben sichtbar an dem Leiden ihres Herrn Anteil. Weil sie an seiner Auferstehung teilhaben, wird ihnen die Kraft gegeben, in ihrer Hoffnung auszuharren, und sie haben die Verheißung der Teilhabe auch an seinem endgültigen Siege. Solche Feuerproben sind eine grimmige Erinnerung daran, daß die Kirche nicht den Versuch machen darf, sich in irdischem Frieden und Gedeihen zur Ruhe zu setzen. Sie sind „Zeichen der Zeit“, die jeden Christen und jede Gemeinde wach halten müssen in der Erkenntnis, daß die Kirche auf Erden, selbst wenn die Gefahr fern zu sein scheint, ein Volk der Pilgrime ist, dem es seine göttliche Berufung verbietet, mit den Mächten des Bösen im Frieden zu leben oder zu vergessen, daß in der neuen Gemeinschaft, dem lebendigen „Leibe Christi“, alle Glieder zusammen leiden müssen und wirklich leiden, wenn ein Glied leidet. Mehr noch, Prüfungen solcher Art, die wieder und wieder während ihres Erdenlebens über die Kirche gekommen sind, enthüllen in unmißverständlicher Weise den wirren, ungesicherten Charakter der irdischen Existenz selbst — gerade auch dann, wenn ihre technischen Errungenschaften und ihre politische Macht eine imponierende Höhe erreicht haben. Wenn die Kirche vollkommene Erfüllung finden und das irdische Dasein der einzelnen wie der Gesamtheit von Sinnlosigkeit, von „Eitelkeit“ (Röm. 8,20) errettet werden soll, dann müssen wir nicht nur auf den Gang der irdischen Geschichte selbst blicken, sondern darüber hinaus. Unsere Hoffnung muß eschatologische Hoffnung sein, verankert in dem Gott, der in Jesus Christus zu uns kommt, und zugleich auf das schauend, was er getan hat, was er jetzt tut und was er für sein Volk und seine Welt tun wird, um sein rettendes Werk zu vollenden.

Der Gläubige „in Christo“ „auf Christus wartend“

In diesem Zusammenhang erkennen wir die zwei Seiten des Lebens der Christen. Er ist nun in Christus und erwartet doch sein Wiederkommen. Er ist schon mit Christus gestorben und mit ihm auferstanden und schaut doch aus nach der Auferstehung am letzten Tage. Wir müssen beiden Seiten des Heils gerecht werden.

a) So ist es möglich, einseitig bei dem zu verweilen, was uns schon gegeben ist. Es ist wahr, in Christus weiß der Glaubende bereits zum Teil um die letzte Seligkeit. Er ist mit Christus auferstanden. Er ist vom Tode in das Leben gegangen. Er ist eine neue Kreatur. Manche würden bei diesem Aspekt stehen bleiben, da sie mit Recht hier die Kraft zum Ausharren und zum Überwinden des Bösen und zu

wirksamer Einflußnahme auf die Welt finden. Wenn wir jedoch auf solche Weise irgendwie die höchste Hoffnung auf ein ewiges Leben jenseits des Gerichts und der Auferstehung aus dem Auge verlieren, dann verwischen wir die Kriterien unseres Handelns und sind in Gefahr, das, was Christus uns jetzt schon schenkt, mit bloß menschlicher Befriedigung zu verwechseln. Die Versuchung ist groß, den Erfolg an menschlichem Beifall zu messen und womöglich menschlichen Fortschritt mit dem Willen Gottes zu verwechseln. Wenn wir von der Kraft des Geistes sprechen, so vergessen wir möglicherweise, daß wir gerade dann stark sind, wenn wir schwach sind.

b) Umgekehrt ist es möglich, das Endziel einseitig zu betonen. Es ist richtig, daß „wir nicht wissen, was wir sein werden“, und daß wir uns jetzt „sehnen nach der Kindschaft, der Erlösung des Leibes“, daß wir „jetzt durch einen Spiegel sehen in einem dunkeln Wort, dann aber von Angesicht zu Angesicht“. Manche würden bei diesem Aspekt stehen bleiben, da sie mit Recht erkennen, daß die Kräfte des Bösen noch am Werke sind, und daß die volle Offenbarung des Sieges Christi auf ihre letzte Vollendung wartet. Und sie erkennen richtig, daß Gottes Heilswille für uns nur in jener Seligkeit erkannt werden wird, die er denen bereitet hat, die ihn lieben. Wenn wir jedoch auf solche Weise dahin kommen, den Sinn des gegenwärtigen Lebens in Christus herabzumindern, dann fallen wir in die Lage der Menschen des Alten Bundes zurück, die wachen und beten, denen aber der Morgenstern noch nicht aufgegangen ist.

Die rechte Ausgeglichenheit christlicher Schau wird uns im Sakrament des Herrenmahls geschenkt. Hier richtet Christi Volk, vereint in einem Akt des Glaubens und der Anbetung, seinen Blick gleichzeitig auf das Kommen des Herrn in großer Niedrigkeit und auf sein Kommen am Ende der Tage in Kraft und Herrlichkeit, und beides wird ihm in der Gemeinschaft mit seinem lebendigen Herrn gegenwärtig.

Der „neue Aeon“ jenseits des Endes der Geschichte

Der „neue Aeon“, der in Jesus Christus gekommen und nun da ist, ist gleichzeitig ein solcher, der erst sein wird. Weder die Länge der noch verbleibenden Zeit noch das Wesen der Vollendung in ihren Einzelheiten ist, wie wir gesehen haben, ein geeigneter Gegenstand spekulativer Neugierde. Es muß aber zum wenigsten als eine Sache des Glaubens bezeugt werden, daß die Kirche nach einer Vollendung des Erlösungswerkes Gottes jenseits der irdischen Geschichte Ausschau hält. Jene Vollendung ist kein Ereignis in der Kette historischer Geschehnisse. Sie ist aber auch nicht einfach eine Aufhebung der Geschichte. Gott selbst hat es wirklich von Anfang bis zum Ende mit der Geschichte zu tun. Die Vollendung seines Werkes ist deshalb noch Erlösung, nicht Aufhebung der Geschichte. Sie ist die endgültige Erlösung der Kirche, wie „der ganzen geschaffenen Welt“ — zu gleicher Zeit Gericht, Verwandlung und Erfüllung.

a) Wenn wir somit von einer kommenden Erfüllung für die Kirche und für

die geschaffene Welt sprechen, die von dem durch Gottes Handeln in und durch Jesus Christus und den Heiligen Geist bereits gegenwärtigen neuen Aeon nicht zu trennen ist, suchen wir, ein dreifach unbefriedigendes Verständnis der Erfüllung von Gottes Heilswillen zu vermeiden. Das eine wurde bereits bemerkt, nämlich jene Vermischung christlicher Eschatologie mit den Irrtümern der Apokalyptik. Das andere ist die Anschauung einer „futuristischen Eschatologie“, in der der neue Aeon, die neue Schöpfung, die Königsherrschaft Gottes, die in einem bestimmten Zeitpunkte in der Zeit des Erdenweges Jesu in die Geschichte einbrachen, als etwas angesehen werden, was mit seiner Himmelfahrt wieder zurückgezogen wurde und nun der Geschichte bis zur Endvollendung fehlt, einer Endvollendung, die so auf je verschiedene Weise gegenüber unserer Gegenwart, wie unserer Vergangenheit, isoliert wird. Mit dem dritten haben wir es immer dann zu tun, wenn die Aussage über die jenseits der irdischen Geschichte kommende Erfüllung ge-
leugnet oder verächtlich gemacht wird, und wo man statt dessen die Vollendung des Erlösungswerkes Gottes innerhalb der Geschichte behauptet.

Wir erkennen, daß jede dieser Auffassungen darum bemüht ist, wichtige Werte sicherzustellen, an denen auch uns liegt, die aber ausreichender auf eine Weise sichergestellt werden können, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, Geschichte und das Ende jenseits der Geschichte, untrennbar zusammenhält, ohne sie zu verwechseln oder miteinander zu vermischen.

Die Auffassung, die das gegenwärtige Sein in Christus und den Geist betont und mit Eifer auf ein echtes Wachstum der Kirche und damit auf eine sich ausweitende Verwandlung der Welt in der Geschichte, in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft blickt, verkündigt mit Recht die erlösende Herrschaft Gottes in Christus in dem gesamten tatsächlichen Verlauf der menschlichen Existenz auf Erden. Aber sie ist allzu leicht in der Gefahr, Utopien mannigfacher Art zu fördern, weil sie die Hartnäckigkeit des Bösen unterschätzt und „die Herrlichkeit, die an uns offenbar werden soll“ (Röm. 8, 18), nicht in ihrer ganzen Fülle versteht.

Die Anschauung der futuristischen Eschatologie hat recht, wenn sie den Nachdruck auf die Zweideutigkeit und Unvollkommenheit jeder historischen Existenz und die Herrlichkeit des letzten Triumphes betont, da Gott „alles in allem“ sein wird (1. Kor. 15, 28). Ihre Warnung vor jeder allzu einfachen Identifizierung Gottes mit irgendeinem Stück der Geschichte — mit irgendeiner Institution oder irgendeinem Geschehen, seien sie säkularer oder kirchlicher Art; mit irgendeiner menschlichen Errungenschaft oder Erfahrung, seien sie sittlicher oder religiöser Art — und ihr Bestehen darauf, daß wir hier unseren Weg in Glauben und Hoffnung, aber noch nicht im Schauen und voller Erkenntnis gehen müssen, sind berechtigt. Wenn sie aber leugnet, daß unser Glauben und Hoffen sich heute und in aller weiteren Geschichte auf Gott in Christus richten, der jetzt in der Geschichte am Werk ist, und zu dem jetzt und allezeit die einen Zugang haben, die in Christus und im Geiste leben, dann tut diese Anschauung einer Seite des Zeugnisses der Evangelien und der Lehre des Paulus Gewalt an und leugnet so eine

Hauptquelle der Hoffnung im gegenwärtigen Leben der Kirche. Wenn sie darüber hinaus erklärt, daß in Tod und Auferstehung Christi der Sieg über das Böse bereits, wiewohl verborgen, vollständig ist, dann schwächt sie allzu leicht, wenn auch unabsichtlich, die Forderung nach sittlich verantwortlichem Widerstand gegen das Böse in der Zeit, bevor Gottes verborgener Sieg schließlich offenbar werden wird.

b) Im Gegensatz zu diesen beiden Anschauungen sind wir der Meinung, daß eine christliche Eschatologie mit aller Kraft die gegenwärtige Wirklichkeit des neuen Lebens in Christus wie die Fülle der Herrlichkeit betonen muß, die erst jenseits des Endes alles geschichtlichen Seins enthüllt werden kann, wenn „die Toten werden auferstehen unverweslich, und wir werden verwandelt werden“ (1. Kor. 15, 52). Nur so kann die Geschichte und die ganze geschaffene Welt zu letzter Harmonie gebracht werden. Jene Herrlichkeit können wir jetzt in der Gestalt unseres gegenwärtigen Lebens natürlich nur ahnen. „Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen“. „Wir wissen, wenn er erscheinen wird, daß wir ihm gleich sein werden; denn wir werden ihn sehen, wie er ist.“ „Und ich sah einen neuen Himmel, und eine neue Erde.“ „Und Gott wird abwischen alle Tränen von ihren Augen, und der Tod wird nicht mehr sein.“ Diese und viele anderen nüchternen Worte deuten auf die Herrlichkeit, die „kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz gekommen ist“.

An diesem Punkte kommt nun auch die erhabene Bildersprache der Propheten, Dichter und apokalyptischen Seher zu ihrem Recht. Denn hier sprechen wir von Dingen, die der Natur der Sache nach keinen unmittelbar deutlichen sprachlichen Ausdruck finden können. Die heilige Stadt, deren Tore immer offen stehen, die weder der Sonne noch des Mondes bedarf, weil Gott ihr Licht ist, der unaufhörliche Lobgesang, den alle geschaffenen Wesen zum Preise des Ewigen anstimmen, der nie endende Sabbath, das Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht — all dies sind Bilder, die, ohne es zu definieren, von einer Vollendung der fragmentarischen Existenz des Menschen sprechen, in die alles Große der Geschichte aufgenommen wird, damit alle Kinder Gottes in vollkommener Gemeinschaft ohne Ende Anteil an ihm haben.

Die christliche Hoffnung und unser irdischer Beruf

Aus dem 2. Bericht der beratenden Kommission für das Thema der 2. Vollversammlung des Ökumenischen Rates, Kapitel IV.

Wir müssen nun direkter von der Art und Weise sprechen, in der die christliche Hoffnung für unser Dienen und für die Hoffnungen, die es begleiten, von Bedeutung ist und darin eingeht. Wir beginnen mit der Aussage, daß des Christen Hoffnung in allem, was sein Leben in dieser gefallenen Welt, die doch noch immer Gottes Welt ist, beschäftigt, auf Gott ruht — dem Gott nie versagenden Erbarmens,

der uns zu verantwortlichem Handeln in der Welt und für die Welt ruft. Als seine Knechte müssen wir jeder Versuchung dazu aus dem Wege gehen, bei der Verfolgung unserer irdischen Hoffnungen deren Vielzahl an die Stelle der einen ewigen Hoffnung zu setzen. Auf der anderen Seite dürfen wir uns nicht in irgendein kirchliches Ghetto zurückziehen, um die Welt ihren eigenen Problemen und Nöten zu überlassen.

Der Gott unserer Hoffnung, der diese vergehende Welt und ihre Geschichte in Gnade und Gericht ihrem vorbestimmten Ziel entgegenführt, ist auch ein geduldiger und langmütiger Gott. Die Welt, die von Gott abgefallen ist, bleibt doch die von ihm geschaffene Welt, die er am Kreuz erlöst hat, und die er im Dasein erhält für den Tag, an dem die Herrlichkeit seiner neuen Schöpfung voll erscheinen wird. Sein Heiliger Geist macht uns stark, unser Vertrauen auf die Heilsbotschaft zu setzen und so das kommende Reich des Friedens, der Gerechtigkeit, der Freiheit, des Lebens und der Wahrheit freudig zu erwarten. Diese Hoffnung umspannt das Ganze unseres zeitlichen Lebens und macht uns dessen gewiß, daß wir als Gottes Kinder auch Gottes Erben sind, die keine Mächte der Zerstörung, keine Niederlage, ja, auch keine Schuld auf unserer Seite von seiner Liebe trennen kann. Sie befreit uns von der Versklavung an Pläne und Einrichtungen dieser Welt. Sie gebietet uns verantwortliches Handeln im Dienste Gottes selbst in der Welt und für die Welt. Der Gott der Hoffnung ruft uns in seiner Liebe und Güte dazu auf, unser Gebet für die Welt mit Taten der Hoffnung zu vereinen, damit der Mensch, den Gottes Gnade leben läßt, mit dem Menschen menschlich leben kann. Weil die letzte Hoffnung, wie sie in der Auferstehung dessen offenbart ist, der für die Welt gekreuzigt wurde, zur gleichen Zeit all unser ichtsüchtiges Verlangen kreuzigt, wissen wir, daß wir dazu gerufen sind, niemals mit irgend einem gegebenen Stand der Dinge zufrieden zu sein, sondern neue Aufgaben in aktiver Verantwortung anzupacken, wo nur immer es um das menschenwürdige Leben des Menschen geht, der trotz allem Gott gehört.

Wir möchten darum alle unsere christlichen Brüder bitten, mit uns folgende fünf Punkte zu bedenken, die uns einen dringenden Bezug auf die gegenwärtige Weltlage zu haben scheinen.

Wir erkennen und bekennen, daß der gekreuzigte Herr, der als der Auferstandene in seiner Gemeinde gegenwärtig ist, unser Friede ist. Wir haben in ihm die Gewißheit, daß er zu seiner Zeit das Reich ewigen Friedens in seiner Fülle heraufführen wird, an dem wir als Menschen des Glaubens und als Glieder am Leibe Christi schon Anteil haben, und das uns über alle Scheidewände hinweg brüderlich verbindet. Gerade weil wir schon seinen Frieden haben, aber zu einer von Furcht, Haß und Machtgier beherrschten Welt gehören, die immer wieder die Saat des Krieges ausstreut, gebietet uns eben diese Hoffnung auf ewigen Frieden, in unserer zerrissenen und so bitter bedrohten Welt für den zeitlichen Frieden zu arbeiten. Wir können nicht um die Wohltat des Friedens bitten, solange wir in der gegenwärtigen internationalen Lage fortfahren, für die Sache des Friedens nichts zu tun, nichts zu wagen, nichts zu opfern. Wir müssen es für gottlos halten,

uns der Aussicht auf einen dritten Weltkrieg als ein unvermeidliches Schicksal überlassen und dem gegenwärtigen Wettrüsten stumm und resigniert zusehen zu wollen. Dabei geht es uns nicht um konkurrierende Weltanschauungen und abstrakte Prinzipien, sondern ganz einfach um den Menschen, der nach Frieden hungert und durch einen neuen Weltkrieg in den chaotischen Abgrund des Nihilismus zu stürzen droht.

Wir erkennen und bekennen, daß der gekreuzigte und auferstandene Herr unsere Gerechtigkeit ist — eine Gerechtigkeit, die nicht die unsere ist, die vielmehr unser Glaube in ihm allein findet. Wir haben in ihm die Gewißheit, daß der Sieg des Gottesrechtes das letzte Wort über alle Ungerechtigkeit der Weltgeschichte haben wird. Gerade weil wir schon an seiner Gerechtigkeit teilhaben, aber zu einer selbstgerechten Welt gehören, wo sich irdische Gerechtigkeit mit so viel Ungerechtigkeit vermischt, treibt es uns, nach einem höheren Maße von Gerechtigkeit im sozialen und politischen Raum zu suchen, jeder ungerechten Diskriminierung von Klassen und Rassen und jeder Verweigerung der Menschenrechte, seien sie politischer oder wirtschaftlicher Art, den Kampf anzusagen. Wir sind nicht Anhänger der Ideologien jener, die der Meinung sind, sie vermöchten selbst eine vollkommene soziale Ordnung herzustellen, wohl gar durch die Anwendung von Terror und Gewissenszwang. Wir stehen aber auch nicht auf der Seite derer, die sich damit zufrieden geben, bloße Zuschauer zu sein, wenn sie auf das Elend der Flüchtlinge, der ihres Eigentums Beraubten, der Vertriebenen, der Gefangenen und Märtyrer blicken, als könne in diesen Dingen nichts getan werden. Die letzte Hoffnung ist die Kraft, die uns dazu treibt und in den Stand setzt, für das dem Menschen von Gott selbst in seiner Gnade gegönnte Recht einzutreten.

Wir erkennen und bekennen, daß Jesus Christus, der den Fluch des Gesetzes an unserer Statt getragen und für uns die Mächte des Verderbens besiegt hat, unsere Freiheit ist. In ihm und durch ihn sind wir frei für Gott und die Brüder, frei für ein Leben der Dankbarkeit und des Dienstes vor ihm. Wir haben in ihm die Gewißheit, daß mit der Herrlichkeit Jesu Christi auch die Freiheit der Kinder Gottes geoffenbart werden wird, eine Freiheit, an der die ganze Schöpfung teilhaben wird. Gerade weil wir in ihm frei sind, aber einer Welt angehören, die von Gott frei zu sein begehrt, einer Welt, in der wir unter der Gefangenschaft in dem Leibe der Sünde und des Todes seufzen, wissen wir uns dazu gerufen, für die Freiheit einer Menschheit zu kämpfen, die Gott gehört. Wir können uns jener inneren Freiheit, mit der uns der Glaube beschenkt, in keiner Weise selbstgefällig freuen, sondern wir müssen uns überall da einsetzen, wo die gottgewollte Freiheit des Menschen bedroht oder geleugnet wird. Gerade weil wir eine Freiheit verkündigen, die über Tod und Hölle triumphiert, stehen wir für eine Freiheit des Glaubens und des Gewissens und für das Recht ein, in aller Öffentlichkeit die Wahrheit Gottes zu bezeugen, wie wir sie sehen. Angesichts der Versuchungen, denen Menschen ausgesetzt sind, wenn man sie unterdrückt, stellen wir uns gegen jede politische und wirtschaftliche Versklavung und gegen den unmenschlichen Terror, durch den

Menschen ihre Mitmenschen zur Unterwerfung unter willkürliche Gesetze und zum Dienst falscher Götter zu zwingen suchen.

Wir erkennen und bekennen, daß der lebendige Herr, der unseren Tod gestorben ist, u n s e r L e b e n ist. Wir haben in ihm die Gewißheit, daß eine Zukunft auf uns wartet, in der es keinen Tod mehr geben, in der vielmehr der neue Mensch in einer neuen Welt in der Gegenwart des lebendigen Gottes leben wird. Gerade weil wir schon das Leben in ihm haben, aber zu einer Welt gehören, in der das Lebensgesetz der Selbsterhaltung in ein Mordgesetz verschlungen ist, können und dürfen wir nicht in pharisäischer Gleichgültigkeit an den Menschen unserer Tage vorübergehen, die unter Diebe und Mörder gefallen sind. Wir können Menschen die Botschaft von der Auferstehung des Leibes zu ewigem Leben nicht wahrhaft verkündigen, wenn wir nicht gleichzeitig bereit sind, in jeder Not des Leibes wie der Seele selbst unter dem Opfer unseres eigenen Lebens zu ihrer Hilfe herbeizueilen. Wenn heute die halbe Bevölkerung der Welt nach genug Brot schreit, um ihr leibliches Leben zu erhalten, so muß das von den Christen als der Schrei Christi gehört werden. Er, der die Gleichnisse vom jüngsten Gericht und von dem reichen Mann und dem armen Lazarus sprach, wird uns sicherlich nicht unverurteilt lassen, wenn wir uns damit zufrieden geben, aus dem Vollen zu leben, während Millionen hungern. Wir sind dazu berufen, die Nächsten aller derer zu sein, die hungrig sind, ohne Kleidung oder Wohnung, ohne Arbeit, oder die in ihrem persönlichen oder familiären Leben unerträgliche Lasten tragen. Die Erfüllung dieser Pflicht wird jede Art verantwortlichen Handelns einschließen, auch politischen Handelns, soweit es erforderlich ist, um ihren Nöten zu begegnen. Wenn wir an die materiellen Lebensbedürfnisse denken, so dürfen wir darüber hinaus nicht das tiefe Verlangen der Menschen in aller Welt nach schlichter menschlicher Liebe vergessen. Unsere rastlose, entpersönlichte Gesellschaft mit ihrer nervösen Gier nach Aufregung und Bewegung begünstigt das Heranwachsen dauernder persönlicher Beziehungen in Ehe oder Freundschaft nicht. Wir müssen in unserem Leben als Christen die Wohltat menschlicher Liebe erzeugen, die von der Liebe Christi, der bis zuletzt unsere Hoffnung ist, geweckt wird, und wir müssen alles tun, was in unserer Macht steht, um für andere die Lebensbedingungen zu schaffen, in denen menschliche Liebe gedeihen kann.

Wir erkennen und bekennen, daß Jesus Christus, das um unseretwillen fleischgewordene Wort Gottes, selbst die lebendige W a h r h e i t ist, in dem sich alle Weisheit und Erkenntnis zusammenfaßt. Wir haben in ihm die Gewißheit, daß wir, deren Erkenntnis gegenwärtig ein teilweises und bruchstückhaftes Erkennen im Glauben ist, am Tage der göttlichen Herrlichkeit erkennen werden, wie wir erkannt sind, und ihn sehen werden, wie er ist. An jenem Tage werden wir auch den Menschen und alle Gottesgeschöpfe in ihrem gottgeschaffenen Wesen und ihrer wahren Wirklichkeit erkennen. Gerade weil er, der die Wahrheit ist, uns zu seinem Eigentum gemacht hat, wir aber zu einer Welt gehören, wo alle unsere menschlichen Wahrheiten nicht die eine, ganze und lebendige Wahrheit sind,

treibt uns unsere letzte Hoffnung, alles menschliche Streben nach Wahrheit zu fördern, selbst wo seine Ergebnisse für unsere Lieblingsgedanken oder vorgefaßten Meinungen sehr beunruhigend ausfallen. Weil wir die dämonischen Mächte erkennen, die gegenwärtig den Menschen dazu versuchen, seine technischen Kenntnisse zur Beherrschung seiner Mitmenschen zu verwenden, müssen wir es laut aussprechen, daß alle Erkenntnis im Dienste des Gottes der Liebe verwandt werden muß, der uns mit seinen Gaben gesegnet und uns geheißen hat, uns die Erde untertan zu machen. Weil Skeptizismus und Relativismus die Menschen ihrer letzten Überzeugungen beraubt haben, müssen wir sie zu der Erkenntnis dessen führen, der selbst die Wahrheit ist, und der von uns will, daß wir die Wahrheit in jedem Lebensbereiche suchen und lieben.

In all dem ist es die eine große Hoffnung, die unausgesetzt in uns brennt und uns dazu treibt, mancherlei Hoffnungen für den Menschen in seiner zeitlichen Geschichte und seinen zeitlichen Anliegen zu hegen. All solche Taten der Hoffnung sind freilich vergänglich. Es steht bei Gott allein, ob er sie in seiner Gnade annehmen und segnen will. Ohne die große Hoffnung muß alles, was wir in die Hand nehmen, unvermeidlich der Sinnlosigkeit und dem Fluch menschlichen Hochmuts verfallen. Aber im Licht jener Hoffnung können wir auf unsere Weise die Wahrheit bezeugen, daß Gott nicht nur unsere Vergangenheit und Gegenwart, sondern auch unsere Zukunft gehört.

Chronik

*Sitzung des Zentralausschusses des Ökumen.
Rates vom 31. 12. 1952 — 8. 1. 1953*

Von zunehmender Enttäuschung und Bitterkeit über die Unfähigkeit der Politiker, die Spannungen zwischen den Völkern zu lösen oder auch nur eine der wichtigen internationalen Fragen einer Lösung entgegenzuführen, war in dem Bericht des Generalsekretärs Dr. Visser 't Hooft die Rede. Man hat bei dem Rückblick auf die Sitzung des Zentralausschusses in *Ludnow* wohl das Recht zu fragen, ob diese Sitzung etwas dazu beigetragen hat, diese Enttäuschung zu beheben; denn Dr. Visser 't Hooft schob den versammelten Delegierten und Beratern die Frage sehr ernst ins Gewissen, ob auch der Ökumenische Rat der Kirchen zu dieser Enttäuschung beigetragen habe, und zwar sowohl hinsichtlich der Bezeugung der Einheit im eigenen Kreise als auch der prophetischen Aufgabe, den Willen Gottes im Leben der Völker zur Geltung zu bringen.

Bewußt oder unbewußt standen diese Fragen hinter den Berichten und Beratungen der Tagung. Wohl konnte von dem Vorsitzenden, dem Lordbischof von Chichester, mit Recht darauf hingewiesen werden, daß mehr Nationen innerhalb des Ökumenischen Rates der Kirchen vereint sind als in der umfassendsten politischen Vereinigung, nämlich den Vereinten Nationen, und daß der Ökumenische Rat bewußt alle trennenden „eisernen Vorhänge“, politischen und rassischen Schranken zu überwinden sucht. Auch konnte mit gleichem Recht auf den sehr sichtbaren Beitrag zur Lösung der Nöte in der Welt hingewiesen werden, den der Rat mit seiner Abteilung für zwischenkirchliche Hilfe und Flüchtlingsdienst leistet, gehören doch die meisten Mitarbeiter des Rates gerade dieser Abteilung an. Keiner der Konferenzteilnehmer würde diese Hinweise jedoch als eine ausreichende Antwort auf die oben gestellte Frage ansehen. Vielmehr sind wir mit ihr im Blick auf die Zukunft aus Indien heimgekehrt.

Es könnte angesichts der Weltsituation als allzu kühn oder auch als allzu selbstverständlich erscheinen, daß der Zentralaus-schuß das *Thema für die 2. Vollversammlung* nun endgültig formuliert hat: „Christus — die Hoffnung der Welt“. Jedoch steht dahinter nicht eine billige Flucht in die christliche Dogmatik oder in eine Predigtweise, die an der evangelistischen bzw. missionarischen Aufgabe in der ganzen Welt vorüberginge. Denn die Tagung in Lucknow brachte durchaus die „asiatische Taufe“ des Ökumenischen Rates, die mit der Begegnung mit der asiatischen Welt und den von Asien aus gesehenen Weltproblemen beabsichtigt war. Auf der einen Seite vermittelten die eigenen Eindrücke und die Berichte der erfreulicherweise in großer Zahl erschienenen asiatischen Teilnehmer der Konferenz einen Anschauungsunterricht darüber, wie Hoffnungslosigkeit, Bitterkeit und Verzweiflung Millionen von Menschen beseelen; auf der anderen Seite wurde deutlich, wie gedämpfte oder sogar recht massive politische Hoffnungen ebenso stark unter den Millionen Asiens und in anderen Teilen der Welt lebendig sind. Unabhängigkeit, Selbständigkeit, Demokratie, Aufbau einer neuen, freien Welt in Asien sind die großen Parolen, von denen auch die Menschen gepackt werden, die nicht einmal das Existenzminimum besitzen. Die Begegnung mit ausgezeichneten Politikern des freien Indien — dem Ministerpräsidenten Pandit Nehru, dem Vizepräsidenten der Indischen Union Dr. Radhakrishnan, dem Gouverneur und dem ersten Minister des Staates Uttar Pradesh — zeigte, welche Hoffnungen auf die Regeneration der Religionen, auf gegenseitige Toleranz und auf den Beitrag aller religiösen Kräfte zum Aufbau des freien Indien in den Herzen der Politiker leben.

Obwohl einige Teilnehmer der seinerzeit in Aussicht genommenen Formulierung des Generalthemas „Der gekreuzigte Herr — die Hoffnung für die Welt“ und andere der erweiterten Formulierung „Der gekreuzigte und auferstandene Herr — die Hoffnung für die Welt“ den Vorzug gegeben hätten, entschloß sich die Versammlung

doch zu der kürzeren und zweifellos einprägsamen Formulierung. Mit Dank nahm die Konferenz Kenntnis von dem zweiten Bericht der vorbereitenden Kommission und begrüßte insbesondere den Fortschritt in der Darlegung des Inhalts der christlichen Hoffnung und der Beziehungen zwischen Hoffnung und täglichem Leben. An einigen Punkten wird der Bericht allerdings noch der Ergänzung bedürfen, u. a. in der Auseinandersetzung mit den „falschen Hoffnungen“, wo merkwürdigerweise bisher der Hinweis auf die nichtchristlichen Weltreligionen gefehlt hat.

In einem Stück überragte diese letzte die bisherigen Sitzungen des Zentralkomitees: die *gottesdienstliche Gemeinschaft* in der Anbetung und dem Hören auf das Wort des gemeinsamen Herrn war lebendiger denn je. Ein besonderer Platz gebührt dabei den beiden gemeinsamen Abendmahlsfeiern, der einen nach der Weise der Methodistischen Kirche als der gastgebenden Gemeinschaft in dem Isabella Thoburn College in Lucknow und der anderen nach der Weise der Vereinigten Kirche von Sündien, die in hohem Maße zur gemeinsamen Anbetung und inneren Sammlung führt. Diese Abendmahlsgottesdienste waren nicht offizielle Veranstaltungen der Konferenz. Viele Teilnehmer aber folgten der an sie ergangenen Einladung gern und dankbar. Ein Stück echter Hoffnung klang auch durch die Erörterung der *weltpolitischen Probleme* hindurch. Ein Brief des Zentralaussschusses an den Generalsekretär der Vereinten Nationen spricht mit erfreulicher Deutlichkeit von den kritischen Problemen in der gegenwärtigen Weltsituation, namentlich von den Friedensbemühungen in Korea. Die Konferenz nahm dankbar Kenntnis von den unermüdlichen Bemühungen der Kommission für die internationalen Angelegenheiten um die Förderung des Friedens. Gerade die Tatsache, daß keine glatten Lösungen angeboten werden können, hält das Bewußtsein dafür lebendig, daß um das christliche Zeugnis im Leben der Völker stets von neuem gerungen werden muß, und daß die Kirchen in Ost und West sich gemein-

sam darum mühen müssen, das Wort des Herrn zu hören und weiterzugeben. Es ist kein Anlaß zu selbstgewisser Überheblichkeit, aber auch nicht zur Verzagttheit.

Ein ausführlicher schriftlicher Bericht des Generalsekretärs über seine *Besuchsreise in Südafrika* lag vor. Er schloß mit vorsichtigen Empfehlungen im Blick auf die kirchliche Behandlung der Rassenfrage, die sich die Konferenz zu eigen machte. So konnte ein mutiges und klares Wort mit dem speziellen Blick auf Südafrika gesagt werden. Der Zentralausschuß gab in seiner Entschließung der Überzeugung Ausdruck, der erste und stärkste Beitrag, den die Kirchen zur Lösung der Rassenfrage leisten können, bestehe darin, daß in ihrem eigenen Leben offenbar wird, wie in Christus alle Rassentrennung überwunden ist. Jede politische, soziale und wirtschaftliche Schlechterstellung, die in der Rassenzugehörigkeit ihren Grund hat, ist — wo sie sich auch finden möge — gegen den Willen Gottes, wie er im Evangelium ausgesprochen ist. Unchristliche Behandlung der Rassenfrage hat wachsende Spannung und Bitterkeit in verschiedenen Teilen der Welt ausgelöst. Der Zentralausschuß ruft die Mitgliedskirchen auf, den christlichen Dienst der Versöhnung zu üben und alles zu tun, was in ihren Kräften steht, um in ihrem Bereich jeder Diskriminierung ein Ende zu machen. Diese Erklärung ist inzwischen, und zwar schon während der Konferenz, in der indischen Presse stark beachtet worden und wirkt sich hoffentlich auf die Verhältnisse nicht nur in Südafrika aus.

Aber muß nicht der Ökumenische Rat darin sein Versagen bekennen, daß nach dem Auftakt in Amsterdam so wenig „*organische Einheit*“ bei den Kirchen sichtbar geworden ist? Mit großer Eindringlichkeit wurde der Ruf zur Einheit von den Abgesandten der Kirchen in Asien wie überhaupt von der Seite der Jungen Kirchen erhoben, und zwar im Blick sowohl auf die den Kirchen anvertraute Botschaft wie auf den Anstoß, den die kirchliche Zerspaltenheit gerade in den Ländern widerstreitender Religionen bereitet. Der warmherzige und kluge Appell von D. T. Niles erweckte einige theo-

logische Bedenken; trotzdem darf er nicht überhört werden. Dr. Visser 't Hooft stellte fest, daß das wachsende konfessionelle Selbstbewußtsein ein schwieriges Moment in den Beziehungen der Kirchen zueinander darstellt. Er wies aber auch darauf hin, daß das konfessionelle Erbe in den meisten konfessionellen Bewegungen, unserer Tage im Licht der ökumenischen Begegnung verstanden wird. Wir hätten kein Recht zur Undankbarkeit, aber um so mehr Grund für die „geistliche Ungeduld“, wie sie aus dem Mißverhältnis zwischen der wahren Einheit, die uns in unserem ökumenischen Leben geschenkt ist, und der Uneinigkeit unserer Kirchenkörper hervorgeht. Möge es deshalb keine leere Deklamation bleiben, wenn gesagt wurde, daß die Fragen der Kommission für Glauben und Verfassung ins Herz der ökumenischen Bewegung hineingenommen worden sind, als die in Lund beschlossene neue Verfassung der Kommission angenommen wurde.

Stark in die Zukunft wies die immer wiederkehrende Behandlung der Frage, wie der *Ökumenische Rat der Kirchen* und der *Internationale Missionsrat* ihr gegenseitiges Verhältnis gestalten sollen. Es geht hier nicht um eine Frage der Organisation, sondern um die tragenden Kräfte selbst. Vielfach besteht bereits Zusammenarbeit zwischen beiden Gruppen; sie soll verstärkt werden. Aber darin ist die noch größere Aufgabe enthalten, das Zusammenwachsen oder die „Integration“ beider Bewegungen zu fördern. Wesentliche Anstöße wurden dazu von der asiatischen Studienkonferenz gegeben, die kurz vorher ebenfalls in Lucknow stattgefunden hatte. Erstmals kam die Frage zur Behandlung, ob nicht auch die „Nationalen Christenräte“, also die Arbeitsgemeinschaften der Kirchen in den einzelnen Ländern, selbst Mitglieder des Ökumenischen Rates der Kirchen werden sollten. Begreiflicherweise wurde der Wunsch laut, hier nichts zu überstürzen, besonders nicht durch ein falsches Drängen von seiten des Ökumenischen Rates. Es wird alles darauf ankommen, daß ein Weg gefunden wird, auf dem die in den Nationalen Christenräten und im Internationalen Missions-

rat vorhandenen missionarischen Kräfte die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates bis hin zu den Gemeinden befruchten können. Der Ruf zur Einheit und zur Mission muß bis zu ihnen durchdringen, sonst droht die „ökumenische Bewegung“ zu einem großen, weltumspannenden kirchlichen Apparat zu erstarren.

Den Fragen nach der *künftigen Organisation* des Ökumenischen Rates wurde ein erheblicher Teil der Zeit gewidmet. Die von der Kommission für „Struktur und Funktionen“ ausgearbeiteten Vorschläge befolgen den Grundsatz, Einheit in der Funktion, Zusammenfassung der Verwaltung, aber ebenso Beweglichkeit in der Ausführung miteinander zu vereinigen. Das Generalsekretariat soll von Verwaltungsaufgaben entlastet werden, um mehr Zeit für die Pflege der persönlichen Verbindung mit den Mitgliedskirchen durch Besuche zu gewinnen. Eine neue Informationsabteilung ist vorgesehen. Bis zur zweiten Vollversammlung werden die Ämter des Ökumenischen Rates in Genf, London und New York mit nur zwei Generalsekretären auskommen müssen, da Rev. Oliver S. Tomkins, Dr. Henry Smith Leiper und Bischof Stephan Neill sich nicht mehr in der Lage sahen, ihre Arbeit fortzusetzen.

Die unmittelbarste Aufgabe für den Zentralausschuß bestand in der *Vorbereitung für die zweite Vollversammlung* in Evanston. Die einzelnen Ausschüsse für die Arbeit an den Themen der Sektionen wurden ernannt und das vorläufige Arbeitsprogramm für Evanston angenommen. Die ersten Broschüren über diese Unterthemen sind erschienen. Zur Vorbereitung des Gottesdienstes und des Bibelstudiums, das für jeden Tag vorgesehen ist, muß die Hauptarbeit noch geleistet werden. Außer den 600 Delegierten der Mitgliedskirchen sind 150 Sachverständige, 100-120 Jungdelegierte und 600 anerkannte Besucher vorgesehen. Jede Mitgliedskirche kann die gleiche Zahl von Besuchern benennen, wie ihr Delegierte zustehen. Die Vollversammlung wird etwa denselben Umfang wie die von Amsterdam haben, d. h. etwa 1500 Teilnehmer.

Die Frage der *Abendmahlsgottesdienste* ist auch bei den Vorbereitungen für Evan-

ston von besonderem Interesse. Es besteht der Wunsch, daß — wenn von einzelnen Denominationen Einladungen dazu ausgesprochen werden — diesen verschiedenen Abendmahlsgottesdiensten doch eine gemeinsame Vorbereitung vorausgehe und eine gemeinsame Danksagung folge. Weiter wird gewünscht, daß die Gottesdienste zu verschiedenen Zeiten gehalten werden, damit die Möglichkeit auch für Angehörige anderer Konfessionen besteht, entweder mitzukommunizieren oder mitzubeten, aber nicht kommunizierend an der Feier teilzunehmen. Hier folgte der Zentralausschuß den Beschlüssen der Weltkonferenz in Lund 1952.

Der Bericht einer Kommission über die sogenannte *Basis* des Ökumenischen Rates schlug keine Veränderungen vor, enthielt aber einige Erläuterungen der Basis, die sich der Ausschuß zu eigen machte. Bemerkenswert war dabei die Feststellung, daß die Basis aus einem Prüfstein für die Selbsterprüfung der Mitgliedskirchen bei ihrer Aufnahme je länger desto mehr eine Art von Bekenntnis wird — eine Entwicklung, die gewiß sehr sorgfältig beobachtet werden muß.

Um schon diesmal, aber auch künftig die Sitzungen des Zentralausschusses von der Überfülle der Berichte zu entlasten, wurde ein besonderer Unterausschuß zur Entgegennahme derartiger Berichte gebildet. Das Plenum erhielt aber gleichwohl Darstellungen der Arbeit der Jugendabteilung, des Ökumenischen Instituts, der Studienabteilung, der Kommission für Leben und Arbeit der Frauen in der Kirche und natürlich der Abteilung für zwischenkirchliche Hilfe und Flüchtlingsdienst.

Die zweite Vollversammlung wird ein Prüfstein für die Arbeit sein, die seit Amsterdam geleistet wurde. Evanston wird es schwerer haben als Amsterdam, schon weil es die zweite Versammlung dieser Art ist. Aber der Rückblick auf die ökumenischen Tagungen in Indien um die Jahreswende 1952/53 ermutigt zu dem Wunsch, daß die Demut und Bescheidenheit, aber ebenso der hoffnungsfrohe Geist, der der Zusammenkunft in Lucknow das Gepräge gab, auch

in Evanston durchdringen möge, damit — wie Dr. Visser 't Hooft es aussprach — in Evanston nicht nur über die Hoffnung gesprochen, sondern die zweite Vollversammlung ein Instrument in Gottes Hand werde, den Kirchen und der Welt neue Hoffnung zu schenken. H. Renkewitz

1900 Jahre

Beging im vorvergangenen Jahre Griechenland das Gedächtnis des Apostels Paulus, der vor 19 Jahrhunderten das Evangelium nach Europa brachte, so war es am Ende des letzten Jahres das christliche Indien, das die neunzehnhundertste Wiederkehr des Tages feierte, an dem der Überlieferung nach der Apostel Thomas missionierend indischen Boden betrat, um in der Nähe von Madras auch als Märtyrer zu sterben.

Auf ihn berufen sich nicht nur die Mar Thoma-Kirche, die sich nach dem Apostel nennt, sondern eine ganze Reihe von Splitterkirchen orthodoxer Tradition. Zu der Jubiläumsfeier in Kerala fanden sie sich alle zusammen, und selbst drei römisch-katholische Bischöfe überbrachten Grüße ihrer Kirche. Es scheint solcher Ereignisse zu bedürfen, um die Kirchen wirksam an ihren gemeinsamen Ursprung zu erinnern. Daß auch die abendländischen Kirchen an der Gedächtnisfeier Anteil nehmen und durch ihre Teilnahme die Einheit der Christenheit bezeugen konnten, das wurde durch die in Südindien zu gleicher Zeit tagende christliche Weltjugendkonferenz möglich, deren Delegierte sich dem Festzug zum Thomasgedächtnis einreihen.

Weltkonferenz christlicher Jugend

Die Konferenz fand in den Wochen vom 9. Dezember bis zum ersten Weihnachtstag in der kleinen Stadt Kottayam im südindischen Staate Cochín-Travankor statt. Von den 350 Delegierten kam nur eine kleine Minderheit aus dem abendländischen Westen. Das Generalthema „Christus die Antwort“, das in einer großen Zahl von Arbeitsgruppen und im Zusammenhang mit in die Sache einführenden Vorträgen behandelt wurde, erwies sich als mit neuen

Fragen geladen. Wenn man bei der Planung der Konferenz gehofft haben mochte, eine Art programmatischer Antwort auf die die Jugend wie die Welt bedrängenden Fragen zu erarbeiten, so erwies sich das in dieser Form als unmöglich. Hat das für manche eine Enttäuschung bedeutet, so ist offenbar die Mehrheit der Teilnehmer dankbar dafür gewesen, in eindringender gemeinsamer Bibelarbeit zu vertieftem Verständnis ihrer Fragen zu gelangen und zu begreifen, daß die Antwort zwar Christus heißt, aber in jedem Augenblick in konkreter Entscheidung neu gefunden werden muß.

Weltabendmahlssonntag

Leider ist es unmöglich, ein vollständiges Bild darüber zu gewinnen, in welchem Umfang der erste Sonntag im Oktober bei uns als Weltabendmahlssonntag begangen wird. Nach uns vorliegenden Berichten ist dies jedoch im vergangenen Jahre in vermehrtem Maße geschehen. Einige Kirchen haben die Gemeinden durch ihre Amtsblätter darauf hingewiesen. Die Methodistenkirche hat den ersten Oktobersonntag zu ihrem Weltabendmahlssonntag gemacht und so dafür gesorgt, daß er von den Gemeinden als solcher begangen wird. In weiten Bezirken jedoch ist der Gedanke des Weltabendmahlssonntags trotz der in manchen kirchlichen Blättern aus dem EPD. entnommenen Hinweise bisher unbekannt geblieben. Hier und dort scheint auch das Mißverständnis aufgekommen zu sein, als sei mit der Einführung des Weltabendmahlssonntags eine kurzschlüssige Lösung der brennenden Frage der Interkommunion beabsichtigt. Aus den Gemeinden, die ihn begangen haben, hören wir, daß man dankbar der weltweiten Gemeinschaft am Tisch des Herrn bewußt gewesen ist, wiewohl jede Kirche die Feier des heiligen Mahles für sich und auf die ihr überkommene Weise beging. Auch da, wo der erste Sonntag im Oktober als Erntedankfestsonntag mit Abendmahlsfeier begangen wurde, haben die Gemeinden den durch den Weltabendmahlssonntag gegebenen neuen Akzent der Feier freudig begrüßt.

Gebetswochen

Noch haben die Bemühungen um die Überwindung unserer Zerrissenheit auch in der Durchführung von Weltgebetswochen, die zuletzt auch von der Weltkonferenz in Lund unterstützt wurden, nicht zum Ziele geführt. Wo aber in Deutschland die Gebetswoche der Evangelischen Allianz zu Hause ist, hat man durchweg auf die Durchführung der Gebetswoche für die christliche Einheit (18. bis 25. Januar) verzichtet. Es läßt sich nicht sagen, wieweit man der hier und dort von seiten der Kirchenleitungen gegebenen Anregung nachgekommen ist, die Anliegen der Gebetswoche für die Einheit seitens der Allianzgebetswoche aufzunehmen. Es besteht indes Hoffnung, daß das im kommenden Jahre planmäßiger als bisher etwa in der Weise geschieht, daß der Dienstagabend der Allianzgebetswoche der Sache der Ökumene gedenkt.

Für die Durchführung der Gebetswochen für die Einheit in anderen Gebieten und Gemeinden soll in Zukunft ähnlich wie für die Allianzgebetswoche eine geeignete Handreichung geboten werden. In den westlichen Nachbarländern kam es anlässlich der diesjährigen Gebetswoche zu großen öffentlichen Kundgebungen, an denen vielfach auch die römisch-katholische Kirche beteiligt war.

In der Schweiz war es ein Kreis von Laien aus der reformierten, römisch-katholischen und alt-katholischen Kirche, der sich an alle Gemeindepfarrer mit der Bitte wandte, in der Weltgebetswoche über Eph. 4, 1-6 zu predigen.

Radio Bremen bat den ökumenischen Referenten der Bremischen Kirche, Pastor Heyne, zum 24. Januar um eine Gebetswochenandacht.

Evangelische Allianz

Es ist bekannt, daß unmittelbar vor dem Zusammentritt der ersten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der christlichen Kirchen in Amsterdam in derselben Stadt ein gleichfalls weltweiter, aber den Ökumenischen Rat ablehnender „Internationaler christlicher Rat“ ins Leben gerufen wurde. das geschah auf Veranlassung des „Ame-

rikanischen christlichen Rates“, der in scharfem Gegensatz zu dem damaligen nord-amerikanischen Kirchenbund stand, freilich nur zahlenmäßig unbedeutende Gruppen umfaßte. Nordamerikanischer Kirchenbund und Ökumenischer Rat wurden als nicht biblisch orientierte, theologisch liberale Organisationen mit gefährlicher Neigung zum Kommunismus abgelehnt.

Dieser Vorgang wiederholte sich, als im August 1951 eine amerikanische Gruppe, die National Association of Evangelicals, eine Bezeichnung, die im Evangelischen Allianzblatt sachlich richtig mit „Amerikanische Vereinigung von Gemeinschaftschristen“ wiedergegeben wird, nach vorheriger Fühlungnahme mit europäischen Allianzkreisen zu einer Weltkonferenz in Woudschoten (Holland) einlud und dort die Gründung einer World Evangelical Fellowship, also einer „Weltweiten Bruderschaft von Gemeinschaftschristen“, herbeiführte. Die Haltung der N. A. E. gegenüber dem amerikanischen Kirchenbund und dem Ökumenischen Rate war und ist die gleiche wie die des American bzw. International Christian Council.

Die Evangelische Allianz stand damit vor einer nicht einfachen Entscheidung. Sie mußte die Ausweitung der bisher wesentlich auf Europa beschränkten Allianz auf die Welt von Herzen begrüßen. Sie mußte indes auch empfinden, daß die Mitarbeit in dem neuen Weltverband einen Gewissenskonflikt für alle die bedeutete, deren Kirchen inzwischen Mitglieder des Ökumenischen Rates geworden waren und dessen Sache von Herzen bejahten.

Diese Frage ist von dem Gesamtvorstand der Deutschen Evangelischen Allianz unter Anwesenheit von Vertretern der Evangelischen Allianz aus Dänemark, England, Norwegen, Österreich und der Schweiz im März 1952 eingehend erörtert worden. Der Anschluß an die W. E. F. wurde, abgesehen von der englischen Allianz, die ihren Beitritt bereits vollzogen hatte, abgelehnt, jedoch die Begründung eines Europäischen Komitees der Evangelischen Allianz in Aussicht genommen. Diese Neubegründung der Europäischen Allianz hat

am 18. und 19. September 1952 in Hamburg stattgefunden. In den jährlich zusammentretenden Rat der Europäischen Allianz entsendet jedes sich anschließende Land zwei Delegierte. Das Präsidium übernehmen für ein Jahr die Herren Pastor Zilz - Berleburg, Pastor Arbin - Stockholm, Pastor Dr. Petersen - Kopenhagen, Generalsekretär Carell - London und Pastor Huber - Luzern. Die erste Konferenz der alle vier Jahre zusammentretenden Europäischen Allianz wird im September 1953 in Siegen stattfinden und das hohepriesterliche Gebet Jesu behandeln. Die Grundlage der Allianz wird die gleiche sein, die bei der Gründung im Jahre 1846 festgelegt wurde. M.

Neue Bücher

Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930. 2. Aufl. 1952. Vandenhoeck & Ruprecht, 1244 S. Lw. 26.— DM.

Daß EKid, VELKD, Nationalrat der lutherischen Kirchen Nordamerikas und nicht zuletzt der auf jeden Gewinn verzichtende Verlag diese zweite Auflage des vor allem durch seinen knappen Kommentar überaus hilfreichen Werkes zu erstaunlich niedrigem Preise und in vorzüglicher Ausstattung möglich machten, ist auf das dankbarste zu begrüßen in einem Augenblick, in dem gerade das ökumenische Gespräch zur Vertiefung in die Bekenntnisse der Kirchen zwingt. Der umfangreiche und für die C. A. auf Grund neu verfügbarer Handschriften von Prof. H. Bornkamm umgearbeitete textkritische Apparat ist als solcher eine Erinnerung daran, daß wir es mit menschlichen, dem Schicksal aller Geschichtszeugnisse unterworfenen Dokumenten zu tun haben. M.

Seraphim, Metropolit. Die Ostkirche. Sammlung Völkerglaube. Verlag Spemann, Stuttgart 1950. 339 S. Hlw. 10.80 DM.

Dieses Sammelwerk unter der Redaktion des 1950 verstorbenen Erzbischofs von Ber-

lin und Deutschland, dem Leiter des orthodoxen mitteleuropäischen Metropolitankreises, verdient unter den deutschsprachigen Neuerscheinungen über die morgenländische Kirche besondere Beachtung.

Unter verantwortungsvoller Führung eines orthodoxen kirchlichen Führers deutscher Herkunft — was der Publikation für den deutschen Leser einen besonderen Reiz verleiht! — ist hier von drei orthodoxen Theologen (Seraphim, Wassilij) Lengenfelder und Prof. Iwan Tschetwerikoff) eine bewußt tolerante, aus ökumenischem Geist erwachsene Arbeit in unsere Hand gelegt, die niemand mehr wird missen wollen, weil sie den ökumenischen Bemühungen um eine allchristliche Glaubens- und Werksolidarität neuen Impuls und neue Zielstrebigkeit einzuhauchen berufen ist.

Einem dogmatischen Teil folgt ein geschichtlicher Teil und ein fesselnder Beitrag zum orthodoxen Frömmigkeitstypus und Frömmigkeitsleben mit seiner tiefen Innerlichkeit, seiner universellen kosmischen Weite, seiner unpharisäischen Haltung und seinem rührenden Gefühl kindhaft-gläubiger Geborgenheit, deren Dolmetscher gelegentlich auch nationale Dichter geworden sind, wie Puschkin (im „Boris Godunoff“), Gogol (in seinem Sonderband „Ausgewählte Stellen aus der Korrespondenz mit Freunden“, in dem die orthodoxe Liturgie eine klassische Würdigung erfahren hat) und Dostojewskij (in Sonja Marmeladowa, Aljoscha und dem Staretz Sossima).

Nach Schließung unverkennbarer Lücken bei einer Neuauflage könnte unser Sammelband auf längere Sicht ein befriedigendes Mittel der Einfühlung in Gehalt und Gestalt der Ostkirche werden. Dies Werk ist mit ein Zeugnis dafür, daß die Una Sancta in ihrer aufgewachten Mütterlichkeit in apokalyptischen Zeiten beginnt, „ihre Küchlein unter ihre Flügel zu sammeln“.

B. H. Unruh

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Unitätsdirektor Dr. Heinz Motel, Bad Boll über Göppingen / D. Dr. Reinold von Thadden, Fulda, Leipziger Straße 133 / Prof. D. Dr. Heinz-Dietrich Wendland, Kiel, Goethestr. 24 / Unitätsdirektor Heinz Renkewitz, Bad Boll über Göppingen / Prof. B. H. Unruh, Karlsruhe-Rüppur, Diakonissenstr. 20.

Römisch-katholische Lund-Berichterstattung

Von Wilhelm Menn

Die Teilnahme römisch-katholischer Gäste an den Verhandlungen der Weltkonferenz für Glauben und Verfassung in Lund zählt zu den für das Verhältnis der Kirche Roms zur ökumenischen Bewegung wichtigen Tatsachen. Bedeutete es auf römisch-katholischer wie auf nichtrömischer Seite eine Enttäuschung, als durch die Versagung kirchlicher Erlaubnis eine ähnliche Beteiligung an der ersten Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Amsterdam 1948 unmöglich wurde, so wurde es auf beiden Seiten dankbar begrüßt, als im vergangenen Jahre keine Hindernisse solcher Art in den Weg traten. Wir dürfen in diesem Geschehen gewiß eine Interpretation der Instruktion des Hl. Offiziums an die Bischöfe „de motione oecumenica“ vom Jahre 1950 sehen. Selbst die in der ökumenischen Bewegung, nicht zuletzt von Erzbischof Nathan Söderblom, beklagte Enzyklika des Jahres 1928 *Mortalium animos* stellt sich rückblickend als Ausdruck des in der römisch-katholischen Kirche von Anfang an lebendigen Interesses an der ökumenischen Bewegung dar, obwohl damals das Bedürfnis nach eindeutiger Abgrenzung durchaus vorherrschte und der päpstlichen Verlautbarung eine Schärfe gab, die verletzend wirken mußte.

Dieses Interesse hat nun zu einer lebhaften Berichterstattung über die Weltkonferenz von Lund geführt, und wir haben Anlaß, unsererseits sorgfältig auf das zu achten, was uns dort als Ausdruck sachlicher Anteilnahme an Fragen und Kritik begegnet. Wir mußten in Nr. 4 des vorigen Jahrganges unserer Zeitschrift freilich mit Bedauern darauf hinweisen, daß eine seit langem in der laufenden und eingehenden Berichterstattung über die ökumenische Bewegung führende deutsche Zeitschrift, die Herder-Korrespondenz, in ihrer Darstellung der Weltkonferenz von Lund ein Zerrbild des wirklichen Geschehens geboten habe. Der Ökumenische Pressedienst hat es für nötig befunden, eine Erklärung der Herren Dr. Visser 't Hooft und D. Oliver Tomkins zu veröffentlichen, die eine scharfe Zurechtweisung der Herder-Korrespondenz darstellt. Wir wollen nicht wieder darauf zurückkommen, da sich gezeigt hat, daß die Herder-Korrespondenz mit der wohl von ihr abhängigen schweizerischen „Orientierung“ in diesem Falle eine einmalige Erscheinung darstellt, wollen vielmehr einige charakteristische Züge katholischer Berichterstattung herausstellen, die das hohe Maß von Objektivität, ja von kritischer Sympathie deutlich machen, das uns dort begegnet.

Alle Berichte erwähnen natürlich die freundliche Begrüßung der römisch-katholischen Beobachter durch Erzbischof Brilioth und betonen, daß kein anti-römischer Akzent in den Verhandlungen zu bemerken gewesen sei, wobei die Benediktinische Monatsschrift fragt, ob das etwa der Anwesenheit römischer Beobachter zugeschrieben werden müsse. Seltsam, daß man auf römisch-katholischer Seite offenbar glaubte, mit Angriffen solcher Art rechnen zu müssen. Es

wäre nicht unwichtig zu erfahren, wie sich die Bemerkung des „Christlichen Sonntags“ begründen läßt, das „Anti-Rom-Motiv“ sei „in der ökumenischen Bewegung oft anzutreffen“. Wäre das richtig, so ließe sich jene Verwunderung über das Fehlen des antirömischen Akzents begreifen. Wir glauben indes mit Sicherheit sagen zu können, daß jene Bemerkung sich nicht auf echte Beobachtung zu stützen vermag.

Überall wird auf römisch-katholischer Seite selbstverständlich auch das Fehlen einer Vertretung der Kirche Griechenlands und die Erklärung von Erzbischof Athenagoras vermerkt. Nur die Stimmen der Zeit indes sprechen im Zusammenhang damit von einem „Fehlen der orthodoxen Kirche“ als „bemerkenwertem Ereignis“: „In gewissem Sinne waren also die Protestanten ganz unter sich, wobei freilich zu beachten ist, daß sich die anglikanische Kirche als ‚katholisch‘ betrachtet.“ Dort wird also die in der 1. Sektion von Amsterdam herausgearbeitete Spannung zwischen „katholischen“ und „protestantischen“ Kirchen innerhalb des Ökumenischen Rates nicht ernst genommen, eine Haltung, die nicht von allen römisch-katholischen Berichterstattern geteilt wird.

Doch nun zur Konferenz selbst. „Jeder, der einmal an einer Weltkirchenkonferenz teilgenommen hat, spürt dort plötzlich eine ungeheure und äußerst tragische Atmosphäre. Wenn hier Delegierte von weit über einhundert „Denominationen“, die alle, mit Ausnahme der Orthodoxie, in der Zeit der Reformation oder in den Jahrzehnten und Jahrhunderten danach entstanden sind, ihre Meinungen vertreten, die alle Christen sein wollen und doch dieses Christentum in oft grundverschiedener glaubensmäßiger Überzeugung ausdrücken, dann wird man sich der ganzen Schwierigkeit, ja Fragwürdigkeit einer solchen Einheitsbewegung bewußt. Und doch dürfen wir dabei nicht stehenbleiben!“ So lesen wir in einem Aufsatz von Dr. Winfried Trusen, der als Presseemann Lund miterlebte, im „Christlichen Sonntag“. In der Tat ist man dabei nicht stehengeblieben, sondern hat sich ernstlich um den positiven Sinn des Konferenzgeschehens bemüht.

Schöne Ausführungen finden sich in dem Bericht der Istina-Korrespondenz „Vers l'unité chrétienne“ über die Gottesdienste der Konferenz. Die Einmütigkeit so vieler Repräsentanten getrennter Kirchen im Gebet sei ein Schauspiel, das tiefen Eindruck mache. Das Singen in verschiedenen Sprachen habe eine seltsame einigende Kraft. Wenn in offiziellen Reden oder Berichten davon gesprochen werde, dann dürfe man nicht glauben, es handle sich hier um hohle Rhetorik; es gebe hier auf der psychologischen Ebene ein Element von großer Tragweite, gar nicht zu sprechen von dem Eigenwert des gemeinsamen Gebets auf der geistlichen Ebene. Auch andere Berichterstatter weisen darauf hin, wie sehr sich im gemeinsamen Gebet das Bewußtsein einer bereits vorhandenen Einheit Ausdruck verschaffe.

Mit großer Sorgfalt wird in der schon genannten Istina-Korrespondenz die Arbeitsweise der Konferenz geschildert. Dabei hat der Berichterstatter ein klares Bild von den großen Schwierigkeiten, die nicht nur durch die Verschiedenheit der Spra-

chen, sondern noch mehr durch die der Denkkategorien entstehen mußten. Er bewundert die Bemühung aller Delegierten um gegenseitiges Verstehen; wenn er dann freilich zu dem Schlusse kommt, eine grundlegende Verwirrung sei geblieben und so sei der Erfolg trotz allem bescheiden gewesen, so vergißt er nicht zu bemerken, daß das kaum anders sein könne.

Offen aber wird die schon auf der Konferenz selbst aufgebrochene Frage gestellt, ob große Konferenzen nach Art der von Lund das leisten können, was man von ihnen erwarten möchte. Viele werden mit der Korrespondenz *Vers l'unité chrétienne* übereinstimmen, wenn sich diese dahin äußert, Konferenzen solcher Art könnten wohl bestenfalls die Bilanz früher geleisteter Arbeit ziehen, die Richtung künftiger Arbeit bestimmen, aber keinen ernsthaften Fortschritt in der Beseitigung gegenseitigen Nichtverstehens erzielen.

Dementsprechend ist man auch der Meinung, daß römisch-katholische Mitarbeit sich am besten nicht im Rahmen großer Konferenzen, sondern dem von Gesprächen in kleinerem Kreise, vor allem von Kirche zu Kirche, vollziehe.

Es ist fast unnötig zu sagen, daß auch auf römisch-katholischer Seite ganz allgemein die mangelnde Berücksichtigung der guten Vorarbeiten, zumal der Berichte der theologischen Kommissionen, kritisch vermerkt wurde. Die *Documentation catholique* vom 5. 10. 1952 glaubt sogar kurzerhand sagen zu dürfen, daß den in den vorbereitenden Dokumenten enthaltenen Lehräußerungen die Berichte der Sektionen nichts wesentliches hinzugefügt hätten. Sie verzichtet deshalb auf einen Abdruck der Berichte und teilt lediglich die „Empfehlungen“ der Ausschüsse für Gottesdienst und Interkommunion mit.

Auch die *Documentation catholique* hat allerdings den besonderen Charakter des Berichts der 1. Sektion erkannt, sagt aber zu ihm: „Der erste der Berichte, dessen Gegenstand im strengsten Sinne dogmatischer Art war, und der allen anderen als Grundlage hätte dienen müssen, war die Arbeit eines begrenzten Kreises von Theologen, die, wie es scheint, allen zu gefallen suchten . . .“ Glauben und Kirchenverfassung ist anscheinend noch nicht in der Lage, das Lehrdilemma/der getrennten Christentümer frontal anzugeben. Niemand kann ihm daraus einen Vorwurf machen, der die psychologischen Hindernisse kennt, die sich der Wiedervereinigung der Christen wirklich entgegenstellen, und der die vorsichtige Arbeitsweise von Glauben und Kirchenverfassung zu schätzen weiß.“ In völligem Gegensatz hierzu stellt die Korrespondenz der *Istina* fest, daß Lund einen deutlichen Fortschritt brachte, indem es das Kirchenproblem frontal angriff. Der Versuchung, den in Amsterdam herausgestellten Gegensatz des „katholischen“ und „protestantischen“ Verständnisses der Kirche zu verkleinern, habe man in Lund widerstanden. Es sei eine Sache von echter Größe, daß man dem entscheidenden Problem nicht ausgewichen sei. Nur die Zukunft könne zeigen, ob man bei dem Entschluß von Amsterdam, trotzdem beieinander zu bleiben, beharren könne.

Den durchaus positiven Charakter der Lunder Bemühungen um die Kirchenfrage

stellt auch das Dossier de la semaine heraus, wenn es fragt: „Ist diese Bewegung in der Lage, wirksam eine einmütige Definition der Kirche herzustellen, die aus der Einheit nicht mehr eine bloße Koordination bestehender Kirchen macht, sondern wahrhaftig die in bestimmten Gebilden sichtbare Manifestation der berühmten und den Protestanten so teuren „charismatischen“ Einheit? Hier liegt das Zentralproblem, das von dem Ausschuß für Glauben und Kirchenverfassung mit großartigem Freimuth angegriffen wurde, und das der ökumenischen Bewegung unvermeidlich einen Anstoß bedeutet. Und welches sind die Aussichten für seine Lösung?“

Alle römisch-katholischen Berichterstatter sehen in dem den gottesdienstlichen Fragen entgegengebrachten Interesse eine in der Geschichte des Ausschusses für Glauben und Kirchenverfassung neue Tatsache, „deren wir uns vom katholischen Standpunkt aus nur von Herzen freuen können“. Die Trilogie Glaube, Verfassung, Gottesdienst würde, so heißt es in der Istina-Korrespondenz, am besten auch die in Lund so stark betonte Verbindung von Christologie und Ekklesiologie erhellen. Sie entspricht dem dreifachen Amt Christi als des Propheten (oder Lehrers), des Königs und Priesters, wie er es in und durch die Kirche auf Erden sakramental ausübt. Diese hat die dreifache Aufgabe der Unterweisung, der Leitung und der Ausrichtung des Kultes. Die „getrennten Brüder“ akzeptieren diese Begriffe noch nicht im römisch-katholischen Sinne, aber die Vertiefung in die theologischen Probleme der Einheit erzwingt offenbar ein Denken, das sich mit dem römischen begegnet.

Wichtig waren der römisch-katholischen Berichterstattung auch die Bedenken, die sich in Lund gegen eine einseitig christologische Orientierung der Ekklesiologie und für eine stärker trinitarische Behandlung dieser Frage erhoben. Auch dies entspreche römisch-katholischem Denken. Und noch einmal wird dann in diesem Zusammenhang der Vorzug der Trias Glaube, Verfassung, Gottesdienst herausgestellt. Das dreifache Amt hat wiederum einen Bezug auf das jeder Person der heiligen Dreieinigkeit Eigene: Autorität (im Sinne von auctoritas) oder Monarchie des Vaters, Weisheit (oder Wahrheit) und Liebe. Weg, Wahrheit und Leben (Joh. 14, 6), Glaube, Hoffnung, Liebe – dies alles sind Entsprechungen. So ist es gut, wenn die Notwendigkeit des trinitarischen Bezuges erkannt wird. Hier ergeben sich echte Möglichkeiten gegenseitigen Verstehens.

Seltsamerweise bringen zwei römisch-katholische Korrespondenzen, die der Istina und das Dossier de la semaine (Nr. 192 vom 29. 9. 1952), übereinstimmend eine irriige Nachricht, die dann auch in der Novembernummer von La vie intellectuelle erscheint, und die überall mit besonderer Genugtuung wiedergegeben wird, weil sie offenbar einem Wunschenken entspricht: Das Plenum der Weltkonferenz habe den Vorschlag gebilligt, den Namen des Ausschusses für Glauben und Kirchenverfassung durch Aufnahme des Gottesdienstes als seines dritten Aufgabenkreises zu erweitern. Der Vorschlag ist in der Tat von seiten der 4. Sektion gemacht wor-

den; es könnte sogar sein, daß er von freikirchlicher Seite kam; aber er wurde im Plenum nicht einmal diskutiert und fiel ohne Abstimmung. Geschehen ist etwas anderes, und hierin liegt vielleicht der Schlüssel zu jener irrigen Meldung: Die Fragen des Gottesdienstes gehören in Zukunft auch verfassungsmäßig zu den Aufgaben des Ausschusses für Glauben und Kirchenverfassung. Mit anderen Worten: Die Beschäftigung mit den „Formen des Gottesdienstes“, die zunächst im Blick auf die Weltkonferenz von Lund aufgenommen wurde, wird weitergehen. Man darf gewiß sagen, daß dieser Beschluß der gemeinsamen Erkenntnis der Gesamtkonferenz entsprang.

Besonderes Interesse hat auf römisch-katholischer Seite auch die Behandlung der „nichttheologischen Faktoren“ gefunden. Die Istina-Korrespondenz macht hier einige sehr interessante Bemerkungen. Man habe sich hier und da über die Begeisterung beunruhigt, die gewisse Kreise diesem Thema entgegengebracht hätten. Angesichts der Offenbarung uneingestandener Tiefen des christlichen Unterbewußtseins wären die spezifisch religiösen Grundgedanken möglicherweise zurückgetreten. Die „historischen“ Kirchen (Orthodoxe, Anglikaner, Lutheraner und Reformierte) seien von dieser Gefahr kaum berührt worden, aber bei den Freikirchen und auch bei den Jungen Kirchen sei die Lage ganz anders. Die nichttheologischen Faktoren hätten für einen gewissen Sektor des Oekumenischen Rates zu einem Allheilmittel zu werden gedroht. Diese Gefahr aber sei durchaus nicht akut geworden. Man könne sogar sagen, die nichttheologischen Faktoren seien in den Berichten der Sektionen nicht einmal zu ihrem vollen Recht gekommen. Die Konferenz habe die Frage selbst nicht weiter gefördert, sondern sich damit begnügt, die konkrete Anwendung der Grundgedanken früherer Berichte etwas zu präzisieren. „Sie hat aber diese Frage, und das ist nichts geringes, der ersten Beachtung der Kirchen kräftig empfohlen.“ Den umfangreichen eigenen Abschnitt des Berichts der Gottesdienstsektion über die nichttheologischen Faktoren beurteilt übrigens die Herder-Korrespondenz als unorganisch angefügt, und darin liegt etwas Richtiges. Sie würde sich gewiß wundern zu erfahren, daß dieser „auf soziale und psychologische Tatsachen beschränkte“ und „eine bessere Erforschung der enthusiastischen Gottesdienstformen der Pfingstbewegung fordernde“ Abschnitt ganz und gar den Beitrag eines überzeugt anglokatholischen Laien darstellt.

Geradezu überraschend ist das Urteil, das P. Oskar Simmel in den „Stimmen der Zeit“ abgibt, der gerade an diesem Punkte, nämlich bei der Frage nach der Bedeutung der nichttheologischen Faktoren, die Möglichkeit eines Gesprächs zwischen den Kirchen überhaupt gegeben sieht. Er führt aus: „Daß die nicht-theologischen Faktoren für die Wiedervereinigung der Kirchen ein echtes theologisches Problem sind, daß sie wahrscheinlich sehr viel mehr als die theologischen darauf Einfluß haben, dürfte niemand bezweifeln, der sich mit der Geschichte der Glaubensspaltung befaßt. Die Stunde war wohl noch nicht gekommen, um mutig das schwere Problem anzugehen. Noch konnten es die Teilnehmer verschieben. Aber es hat

sich angemeldet und wird sich nicht mehr abweisen lassen. Ja recht besehen, bildet es die einzige Möglichkeit neuer sinnvoller Zusammenkünfte, die mehr sein wollen als eine bloße Aussprache. Unter der Voraussetzung des Glaubens an Christus als an den wesensgleichen Sohn Gottes und der Bereitschaft, seinem Wort bedingungslos zu gehorchen, müßte hier ein Gespräch aller Christen möglich sein. Denn so wenig ein Verhandeln über den Glauben der Kirche als solcher möglich ist, über menschliche Faktoren läßt sich immer reden. Mögen sie einer Konfession noch so lieb und teuer sein, so dürfen sie die Einheit der Kirche nicht hindern. Um aber darüber recht reden zu können, bedarf es großer Klugheit und Mäßigung und Ehrfurcht. Dazu aber muß die Zeit wohl erst heranreifen.“

Mit Recht haben nahezu alle römisch-katholischen Lundberichte darauf hingewiesen, daß den Beschlüssen über die künftige Verfassung und Arbeitsweise von „Glauben und Kirchenverfassung“ neben der Arbeit an den Konferenzthemen eine besondere Bedeutung zukomme. Fast übereinstimmend glauben sie auch - mit der Herder-Korrespondenz - hier erhebliche Gewichtsverschiebungen zugunsten des amerikanischen Freikirchentums feststellen zu sollen. Die Benediktinische Monatschrift stellt sogar die Frage, ob das Verhalten der ostkirchlichen Delegierten - Nichtbeteiligung an Abstimmungen - wohl eine Reaktion auf eine „dogmatisch sehr ungebundene Dynamik besonders amerikanischer Freikirchen“ darstelle, „die sich in letzter Zeit immer mehr Geltung erzwungen habe“. Hinter Bemerkungen dieser Art steht offenbar eine Sorge, die hier und dort auch deutlich zum Ausdruck kommt, die Sorge nämlich, amerikanisch-freikirchlicher Einfluß werde es schwer machen, die alte Zielsetzung der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung auch in Zukunft festzuhalten, sofern diese sich in der Richtung auf die Wiederherstellung der organischen Einheit der Kirche bewegte. Diese Zielstellung ist zwar auch bisher nicht unumstritten gewesen, darf aber in gewissen Grenzen als das Programm dieses Zweiges der ökumenischen Bewegung angesehen werden. Dem damit gegebenen Zentralproblem galten vor allem die Reden Prof. Schlinks, des Generalsekretärs Oliver Tomkins und des Generalsekretärs Dr. Visser 't Hooft, die denn auch alle auf römisch-katholischer Seite besondere Beachtung gefunden haben.

Der Bericht der Istina, der die Ansprache Prof. Schlinks in Lund als die erregendste, ja als eine von prophetischem Geist getragene erwähnt, bezeichnet dennoch die Rede Dr. Visser 't Hoofts als die bedeutungsvollere, weil sie unter Beweis stelle, daß die führenden Leute der ökumenischen Bewegung nicht die Absicht hätten, sich mit einer „Einheit auf Rabatt“ zufrieden zu geben, also die alte Zielsetzung von Glauben und Kirchenverfassung fallen zu lassen.

Auch Istina sieht die Gesamtlage freilich so, daß der in Zukunft größere Einfluß des Ökumenischen Rates auf die Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung eine mögliche Bedrohung insofern bedeutet, als hier bisher die Kirchen mit bischöflicher Tradition ein gewisses Übergewicht besessen hätten, während im Ökumenischen Rat eine Mehrheit von Kirchen mit spiritualistischem Kirchenverständnis vorhan-

den sei. Es wird hier von den römisch-katholischen Beurteilern nicht ausreichend gesehen, daß Lutheraner und Reformierte keinesfalls als Spiritualisten verstanden werden dürfen, und daß die Theologie auch der jüngeren Freikirchen weit stärker in Bewegung geraten ist, als man dort vermutet.

Gewiß gibt es in ökumenischen Gremien ein Problem der zahlenmäßigen Majorität, und Istina sagt dazu einiges durchaus Beherzigenswerte. Die der römischen Betrachtungsweise naheliegende Forderung, den „historischen Kirchen“ eine stärkere Vertretung zu geben, ist freilich nicht leicht erfüllbar. Die immer wieder neu, so auch im Blick auf Evanston, zu findenden Lösungen dürfen wiederum nicht allzu schwer genommen werden, solange die Verfassung des Ökumenischen Rates Vergewaltigungen von Einzelkirchen durch Mehrheitsbeschlüsse unmöglich macht, und solange die theologische Entwicklung in allen Kirchen jede denominationelle Statik derart in Frage stellt, wie das gegenwärtig der Fall ist. Die auf römisch-katholischer Seite so überaus ernst vermerkte zahlenmäßige Zusammensetzung des neuen Ausschusses für Glauben und Kirchenverfassung sagt über dessen künftigen Weg schlechterdings nichts aus.

Istina notiert wohl nicht öffentlich gemachte Bemerkungen von Vertretern der Ökumene, nach denen die ökumenische „Ursünde“ in der Zusammensetzung des Ökumenischen Rates als einer Gemeinschaft von Kirchen bestehe; man sei hier zu schnell vorgegangen. Vor allem Fragen von Glauben und Kirchenverfassung sollten „Pionieren“ überlassen bleiben, die kirchlich nicht gebunden wären. Damit ist gewiß eins der Grundprobleme des gegenwärtigen Ökumenischen Rates berührt, und die auch in Lund vorhandene Gegnerschaft gegenüber den dort beschlossenen Änderungen der Verfassung entstammt dem gleichen mehr oder weniger offen ausgesprochenen Mißtrauen gegenüber dem Ökumenischen Rat in seiner jetzigen Form. Istina hält es aber für geboten zu sagen, nur die Zukunft könne zeigen, ob Befürchtungen solcher Art zu Recht bestünden. Man müsse sich hüten, hier etwas vorwegzunehmen. Für den Fall, daß sich der Einfluß der auf bloße Zusammenarbeit, nicht aber auf organische Einheit bedachten Kirchen als übermächtig erweisen sollte, scheint man auf römisch-katholischer Seite mit der Möglichkeit zu rechnen, daß dann einer vor kurzem, jedoch keineswegs als Folge bereits sich abzeichnender einseitiger Entwicklung der angedeuteten Art begründeten „International League of Apostolic Faith and Order“, also einer zwischenkirchlichen Vereinigung hochkirchlich-katholischer Richtung, erhöhte Bedeutung zukommen werde, offenbar in dem Sinne, daß dann die alten Ziele unter Umständen im Gegensatz zu den offiziellen ökumenischen Organen verfolgt werden müßten. Jedoch nehmen diese Erwägungen lediglich die Form von Fragen an.

Sehr beachtet wird auf römisch-katholischer Seite der Beitrag der Jungen Kirchen. *Vers l'unité chrétienne* bringt einen eigenen Abschnitt ihres Berichts unter der Überschrift „Die Ungeduld der Jungen Kirchen“ und führt durch gute geschichtliche Bemerkungen in die Sache ein. Sie erwähnt die Tatsache, daß einer Gruppe

von Vertretern der Jungen Kirchen nicht gestattet worden sei, eine von ihr ausgearbeitete Erklärung in der Vollsitzung zur Verlesung zu bringen, und meint irrtümlich, diese Erklärung sei auch in schriftlicher Form in Lund nicht zur Verteilung gelangt. Im übrigen wird anerkannt, wie sehr man in der Führung der ökumenischen Bewegung bemüht ist, den besonderen Anliegen und den berechtigten Ansprüchen der Jungen Kirchen auf angemessene Vertretung gerecht zu werden. Ihre Ungeduld sei eine Quelle bösen Gewissens auf der Seite der alten Kirchen, was natürlich niemand gerne zugebe.

Zu der Frage nach der Bedeutung Lunds im Blick auf die ökumenische Gesamtbewegung liegen einige Äußerungen vor, die vermerkt werden sollten. Die Benediktinische Monatsschrift sagt: „Das Verdienst der Konferenz von Lund wäre also, wenn auch im entscheidenden Punkt noch nicht eine Lösung gebracht, so doch das Kernproblem (Einheit in Christus und Uneinigkeit der Kirchen) erneut sehr deutlich in den Vordergrund gerückt und die kommenden Besprechungen (in Evanston) bereits darauf verpflichtet zu haben.“ Man könne sagen, „daß die Struktur der ökumenischen Bestrebungen sich in einem Wandel befindet“. Die Konferenz habe konstatiert, daß der Auftrag Christi zur Einheit nicht konsequent genug verstanden und erfüllt worden sei. Geschähe dies, wie es vor allem die Jugend wolle, so führe das zu einer „Aktivierung der sakramentalen Tatsachen“ und zu einer „Relativierung historischer Momente“. Jedenfalls bedeute es „eine grundsätzliche Erschütterung reformatorischer Maßstäbe“.

Die „Stimmen der Zeit“ meinen, „daß die ökumenische Bewegung in ihrer theologischen Auseinandersetzung an einen Punkt gekommen ist, an dem sie sich der Ordnung der Kirche durch Bischofsamt und Primat gegenübergestellt sieht. Damit ist die Existenz des Protestantismus im Innersten in Frage gestellt. Es ist klar, daß viel Mut dazu gehört, sich einer solchen Frage überhaupt zu stellen. Auch in Lund stieß man allenthalben auf diesen Punkt, der die Grenze der ökumenischen Bewegung anzeigt. Trotzdem wäre es verfehlt, Lund als einen Mißerfolg zu bezeichnen . . . Bedenkt man nämlich, daß von den etwa 150 vertretenen Kirchen die meisten erst sektenartigen Charakter . . . tragen, dann wird man das Maß von Einsicht und theologischer Tiefe, das gefunden wurde, nicht gering achten. Mag der Schlußbericht der Versammlung in seiner Allgemeinheit auch viele entscheidende Fragen in der Schwebelassen . . ., so ist es doch ein erfreuliches Zeichen, daß es gelang, die so verschiedenen protestantischen Gemeinschaften für ein Bekenntnis zur Kirche zu gewinnen.“

Die Istina-Korrespondenz sieht mit der Konferenz, daß die Epoche der Analyse, der Konstatierung von Übereinstimmungen und Meinungsverschiedenheiten, eine notwendige Epoche, abgelaufen ist. „Es wird keine Einheit geben, solange man nicht die Meinungsverschiedenheiten aus der Welt schafft und aus den Übereinstimmungen die Konsequenzen zieht, die sich für die Ordnung des Zusammenlebens verpflichtend ergeben. Ist es aber Sache des Ausschusses für Glauben und

Kirchenverfassung, diese neue Etappe zu unternehmen? Wenn man darauf mit „nein“ antwortet, bleibt dem Ausschuß dann etwas anderes übrig, als sich aufzulösen, nachdem die ihm aufgetragene Aufgabe erfüllt ist? Antwortet man mit „ja“, welches werden dann von jetzt ab die unmittelbaren Ziele und die Arbeitsmethoden des Ausschusses sein?“

„In Wahrheit“, so heißt es ebendort abschließend, „lassen sich aus der Konferenz in Lund keine eigentlichen Schlüsse ziehen. Sie ist ein Richtpunkt auf dem schwierigen Wege, den die ökumenische Bewegung und im besonderen der Ausschuß für Glauben und Kirchenverfassung auf ihrer „Sternwanderung“ zur christlichen Einheit gehen. Es läßt sich schwer vorhersagen, welches die nächste Etappe sein wird. . . . Übrigens macht sich niemand Illusionen. Der Wille (zur Einheit) wird sich nicht von heute auf morgen in positive Resultate umsetzen. Es genügt, daß er von einer wachsenden Zahl einflußreicher Persönlichkeiten innerhalb der verschiedenen Dominationen ernst genommen wird, um die ökumenische Bewegung von nun an in einer entscheidenden Etappe zu sehen. Wäre es so, dann hätte Lund in der Geschichte des Rates eine entscheidende Wende bedeutet.

Man hat gesagt, um zur Beseitigung der Gegensätze zu kommen, müsse man von der einen wie von der anderen Seite zu „Opfern“ bereit sein und „Verzichte“ vollziehen. Man weiß, daß sich das Problem vom katholischen Standpunkt aus nicht so stellt. Es handelt sich im Gegenteil für die getrennten Gemeinschaften darum, die positiven Elemente der großen Tradition der Kirche wiederzufinden, wiederherzustellen, wieder einzubauen, die in den Zeiten der Krise, also der Spaltungen, abgelehnt oder vernachlässigt wurden. Aus diesem Grunde verfolgt der katholische Theologe wie übrigens auch sein orthodoxer Bruder mit großem Interesse die gewaltige Bemühung um rechte Erkenntnis, wie sie sich in der ökumenischen Bewegung vollzieht. Nicht damit zufrieden, hier mit brüderlichem Gebet zu helfen, möchte er seinen Anteil an dieser sehr schweren Last auf sich nehmen in dem Verlangen, allen Forderungen eines Ideals zu entsprechen, dem er selbst zu seinem Leidwesen so fern ist.“

Dr. Trusen schreibt im „Christlichen Sonntag“: „Die Tatsache bleibt bestehen: die katholische Kirche wartet ab. Mehr noch: sie betet für die Einheit. . . . Sie sieht aber auch die Gefahr, die innerhalb der ökumenischen Bewegung vorhanden ist, die Gefahr, daß an manchen Stellen die Wahrheit zugunsten der Einheit zu kurz kommen könnte. Es wird sich vielleicht in der kommenden Zeit innerhalb der Bewegung selbst ein gewisser Kreis abzeichnen, dem es nur um die Wahrheit geht und der auf nichts anderes schaut. Das wird dann unser Gesprächspartner sein. In Lund ist diese Scheidung noch nicht eingetreten.“

Man könnte sagen, daß, soweit die römisch-katholische Berichterstattung hinter das Geschehen von Lund ihre Fragezeichen setzt, diese auch von uns ernst genommen werden.

Wir haben im übrigen volles Verständnis dafür, daß der römisch-katholische

Berichterstatter die Vorgänge und die Arbeit von Lund mit der Frage verfolgt, wo sich die Kirchen des Ökumenischen Rates auf einem Wege zeigen, der in größere Nähe der eigenen Kirche zu führen verspricht. Wir dürften umgekehrt kaum anders verfahren, und auch wir würden der Versuchung ausgesetzt sein und ihr sicherlich, ohne es zu merken, irgendwie erliegen, den Dingen, die den eigenen Wünschen zu entsprechen scheinen, mehr Gewicht beizumessen, als ihnen objektiv zukommt. Solange indes der Wille zur Objektivität so deutlich vorhanden ist wie in den meisten der uns bisher bekannt gewordenen Berichte von römisch-katholischer Seite, so lange wird dadurch die Bereitschaft zu brüderlicher Begegnung selbst bei denen nicht nur nicht gemindert, sondern gestärkt, die sich davor fürchten, in ihrer Teilnahme an der ökumenischen Bewegung als „Rompilger“ angesehen oder verstanden zu werden. Die schmerzlichen Beispiele einer anderen Haltung werden, so hoffen wir, zwar mancherlei Verwirrung stiften, aber das Klima nicht auf die Dauer beeinträchtigen, in dem sich heute die Begegnungen zwischen den Kirchen vollziehen.

Als Material haben vorgelegen:

1. Herder-Korrespondenz Nr. VI/12, VII 1—3.
2. „Orientierung“ zitiert in Schweiz. Ev. Pressedienst 41, 6 vom 8. 10. 1952.
Bei der „Orientierung“ handelt es sich anscheinend um eine Korrespondenz, die aufs engste mit der Herder-Korrespondenz zusammenarbeitet. Nur ist ihr Bericht durchweg noch einseitiger.
3. Vers l'unité chrétienne. Bulletin catholique d'information. Boulogne s/Seine, Centre d'études „ISTINA“. Nr. 46 u. 47 vom Oktober u. November 1952.
4. La documentation catholique. Paris. Nr. 1131 v. 5. 10. 1952.
5. Le dossier de la semaine des „Centre d'informations catholiques“. Paris. Nr. 192 v. 29.9.52.
6. La vie intellectuelle. Paris. November 1952. (Übernimmt das Material unter Nr. 5.)
7. Benediktinische Monatsschrift Nr. 11/12, 1952.
8. Der christliche Sonntag. Herder. Nr. 41 vom 12. 10. 1952.
9. Stimmen der Zeit 78/6 vom März 1953.

Die ökumenische Bedeutung des Anglikanismus

Von *Sherwin Bailey, Birmingham*

(Aus *Scottish Journal of Theology* V. 4, Dez. 1952)

Vorbemerkung:

Die Frage nach der besonderen Stellung der anglikanischen Kirchengemeinschaft innerhalb der ökumenischen Bewegung hört nicht auf, Gegenstand des ökumenischen Gesprächs zu sein. Sie empfängt ihr Gewicht nicht zuletzt durch die führende Rolle, die der Anglikanismus vor allem in der Arbeit für „Glauben und Kirchenverfassung“ gespielt hat. So ist es uns willkommen, diesen Aufsatz bringen zu können, der die Frage von anglikanischer Seite zu beantworten sucht.

Wenn die ökumenische Bedeutung des Anglikanismus so freundlich und großzügig anerkannt wird, wie das in dem Aufsatz Prof. Mansons über „Kirche und Interkommunion“ in Band IV, 1 des „Scottish Journal of Theology“ geschehen ist, so macht das einen Anglikaner, der sich von seinen christlichen Brüdern schmerzlich geschieden weiß, zugleich froh und demütig. Wir glauben, daß Gott die anglikanische Kirche dazu ruft, eine schwierige, aber wichtige Rolle bei der Heilung der Wunden einer zerrissenen Christenheit zu spielen, und es bedeutet eine Er-

mutigung, wenn wir bei Gliedern anderer Kirchen einer positiven Einschätzung dessen begegnen, was Prof. Manson die „immense ökumenische Potenz“ des Anglikanismus nennt. Soll indes der Anglikanismus irgendwie wirklich ein „Werkzeug ökumenischer Annäherung“ sein, so müssen Anglikaner wie Nichtanglikaner deutlich begreifen, was er ist und was er nicht ist; hier gibt es viel Verwirrung, weil er von drinnen und draußen von denen falsch dargestellt worden ist, die ihn anders haben oder sich ihn anders denken möchten, als er wirklich ist. Es ist freilich keineswegs leicht, den Anglikanismus zu definieren, denn er hat einen sich dem Verständnis entziehenden und tatsächlich einzigartigen Charakter; aber ich hoffe, in diesem Aufsatz wenigstens gewisse Linien aufzuzeigen, an Hand deren ein besseres Verstehen gesucht werden kann, und ein oder zwei der handgreiflich falsche Vorstellungen auszuräumen, die die Diskussion zu verwirren und die Kontroverse bitter zu machen drohen.

Für gewisse irrige Vorstellungen könnte der Begriff „Anglikanismus“ selbst verantwortlich sein, obwohl niemand einen befriedigenden Ersatz für ihn entdeckt hat. Für die einen klingt er, als sei hier von der Kirche von England die Rede; und es ist erstaunlich, wie oft die Begriffe „Anglikaner“ und „Kirche von England“ gebraucht werden, als handle es sich um jederzeit austauschbare Synonyme. Natürlich ist es richtig, daß der Anglikanismus ein typisches Produkt des englischen Genius ist, daß er in einer in mancher Hinsicht typisch englischen geschichtlichen Lage entstand, und daß seine Prinzipien ihren klarsten Ausdruck in den Schriften der Theologen der Kirche von England – insbesondere denen des 17. Jahrhunderts – finden. Daraus aber zu schließen, daß der Anglikanismus seinem Wesen nach etwas Lokales und Provinzielles sei und außerhalb seines Zusammenhangs mit englischem Leben nur wenig oder gar nichts bedeute, heißt seinen Charakter mißverstehen und die geschichtlichen Ursachen nicht begreifen, die ihn entstehen ließen.

Ferner wird der Begriff „Anglikanismus“ zuweilen als Äquivalent für „Hochkirchentum“ behandelt. Unzweifelhaft haben Theologen, die man als die der alten hochkirchlichen Schule in der Kirche von England bezeichnen könnte, geholfen, seine Prinzipien zu formulieren und seine Methode herauszuarbeiten. Aber Prinzipien und Methode des Anglikanismus sind nicht der ausschließliche Besitz irgend einer kirchlichen Partei – ja, sie enthalten eine radikale Kritik solcher Parteien. Auch wechselt der Sinn von Parteibezeichnungen, und es würde sicherlich unkorrekt sein, wollte man den Anglikanismus mit einer bestimmten Gruppe innerhalb der heutigen anglikanischen Kirche gleichsetzen.

Es darf sodann nicht übersehen werden, daß der Begriff „Anglikanismus“, selbst wenn er korrekt gebraucht wird, einer Vieldeutigkeit nicht entbehrt. Er kann jene besondere Verbindung von kirchlicher Gesamthaltung, Lehrsystem und liturgischer Praxis bedeuten, durch die sich die anglikanische Kirche überall auszeichnet. Oder er kann in einem begrenzten Sinn verwandt werden, um die Prinzipien und die Methode zu kennzeichnen, die jene Gesamthaltung, jenes Lehrsystem und jene

liturgische Praxis so charakteristisch ausformten. Er kann sogar das Ethos der anglikanischen Kirche umschreiben, den Geist, der in anglikanischen Institutionen, anglikanischem Gottesdienst und anglikanischer Theologie seinen Ausdruck findet. Ich glaube, daß die zweite und dritte oder die begrenzteren Bedeutungen ökumenisch wichtiger sind als die erste, wenn auch nur deshalb, weil es für den Anglikaner möglich ist, sie Nichtanglikanern nahezubringen, ohne den Eindruck zu erwecken, daß Unterwerfung unter Canterbury die einzige Lösung der Frage christlicher Uneinigkeit ist, die er anzubieten hat. Ungeachtet des engen Zusammenhangs zwischen der Institution und dem sie bestimmenden Geist muß hier eine terminologische Unterscheidung als erwünscht erscheinen, und ich hoffe, es wird zur Klärung beitragen, wenn ich es in meinem Aufsatz wage, den Begriff „Anglikanismus“ nur für Prinzipien, Methode und Ethos der anglikanischen Kirche zu verwenden.

Der Anglikanismus entstand nicht als Lehr- oder kirchliches System, auf dessen Grundlage die englische Reformation durchgeführt wurde, obwohl die Tatsache nicht bestritten werden kann, daß sein Charakter in sehr erheblichem Maße durch die besonderen Züge der Kontinuität und der Diskontinuität zwischen der englischen und der abendländisch-mittelalterlichen Kirche bestimmt wird. Er entstand fast zufällig als das Ergebnis einer eindrucksvollen und erfolgreichen Rechtfertigung der Kirche von England als katholischer, aber nicht päpstlicher, reformatorischer, aber nicht calvinischer oder puritanischer Kirche. Der Anglikanismus stellt nicht ein kluges Kompromiß zwischen den Extremen von Rom und Genf - eine vorsichtig geplante und ebenso zurückhaltend wie behutsam betretene *via media* - dar; auch kein eklektisches und künstliches System, dazu entworfen, das Beste beider Welten zu sichern, in dem heterogene und widerspruchsvolle Elemente in labilem Gleichgewicht nebeneinander stehen. Er wurde vielmehr aus einem nach zwei Fronten zugleich geführten Kampf ums Dasein geboren; infolgedessen eignet ihm ein dynamischer Charakter, wie er gewöhnlich Konferenzerzeugnissen oder im Studierzimmer ausgedachten Plänen nicht eigen ist. Man übertreibt nicht, wenn man sagt, die englische Kirche habe durch ihre Reformation und die Notwendigkeit, sie zu behaupten, den Anglikanismus als Prinzip der Theologie und als christliche Lebensform entdeckt.

Die Umstände, unter denen der Anglikanismus sich herauskristallisierte, erklären nicht nur seine besondere Wichtigkeit für das ökumenische Gespräch, sondern auch seine universale Bedeutung. Dem gleichzeitigen Druck zweier gegensätzlicher religiösen Systeme ausgesetzt, die beide ein Gemisch von Wahrheit und Irrtum enthielten und beide für ihre Darstellung des Glaubens eine ausschließliche Autorität in Anspruch nahmen, wurde es der Beruf der anglikanischen Kirche, die folgenden Prinzipien zu bezeugen. Erstens kann kein einzelnes kirchliches System ein Monopol der gesamten christlichen Wahrheit darstellen oder sichern. Deshalb enthält der Anglikanismus ebensowohl ein Ja zu den von Rom wie vom Calvinismus

verkündigten Wahrheiten und Erkenntnissen wie eine Verwerfung ihrer je besonderen Irrtümer. Zweitens hat die ewige Wahrheit so, wie sie der endliche Geist erfaßt, oft eine doppelte Polarität. Deshalb erkennt der Anglikanismus die Antinomien in vollem Umfang an, vor die sich der Christ gestellt sieht, und behauptet, daß die Wahrheit selbst oft in der Spannung zwischen ihnen gefunden werden müsse; sie können nicht leicht, falls überhaupt, im Rahmen einer Formulierung oder einer Definition sauber aufgehoben werden. Aus diesem Grunde protestierte F. D. Maurice, dessen Denken manche Schlüssel zum Verständnis des Anglikanismus liefert, gegen die sektenhafte Tendenz, Teil- oder einseitige Wahrheit als ganze Wahrheit zu behandeln, und erklärte, „die englische Kirche bezeuge, weit entfernt, bei der Schaffung religiöser Systeme konkurrieren zu wollen, vielmehr die Befreiung des Menschen von ihnen“. Allein das Bekenntnis zu diesen zwei Prinzipien macht aus dem Anglikanismus eine Sache von mehr als lokaler Bedeutung. Die anglikanische Haltung und Theorie wurden auf englischem Boden und im Rahmen der *ecclesia Anglicana* entwickelt und finden natürlich ihren charakteristischen Ausdruck in der Gesamthaltung und der Agenda der Kirche von England und der anderen Provinzen der anglikanischen Gemeinschaft. Dies bedeutet jedoch nicht, daß der Anglikanismus grundsätzlich insularen und nationalen Charakter trägt, und noch weniger, daß er an die staatskirchliche Ordnung Englands gebunden ist und von ihr abhängt. Ich habe diesen Punkt deshalb so stark betont, weil Nichtanglikaner oft annehmen, die Bejahung anglikanischer Erkenntnisse oder Prinzipien schließe die Anerkennung der Hegemonie Canterbury's ein - eine irrige Annahme, die die Erörterung der Frage der Wiedervereinigung nur belasten kann.

Zum Verständnis des Anglikanismus ist es wichtig, sich daran zu erinnern, daß ungeachtet der Theorien und Taten der radikaleren Reformen die englische Reformation ihrem Charakter nach wesentlich konservativ war. Die Theologen des 16. Jahrhunderts waren hauptsächlich darauf aus, zu korrigieren statt Neues einzuführen, und hatten nicht die Absicht, ein neues theologisches System zu entwickeln, während ihre Nachfolger im 17. Jahrhundert sich der Aufgabe widmeten, die reformierte Kirche von England gegen Angriffe zu behaupten. Beveridge sagt hierzu: „Unsere ersten Reformatoren gingen nicht darauf aus, eine neue Religion zu schaffen, sondern nur darauf, die alte wieder herzustellen; sie taten nur das beiseite, was erst neuerdings aufgebracht worden war, wenigstens verglichen mit der alten Lehre und Ordnung, die sie als von der apostolischen und frühen Kirche in Ost wie West vor ihrer Verderbnis gelehrt und praktisch durchgeführt beibehielten“.

Im Vergleich mit anderen reformatorischen Körperschaften gibt es deshalb gewisse Züge, die die anglikanische Kirche auszeichnen und einen Beitrag zum Wesen des Anglikanismus leisten.

Zunächst leitet sich der Anglikanismus nicht von der Lehre oder einem Lehr-

system her, wie sie ein einzelner Theologe entwickelt hätte, und hängt auch nicht davon ab. Viele haben an seinem Zustandekommen mitgearbeitet, einige von ihnen hervorragende, einige unbekannte Leute, aber selbst Cranmer oder Hooker haben nicht den beherrschenden Einfluß eines Thomas von Aquino auf Rom oder eines Calvin auf den Calvinismus ausgeübt. Bramhall sagte: „... wir können in Sachen unseres Glaubens nicht auf einen bestimmten Menschen schwören, wie man denn zu sagen pflegte: ‚Wir lieben keine »Ismen« und »Tümer«, keinen Calvinismus, kein Luthertum, keinen Jansenismus, sondern nur das eine, das in Antiochien seinen Namen erhielt, das Christentum“.

Wiederum ist der Anglikanismus nie in einem Dokument wie etwa dem Bekenntnis von Westminster formuliert worden; auch wird er nicht durch Kanons oder Dekrete bestimmt oder definiert, die denen des Konzils von Trient vergleichbar wären. Die 39 Artikel sind in keiner Weise ein Glaubensbekenntnis; sie waren zusammenfassende Artikel, die im Blick auf eine bestimmte geschichtliche Situation formuliert wurden und dazu bestimmt waren, die miteinander streitenden Parteien in der Kirche von England auf der Grundlage einer von beiden Seiten anerkannten Lehrerkklärung zusammenzubringen. Gewiß zeigen sie, wie die anglikanische Methode vorging, aber ihre Autorität ist notwendigerweise durch die Tatsache beeinträchtigt worden, daß sie es nicht vermochten, die Radikalen in der Staatskirche zu halten. Eine spätere Revision könnte wichtige Änderungen hervorgebracht haben. Um ein anderes Beispiel zu nehmen: Die kirchlichen Konstitutionen und Kanons von 1604 und spätere Gesetze wie die schottischen Kanons von 1929 tragen in der Hauptsache den Charakter gesetzlicher Vorschriften und Weisungen, und in Lehrfragen fügen sie den Artikeln, wenn überhaupt etwas, dann sehr wenig hinzu. Wiederum weiß sich der Anglikanismus im Gegensatz zu Presbyterianern, Kongregationalen, Independenten und Baptisten nicht verpflichtet, ein bestimmtes Sakrament oder System der Kirchenleitung besonders zu betonen. Dies bedarf auch im Falle der Schottischen Bischöflichen Kirche und der Protestantisch-Bischöflichen Kirche der Vereinigten Staaten keiner Einschränkung, denn beide bekennen sich zu einer „katholischen“ Anschauung vom Bischofsamt, obwohl in Schottland geschichtliche und lokale Gründe für die Verwendung des Begriffs „bischöflich“ vorliegen.

Nach dieser nützlichen, aber zugestandenermaßen negativen Beschreibung erkennt die anglikanische Kirche niemanden als ihren Begründer an, hängt an keinem spezifischen und ausschließlichen Glaubensbekenntnis oder theologischen System und stellt kein bestimmtes Sakrament oder eine bestimmte Form der Kirchenleitung vor anderen heraus. Hat sie dann überhaupt einen positiven Maßstab, auf den man sich berufen kann? Maurice hat auf diese Frage eine wichtige Antwort. Er bestand darauf, daß die englischen Reformatoren nach göttlicher Vorsehung die Gesamthaltung der anglikanischen Kirche auf das Prinzip gründeten, daß, wenn der Mensch in die Beziehung zu seinem Schöpfer gebracht werden solle, Gottesdienst, Sakramente und die Zeichen des Reiches Christi vor allen lehrhaften Definitionen den

Vorrang haben müßten. Darum ist das Common Prayer Book der echte Ausdruck für den Geist des Anglikanismus, während es gleichzeitig einen anerkannten Maßstab für Lehre und Unterricht bildet. Maurice veranschaulicht diesen anglikanischen Grundsatz, daß rechter Gottesdienst, nicht aber seine theologischen Formeln den Menschen zu seinem himmlischen Vater bringen, dadurch, daß er zeigte, was sich in der Restoration begab: Die Versammlung von Westminster hatte ihr Bestes getan, um eine Uniformität der Meinungen herzustellen; worin sie ihren Geistlichen Freiheit gelassen hatte, das war ihre Art und Weise, den Gottesdienst zu halten. Das entgegengesetzte Prinzip aber war das eine bisher in England anerkannte gewesen . . . Darum war 1662 der Erlaß über die Uniformität im Gottesdienst der Ersatz für die Bemühungen um dogmatische Uniformität, wie sie dem Geist des Presbyterianertums entsprach. Dies erklärt den einzigartigen Platz, den das Common Prayer Book stets in der Wertschätzung der Anglikaner gehabt hat.

Das Prayer Book ist keine Sammlung von Riten einer Sekte, sondern der lebendige Ausdruck der geistigen Haltung einer Kirche. Es bezeugt den katholischen Glauben der alten Kirche, wie er im apostolischen und nizänischen Glaubensbekenntnis niedergelegt wurde. Es gebietet eine angemessene Ordnung des Gottesdienstes und eine feste, aber vernünftige Kirchengzucht. Es ist in betonter Weise ein Buch *g e m e i n s a m e n* Gebets, durch das jedes Kirchenglied gegen den Individualismus, die Willkür oder Tyrannei von Amtsträgern durch die Aufstellung wahrhaft gemeindlicher Gottesdienstordnungen geschützt wird, in denen jedem seine ihm zukommende Rolle zugewiesen und aufgegeben wird. Es weist die Menschen weg von sich selbst und ihren Systemen hin zu einem vereinten Bekenntnis und der Anbetung des dreieinigen Gottes. In all dem und nicht zum wenigsten darin, daß es die Menschen von der Versklavung an den Sektengeist befreit, atmet das Prayer Book so recht den Geist des Anglikanismus – aber es ist dies ein Geist, wie er in der Kirche, beim *opus Dei*, und nicht im Studierzimmer erfahren wird, wo man sich in die Liturgie versenkt, als wäre sie eine abgeschlossene Formel.

Hier kann der Anglikanismus besonders verwundbar erscheinen. Die Aufspaltung in Parteien, die für den kritischen Beobachter ein so hervorstechender und oft so verwirrender Zug des anglikanischen kirchlichen Lebens ist, kann auf eine Tendenz zu innerem Sektentum hindeuten, die sich mit der Vorstellung von dem Prayer Book als wirksamem Werkzeugs und zentralen Punktes anglikanischer Einheit ganz und gar nicht verträgt. Spaltungen solcher Art können sicherlich beunruhigend sein und können zum Ärgernis und zur Sünde werden; man muß aber erkennen, daß die anglikanische Dialektik sie unvermeidlich, ja notwendig macht – und daß sie keineswegs immer zerstörerisch oder ohne gute Frucht gewesen sind. Indem er in nicht-wesentlichen Dingen abweichende Meinungen gestattete, hat der Anglikanismus lebendiges religiöses Wachstum gefördert und gezeigt, daß die Kirche verschiedene Erkenntnisse und Akzente umfassen kann und zuweilen umfassen muß. Das wird von den 39 Artikeln, dem Prayer Book und der anglikani-

schen Kirchengeschichte gemeinsam bezeugt. Es hat immer bewußt „hoch“- und „nieder“-kirchliche Parteien gegeben, obwohl keine von ihnen eine geschlossene Tradition durchgesetzt hat, während von Zeit zu Zeit andere Sonderelemente aufgetaucht sind, darunter die Rationalisten und Platonisten des 17. Jahrhunderts, die Evangelikalen, die Partei der „Breiten Kirche“, die nachtraktarianischen Anglikatholiken und die Modernisten. Positiv oder negativ haben diese alle zu der Entwicklung anglikanischen Denkens beigetragen.

Zugegeben, es gibt potentielle Gefahren, wenn man eine derartige Freiheit der theologischen Meinung gestattet, wie die Entstehung radikaler Tendenzen in der anglikanischen Kirche gezeigt hat – obwohl es auf die Dauer noch gefährlicher ist, wenn man versucht, das Denken zu unterdrücken oder zu reglementieren, und die Unterdrückung unabhängigen Forschens kann nahezu die Leugnung des Heiligen Geistes bedeuten. Darüber hinaus haben die radikalen Flügel in der anglikanischen Kirche in den letzten hundert Jahren einem Zweck gedient, der dem im 17. Jahrhundert von den Radikalen außerhalb der Kirche betriebenen vergleichbar ist: sie haben geholfen, durch eine innere Dialektik den Charakter des Anglikanismus zu formen. Man kann auch sagen, sie hätten in einer negativen Weise die anglikanischen Prinzipien bezeugt, daß Antinomien nicht einfach durch die Beseitigung der einen der beiden einander widersprechenden Wahrheiten aufgehoben werden können, und daß liturgische Uniformität der dogmatischen vorzuziehen ist.

Solange dies letztere Prinzip eines vereinten Bekenntnisses und Gottesdienstes aufrechterhalten und durch den Gehorsam gegenüber dem Common Prayer Book als gültig erwiesen wurde, konnte aus Verschiedenheit der Meinungen keine Willkür oder Sektiererei werden. Man kann aber jetzt behaupten, daß unautorisierte liturgische Neuerungen auf der einen Seite und leichtfertige Mißachtung der von den „Rubriken“ vorgeschriebenen Ordnung auf der anderen Seite zusammen die Autorität und die Stellung des Prayer Book als des Werkzeugs und des zentralen Punktes anglikanischer Einheit geschwächt haben. Dürfen Unterschiede theologischer Meinung gestattet werden, wenn die zusammenhaltende Kraft liturgischer Uniformität geschwächt würde? Auch dies darf als eine sehr ernsthafte Frage an den Anglikanismus betrachtet werden.

In Erwiderung hierauf muß zunächst eine Warnung vor der Übertreibung der zugegebenen Tatsache liturgischer Verwirrung in der anglikanischen Kirche ausgesprochen werden. Gesetzlosigkeit wird stets mehr Beachtung finden als der Gehorsam der Vielen, die den Geist des Prayer Book's und, soweit die Umstände es irgend gestatten, auch den Buchstaben zu wahren suchen – denn eine gewisse Anpassung ist offenbar notwendig, wenn noch keine Revision den modernen Bedürfnissen gerecht geworden ist. Abweichungen der liturgischen Praxis sind zugestandenmaßen weitverbreitet, obwohl nur verhältnismäßig wenige von der Art sind, daß ein Bruch der rituellen Uniformität die Folge ist, während zereemonielle Weisungen (wo es sie gibt) oft eine gewisse Weite der Auslegung ge-

statten – in einigen Fällen hat die historische Forschung übrigens eine Intention herausgefunden, die dem heutigen Brauch nicht entspricht; in anderen Fällen ist allein der Brauch bestimmend. Ungeachtet der Tatsache, daß sich an der Oberfläche gottesdienstliche Verschiedenheiten zeigen, fährt die anglikanische Kirche fort, sich ohne Wanken zu dem wichtigen Prinzip zu bekennen, daß kirchliche Einheit ihre Mitte in einer Liturgie haben muß. Rituelle und zeremonielle Abweichungen vom Prayer Book brauchen keine Mißachtung dieses Prinzips zu bedeuten; sie können aus Versuchen zur Beantwortung der Frage entstehen: Welche Liturgie? *Lex orandi lex credendi*; wo Mannigfaltigkeit theologischer Meinungen geduldet wird, da ist ständige kritische Erforschung der Liturgie unvermeidlich. Hier kann man eine andere Spannung erkennen, der der Anglikaner nicht entgehen kann. Er muß sich loyal gegenüber dem Prayer Book verhalten, mit dessen Hilfe die Uniformität im Gottesdienst zum Werkzeug der kirchlichen Einheit gemacht wurde, aber er muß auch verstehen, daß die Liturgie, wenn sie wirklich lebendiger Ausdruck des Geistes der Kirche sein soll, niemals statisch sein kann – ihre festgelegten Formen sind dazu bestimmt, sich einmal zu überleben. Deshalb steckt im Anglikanismus nur eine Dialektik, die sowohl dem liturgischen wie dem theologischen Bereich angehört, obwohl noch niemand eine befriedigende Lösung der Frage gefunden hat, wie im Rahmen eines uniformen Gottesdienstes, der ja durch die allgemeine Verwendung eines Common Prayer Book's gesichert ist, die Freiheit zuchtvollen Experimentierens geschaffen werden kann.

Die Verschiedenartigkeit der theologischen Meinung und liturgischen Praxis innerhalb der anglikanischen Kirche ist deshalb an sich kein Grund zur Beunruhigung; sie unterstreicht vielmehr als Ausfluß der Anwendung einer bestimmten Denkweise auf Theologie und Liturgik die ökumenische Potenz des Anglikanismus. Die radikalen Tendenzen innerhalb der anglikanischen Kirche, die ein im Blick auf ihr wirkliches Gewicht unverhältnismäßig großes Maß von Aufmerksamkeit auf sich lenken, ergeben sich aus dem Mißbrauch oder der Vernachlässigung dieser Methode; sie sind genau genommen Verirrungen, die dem im Prayer Book niedergelegten Geist des Anglikanismus fremd sind. Die anglikanische Methode besteht darin, alles an dem dreifachen Prüfstein der Schrift, der Tradition und der Vernunft zu messen, gemäß dem Wort Augustins: *Contra rationem nemo sobrius, contra scripturas nemo Christianus, contra ecclesiam nemo pacificus senserit*. Im Blick auf diese drei einander ergänzenden Normen verarbeiteten die Theologen des späten 16. und 17. Jahrhunderts die anglikanische Antwort auf die Anklagen und Ansprüche des römischen Katholizismus und des Calvinismus, und sie sind seitdem die leitenden Grundsätze des Anglikanismus geblieben . . . Es gehört nicht zu der Aufgabe dieses Aufsatzes, an Hand der Schriften der Theologen der Reformations- und der Stewartepoche die Anwendung dieser Methode darzustellen, aber

es muß doch etwas über die Anschauung von Schrift, Tradition und Vernunft gesagt werden, die die anglikanische Theologie voraussetzt.

Zuerst also zur Anschauung von der Schrift: Es ist klar, daß der Anglikanismus sowohl den am Buchstaben klebenden Fundamentalismus wie die private Auslegung ausschließt . . .

Die Prinzipien der Bibelinterpretation aber sind selbst durch die Vernunft bestimmt und schließen die Berufung auf die Tradition ein. Diese exegetische Methode hat eine Aufgeschlossenheit sichergestellt, die die anglikanische Kirche in den Stand gesetzt hat, die überragende Autorität der Schrift festzuhalten und doch manchen wertvollen Beitrag zur Bibelforschung zu leisten, wobei die sicheren Ergebnisse der Bibelkritik verarbeitet wurden. Ja, diese Methode begründet, wie Prof. Ramsey ausgeführt hat, die Hoffnung auf einen Ausgleich zwischen der liberalen Anschauung mit ihrer Betonung des „menschlichen Charakters“ der Schrift und der „neuen“ theologischen Anschauung mit ihrer Tendenz, ihren göttlichen Charakter überzubetonen. Bedarf es nicht, so fragt er, „einer Behandlung biblischer Fragen, einer Darstellung biblischer Themen, einer Einschätzung der biblischen Autorität, die die zwei Naturen der Bibel im Auge behält? Und ist diese Aufgabe nicht jener verwandt, die Hooker auf einem anderen, aber verwandten Gebiet löste?“ Unter „Tradition“ verstanden die Reformatoren und die Männer des 17. Jahrhunderts die Lehre der „ungeteilten“ Kirche der ersten fünf Jahrhunderte, wie sie in den Glaubensbekenntnissen Gestalt gewonnen hat, in der Gesetzgebung der Konzilien formuliert und in den Schriften der Väter entfaltet worden ist, zusammen mit dem, was Hooker als „Gebote“ bezeichnet, „die in der besten Zeit der christlichen Religion gegeben wurden, mit der Autorität gesetzt, die Christus seiner Kirche für Fragen von geringerer Bedeutung überlassen hatte, und in der ihnen gebührenden Weise zu beachten, bis die gleiche Autorität gerechten und vernünftigen Grund sieht, sie zu ändern. So dürfen also kirchliche Traditionen nicht rücksichtslos und total über den Haufen geworfen werden, nur weil die, die sie erfanden, Menschen waren“. Doch müssen die Traditionen der Kirche und die Lehren der Väter stets nach ihrer Übereinstimmung mit dem inneren Sinn der Schrift beurteilt werden, wie er sich durch die Grundsätze rationaler Exegese bestimmt.

Dieser Ehrfurcht vor der alten Kirche, die ein so deutlicher Zug des anglikanischen Denkens im 16. und 17. Jahrhundert ist, fügten die Traktarianer eine Berufung auf die besondere Tradition hinzu, in der sie selber standen – eine Tradition, die sie in den Werken Hookers und der ihm folgenden Theologen des 17. Jahrhunderts verkörpert sahen. Wie die anglikanischen Väter indes, neigten auch die Oxforder Theologen dazu, ihre Autoritäten als Beweisstellen statt als Zeugen einer lebendigen und wachsenden Tradition zu betrachten. Das Ergebnis war eine statische Anschauung der Geschichte, die zu wenig Raum für weitere Entwicklung ließ, und die Überzeugung, jeder Kontroverspunkt könne durch eine

hinreichend eindrucksvolle catena von Zeugnissen entschieden werden, wie sie etwa in einigen der Tracts for the Times dargeboten wurden. Offensichtlich ist diese selektive Anschauung von der Tradition an mehr als einem Punkt angreifbar, aber es ist dies keine Anschauung, der der Anglikanismus durch seine Methode verhaftet wäre. Die anglikanische Berufung auf die Tradition ist genau genommen eine Berufung auf Geschichte und christliche Erfahrung, gegründet auf die Überzeugung, daß der Heilige Geist in der Kirche wirklich unterwegs und am Werke ist. Der Anglikanismus besteht darauf, daß die Vergangenheit nicht außer acht gelassen, und daß ihr Beweismaterial nicht im Interesse irgendeiner a priori-Entwicklungstheorie zurechtgemacht werden darf. Die geschichtlichen Tatsachen müssen erst (soweit als möglich) sichergestellt und dann nach den Grundlagen unparteiischer und wissenschaftlicher Geschichtsforschung studiert werden. Darum verwirft der Anglikanismus sowohl die römischen wie die extrem protestantischen Anschauungen von der Geschichte als des Realismus ermangelnd und als dem augenfällig komplexen Charakter des geschichtlichen Geschehens nicht gerecht werdend. Gegenüber dem einen betont er, es dürfe nichts als historische Tatsache hingenommen werden, was nicht historisch bewiesen ist, etwa einfach wegen der Übereinstimmung mit oder des impliziten Verbürgtseins seitens der kirchlichen Tradition. Gegenüber dem anderen betont er, daß geschichtliche Entwicklung und Kontinuität in Rechnung gesetzt werden müssen; ob erwünscht oder nicht, die Rückkehr zu neutestamentlichen Verhältnissen (zum Beispiel) ist unmöglich, selbst angenommen, diese Verhältnisse ließen sich über allen Zweifel erhaben feststellen. Deshalb steht der Anglikanismus zur Reformation, nicht als einem verzweifelten Versuch, die Geschichte von 15 Jahrhunderten auszulöschen, um ein frühkirchliches Ideal wiederzuerwecken, sondern als einer bedeutungsvollen Etappe im fortschreitenden Leben der Kirche und als einer schöpferischen Bewegung des Geistes. Nichts ist inniger dem Geist des Anglikanismus gemäß als dieses Greifen nach dem Sinn der Geschichte und diese Unterwerfung unter ihre Logik.

Der Anglikanismus beruft sich drittens auf die Vernunft, obwohl deutlich gesagt werden muß, daß das nichts mit dem zu tun hat, was man heute „Rationalismus“ nennt. Die hervorragendsten Exponenten dieses Prinzips sind die Rationalisten und die Cambridger Platoniker des 17. Jahrhunderts, und was sie zu sagen haben, ist für unsere Zeit besonders wichtig. Einer ihrer hauptsächlichsten Sätze lautete, der vernünftige Geist im Menschen sei „die Kerze des Herrn“, von Gott entzündet und dem Menschen zu Gott hinleuchtend. So besteht Chillingworth darauf, jedermanns Religion müsse sich auf vernünftige Überzeugung gründen: Ich für meinen Teil bin sicher, daß Gott uns unsere Vernunft gegeben hat, um zwischen Wahrheit und Irrtum zu unterscheiden; und wenn jemand sie dazu nicht benutzt, sondern Dinge glaubt, ohne zu wissen warum, so sage ich: Er glaubt die Wahrheit durch Zufall, nicht durch eigene Entscheidung, und ich kann nicht anders als fürchten, daß Gott sein Narrenopfer nicht annehmen wird.

Wer die Vernunft derart preist, spricht damit natürlich nicht für unbegrenzte Freiheit der privaten Überzeugung, aber es bedeutet, daß ein Mensch guten vernünftigen Grund dafür haben muß, wenn er seine Religion auf Grund irgendeiner Autorität hinnimmt, und das besondere Vorrecht des Christentums besteht nach Henry More darin, daß es mehr als jeder andere Glaube den Mut hat, an die Vernunft zu appellieren.

Besonders bezeichnend ist indes die charakteristische, von den Rationalisten und Platonikern an den Tag gelegte Haltung – ihre Verständigkeit und Mäßigung, ihre intellektuelle Furchtlosigkeit verbunden mit Ehrfurcht, Vorsicht und der Freiheit von anmaßendem Dogmatismus, ihrer Sorge um die Unterscheidung zwischen in Sachen des Glaubens wesentlichen und gleichgültigen Dingen. In einer Zeit religiösen Streites und bitterer Gegensätze traten sie für Toleranz, Gewissensfreiheit und christliche Demut und Liebe ein. Alles dies sind Eigenschaften, die untrennbar zum wahren Geist des Anglikanismus gehören, obwohl offen zugegeben werden muß, daß sie in der anglikanischen Geschichte und Kontroverse nicht immer zum Ausdruck gekommen sind. Nichtsdestoweniger verleugnet sich der Anglikanismus selbst, wenn er das Ideal verläßt, das sie darstellen, wie er es auch tut, wenn er versucht, legitime rationale Forschung zu begrenzen und – mit den Worten Erzbischof Frederick Temple's – „die Schlußfolgerungen in einer Weise vorzuschreiben, daß damit die Forschung selbst verhindert wird“.

Die sachgemäße Methode des Anglikanismus besteht darin, bei jeder Frage den dreifachen Maßstab der Schrift, der Tradition und der Vernunft anzuwenden. Es sind dies nicht ein für allemal festgelegte und unwandelbare Maßstäbe, können es nicht sein. Die Bibelkritik hat zu einem neuen Begriff von Sinn und Autorität der Schrift geführt, während die Entdeckung verloren gegangener oder unbekannter Schriften und die Entwicklung einer wissenschaftlichen Methode historischer Forschung eine neue Wertung der Tradition zur Folge gehabt hat. Der Anglikanismus mit seinem Geist rationalen Forschens und sauberer, nüchterner Gelehrsamkeit hat viel dazu getan, diesen Wandel herbeizuführen. Wegen ihrer ihr wesentlichen Offenheit für neue Gedanken ist die anglikanische Kirche nicht so an ihre Vergangenheit oder an ihre Formeln gebunden, daß sie weder zu der Verkündigung neuer und bewiesener Erkenntnisse vorschreiten noch einen Irrtum in nichtwesentlichen Dingen zugeben könnte; sie kann von neuen Entdeckungen und Offenbarungen der Wahrheit Gebrauch machen. Vor allem ist der Anglikanismus unternehmend und vorwärtsschreitend, weder ängstlich, Fragen zu stellen noch Antworten zu hören – obwohl er diese Antworten nach seiner ihm eigenen Methode nachprüft, nach der sie schließlich bestehen oder hinfällig werden müssen. So muß also der Sinn des Anglikanismus nicht in dem gesucht werden, was die Theologen des 16. oder 17. Jahrhunderts sagten, sondern in der Methode; mit der sie zu ihren Schlußfolgerungen kamen. Ihre Meinungen mögen oft großes Gewicht haben, aber sie können nie als unfehlbar angesehen werden; sie müssen immer an den Maß-

staben geprüft und ständig überprüft werden, denen gemäß sie zuerst formuliert wurden. Dies fordert in allerhöchstem Maße jene Ehrfurcht vor sauberer wissenschaftlicher Arbeit, die immer einer der kennzeichnendsten Züge der anglikanischen Kirche gewesen ist und die einst ihrer Geistlichkeit das Beiwort „stupor mundi“ erwarb.

Der Anglikanismus ist also kein Lehr- oder Kirchensystem, und er hängt in keiner Weise wesentlich an den örtlichen oder zeitlichen Umständen seines Ursprungs. Er ist eine theologische Methode, eine Denkrichtung, eine christliche Lebenshaltung, die ihren vornehmsten Ausdruck in der Lehre, der Praxis und dem Andachtsleben der anglikanischen Kirche im 17. Jahrhundert fand. Aber die anglikanische Kirche spiegelt nicht immer und nicht überall den Geist des Anglikanismus wider. Er hat zuweilen für das zu zahlen und muß dazu immer bereit sein, was More den „Pragmatismus“ oder das „letzte Gesetz des Anglikanismus“ nennt. Er kann auch nie den Konsequenzen seiner tiefen Verflechtung in die Dialektik der Geschichte entgehen, einer Verflechtung, aus der sich gewisse Systeme der Theologie um grundlegender Voraussetzungen willen herausziehen können, die die Wirklichkeit und Unentrinnbarkeit der Geschichte nicht in Rechnung setzen. Ungeachtet vielen Versagens und zerstörerischer Einflüsse hat dennoch die anglikanische Kirche nie aufgehört, sich zu den Prinzipien des Anglikanismus zu bekennen und hat ihren wahren Genius und Beruf nie ganz verleugnet.

Im Licht dieser Analyse wird es klar sein, daß die Begriffe „Synthese“ oder „Kompromiß“, mit denen nach den Worten Prof. Mansons der Anglikanismus gewöhnlich gekennzeichnet wird, dennoch einer Näherbestimmung bedürfen. Unvermeidlich führt die anglikanische Methode zuweilen zu einer Synthese oder zum Kompromiß, aber das ist nicht ihr Zweck; sie sucht vielmehr Antinomien zu erkennen und der Doppelpolarität der Wahrheit ihr volles Gewicht zukommen zu lassen. Der Anglikanismus macht es sich nie bequem oder paßt sich der Lage an (das ist oft mit „Kompromiß“ gemeint), sondern er ist stets dynamisch und gefährlich; seine Theologie ist, wie Dr. Vidler gesagt hat, „eine Theologie nicht des Nebels und des Dunstes, sondern des Donners und Blitzes; eine Theologie, die vom Zaun herunterspringt, aber nicht immer auf derselben Seite, und die gewiß nicht zu einem Parteibuch wird, aus dem sich abschreiben läßt. Sie ist eine Theologie, bei der man nie das Gefühl haben kann, man wisse, was sie das nächste Mal tun oder sagen wird – und genau dies Gefühl habe ich immer bei der Theologie einer Partei oder der Theologie des Maßhaltens“.

Trotzdem gibt es am Anglikanismus nichts von Laune oder Willkür; er treibt nicht ruderlos auf dem theologischen Ozean herum, jedem Wind eitler Lehre ausgesetzt. Er ist fest verankert in der Schrift, den Glaubensbekenntnissen und den Sakramenten des Evangeliums; ja er ist darum bemüht, in Treue zu seinen Prinzipien für das Wehen und die Stimme des Heiligen Geistes (der Wind weht, wo er

will) empfänglich zu bleiben, da er die Kirche in alle Wahrheit zu leiten sucht, wie sie in Jesus Christus zu finden ist.

Die ökumenische Bedeutung des Anglikanismus liegt deshalb in der ihm eigenen Methode, theologische Probleme aufzufassen und zu behandeln, und nicht darin, daß er als solcher eine *via media* darstellte. Er ist nicht eng denominationell, denn es gibt viele außerhalb des Raumes der anglikanischen Kirche, die zeigen, wie tief, wenn auch unbewußt, sie an ihrem Geist teilhaben. Diese Kirche ist nicht bloß ein bequemer Treffpunkt derer, die sonst nie zusammenkämen; sie ist noch weniger eine „Brücke“ (wie man zuweilen gesagt hat), denn Brücken sind nur dazu da, daß man sie überschreitet. Auch ist der Anglikanismus kein Weg zur Wiedervereinigung, der sich allen zur Benutzung anbietet, weil er gewisse allgemein annehmbare Züge enthält und andere, in denen man einander entgegenkommen und Kompromisse schließen könnte. Er ist in erster Linie ein Weg des Ausgleichs, der von Anglikanern einer gespaltenen Kirche deshalb empfohlen wird, weil sie glauben, daß die sicherste Hoffnung auf eine Heilung der Gegensätze zwischen Christen in der geduldigen Anwendung seiner Prinzipien und seiner Methode liegt.

Ein Punkt bedarf vielleicht zum Schluß noch kurzer Erwähnung. Man wird mich vielleicht daran erinnern, daß Nichtanglikaner dazu aufgefordert worden sind, nicht eine Methode, sondern das Bischofsamt „in ihr System zu übernehmen“, und daß die anglikanische Kirche Lehren wie die vom Bischofsamt, von der apostolischen Sukzession und den Sakramenten vertritt, zu denen viele nicht ja sagen können, mit denen sie sich wieder zu vereinigen sucht. Hier entstehen Fragen, die über den Rahmen dieses Aufsatzes hinausgehen; aber so viel wenigstens mag dazu gesagt werden: Die anglikanische Kirche weiß sich zum Beispiel grundsätzlich an das Bischofsamt gebunden, weil Schrift und Tradition nach ehrlicher Prüfung und vernünftig und unparteiisch verstanden zeigen, daß das Bischofsamt irgendwie integrierender Bestandteil der Verfassung der Kirche ist. Aber die tatsächliche Gestalt dieses wesentlichen Amtes kann nur durch Anwendung der für den Anglikanismus typischen Methode gefunden werden. Dies scheint mir mit dem Begriff des „historischen Episkopats“ gesagt zu sein, an dem man sich oft aus dem Grunde gestoßen hat, weil das Bischofsamt im Laufe seiner Geschichte verschiedene Gestalten angenommen hat. Indem sie sich auf den Boden des historischen Episkopats stellt, bekennt sich die anglikanische Kirche zu der besonderen Gestalt des Bischofsamtes, die sie jetzt besitzt (eine Gestalt, die gewisse Variationen im Nichtwesentlichen wie den Methoden der Ernennung aufweist), und zwar in der Überzeugung, daß es sich auf natürliche Weise unter der Leitung des Heiligen Geistes als eine ständige und gültige geschichtliche Institution entwickelt hat. Gleichzeitig unterwirft sie sowohl diese Gestalt des Bischofsamtes wie den geschichtlichen Prozeß, in dem es sich entwickelte, ständiger Nachprüfung, indem es beide an den Maßstäben des Anglikanismus – Schrift, Tradition und Vernunft – mißt. Und Anglikaner fordern Nichtanglikaner auf, das Bischofsamt mit Hilfe dieser Methode zu betrachten

– und die anderen gegenwärtig zwischen ihnen strittigen Dinge –, in der Überzeugung, daß beide, wenn sie das in echt anglikanischem Geist tun, gemeinsam das Bild dessen zu erkennen beginnen werden, was Prof. Manson „die Fülle der kommenden Kirche“ nennt.

Fünf Jahre Einheit in Südindien

Aus einem Aufsatz von L. Newbiggin in: Church of England Newspaper vom 20. Febr. 1953

(Lesslie Newbiggin war Missionar der Kirche von Schottland in Madras von 1936–1947. Bei der Begründung der Kirche von Südindien im Jahre 1947 wurde er Bischof von Madura Ramnad. Er ist Verfasser einiger bemerkenswerter Bücher über die neue Kirche.)

Die Kirche von Südindien besteht nun etwas mehr als fünf Jahre, und für uns, die wir in ihr Leben tief hineingezogen wurden, waren dies außerordentlich reiche und fruchtbare Jahre. . . .

Ohne im geringsten zu zögern, kann man sogleich sagen, daß die Vereinigung eine Quelle reichen Segens gewesen ist, daß sie uns allen neuen geistlichen Reichtum geschenkt hat, und daß es keinen verantwortlich an ihr Beteiligten gibt, der Gott nicht für all das dankt, was Er uns durch diese Vereinigung geschenkt hat. Von der „Basis“ der Vereinigung selbst kann man nur sagen, daß sie sich in Wahrheit als ein gangbarer Weg erwiesen hat, die drei Kirchen zu gemeinsamem Leben zusammenzuführen. . . .

Es hat sich durch die Erfahrung erwiesen, daß die drei großen Leitlinien kirchlicher Ordnung – die bischöfliche, presbyteriale und kongregationale –, die die Vereinigung zusammengebracht hat, in Wahrheit zusammengehören, sich gegenseitig unendlich stärken und gemeinsam ein stärkeres Band ausmachen, als jede von ihnen es allein sein könnte. . . . Wir sind weder Episkopale, noch Presbyterianer, noch Kongregationalisten, und sind immer weniger geneigt, uns auf die Weise zu beschreiben, daß wir ein „ex“ vor irgendeine dieser Bezeichnungen setzen. Wir hoffen, ganz schlicht die Kirche von Südindien zu sein, die örtliche Darstellung – wie unsere Verfassung sagt – der großen katholischen Einheit des Leibes Christi. . . . Niemals in diesen fünf Jahren haben wir gefunden, daß die Vertreter dieser Traditionen sich gegeneinander zu verteidigen hatten. Wir haben alle gelernt, uns vormals fremde Traditionen zu verstehen und zu lieben, weil wir zum erstenmal gelernt haben, sie von innen her zu sehen.

Natürlich gibt es Schwierigkeiten . . . Über die relativ kleinen Gebiete hinaus, in denen es, wie man offen sagen muß, zu keiner wirklichen Vereinigung gekommen ist, gibt es bedrückende Probleme, die daran entstehen, daß das tägliche Leben der Kirche sich weithin auf so niedrigem geistlichem Niveau vollzieht. Mit diesen haben wir ständig zu ringen, aber ich will hier nicht davon sprechen, weil es Probleme sind, die schon lange vor der Vereinigung bestanden.

dem Maße auf Probleme gelenkt worden, die nicht neu sind, die aber nicht wirk-

In den letzten zwei oder drei Jahren ist unsere Aufmerksamkeit in zunehmend-lich angepackt werden konnten, bevor wir zusammengelassen waren, und über diese möchte ich hier ein Wort sagen.

Es liegt zutage, daß wir weit indischer werden müssen, als wir es jetzt sind, wenn wir in Wahrheit die Kirche von Südindien sein wollen. Wir sind noch viel zu sehr von ausländischer Führung und Unterstützung abhängig, und dies ist wiederum darauf zurückzuführen, daß das Bild unseres kirchlichen Lebens noch zu ausländisch ist.

Wir mußten im besonderen ernstlich prüfende Fragen im Blick auf das geistliche Amt stellen; wir mußten fragen, ob die Vorstellung, daß das geistliche Amt eine hauptamtliche bezahlte Tätigkeit sein müsse, auch in einer Kirche Gültigkeit hat, die zum größten Teil aus verzweifelt armen, landlosen Dorfleuten besteht; ob wir nicht vielleicht hinter die von den abendländischen Kirchen in der Periode ihrer politischen und wirtschaftlichen Macht entwickelten Missionsmethoden zurückgehen müssen auf die in der Apostelgeschichte aufgezeigten Methoden, um das rechte Vorbild für das missionarische Vorgehen im heutigen Indien zu finden; ob der Diakonat nicht neu entdeckt und wiederhergestellt werden muß als gesonderetes und unerläßliches geistliches Amt, das Seite an Seite mit dem des Bischofs und Presbyters seine eigenen Funktionen hat. . . .

Wenn wir uns alle diese und ähnliche Fragen vorlegten, so haben wir unvermeidlich das Bild dessen vor uns gehabt, was sich nicht weit von uns in China ereignet. Wir mußten uns fragen: „Ist die Kirche von Südindien so wahrhaft die örtliche Darstellung der Ganzheit des Leibes Christi, daß sie standhält und wächst, selbst wenn alle Verbindung mit dem Abendland abgeschnitten wird?“

Zweifellos gibt es vieles in unserer Arbeit, was auf den ersten Blick höchst eindrucksvoll ist, was aber angesichts solcher Ereignisse, wie sie in China stattgefunden haben, zusammenbrechen könnte. Aber ich finde guten Grund zur Hoffnung in alledem, was ich von dem Leben der mir bekannten Gemeinden in Städten und Dörfern gesehen habe. . . .

Die Erfahrung, daß Christus mächtig genug ist, unsere alten Spaltungen zu heilen, hat sehr vielen unserer Glieder neuen kühnen Mut zur Bejahung ihrer Verantwortung gegeben, Christi Botschafter für das Volk Südindiens in dieser Zeit revolutionärer Wandlung zu sein.

Die meisten Christen stimmen darin überein, daß die Uneinigkeit des Volkes Christi nicht richtig ist. Eine zunehmende Zahl kommt zu der Erkenntnis, daß sie, im wahrsten Sinne des Wortes, ein Ärgernis ist. Wir können von der Welt nicht den Glauben verlangen, daß das Evangelium groß genug ist, alle Menschen zu einer Familie zu machen, wenn wir selbst nicht sichtbarlich daran glauben, daß es jedenfalls alle Christen zu einer Familie machen kann.

Zusammenarbeit und Gespräch der Christen untereinander sind ein großer Schritt in der richtigen Richtung, aber sie sind nicht genug. Die Treue zum Evangelium fordert, daß wir uns nicht zufrieden geben, bis alle, die an allen Orten den Herrn Jesus anrufen, gewillt sind, in göttlicher Einheit und Eintracht zusammen zu leben und beständig „in der Apostel Lehre und in der Gemeinschaft und im Brotbrechen und im Gebet“ zu bleiben.

Was sich in Südindien ereignet hat, bedeutet für all unsere Mutterkirchen die Notwendigkeit, Entscheidungen zu treffen. Wenn es keine Antwort von seiten der Mutterkirchen erzwingt, so ist das Ziel nicht erreicht, wie glücklich wir auch in Südindien vereinigt sein mögen.

Was auch geschehen mag, die „Basis“ der Kirchenvereinigung in Südindien hat sich als brauchbare Grundlage erwiesen. Dies ist aber jetzt nicht die Frage, um die es geht. Die Frage, um die es geht, ist vielmehr die, ob andere gewillt sind, dies anzuerkennen und die Konsequenzen zu ziehen oder nicht. Für unsere nicht-anglikanischen Brüder wirft unser Bestehen unvermeidlich ganz scharf die Frage des Episkopats und der sichtbaren Einheit der Kirche auf. Für Anglikaner sind die Probleme andere, aber gleich dringlich. . . .

Ich spreche nicht ohne Scheu als einer, der in einer anderen als der anglikanischen Tradition großgeworden ist, und der nur durch unsere Gemeinschaft in Südindien etwas von den Reichtümern des anglikanischen Erbes kennenlernt. Mir erscheint es als richtig, daß die Anglikaner ängstlich darum besorgt sind, ohne Kompromiß die bischöfliche Sukzession von den apostolischen Zeiten her mit alledem, was ihre Erhaltung mit sich gebracht hat, festzuhalten, und als richtig erscheint mir darum auch, daß sie den Ernst der Frage empfinden, die Südindien an sie stellt.

Aber ist nicht, wie so oft in der Geschichte des Volkes Gottes, die Frage genau genommen die, ob die Sukzession als Prinzip der Ausschließung verwandt werden darf, um alle diejenigen, die sie nicht haben, als nicht der Kirche angehörig zu behandeln, oder ob sie als das göttliche Gnadengeschenk hinzunehmen ist, das mit Seinem ganzen Volk geteilt und so zum Brennpunkt eines wahrhaft reformatorischen und evangelikalen Katholizismus gemacht werden muß, in den alle, die Christus angehören, all das einbringen können, was sie über Ihn in der Zeit ihres Sonderlebens gelernt haben. . . .

Zum Generalthema von Evanston

Der 2. Bericht des Ausschusses für das Generalthema (vgl. Ök. Rundschau 1/53, S. 11 ff.) hat in allen Kirchen eine wesentlich freundlichere Aufnahme gefunden als der des Jahres 1951 (vgl. Ök. Rundschau 2/52). Dies gilt auch für die amerikanischen wie für die Jungen Kirchen, die sich gegenüber dem ersten Bericht besonders kritisch verhielten (vgl. Ök. Rundschau 3/52, S. 82 ff.). Man erkennt insbesondere an, daß „der zweite Bericht im Gegensatz zum ersten klare und dynamische Aussagen über die Bedeutung der christlichen Hoffnung für die Probleme der heutigen Gesellschaft bringt“.

Ja, gerade an diesem Punkte setzt die

amerikanische Kritik ein, die sich vor allem auf das IV. Kapitel des 2. Berichts (Ök. Rundschau 1/53, S. 22 ff.) bezieht und sozusagen feststellt, daß hier nunmehr über das Ziel hinausgeschossen wird. Am klarsten spricht diese Bedenken Prof. Gustaf Wingren-Lund in seinem Bericht über den Verlauf der 2. Tagung des Ausschusses für das Generalthema („Kristen Gemenskap“ 4/1952) aus:

„Der theologisch am meisten anfechtbare Teil des Berichtes von 1952 ist das IV. Kapitel (The Ecumenical Review, S. 94—98). Innerhalb der Kommission wurden von Anfang an ziemlich zweifelhafte Überlegungen über ‚die große Hoffnung

und die kleinen Hoffnungen' angestellt. Diese Überlegungen beabsichtigten, die Kluft zwischen dem Akzent auf der Eschatologie einerseits und dem Interesse für die gegenwärtige Gesellschaft andererseits zu überbrücken. Die große, absolute Hoffnung schließt nicht kleine, relative Erwartungen aus, z. B. auf sozialen Fortschritt, bessere internationale Beziehungen usw. Das ist an und für sich natürlich, wahr und richtig. Das Unglück war nur dies, daß man diese 'kleineren Hoffnungen' direkt aus der großen Hoffnung auf Christi Parusie ableiten wollte, wie auch — vor allem — dies, daß diese dem Neuen Testament fremde Ableitungskunst die ganze Frage nach der Beziehung zwischen Zukunft und Gegenwart in ihre Obhut nahm und verschob. Die wesentliche Beziehung zwischen diesen beiden liegt unbezweifelbar auf einer anderen Ebene: Durch den Glauben hat der Christ schon teil am Himmelreich, durch die Werke und die Liebe zum Nächsten geht der Christ dann hinaus in das irdische Reich, in die Gesellschaft, in den Beruf. Wenn man vom Jetzt und von der Gesellschaft spricht, soll man in erster Linie von Werken und von Arbeit sprechen, nicht von 'kleinen Hoffnungen'. Aber in dem gegenwärtigen Dokument von 1952 zeichnet man sich an diesem Punkt in einer equilibristischen Ableitung aus: Ein großer Friede in Christus spiegelt sich in einem irdischen Frieden ab, auf den man mit einer relativen, nicht einer absoluten Hoffnung hoffen kann; eine große Freiheit in Christus spiegelt sich in äußeren Freiheiten in der Gesellschaft ab, usw. Man braucht nicht viel von der europäischen, barthianisch beeinflussten Theologie in Europa gelesen zu haben, um ähnliche Konstruktionen wiederzuerkennen. Dahinter liegt eine platonisierende Theologie und eine doketische Christologie. Man macht nicht Ernst damit, daß Gott der Gott der Tat und der Geschichte ist. Deshalb erhalten die Werke des Menschen im Beruf auf Erden keinen zentralen Platz im System."

Es fehlt auch nicht an kritischen Bemerkungen darüber, daß das jetzt vorliegende

Dokument noch immer „die Sprache einer Eschatologie spricht, die hauptsächlich in biblischer Apokalyptik wurzelt“ (Prof. Georgia Harkness in „Christian Century“ vom 14. 1. 1953). Ja, dieselbe Kritikerin kann sagen — und sie spricht damit nur aus, was für das Denken breiter Schichten vielleicht nicht nur in den amerikanischen Kirchen charakteristisch ist —: Nur wenige amerikanische Christen würden die Wahrheit und höchste Wichtigkeit des „ersten“ und des „sich fortsetzenden“ Kommens Christi bestreiten. Viele aber sind gezwungen, es zu bezweifeln, daß ein „zweites“ Kommen für die Hoffnung des Christen auf Christi letzten Triumph wesentlich ist, oder daß eine umfassende und geschichtliche Behandlung des neutestamentlichen Befunds diesen Glauben rechtfertigt.

Sie macht auch darauf aufmerksam, daß die Anschauung des 2. Berichts vom Reich Gottes zu eng sei, die Gleichnisse vom Sauerteig und vom Senfkorn seien genau so echt wie irgendein eschatologischer Abschnitt. „Hat der Ausschuß zu viel Angst vor einer Lehre stufenweiser Entwicklung, des Fortschritts oder des Wachstums gehabt, als daß er bemerkt hätte, Sauerteig und Senfkorn seien auch Schlüssel zum Wesen unserer Hoffnung in Christus?“

Schließlich wird mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß „jene Seite der christlichen Hoffnung und Eschatologie, die jeden Einzelnen bewegt, wo er lebt und stirbt“, in dem Dokument des Themausschusses kaum erwähnt wird. „Aber nennt es, wie ihr wollt, Auferstehung oder Unsterblichkeit oder noch umfassender ewiges Leben, dies ist unweigerlich für die meisten Christen die vornehmste eschatologische Frage.“ ... Auch der Deutsche Ökumenische Studienausschuß hat sich dahin ausgesprochen, daß die bisherige Arbeit am Generalthema von Evanston hier eine Lücke aufweist, die der Ausfüllung bedarf.

Prof. Otto Piper von Princeton Seminary meint, daß der Bericht es sich mit der Abwehr der Apokalyptik zu leicht mache.

„Seit der Zeit des Montanus haben die offiziellen Kirchenführer Furcht vor einer

„schwärmerischen“ Art christlicher Hoffnung und einer übertriebenen Betonung der umwandelnden Wirkung gehabt, die der Heilige Geist in der Geschichte fertig bringen soll. Aber folgt aus der Tatsache, daß Theologieprofessoren und Kirchenführer gewöhnlich gesetzte Leute sind, daß in der Kirche Christi kein Platz für stürmischere Offenbarungen des Geistes Gottes ist? Oder, um es konkreter auszudrücken: Soll sich unsere Diskussion über die christliche Hoffnung auf das Axiom gründen, daß wir von unserem Herrn zwischen Seiner Auferstehung und Wiederkehr keine wesentlich neuen Taten erwarten dürfen? Hätten alle Christen dieses Axiom angenommen, dann würde die Kirchengeschichte keine missionarische Ausbreitung, keine Offenbarungen überströmender Barmherzigkeit und Liebe, keine duftenden Blüten der Mystik, keine unwiderstehlichen Beispiele sozialen Wiederaufbaues zeigen.“ (Christian Century vom 25. 2. 1953.)

Er fürchtet, daß hinter dem ganzen Bericht ein Begriff ökumenischer Theologie stehe, „dessen Grundlage Gläubigkeit ist, d. h. die Anschauung, daß theologische Sätze nur der unvollkommene und stammelnde menschliche Versuch sind, dem Unausprechlichen Ausdruck zu verleihen“. Das erscheint ihm bedenklich; besser sei es, die theologischen Unterschiede klar herauszuarbeiten und das auch in Evanston offen auszusprechen. „Keine Übereinstimmung ist zu erreichen, wenn wir unsere Unterschiede unbeachtet lassen.“ „Es kann sein, der Geist Gottes bewegt trotz unserer Spaltungen die Konferenz so mächtig, daß ein vereintes Zeugnis der Hoffnung und Zuversicht im Blick auf die Zukunft spontan zustande kommt.“

Prof. Paul Devanandan schreibt in „Ecumenical Review“ V, 3 u. a.: „Noch immer kommen Mißverständnisse auf Rechnung mangelnder Betonung der Notwendigkeit christlichen Handelns. Der Ausschuß war sich dessen bewußt, daß sein erster Bericht den Eindruck erweckt hatte, als werde hier das Wesen christlicher Hoffnung in einer Weise gesehen, die für den Christen keinen

Zwang zu prophetischem Dienst verständigen Handelns in einer Welt bedeutete, in der sich so vielerlei Böses austobt. Unsere irdische Berufung zum Christsein, zum wandernden Gottesvolk, zu Menschen, die keine bleibende Statt haben, sondern die zukünftige suchen, entlastet uns nicht von der aktiven Verantwortung in der Welt und für die Welt. Vielleicht sollte über diese noch immer lebendige Kritik, es müsse die christliche Verantwortung zum Handeln stärker betont werden, ernstlich nachgedacht werden. Eins der Ausschußmitglieder, Dr. Robert Calhoun, hat schon die Bemerkung gemacht, „diese Stücke, besonders soweit sie sich darum bemühen, die Bedeutung der christlichen Hoffnung für die Wirklichkeit des Gegenwartslebens darzustellen, müßten noch gründlicher durchgearbeitet werden“.

Ich zweifle nicht, daß dieser Punkt in dem endgültigen Bericht dieses Sommers besonders wichtig werden wird. . . . Eine weitere Erwägung, die die Aufmerksamkeit des Themausschusses bei der Arbeit am Schlußbericht beschäftigen muß, ist die Bedeutung des Generalthemas für das christliche Gebot der Weltmission . . . Der zweite Bericht enthält zwei deutliche Hinweise. Einer bezieht sich auf die Notwendigkeit der Arbeit für die Einheit der Kirche und ihre Verwirklichung. Dem missionarischen Beruf der Kirche treu sein würde heißen, ihrem Wesen als der einen, katholischen und apostolischen Gemeinschaft der Sünder treu sein, denen vergeben wurde. Die andere Feststellung ist der kühne Satz, die größte Aera in der Mission der Kirche liege noch vor uns. Dieser Ton leidenschaftlicher Erwartung bedeutet den Schlachtruf zu einem Kreuzzug. Er bedarf weiterer Erklärung. Diese wird sicherlich kommen. Wenn das geschehen ist, so werden wir uns bemühen, unser Nachdenken auf die lebenswichtigen Fragen zu konzentrieren, die durch das gegenwärtige Wiederaufleben alter nichtchristlicher Religionen auf der einen Seite und die kulturelle Renaissance der asiatischen Länder auf der anderen Seite aufgeworfen sind, wie sie

durch den Einfluß der neuen Welt auf die alte in einer Zeit herbeigeführt wurde, da beide Welten in Verwirrung und Auflösung

stehen. In einer solchen ist das Wort der Hoffnung in Christus Jesus besonders wichtig.“

Chronik

Zur Frage der „Basis“ des Ökumenischen Rates

Aus dem Protokoll der Sitzung des Zentralaussschusses in Lucknow (31. 12. 1952 bis 8. 1. 1953) entnehmen wir den Bericht eines vom Z.A. eingesetzten Unterausschusses, der zu drei von Mitgliedskirchen eingereichten Anträgen auf Abänderung der Basisformel Stellung zu nehmen hatte:

„Der Ökumenische Rat der Kirchen ist ein Instrument im Dienst an den Kirchen, das sie dazu in den Stand setzt, in ein brüderliches Gespräch miteinander einzutreten, auf den verschiedensten Gebieten zusammenzuarbeiten und zusammen vor der Welt ein Zeugnis abzulegen. Er ist keine neue Kirche (noch viel weniger eine Überkirche) und hat keine kirchenleitenden Funktionen.

Da der Rat den Wunsch hat, den Kirchen und der Welt klar zu machen, was er ist, was er tut und wer seine Mitglieder sind, hat er eine ‚Basis‘ angenommen. Der 1. Artikel seiner Verfassung formuliert diese Basis mit folgenden Worten: ‚Der Ökumenische Rat der Kirchen ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die Jesus Christus als Gott und Heiland anerkennen.‘ Diese Basis leistet einen dreifachen Dienst:

1. Sie kennzeichnet das Wesen der Gemeinschaft, die die Kirchen im Rat untereinander zu schaffen bestrebt sind. Denn diese Gemeinschaft hat als eine Gemeinschaft von Kirchen ihren eigenen und einzigartigen Charakter. Sie hat eine spezifische Quelle und eine spezifische Dynamik. Die Kirchen gehen eine Beziehung zueinander ein, weil es eine ein für allemal in Person und Werk ihres gemeinsamen Herrn gesetzte Einheit gibt, und weil der lebendige Herr sein Volk zusammenbringt.

2. Sie bietet den Orientierungspunkt für die Arbeit, die der Ökumenische Rat selbst unternimmt. Die ökumenischen Gespräche,

die im Ökumenischen Rat stattfinden, müssen einen Bezugspunkt haben. So muß auch die Tätigkeit des Rates einer letzten Maßstabsnorm unterworfen werden. Die Basis liefert diesen Maßstab.

3. Sie kennzeichnet die Reichweite der Gemeinschaft, die die Kirchen im Rat zu schaffen bemüht sind.

Die Annahme der Basis ist das grundsätzliche Kriterium, dem eine Kirche, die dem Rat beizutreten wünscht, entsprechen muß. Die Grenzen jeder Gemeinschaft werden durch ihr Wesen bestimmt. Indem sie sich zusammenschließen, suchen die Kirchen auf den Ruf und das Tun ihres göttlichen Herrn Antwort zu geben. Der Ökumenische Rat muß deshalb aus Kirchen bestehen, die den Herrn als die zweite Person der Dreieinigkeit anerkennen.

*

Die Basis ist zwar weniger als ein Bekenntnis, aber viel mehr als eine bloße Einigungsformel. Sie ist wirklich Basis in dem Sinn, daß Leben und Arbeit des Ökumenischen Rates auf ihr basieren. Und der Ökumenische Rat muß sich ständig fragen, ob er der Basis treu ist.

Jede Kirche, die dem Ökumenischen Rat beiträgt, muß deshalb ernstlich darüber nachdenken, ob sie an einer Gemeinschaft mit dieser ganz bestimmten Basis beteiligt zu sein wünscht. Auf der anderen Seite würde der Ökumenische Rat die Grenzen, die er sich selbst gesetzt hat, überschreiten, wollte er darauf aus sein, ein Urteil darüber abzugeben, ob eine bestimmte Kirche die Basis wirklich ernst nimmt. Es bleibt die Verantwortung jeder Kirche, selbst darüber zu entscheiden, ob sie die Basis des Rates aufrichtig annehmen kann.“

So lautete der von dem Zentralaussschuß angenommene Bericht eines Unterausschusses. Dazu gab dessen Vorsitzender, Dr. Douglas Horton - New York, folgende Erklärung ab:

. . . Der Bericht stellt völlig richtig fest, daß der Unterausschuß einmütig zu dem Beschluß gekommen ist, keine der von seinen unserer Mitgliedskirchen vorgeschlagenen Änderungen der Basis sei annehmbar. Ich bin mir persönlich ebenso klar darüber, daß die ganze Angelegenheit einer Basisverbesserung gleichwohl offen bleiben muß.

Zu sagen, die Basis trage keinen theologischen Charakter und dürfe deshalb nicht theologischer Kritik unterworfen werden, wie das oft gesagt worden ist, heißt wirklich, etwas Unrichtiges sagen. Bitte, beachten Sie, daß der Bericht des Unterausschusses dies nicht tut. Die Basis enthält offensichtlich theologische Elemente. Enthielte sie keine, so wäre das in der Tat eines Ökumenischen Rates der Kirchen unwürdig.

Die in der Basis zum Ausdruck kommende Theologie ist nach meiner Meinung keine schlechte Theologie; sie ist einfach einseitig. Sie ist christozentrisch gedacht, aber die Schwierigkeit besteht darin, daß sie ganz und gar Zentrum ist, aber keinen Anfang hat. Sie macht anschaulich, was Häresie ist: Sie wählt ein Stück des Glaubens heraus auf Kosten jenes unentbehrlichen Stückes, das unbeachtet bleibt. Die von dem Unterausschuß dargebotene Erklärung über den Inhalt der Basis erweitert und verbessert unzweifelhaft ihr Gewicht, ist aber gleichzeitig die Anerkennung einer Schwäche, denn eine Basis, die eines erklärenden Zusatzes bedarf, kann letztlich für einen Ökumenischen Rat der Kirchen nicht annehmbar sein. Obwohl die erste und dritte Person der Trinität in die Anerkennung der zweiten Person mit eingeschlossen sind, reicht es nicht aus, ihnen einen Status des Impliziten zuzuweisen.

Es ist meine Überzeugung, daß es keinen Ersatz für eine trinitarische Formel geben kann . . . Diese Formel ist zugleich weit und eng — und die ganze Kirche ist an sie gewöhnt, versteht sie und hat sich ihr angepaßt . . .

Eine kürzlich unternommene lange Reise, im Verlauf deren ich Gelegenheit hatte, mit vielen ökumenischen Gruppen in verschiedenen Teilen der Welt zu sprechen, über-

zeugt mich, daß man mit unserer gegenwärtigen Basis keineswegs zufrieden ist . . . es gibt nach meiner Meinung viele, die die ganze Frage gründlich studiert und zuletzt eine erweiterte Basis angenommen wissen möchten . . .“

Beschlossen wurde, den Bericht des Unterausschusses anzunehmen und die Frage, wie die Basisfrage der Vollversammlung unterbreitet werden soll, an das Exekutivkomitee zu überweisen, wobei Übereinstimmung darüber besteht, daß eine Basisdiskussion stattfinden muß, da drei Mitgliedskirchen Änderungen beantragt haben.

Der Zentralaussschuß hält demnach eine Änderung der Basisformel nicht für geboten, überläßt jedoch die Entscheidung der Vollversammlung des Rates. Man wird damit rechnen dürfen, daß dort auch die von Dr. Horton angestellten Erwägungen von nicht wenigen Delegierten geteilt werden. Es bleibt indes eine ernste Frage, ob der Ökumenische Rat gut daran tut, die Basisformel zu einem Bekenntnis weiterzuentwickeln.

Vorbereitung für Evanston

Endlich liegen die von dem Studienausschuß des Ökumenischen Rates veröffentlichten *Flugschriften* vor, die zur Einführung in die Fragenkreise der sechs Sektionen der Weltkonferenz bestimmt sind. Es ist zu begrüßen, daß die billigen Hefte die Möglichkeit geben, weitesten Kreisen einen Eindruck davon zu verschaffen, welche brennenden Probleme in Evanston zur Erörterung stehen werden, und es wäre zu wünschen, daß sich eine große Zahl von Arbeitsgruppen bildet, die diesen Fragen unter dem Gesichtspunkt unserer eigenen kirchlichen Wirklichkeit nachgeht. Die Hefte zwingen zum Nachdenken, da sie bewußt keine Antworten bieten, sondern die Fragen herauszuarbeiten suchen.

Wir hätten es gerne gesehen, wenn die Verfasser es sich hätten angelegen sein lassen zu zeigen, welchen besonderen Inhalt, welche Dringlichkeit und welche Lösung die von ihnen behandelten Fragen gewinnen,

wenn sie unter der Perspektive des Gesamthemas der Weltkonferenz gesehen werden. Diese Aufgabe scheint uns lediglich in der Flugschrift über das besonders wichtige Thema der 1. Sektion (Unser Einssein in Christus und unsere Uneinigkeit als Kirchen) ausreichend gesehen worden zu sein.

Äußerungen zu dem Inhalt der Flugschriften, sei es in Kritik, sei es in Ergänzung, sei es von Einzelnen, sei es von Arbeitsgruppen, können für das im Gange befindliche ökumenische Gespräch von großer Bedeutung sein. Die Ökumenische Centrale in Frankfurt a. M., Schaumainkai 23, ist gerne bereit, sie entgegenzunehmen und weiterzuleiten.

Wir machen darauf aufmerksam, daß der Luther-Verlag in Witten/Ruhr bei Abnahme größerer Mengen einen Preisnachlaß gewährt.

Neuer Schritt zur Einigung in Indien

Die leitenden Bischöfe der südindischen Mar Thomakirche haben sich an die führenden Persönlichkeiten der christlichen Kirchen Indiens mit einer Erklärung gewandt, in der die Hoffnung ausgesprochen wird, es werde in nicht ferner Zukunft zur Verwirklichung des Gedankens einer „Kirche Christi in Indien“ kommen. Als deren Grundlage bezeichnet ihr Schreiben das Bekenntnis zur Autorität der Schrift in allen grundlegenden Lehrfragen, den historischen Episkopat, jedoch ohne Betonung der ihn interpretierenden Lehren, Annahme des nicänischen Bekenntnisses als Ausdruck des wesentlichen Glaubens, das Ja zur Kirche als dem Leibe Christi, dessen Werk sie predigend, lehrend und heilend zu treiben hat, damit das Reich Gottes komme, eine Gestalt des Gottesdienstes, wie sie der Wesensart des Ostens entspricht.

Uniongespräche in Frankreich

Der Protestantische Kirchenbund in Frankreich hat einen Ausschuß eingesetzt, der die Möglichkeit einer Vereinigung der reformierten und lutherischen Kirchen des Landes prüfen und gegebenenfalls vorbereiten soll.

Der Ökumenische Ausschuß für euro-

päische Zusammenarbeit hielt Anfang März seine fünfte Tagung in Paris unter dem Vorsitz von Prof. André Philip ab. Gegenstand der Gespräche waren die jüngsten Entwicklungen auf dem europäischen Kontinent: Montan-Union, europäische Verteidigungsgemeinschaft und der Plan für die Bildung einer europäischen politischen Behörde. Das nächste Treffen soll in London stattfinden. Eine periodische Veröffentlichung „Europäische Probleme“ soll der Förderung des weiteren Gedankenaustausches dienen. Aufs äußerste zu begrüßen ist der Entschluß des Ausschusses, seine bisherige, zu ärgerlichen Mißverständnissen führende Selbstbezeichnung als „ökumenischer Ausschuß“ aufzugeben und sich künftig „Arbeitsgemeinschaft christliche Verantwortung für europäische Zusammenarbeit“ zu nennen. Damit wird klar, daß der Ausschuß kein offizielles Organ des Ökumenischen Rates ist, sondern ein unabhängiger, wesentlich aus Laien bestehender Kreis für die Erörterung aller Probleme europäischer Zusammenarbeit unter dem Gesichtspunkt christlicher Verantwortung.

Der *Deutsch-französische Bruderrat* trat am 17. März in Speyer zusammen. Seine Verhandlungen galten den durch das gegenwärtige politische Geschehen aufgeworfenen Fragen und den Wegen zu planmäßigem Austausch von Pfarrern zwischen den beteiligten Kirchen und zur Weiterentwicklung des im vergangenen Jahr begonnenen Vortragsdienstes. Eine größere Tagung für Theologen und Laien ist für die Tage vom 19. bis 21. Juni in Bièvres bei Paris geplant. Ihre Aufgabe wird in erster Linie die Behandlung des Generalthemas der Weltkonferenz in Evanston sein.

Der *Nordisch-deutsche Kirchenkonvent* tagte vom 8. bis 12. April unter dem Vorsitz des norwegischen Pfarrers D. Bonnevie-Svendsen in Berlin. Gegenstand der Verhandlungen waren „Pädagogische Probleme der Kirche“ und Fragen der Laienarbeit. Die Konferenz schloß mit Gottesdiensten in verschiedenen Kirchen Ost- und Westberlins, in denen die nordischen Gäste vor großen Gemeinden predigten.

Abbé Paul Couturier in Lyon, der „Vater“ der Weltgebetswoche für die christliche Einheit, starb am 24. März ds. Js. nach längerer Krankheit. Noch bis in die letzten Stunden seines Lebens beschäftigte ihn sein Lebensanliegen, das brüderliche Gespräch mit den „getrennten Brüdern“, das für ihn „in der unüberwindlichen Hoffnung wurzelte, der Tag werde kommen, an dem die große, verzweifelte Not (der Kirchenspaltung) überwunden sein wird.“

Ökumenische Arbeitslager werden auch in diesem Jahre durchgeführt werden, und zwar 15 von ihnen allein in Deutschland. Auch das alljährlich von der Gossnermission in Mainz-Kastel veranstaltete ökumenische Arbeitslager für Pfarrer findet vom 24. Mai bis 25. Juni seine Wiederholung.

Neue Bücher

Hogg, William, Richey. *Ecumenical Foundations*. Eine Geschichte des Internationalen Missionsrats und seiner Vorgeschichte im 19. Jahrhundert. Harper's, New York 1952. 375 S. Text, 90 S. Anhänge und Anmerkungen.

Noch warten wir auf die seit einiger Zeit angekündigte *Geschichte der ökumenischen Bewegung*, da erhalten wir in diesem Bande einen Beitrag zu ihr, zu dem man nicht nur alle Missionsfreunde, sondern alle Freunde der ökumenischen Bewegung von ganzem Herzen beglückwünschen kann. Das Buch stellt eine einzigartige Leistung dar. Ein großes, in einer Reihe von Archiven streutes Material ist auf das sorgfältigste durchgesehen, vortrefflich aufgegliedert und mit dem maßvollsten und bescheidensten Urteil vorgetragen worden. Wenn der Verfasser in Vorgeschichte und Geschichte des Internationalen Missionsrates einen der bedeutungsvollsten Beweise für das Vorhandensein einer ökumenischen Bewegung sieht, und wenn er meint, daß diese ohne die Kenntnis jener nicht verstanden werde, so hat er recht. Wir haben allen Grund zur Dankbarkeit dafür, daß dem Freunde der Ökumene hier der Blick nach der Seite des ökumenischen Geschehens auf dem Felde

der Mission geweitet wird. Nicht unerwähnt darf die Tatsache bleiben, daß die Arbeit insbesondere dem kontinental-europäischen, und das heißt nicht zuletzt deutschen Beitrag und seiner oft genug wegweisenden Bedeutung in vollem Umfang gerecht wird.

Die Arbeit Hogs scheint uns dazu bestimmt, zum *Standardwerk* zu werden, das nicht leicht und sicherlich nicht bald überboten werden wird, zumal es mit einem ausgezeichneten Namen- und Sachregister ausgestattet ist. Wir freuen uns, daß der Evang. Missionsverlag, Stuttgart, den Mut zu einer deutschen Ausgabe aufbrachte, die im Herbst dieses Jahres erscheinen wird (Preis ca. DM 9.80). M.

Patriarch Sergius und sein geistiges Erbe. Übersetzung aus dem im Verlag des Moskauer Patriarchats im Jahre 1947 erschienenen Werkes, hg. von Dr. Kurt Alish. Union Verlag, Berlin 1952; 184 S. (mit einem Vorwort von Landesbischof D. Mitzenheim).

Kirchenrat lic. Karl Rose: Predigt der russisch-orthodoxen Kirche. Wesen — Gestalt — Geschichte. Evangelische Verlagsanstalt Berlin 1952, 231 S. (mit einem Geleitwort von Gen.-Sup. F. W. Krummacher).

Fast gleichzeitig erschienen zur Jahreswende in Berlin diese beiden informativischen Bücher über die Orthodoxe Kirche in der Sowjetunion.

Die im Auszug wiedergegebene, reich, wenn auch ungleich dokumentierte Publikation des Moskauer Patriarchats behandelt etwa zur Hälfte den Vorgänger des jetzigen Patriarchen von Moskau, *Sergius* (gestorben 1944) und zur anderen Hälfte sein geistiges Erbe bzw. seine geistigen Erben. Sie ist im allgemeinen sorgfältig übersetzt. Das Vorwort des Landesbischofs von Thüringen, *D. Mitzenheim*, das die Verdienste, die Lücken und Probleme der Darstellung abzuwägen versucht, vermag das Verständnis zu fördern. Vorzügliche Photos sind beigegeben. Die Kontinuität von *Sergius*, der von 1925 bis 1944 die russische Kirche leitete und sie aus der Zeit der Bürgerkriege

und Verfolgungen in den staatlich legalisierten Status überführte, zu seinem Nachfolger *Alexius* wird unterstrichen. Im ersten Teil ist der Artikel des Pariser Theologen W. Lossky über die Persönlichkeit und das Denken des Patriarchen Sergius und über „seine Idee“ besonders hervorzuheben. Von seinem Nachfolger Patriarch *Alexius*, sowie von dessen drei ersten Mitarbeitern erhält man deutliche Porträts. Ein besonderes Kapitel schildert die Bemühungen des Patriarchats Moskau um die russische kirchliche Emigration und zwar, worauf eine Anmerkung hinweist, bis zum Status von 1946. Höchst instruktiv ist das Kapitel über Priesterseminare und geistliche Akademien.

In den inneren Bereich der russischen orthodoxen Kirche führt die nützliche Sammlung russischer Predigten vom elften Jahrhundert bis in die Gegenwart, die Rose in guter Übersetzung vorlegt und mit drei griechischen Predigten des 4. Jahrhunderts und einer systematisch-historischen, abrißhaften Besprechung einleitet. Leider kommt der berühmteste und volkstümlichste Prediger der Jahrhundertwende, Bischof *Johann von Kronstadt*, nicht zu Wort. Dafür lesen wir aus dem 20. Jahrhundert eine Predigt des Patriarchen *Alexius*, die zum „furchtlosen Bekenntnis in allen Lebenslagen“ aufruft und tiefe und überraschende Deutungen biblischer Ereignisse enthält, und sechzehn Predigten seines Mitarbeiters *Metropolit Nikolaus von Krutizy*. Dem biblischen Ernst und der liebevollen Wärme und Lebensnähe seiner Predigten wird der aufmerksame Leser der Texte sich schwerlich entziehen. Ein kurzer Abriß über „Asketen und Starzen“ — die Prophetengestalten der russisch-orthodoxen Kirche — rundet das Bild des geistlichen Lebens der russischen Christenheit ab.

Gedat, Gustav Adolf: Was wird aus diesem Afrika? Wiedersehen mit einem Kontinent nach fünfzehn Jahren. Steinkopf,

272 S. Kart. DM 9.80, Lwd. DM 12.50.

Der neue Reisebericht des Verfassers, erst im Herbst 1952 abgeschlossen und darum von unerhörter Aktualität, darf heute mit dem Interesse eines großen Leserkreises rechnen. Er gibt über den gut erzählten Bericht hinaus eingehende Betrachtungen zu den in Afrika brennenden Problemen. Sie genügen gewiß nicht, diese in ihrem ganzen Umfang zu erfassen, machen aber deutlich, daß der komplexe Charakter der Probleme schnelle Stellungnahme verbietet. Insofern tut das Buch einen wichtigen und notwendigen Dienst. Ausgezeichnetes Bildmaterial bedeutet eine Bereicherung auch inhaltlicher Art. M.

Hirzel, Stephan: Heimliche Kirche. Ketzerschonik aus den Tagen der Reformation. Wittig, Hamburg. 344 S. Gzl. DM 10.80.

Es ist immer erfreulich, wenn Kirchengeschichte so erzählt wird, daß man gerne zuhört. Das geschieht hier. Das Buch ist ausgezeichnet geschrieben. Sein Interesse gilt den „Ketzern“ der Reformationszeit, in erster Linie den Täufern und ihren Erben, den Mennoniten. Die Täufergeschichte der neueren Zeit wird nur so weit berücksichtigt, daß die Schicksale der Mennoniten in einigen groben Strichen angedeutet werden. Ketzergedanken erweisen sich freilich auch in den Großkirchen als weiterwirkend; der Verfasser sieht Zeichen dafür in dem heutigen Ringen um Erwachsenentaufe und Wehrdienstverweigerung.

Das Buch ruht offenbar auf gründlichen Vorarbeiten. Gerade deshalb ist das Fehlen jeder Literaturangabe und eines Namensverzeichnisses zu bedauern. Die dreieggliederte Zeittafel ist in den Sparten Welt- und Kirchengeschichte ein wenig zufällig zusammengestellt. Gelesen werden sollte dieser schöne Bericht, damit ein dunkles, mannigfach beschämendes und allzu wenig beachtetes Kapitel der Kirchengeschichte uns wieder vertraut wird. M.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Rev. Dr. D. S. Bailey, 85 Fountain Road, Edgbaston, Birmingham 17, England;

Dr. Hildegard Schaefer, Frankfurt/M., Schaumainkai 23.

Wie steht es mit dem Ökumenischen Rat?

Bericht des Generalsekretärs Dr. Visser 't Hooft auf der Tagung des Zentralausschusses in Lucknow Anfang Januar 1953

Wie alle anderen internationalen Körperschaften, so hat auch der Ökumenische Rat seine Arbeit in einer Atmosphäre der Enttäuschung und Ungeduld zu leisten, die unsere geschichtliche Lage kennzeichnet und sich insbesondere in einer allgemeinen Stimmung der Gereiztheit angesichts der Tatsache äußert, daß die Organe für internationale Zusammenarbeit unfähig sind, für irgend eins der Hauptprobleme eine Lösung zu finden, vor die sich die Nationen gestellt sehen. Es liegt auch kein Grund zu der Annahme vor, daß die Krise in kurzem überwunden sein wird. Denn ihre Wurzeln liegen sehr tief. Die „eine Welt“, über die wir so hoffnungsvolle Prophezeiungen gehört haben, besteht, wie sich zeigt, aus manchen verschiedenen Welten, von denen jede ihr eigenes Schicksalsbewußtsein, ihren eigenen Maßstab des Urteils, ihren eigenen Rythmus, ihre eigene Sprache hat. Und diese Welten finden es praktisch unmöglich, einander zu verstehen. Genau in dem Augenblick, da wir internationaler Zusammenarbeit so dringend bedürfen, stoßen wir auf jene schmerzliche Wahrheit, die die Weltkonferenz in Oxford im Jahre 1937 so deutlich zum Ausdruck brachte, daß es nämlich im internationalen Leben so lange keine Stabilität geben kann, als wir nicht über ein gemeinsames Ethos, ein gemeinsames Wertbewußtsein, ein gemeinsames Verständnis von Frieden und Gerechtigkeit verfügen.

Ungeduld bei den Kirchen

Diese allgemeine Stimmung der Ungeduld kennzeichnet genau so das Leben der Kirchen in ihrem Beieinandersein. Denn — so fragt man — wenn unsere grundlegende Krisis geistiger Art ist, ein Zusammenbruch der sittlichen Grundlage der Völkerbeziehungen, ist es dann nicht Sache der Kirchen, diese Krisis zu überwinden? Tun sie das aber wirklich? Es sieht doch ganz so aus, als seien die Kirchen selbst auf demselben toten Punkte wie die ganze Welt. Viele in den Kirchen und außerhalb der Kirchen sagen laut, „die Kirchen müßten etwas tun“, und vermehren doch gleichzeitig die Verwirrung dadurch, daß sie es nicht fertigbringen zu zeigen, was die Kirchen denn tun sollten. Andere kommen mit Allheilsmitteln an, die sich schließlich als eine bloße Doublette weltlicher, politischer Denkschablonen oder Ideologien entpuppen, deren Bejahung die Kirchen dahin bringen würde, einer bestimmten Nation oder einer Gruppe von Nationen oder der einen oder anderen der miteinander im Widerstreit liegenden Ideologien ihren Segen zu geben. Es fehlt aber auch nicht an ernsthaftem Fragen danach, ob die Kirchen wirklich begonnen haben, die Tiefe der gegenwärtigen Krisis aller menschlichen Beziehungen zu ermessen, und ob sie noch imstande sind, das konkrete Wort des Gerichts und des Heils zu sprechen, das die Lage fordert.

Wie dies den Ökumenischen Rat berührt

Der Ökumenische Rat der Kirchen sieht sich unvermeidlich in diese Lage verflochten. Es wäre ein Zeichen des Todes statt des Lebens, wenn wir es fertigbrächten, uns aus ihr herauszuhalten. Wollten wir nicht unseren Anteil an solch ungeduldigem Fragen auf uns nehmen, so würde das nur bedeuten, daß man nichts mehr von uns erwartete. Und so haben wir allen Grund, auf die mancherlei Kritiken, Ermahnungen und Vorschläge zu hören, die man uns auf die eine oder andere Weise zukommen läßt, und diese Zeit einer ganz allgemeinen gegenseitigen Kritik als eine Gelegenheit zur Selbstprüfung zu nutzen.

Wenn wir das tun, so müssen wir natürlich zwischen den verschiedenen Formen von Ungeduld unterscheiden, mit denen wir es zu tun haben. Denn es gibt zweierlei Ungeduld. Es gibt eine heilige Ungeduld und eine sehr unheilige. Und beide spielen in den Diskussionen über den Ökumenischen Rat eine Rolle. Heilige Ungeduld begegnet uns da, wo Menschen die Spannung zwischen dem Willen Gottes und dem Tun der Menschen schmerzlich empfinden. Unheilige Ungeduld begegnet uns, wo Menschen darauf aus sind, die Situation dadurch zu bezwingen, daß sie mit ihren egozentrischen Ideen und Lösungen kommen.

Wir dürfen uns nicht um derer willen aus der Bahn bringen lassen, die Aktion um der Aktion willen fordern, die von uns sensationelle Gesten fordern, um der Welt Eindruck zu machen, oder das Aufgeben unserer grundsätzlichen inneren Unabhängigkeit, um Verbündete eines bestimmten Blocks oder einer bestimmten Ideologie zu werden.

Aber wir müssen bereit sein, den Ruf derer zu vernehmen, die sich fragen, ob der Ökumenische Rat in der Tat auf das Wirken des Heiligen Geistes reagiert, und ob wir so viel Phantasie und Mut zeigen, wie es nötig ist, wenn wir so handeln wollen, wie es der Kirche Christi ansteht.

Nun gehen die speziellen Fragen, die im Blick auf den Ökumenischen Rat am häufigsten gestellt werden, dahin, ob wir wirklich in der Manifestierung der Einheit in Christus unsere Pflicht tun, und ob wir Jesus Christus in der internationalen Lage klar als den Herrn bezeugen. Wir wollen beide Fragen für einen Augenblick bedenken.

Versagen wir gegenüber unserer Aufgabe der Manifestierung christlicher Einheit?

Wir haben kürzlich von einem ökumenischen „malaise“ sprechen gehört. Die Verwendung dieser Redensart wird mit der Feststellung erklärt, daß die von dem Ökumenischen Rat geweckten Hoffnungen sich nicht erfüllt haben. Wir haben, so wird behauptet, im Ökumenischen Rat eine Fassade der Einheit statt der Einheit selbst. Der organisatorische Rahmen scheint sich mit der unerfreulichen Wirklichkeit unserer fortdauernden Spaltung, die wir zu überwinden unfähig sind, zu decken. Man weist auf das Anwachsen des Konfessionalismus hin und sieht die

Dinge so, daß die Arbeit von „Glaube und Kirchenverfassung“ und insbesondere die Konferenz von Lund zu keinem erkennbaren Ergebnis geführt hat.

Was ist an diesen Vorwürfen wahr? Wenn ich versuche, diese Frage zu beantworten, so habe ich nicht im Sinn, den Ökumenischen Rat, seine Führer oder irgend einen Ausschnitt seiner Arbeit zu verteidigen. Denn ich halte es für wesentlich, daß wir zu einer möglichst realistischen und zutreffenden Analyse unserer wirklichen Situation gelangen. In diesem Sinne möchte ich die folgenden Bemerkungen machen.

Es ist eine Tatsache, daß die Schaffung des Ökumenischen Rates im Jahre 1948 weithin ein Gefühl der Erwartung weckte — der Erwartung, daß in den Beziehungen der Kirchen zueinander eine völlig neue Zeit begonnen habe, und daß dies in durchgreifendem Vorgehen in der Richtung auf organische Union seinen Ausdruck finden werde. In dieser Beziehung haben die wohlmeinenden Leute, die die Sache des Ökumenischen Rates dadurch zu fördern suchten, daß sie weit mehr aus ihm machten, als er je selbst aus sich machen wollte, keinen guten Dienst getan. Denn es war unvermeidlich, daß die, die etwas von der Entstehung einer „Weltkirche“ gehört hatten, enttäuscht sein mußten, als sie sahen, daß die Existenz des Ökumenischen Rates nicht zu radikalen Änderungen in den Beziehungen zwischen den Kirchen führte. Man begriff nicht — und zwar zum Teil deshalb, weil wir unsererseits diesen Punkt nicht ausreichend klarstellten —, daß schon die Tatsache des neugeschlossenen, auf Gespräch und Zusammenarbeit eingestellten Bundes selbst eine wichtige, neuartige Entwicklung in der Geschichte der Kirche darstellte, und daß diese neuartige Entwicklung nur auf lange Sicht hin Frucht tragen konnte, da die Kirchen einer gewissen Zeit bedurften, um nach und nach zu lernen, sich mit ihrer weithin egozentrischen Praxis und Denkweise der neuen ökumenischen Wirklichkeit anzupassen.

Aber das ist nicht alles. Es steckt auch irgendwie etwas objektiv Richtiges in der Feststellung, daß wir einen schwierigen Augenblick in den Beziehungen der Kirchen zueinander erleben. Denn es gibt ohne Zweifel ein wachsendes konfessionelles Bewußtsein, und obwohl das sicherlich nicht beabsichtigt ist, so macht es doch die Betonung des konfessionellen Erbes bei den Kirchen verschiedener Bekenntnisse nicht leichter, einander zu verstehen, wirklich zusammenzuarbeiten oder sich zu vereinigen.

Freilich erhebt sich an diesem Punkt die Frage nach dem zutreffenden Maßstab unseres Urteils. Ist es richtig, nur dies eine Kriterium unmittelbarer, greifbarer Erfolge auf dem Gebiet der Wiedervereinigung zu verwenden? Muß die ganze Frage der christlichen Einheit nicht in einem umfassenderen und tieferen Zusammenhang gesehen werden? Ist die Grundfrage nicht vielmehr die, ob die Kirchen oder wenigstens beträchtliche Gruppen in den Kirchen dabei sind, die Wirklichkeit der einen allgemeinen Kirche zu entdecken und tatsächlich geistliche Gaben voneinander zu empfangen? Könnte es nicht sein, daß wir uns in einem Stadium

ökumenischer Beziehungen befinden, in dem wir nicht zur Wiedervereinigung schreiten können, bevor wir einander auf einer tieferen Ebene begegnet sind und gelernt haben, die Einheit an dem einzigen Ort zu suchen, wo sie zu finden ist, nämlich im Zentrum — das heißt, in einem tieferen Verständnis des Evangeliums von Gott in Christus? Für mich liegt die wirkliche Bedeutung von Lund an diesem Punkte. Wir waren in Lund nicht sehr erfolgreich bei der Entdeckung von Formeln, mit deren Hilfe Lehrdifferenzen überwunden werden konnten; aber wir wurden noch tiefer als zuvor davon überzeugt, daß sich die Einheit finden läßt, wenn wir nur miteinander zum Kern unseres Glaubens hindurchdringen. Und so ging die überwältigende Mehrheit der Delegierten von Lund nicht mit einem Gefühl der Enttäuschung nach Hause sondern mit einem Bewußtsein der Sendung. Sie hatten gesehen, daß es der Mühe wert war, um die Einheit zu ringen, und sie waren entschlossen, die Konsequenzen zu ziehen, sobald sie eine Möglichkeit zum Handeln sahen.

Und selbst in dem Konfessionalismus unserer Tage finden wir eine doppelte Anerkennung des unausweichlichen Anspruchs, den die allgemeine Kirche auf uns alle erhebt. Denn in den meisten konfessionellen Bewegungen unserer Zeit sehen wir, wie das konfessionelle Erbe im Licht der ökumenischen Begegnung neu gesehen wird, und wir finden auch, daß der Versuch gemacht wird zu zeigen, wie diese konfessionelle Betrachtungsweise viel mehr einen Pfad zu ökumenischer Einheit als einen Weg von ihr weg darstellt.

Ich leugne nicht, daß diese Lage ernste Probleme für uns alle aufwirft. Aber ich sage, diese Probleme stehen nun in einem ökumenischen Rahmen, den nur der Blinde und Taube leugnen kann.

Ich möchte noch ein Wort über die theologische Diskussion sagen, die im Ökumenischen Rat und insbesondere in der Kommission im Gange ist, die die Vorbereitungsarbeit für das Hauptthema der Vollversammlung leistet. Die Aufgabe, der sich diese Gruppe von Männern und Frauen der allerverschiedensten geistigen Herkunft widmete, war nahezu unüberwindlich schwierig, und es gab Augenblicke, wo sie daran verzweifelten, überhaupt zu einem Ergebnis zu gelangen. Aber auch hier stellte sich ein Maß von Einigkeit heraus, für das jedes einzelne Mitglied der Kommission die tiefste Dankbarkeit empfindet.

Im Blick auf die Frage der Einheit ist also kein Platz für Undankbarkeit oder Defaitismus. Wohl aber ist hier Platz für die rechte geistliche Ungeduld, die das Mißverhältnis zwischen dem Anruf Gottes und unserer gegenwärtigen Lage, zwischen der uns in unserem ökumenischen Leben geschenkten echten Einheit und der Uneinigkeit unserer Kirchenkörper sieht.

Versagen wir gegenüber unserer Aufgabe des Zeugnisses gegenüber der Welt?

Die zweite Hauptfrage, die im Blick auf die Arbeit des Ökumenischen Rates aufgeworfen wird, geht dahin, ob er wirklich seine prophetische Aufgabe erfüllt

und ein rechter Sprecher der Kirche Christi als ganzer, als unabhängig von der Welt, als völlig ihrem Herrn eigen, ist. Unser Rat wird kritisiert, weil er sich über manche der brennenden Probleme unserer Zeit ausschweigt, weil er zu eng mit einer Gruppe von Nationen verbunden oder auch weil er neutral ist, wenn es um entscheidende Probleme geht. Diese Kritik hat ihre Grundlage zum Teil in der Unkenntnis der Erklärungen, die der Ökumenische Rat tatsächlich abgegeben hat, und der Arbeit, die er tatsächlich tut. Die Zahl derer, die all das gegenwärtig haben, was der Rat in Amsterdam und später über internationale Probleme gesagt hat, ist jämmerlich klein. Und es ist noch nicht ausreichend bekannt, daß wir in dem Ausschuß der Kirchen für die internationalen Angelegenheiten eine Körperschaft von bemerkenswert kompetenten Leuten besitzen, die darum bemüht sind, christliche Überzeugungen im Blick auf die brennendsten Probleme des internationalen Lebens klar herauszuarbeiten und einen ständigen und in wachsendem Maße wirksamen Einfluß auf die Kreise zu üben, von denen politische Entscheidungen getroffen werden.

Aber es bleibt eine Tatsache — und zwar eine Tatsache, deren wir uns alle tief und schmerzlich bewußt sind —, daß unsere Gemeinschaft gegenwärtig ihren Mitgliedern und der Welt noch keinen klaren und bestimmten Rat darüber geben kann, wie wir aus der gegenwärtigen Sackgasse herauskommen. Das führt sich natürlich auf den Umstand zurück, daß unsere Kirchen in verschiedenen Welten leben und weit voneinander abweichende Anschauungen von der internationalen Lage haben. Viele dieser Kirchen sind selbst in wichtigen Fragen der internationalen Politik gespalten. Und die wirkliche Frage lautet deshalb, ob wir alles tun, was in unserer Macht steht, um diese Gegensätze zu überwinden und einander auf dem Grunde unseres gemeinsamen christlichen Glaubens zu finden.

Dies führt uns nun zu dem Kern der Sache. Wir brauchen uns nicht zu schämen, wenn wir keine gemeinsamen Antworten und Lösungen zu finden vermögen. Denn es kann sehr wohl sein, daß gerade dies die Lektion ist, die uns Gott in dieser geschichtlichen Stunde lernen lassen möchte, daß wir nicht die Herren der Geschichte sind, und daß wir geduldig und in innerer Bereitschaft auf den Augenblick warten, in dem er uns ein gemeinsames klares Wort schenkt. Aber wir tun unsere Pflicht nicht, wenn wir uns nicht — selbst mitten in dieser Sackgasse — verzweifelt darum bemühen, miteinander die Kirche Christi zu *sein*. Und dies bedeutet, daß wir ungeachtet und jenseits aller Meinungsverschiedenheiten unaufhörlich danach streben müssen, die Einigkeit im Geist zu halten und über alle eisernen Vorhänge und nationale und soziale Schranken hinweg zueinander zu stehen. Der größte Beitrag, den wir für den Frieden der Welt leisten können, liegt vielleicht nicht auf dem Gebiet öffentlicher Erklärungen sondern in dem Festhalten an einer Gemeinschaft, die von Menschen geschaffene Spaltungen transzendiert. In einem der Dokumente unserer asiatischen Studienkonferenz findet sich ein packender Satz: „Christen haben in der Kirche einen Grund und Boden, von dem her sich

grundsätzliche Entscheidungen über jedes Problem treffen lassen, und zwar ohne eine a priori-Bindung an eine der streitenden Parteien.“ Der Ökumenische Rat dient der Sache des Weltfriedens besonders dadurch, daß er die Unabhängigkeit, den inneren Zusammenhalt und die Sorge für alle Menschen an den Tag legt, die zum Wesen der Kirche gehören.

Muß man noch hinzufügen, daß dies auch der Grund dafür ist, warum unsere praktische Arbeit unter den Flüchtlingen für die innere Gesundheit des Rates so unbedingt wesentlich ist? Man beschuldigt uns zuweilen törichterweise, wir seien ein Rat von Kirchenleuten und für Kirchenleute, die ausschließlich an theologischen Diskussionen interessiert seien. In Wirklichkeit steht die bei weitem größte Zahl der Mitarbeiter des Ökumenischen Rates im Dienst der Heimatlosen und Enterbten, und wir sind dankbar dafür, daß es so ist.

Versagen wir im prophetischen Zeugnis gegenüber der Welt? Ja, gewiß, sofern wir nämlich nicht so klar und bestimmt gemeinsam sprechen, wie die Lage es fordert. Und wir müssen ständig darum bitten, Gott wolle uns mehr Licht geben und uns das rechte Wort der Weisung für unsere Nationen finden lassen. Gleichzeitig aber dürfen wir demütig und dankbar sagen, daß der Ökumenische Rat dazu benutzt wird, um auf andere und nicht unwichtige Weise Christus als den Herrn zu bezeugen.

Die Vollversammlung als Generalprobe

Die größte Probe, der sich der Ökumenische Rat in der unmittelbaren Zukunft zu unterziehen haben wird, ist die zweite Vollversammlung.

Es wird das eine strenge Probe sein, weil es die zweite Vollversammlung ist. Die erste Vollversammlung verdankte ihre Dynamik in großem Umfang der gemeinsamen Überzeugung, daß dies ein *neuer* Ansatz war. Die Kirchen als solche kamen zum ersten Mal in der neueren Geschichte zusammen, um diesen Bund miteinander zu schließen. Die zweite Vollversammlung wird nicht von diesem Bewußtsein getragen sein, etwas Neues darzustellen. Sie wird ganz und gar mit dem geistlichen Gewicht ihrer Arbeit stehen oder fallen.

Und diese Probe findet in der kritischen geschichtlichen Situation dieser Jahre des toten Punktes und der Enttäuschung statt, da die Spannungen in der Welt und in unseren eigenen Reihen dem Zerreißpunkt nahe sind.

In solch einer Lage können wir nur in dem Glauben ans Werk gehen, daß der Heilige Geist sich unserer Vollversammlung annehmen wird.

Wir haben freilich Grund, uns kräftig durch die Tatsache ermutigt zu fühlen, daß das Thema der christlichen Hoffnung, wie es 1950 in Aussicht genommen wurde, sich bereits als ein Kristallisationspunkt für das Denken der Kirchen erwiesen hat. Und auch durch die fernere Tatsache, daß die ein wenig gewagte Entscheidung, die Vorbereitung dieses Themas einer Gruppe von Theologen und Laien aus den verschiedensten Lagern anzuvertrauen, zu einer wahrhaft schöpferischen ökumenischen Diskussion sowohl in der Gruppe selbst wie zwischen ihnen

und manchen Mitgliedskirchen geführt hat. In diesem Sinne hat die Vollversammlung bereits begonnen, und der Anfang ist verheißungsvoll gewesen. Die größte Aufgabe haben wir jetzt vor uns, nämlich die, sicherzustellen, daß diese Diskussion über unsere christliche Hoffnung und ihre Bedeutung für die Welt alle Mitglieder unserer Kirchen erfaßt, und daß ihre Ergebnisse eine so klare Formulierung finden, daß die Vollversammlung nicht nur von der Hoffnung *spricht*, sondern in der Hand Gottes ein Werkzeug wird, um den Kirchen und der Welt Hoffnung zu geben.

Die Konferenz in Asien als Sofortprobe

Wir sind sehr dankbar dafür, daß die letzte Sitzung des Zentralaussschusses vor der Vollversammlung in Asien stattfindet. Wir haben es sehr nötig, dem Ökumenischen Rat diese asiatische Taufe angegedeihen zu lassen, und unsere asiatischen Mitgliedskirchen hatten das Recht zu erwarten, der Rat würde ihnen einen Besuch abstatten, um sie in ihrer eigenen Umgebung sprechen zu hören. Die Teilnehmer von anderen Kontinenten, die den Vorzug hatten, an der christlichen Weltjugendkonferenz in Travankor und an der asiatischen Studienkonferenz hier in Lucknow teilzunehmen, haben bereits erlebt, wie sich ihnen ihr Bild der Ökumene weitete, und wie ihre Anschauungen in Frage gestellt wurden, als sie die Probleme der Kirchen und der Welt in asiatischer Perspektive sehen lernten.

Asien hat seine eigene Art von Ungeduld, — heiliger Ungeduld im Blick auf die Uneinigkeit der Kirche und auf soziale und rassische Ungerechtigkeit, und vielleicht auch unheiliger Ungeduld, mit der wenigstens zu rechnen wir gut tun.

Ich habe von Ungeduld gesprochen. So soll mein letztes Wort ein Wort der Geduld sein.

Geduld

Denn in der gegenwärtigen Lage der Welt, der Kirche und der ökumenischen Bewegung haben wir besonderen Grund, wieder auf das zu hören, was Gottes Wort uns von der Geduld der Heiligen zu sagen hat. Vielleicht gibt es kein anderes biblisches Buch, das diese Botschaft so ausgesprochen und konzentriert enthält wie der Hebräerbrief. Wenn er von „hypomone“ spricht, so meint er alles das, was in den Worten Langmut, Geduld, Standhaftigkeit, Festigkeit, Treue beschlossen liegt. Hebr. 10, 36 sagt uns: „Geduld aber ist euch not, auf daß ihr den Willen Gottes tut und die Verheißung empfanget“. Wir brauchen nichts Geringeres als ein einfältiges Sichverlassen auf die Gewißheit des „Gott will es“ — Gott hat uns diese Aufgabe auferlegt. Wenn diese Gewißheit in uns lebt, dann dürfen wir uns auch die im gleichen Texte folgenden Worte zu eigen machen: „Wir sind nicht von denen, die da weichen und verdammt werden, sondern von denen, die da glauben und die Seele erretten“.

Was kann die Orthodoxe Kirche der Ökumene geben?

Von Leo A. Zander, Boulogne s/Seine

Die ökumenische Bewegung besteht seit etwa dreißig Jahren. Von Anfang an nahm die orthodoxe Kirche daran teil. Diese dreißigjährige Erfahrung gemeinsamer Arbeit ermöglicht es uns, daraus gewisse Schlußfolgerungen im Blick auf die Bedeutung zu ziehen, welche die Orthodoxie für andere Kirchen innerhalb der Ökumene haben kann. Eine Schwierigkeit unserer Aufgabe besteht allerdings darin, daß wir bei der Lösung dieser Frage nicht vom orthodoxen Bewußtsein, von der orthodoxen Überzeugung, sondern ausschließlich von den Gegebenheiten der ökumenischen Erfahrung auszugehen haben. Denn was für orthodoxe Vorstellungen augenscheinlich ist, ist dies durchaus nicht für andere Bekenntnisse. Und gerade deren Reaktionen, deren Eindrücke, deren Stimme interessiert uns im hier gegebenen Zusammenhang.

Die ersten Jahre der ökumenischen Bewegung atmeten den Geist des Optimismus. Viele hielten den Willen zur Einheit für die Errungenschaft dieser Jahre. Die einen meinten, die Einheit auf den Wegen gemeinsamer sozialer Arbeit zu erreichen, andere auf den Wegen theologischen Studiums. Bald aber wurde deutlich, daß weder Einmütigkeit des sozialen Strebens, noch die Konstatierung dogmatischer Unterschiede zu kirchlicher Einheit führen kann. Die Bildung des Ökumenischen Rates war daher keine Lösung dieser Frage, sondern gab der Sache nur eine zentralisiertere, organisiertere, und offiziellere Gestalt, während sie vorher mehr eine Sache einzelner Enthusiasten der christlichen Einheit war.

Angesichts der zutage getretenen Unmöglichkeit einer baldigen Vereinigung trat bei manchen an die Stelle des Optimismus Enttäuschung. Lohnt es sich zu arbeiten, wenn keine Hoffnung besteht, einen Erfolg der Sache zu sehen? — Zudem wurde deutlich, daß das Kirchenvolk in seiner Breite dem ökumenischen Gedanken gegenüber gleichgültig bleibt. Daher mußte die Zweifelsfrage entstehen: Ist nicht die ökumenische Bewegung eine Studierzimmer-Erfindung einiger Idealisten, die — dank der geschichtlichen Umstände und geschickter Leitung — zu einer internationalen Organisation ohne wirkliche internationale Bedeutung heranwuchs?

Solch eine Meinung wäre indes grundfalsch. Denn, wie schwach auch die ökumenische Bewegung sein mag und wie bescheiden ihre kirchlichen Ergebnisse, die ökumenische Idee bleibt dennoch die größte Idee des zwanzigsten Jahrhunderts. Ein unfehlbares Zeugnis für die Bedeutung der ökumenischen Idee als Idee ist die Stellungnahme der katholischen Kirche. Anfänglich reagierte Rom einfach negativ (vgl. die verächtlichen Worte über die „pan-christiani“ der Enzyklika *Mortalium animos*); die Teilnahme an der ökumenischen Bewegung war Katholiken schlechthin verboten. Jetzt ist nur mehr von Regulierung und Kanalisierung jenes Interesses die Rede, das weite Kreise der katholischen Geistlichkeit ergriffen hat . . .

Die rechte Quelle starken ökumenischen Wollens ist jedoch nicht die Theorie, sondern das Leben. Begegnung von Kirchen und Konfessionen, Gemeinschaft der Christen — im Denken, im Gebet, in der Arbeit — das ist das Herz der ökumenischen Bewegung, die Quelle der ökumenischen Liebe, Inspiration und Begeisterung. Mehr als anderswo ist hier die Erinnerung an das Wort des Evangeliums am Platze: „Komm und sieh es“ (Joh. 1, 39 und 46). Man muß kommen und sehen — sehen mit den Augen des Glaubens und der Liebe —, wie sie Christum lieben, Christo dienen — jene, die nicht so glauben wie wir. Und aus diesem Sehen wird ein Gefühl geboren, das seinen Ausdruck findet in den anderen Worten des Evangeliums: „Herr, hier ist gut sein“ (Matth. 17, 4 = Luk. 9, 5 und 33). Diese beiden Zitate aus dem Evangelium sind Alpha und Omega aller Ökumenizität, deren Wesen man mit den Worten Gregors von Nyssa bestimmen kann: „Wissen gebiert Liebe.“

Wenden wir uns dieser inneren, kapillaren Arbeit der ökumenischen Gemeinschaft zu, so begegnen wir zwei Einstellungen, von denen wir sagen können, daß von ihnen das ökumenische Bewußtsein lebt oder an ihnen stirbt. Es lebt vom gegenseitigen **L e r n e n**; es stirbt am **B e l e h r e n w o l l e n**.

Der Wunsch, von den anderen zu **l e r n e n**, hat durchaus nichts mit dem Gefühl der Minderwertigkeit der eigenen Kirche zu tun und besagt keineswegs irgendeinen konfessionellen Relativismus. Der Wunsch zu lernen ist einfach die schuldige Begeisterung für das, was dem anderen geschenkt wurde, die Freude an dem Geist, der da „weht, wo er will“, das Bestreben, alles Edle zu eigener Erbauung zu verwenden. Hier erinnern wir uns der Worte des Apostels Paulus: „So oft ihr euch versammelt, hat ein jeder etwas in Bereitschaft: ein geistliches Lied, einen belehrenden Vortrag, eine Offenbarung, ein Zungenreden, eine Auslegung. Das alles lasset zur *Erbauung* der Gemeinde dienen“ (1. Kor. 14,26). Sobald wir aber zu **b e l e h r e n** beginnen und anfangen, von der Höhe unseres konfessionellen Standpunktes auf die „Verirrten“ herabzusehen, stoßen wir sogleich auf verschlossene und mißtrauische Herzen; und auch wenn unsere Worte bis in das Bewußtsein der „von der Wahrheit Abgewichenen“ gelangen, so doch hauptsächlich mit der Wirkung, daß sie zum Streit, zum Protest gereizt werden. In der ökumenischen Gemeinschaft, die gänzlich auf der Freiheit und auf der Ehrfurcht vor ihr begründet ist, kann der Wunsch zu belehren nur eine krankhafte Reaktion der Selbstbehauptung und Feindschaft hervorrufen. Von hier aus können wir etwas darüber sagen, welche Einstellung in der ökumenischen Gemeinschaft allein schöpferischer Art sein kann: Zunächst bedarf es eines tiefen Verwurzelteins in der **e i g e n e n** Kirche, in ihrem Glauben, in ihrer Theologie, in ihrem Gebet, in ihrer Frömmigkeit, in ihrer Arbeit und ihren Schwierigkeiten¹⁾; zweitens wird von uns gefordert,

¹⁾ Siehe die Resolution des Generalkomitees der C.S.V. in Cham-Koria 1935: „Wir nehmen an, daß die ökumenische Arbeit nur dann von geistlichem Erfolg sein kann, wenn ihre Teilnehmer die Dogmen kennen und der Tradition der eigenen Kirche treu bleiben.“

daß wir unseren Reichtum den andersgläubigen Brüdern zeigen und ihnen so die Möglichkeit bieten, unsere Kirche zu verstehen und lieb zu gewinnen, jedoch ohne die Absicht, sie irgendworin zu überzeugen und zu besiegen; drittens muß auch auf unserer Seite das Bestreben vorhanden sein, die Christen der anderen Bekenntnisse zu verstehen — und zwar nicht nur in bestimmten Punkten ihrer Glaubenslehre (die wir für eine Abweichung von der Wahrheit halten), sondern in dem, was die eigentliche Triebfeder ihres christlichen Lebens ist: in ihrem Wunsch, Gott zu verherrlichen und nach den Geboten Christi zu leben . . .

Wir möchten diese Gedanken in der Sprache unserer Kirche ausdrücken. Dazu nehmen wir drei Bilder aus der Welt des orthodoxen Gottesdienstes, die als Symbole der lebendigen Ökumene — gewissermaßen als Losung oder Appell — gebraucht werden können. Das sind die Bilder des *Unterpfandes*, des *Zeugen* und des *Mahles*.

„Nimm hin dies *Pfand* und bewahre es heil und unversehrt bis zu deinem letzten Atemzuge“, sagt der Bischof dem neugeweihten Priester, während er ihm eine Partikel des Leibes des Herrn übergibt. In diesem irdischen Leben ist die Gabe Gottes ein Unterpfand, uns zur Bewahrung und Pflege gegeben. Wir bewahren es hier auf Erden, wir sind ihm hier auf Erden getreu, aber es verbindet uns mit einer anderen Welt, aus der es genommen ist und der es zugehört. Wenn wir die Ökumene als Gabe Gottes auffassen²⁾, dann ist auch sie für uns ein Unterpfand: ein Pfand unserer Einheit im Reiche Gottes, ein Pfand unserer Liebe in der heiligen Dreieinigkeit. Darum antworten wir auf alle Zweifel, auf alle Unstimmigkeiten, auf alle Versuchungen, die uns auf dem steinigen Pfad ökumenischer Arbeit begegnen, mit den Worten „des Ersten und Letzten, welcher tot war und, siehe, er lebt“: „Sei getreu bis an den Tod, so will ich dir die Krone des Lebens geben“ (Offbg. 2, 8 und 10).

„Siehe, Kind, hier steht Christus unsichtbar und nimmt dein Bekenntnis an. Ich aber bin n u r Z e u g e“, so spricht der Priester vor der Beichte. Nur Zeuge! Der große russische Heilige Seraphim von Sarow liebte es, diese Worte in der Unterredung mit dem Beichtvater des Diwejev-Klosters, Vater Basilius Sadowsky, zu wiederholen: „Merke dir, Vater“, sagte er, „du bist nur Zeuge“. In diesen Worten fällt der logische Akzent natürlich nicht auf das Substantiv „Zeuge“ sondern auf das Wörtchen „nur“. Und wenn beim Sakrament der Buße der Priester „nur Zeuge“ ist (und darin besteht der Grundunterschied des orthodoxen Beichtverständnisses gegenüber dem römisch-katholischen, wo der Priester stets Richter ist; vgl. Denzinger 894 und 911), um wieviel mehr trifft das auf unsere ökumenischen Begegnungen zu, wo wir berufen sind, nicht zu lehren, nicht zu überführen, nicht zu überzeugen, sondern n u r zu zeugen.

²⁾ Die bereits erwähnte Resolution beginnt mit den Worten: „Wir können keine genaue Definition des ökumenischen Lebens unserer Zeit geben; d. h. wir alle verstehen das Ökumenische verschieden; aber wir alle sagen Ja dazu, daß die Ökumene eine wundersame Gottesgabe für unsere Generation ist. Wir glauben, daß diese Gabe uns nur durch den Heiligen Geist zuteil werden kann . . .“

Hier folgen wir dem Wege Christi, welcher „geboren wurde, um für die Wahrheit zu zeugen“ (Joh. 18,37), dem Wege des Vorläufers Johannes, welcher gesandt war, „um von dem Lichte zu zeugen“ (Joh. 1,8); und der Lohn für dieses Zeugnis, jenes Höchste und Beste, das wir in der Ökumene haben, ist gleichfalls im Evangelium beschrieben in den Worten, mit welchen sich der Diakon vor Beginn der Liturgie an den Bischof wendet: „Also lasset euer Licht leuchten vor den Menschen, daß sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen“ (Matth. 5,16).

„Das Mahl ist bereit, erquicket euch alle . . . alle erquicket euch am Mahl des Glaubens, alle nehmet den Reichtum der Güte auf. Keiner weine wegen seiner Armut, denn erschienen ist das gemeinsame Königreich“. Sind nicht diese Worte des Johannes Chrysostomos (aus seiner Osterpredigt) ein Bild jenes ökumenischen Festmahles, zu dem Christen verschiedener Art ihre Schätze bringen, damit sie allen offenbar seien, damit ein jeder von ihnen kosten und sich erquicken könne? In das himmlische Jerusalem „werden die Könige auf Erden ihre Herrlichkeit bringen“ (Offbg. 21,24). Ist nicht die ökumenische Gemeinschaft in ihren höchsten Errungenschaften eine Vorwegnahme dieses „gemeinsamen Königreiches“ und einer Schau jener Herrlichkeit, in welche die anderen ihre Liebe zu Gott und dem Lamme kleiden? Natürlich ist nicht alles in der Welt der Ökumene Festmahl und Freude. In dieser Gemeinschaft gibt es viel Bitternis und Schmerz. Aber Schmerz und Bitternis rühren von menschlicher Unvollkommenheit her. Das aber, was im ökumenischen Geschehen von Gott, das, was eine Himmelsgabe ist, kann und soll hingegenommen werden als geistliches Mahl und gemeinsames Königreich.

*

Im Lichte dieser Überlegungen können wir an unsere Frage herangehen: Was kann die orthodoxe Kirche der Ökumene geben? An erster Stelle haben wir die Tatsache zu vermerken, daß die orthodoxe Kirche in ihrer Geschichte nicht jene Katastrophen (im ursprünglichen Sinne dieses Begriffs, d. h. Umwälzungen) erlebt hat, die das Leben der abendländischen Christenheit bestimmten. Die Orthodoxie lernte nicht in der Schule der Scholastik; sie erlebte keine eucharistischen Streitigkeiten; sie kannte weder eine Reformation, noch die tridentinische Reaktion auf diese. Deshalb blieb sie frei von jenen Belastungen, die alle diese Strömungen und Ereignisse dem abendländischen Christentum einbrachten; trotz ihres zweitausendjährigen Alters bewahrte sie die Frische der Jugend, irgendeine Unberührtheit und Unmittelbarkeit. Verglichen mit dem Spitzengewebe abendländischer Theologie scheint die Orthodoxie oftmals einfacher und massiver, unmittelbarer und sogar naiver zu sein. Aber diese Einfachheit ist keine Simplifizierung; die ganze Kompliziertheit, der ganze Reichtum geistlicher Gedanken ist in ihr bereits enthalten. Dieses Zweiglein begann indes noch nicht zu welken, diese Blätter begannen noch nicht zu vertrocknen; die Unmittelbarkeit im Erleben des Geheimnisses entwich dem theologischen Gedanken noch nicht; die Versuche, das Geheimnis

menschlicher Sprache auszudrücken, machten daraus noch kein logisches Präparat, unterwarfen es noch nicht intellektualistischer Arbeit³⁾. Daher scheint auch die verfeinertste Dialektik der Orthodoxen dem Menschen des Westens immer von Mystik durchdrungen; und umgekehrt: Die Mystiker des Westens scheinen dem Osten allesamt von unnötigem Intellektualismus durchdrungen zu sein. . . . Infolgedessen vermag die orthodoxe Kirche in der ökumenischen Arbeit als eine Art Nachschlagewerk zu dienen: Sie ist ein lebendiges Zeugnis dafür, wie die alte Kirche diese oder jene Frage aufnahm und durchdachte: das Geheimnis des Heiles, das Geheimnis der Eucharistie, das Geheimnis der Kirche selbst. All dies ist in der Orthodoxie gegeben — in eigengestaltigen Formen, verschieden von den abendländischen, und ist enthalten nicht so sehr in ihrer Glaubenslehre, als in dem geheimnisvollen, dem Verstand nicht zugänglichen, aber real fühlbaren, sichtbaren und hörbaren Leben der Kirche. Daher hat in der Orthodoxie erstens ihr Gottesdienst, und haben zweitens ihre Heiligen ein so große Bedeutung.

Orthodoxe Theologen lieben es, die Orthodoxie als die Kirche der sieben ökumenischen Konzilien zu definieren. Was ist damit gemeint? Der Sinn dieser Worte beschränkt sich natürlich nicht auf die Feststellung, daß die orthodoxe Kirche an der Lehre der sieben ökumenischen Konzilien festhält: daran hält auch die römische Kirche fest und — abgesehen vom siebenten Konzil (dem Dogma von der Verehrung der Ikonen) — auch der größte Teil der protestantischen Welt. Diese Worte darf man ferner nicht in dem Sinne deuten, als beschränke sich die orthodoxe Kirche auf die Lehre der sieben ökumenischen Konzilien; die Konzilien von Konstantinopel in den Jahren 1347 und 1352 und alles, was mit der Rezeption des Palamismus⁴⁾ zusammenhängt, bezeugen, daß die dogmatische Schöpferkraft in der Orthodoxie durchaus nicht erstorben ist. Die orthodoxe Kirche ist die Kirche der sieben ökumenischen Konzilien in dem Sinne, daß Themen, Problematik und Definition der Konzilien für sie nicht ehrwürdiges Altertum, nicht Historie und Archäologie, sondern lebendige Gegenwart, Odem ihrer Mystik und ihres theologischen Lebens sind.

Wie kann das sein? Wie vermag das verfeinerte theologische Denken des vierten bis achten Jahrhunderts Inhalt des *gemeinsamen* kirchlichen Bewußtseins im zwanzigsten Jahrhundert sein? Die Erklärung dieses Wunders hat man im orthodoxen Gottesdienst zu suchen. Denn er ist lebendige Patristik, betendes Durchleben (für jeden Gläubigen) des patristischen Kommentars zum Inhalt der Heiligen Schrift. Die Schrift wird in der Kirche nicht nur gelesen, sondern durchlebt, sozusagen als mystisches Drama, als Darstellung „hic et nunc“ dessen, was unter

³⁾ So sind für das orthodoxe Bewußtsein solche Begriffe wie Transsubstantiation, Konsubstantiation, Impanation usw. unerträglicher Intellektualismus.

⁴⁾ Gregorios Palamas (1296—1359) war einer der größten byzantinischen Theologen und Vertreter der kontemplativen Mystik.

„Pontius Pilatus“ geschah⁵⁾). Jedoch wäre es eine Übertreibung, vom „evangelischen“ Charakter des orthodoxen Gottesdienstes zu sprechen: das ist nur sein Kern; tatsächlich ist er uns gegeben im Rahmen patristischen Denkens und byzantinischer Kultur — der Periode ihrer größten geistigen Blüte. Durch das Mittel des Gottesdienstes strömt die lebendige Patristik in die Seele des ganzen glaubenden Volkes. Die orthodoxe Kirche erzieht dieses nicht so sehr durch Belehrung als durch Schauen; zu diesem Schauen gehören Worte, Gesänge, Ikonen, Gesten; all dies bildet die geistige Atmosphäre, die eigengestaltige Realität, in welcher Orthodoxe leben, und von der sie zeugen. Ihr Wissen kann ungenügend sein, aber ihre Erfahrung enthält ein gewisses Etwas, das Quelle des Wissens genannt werden kann — nicht nur für sie, sondern auch für jene, mit denen sie diese Erfahrungen teilen. Diese Erfahrung der Orthodoxie weitergeben — das ist jenes Hauptsächliche und Grundlegende, womit die Orthodoxie der Ökumene einen Dienst zu tun vermag.

Dies können Beispiele bestätigen. Auf ökumenischen Konferenzen sind wir häufig folgender Tatsache begegnet: Lange Gespräche und Dispute führten zu nichts, aber nach dem orthodoxen Gottesdienst sagten die Protestanten: „Jetzt beginnen wir zu verstehen, wovon Ihr Orthodoxen zu uns sprach“. Was heißt das? Nur dies, daß unsere Worte sich als unzulängliches Mittel erwiesen, um die geistliche Erfahrung der Orthodoxie weiterzugeben, welche nur unmittelbar aufgenommen werden kann. Darum legen wir der Teilnahme am Gottesdienst so große Bedeutung bei, trotz der Unmöglichkeit einer Interkommunion, trotz der Erfahrung, daß er teilweise immer unverständlich bleibt! Es ist gewissermaßen geistiges Schauen — Himmel auf Erden, und in dieser Eigenschaft geistliche Erfahrung, die die Seele bereichert. Dann erst soll sein Durchdenken, Erklären, Erfassen folgen — mit einem Worte die Theologie, die, um lebendig zu sein, unbedingt von geistlicher Erfahrung gespeist werden muß. (Für die gegenwärtige russische Theologie ist es charakteristisch, daß sie sich auf die ganze Fülle kirchlichen Lebens gründet, unter Einschluß nicht nur des patristischen Schrifttums, sondern auch der Liturgik und Ikonographie, überhaupt alles dessen, worin sich im Leben der Kirche die von Gott geoffenbarte Wahrheit gespiegelt hat.) Hier liegt allerdings bei uns die Gefahr der Schwärmerei auf der Lauer. Denn der orthodoxe Gottesdienst kann dank seiner schönen Formen Gegenstand ästhetischer Schwärmerei werden. In solchem Falle tritt Seelisches an die Stelle des Geistigen, ästhetischer Reiz an die Stelle der Schönheit, und statt in die geistliche Erfahrung der Orthodoxie vertieft sich der abendländische Mensch in das Clair-Obscur „der slawischen Seele“, in dem er die Nüchternheit des Geistes und das Maß der Gefühle verliert, also die wesentlichsten und grundlegendsten Charakteristika orthodoxer Geistigkeit. Die

⁵⁾ Vgl. meine Studie „L'Eglise comme Evangile vivant selon la conception orthodoxe“ in Comptes rendus de la pastorale d'Alsace Lorraine, Strasbourg. 1933.

Gerechtigkeit fordert zu bemerken, daß diese Sünde nicht nur die der abendländischen Menschen ist: häufig werden hier auch die Orthodoxen selbst schuldig . . .

Neben den Gottesdienst treten die Bilder orthodoxer Heiligkeit. Wir denken hier nicht an offizielle, dogmatisch bewußtgemachte und liturgisch geformte Heiligenverehrung (darüber streiten wir mit den Protestanten), sondern an jenes Gefühl der Freude, jene Begeisterung und Andacht, die in uns bei der Begegnung mit dem Offenbarwerden echter Heiligkeit im menschlichen Leben entbrennen. Heiligenleben waren immer die Lieblingslektüre des russischen Volkes. Weshalb? Darum, weil es darin Idealbilder fand, erhebende Beispiele, reale Beweise dafür, daß das Wort Gottes wirksam ist, daß der Same Christi auch auf dem steinigsten Boden wächst. . . . Heute beginnen diese duftigen Erzählungen auch in die westliche Literatur einzudringen⁶⁾. Aber religiös gesehen geht es ganz und gar nicht um Vergangenheit. Wenn deutsche Studenten, die in der Hölle sowjetischer Gefangenschaft waren, mir sagen, daß sie in Rußland Christen trafen, wie sie im Westen nicht mehr zu finden sind, dann erkenne ich in solchen Worten den gleichen Heiligkeitsdurst und die gleiche Begeisterung für Heiligkeit, welche der orthodoxen Heiligenverehrung zugrunde liegen. Bilder der Heiligkeit haben in dieser Beziehung eine unermeßliche pädagogische Bedeutung; mehr als das — sie sind Tröstungen des Christen, eine Vergewisserung dessen, daß es in der menschlichen Geschichte echte Kostbarkeiten gibt, um deretwillen es sich lohnt, unsere arme, sündige Erde zu lieben. Und dies bildet das nächste Kapitel des ökumenischen Buches, das wir gemeinsam lesen. . . .

Neben Dogmatik, Liturgik und der Hagiologie steht die Kanonik. Es scheint, als ob die Orthodoxen sich auf diesem Gebiete nicht zu rühmen hätten. Bei uns gibt es keinen Codex juris canonici, und unsere Kanonisten beweisen im Hinblick auf historische Präzedenzfälle mit gleichem Erfolg diametral entgegengesetzte Wahrheiten. . . . Auf die gesamte Orthodoxie bezogen gibt es bei uns keine organisierte Ordnung, und das geschichtliche Erbe orthodoxer Vereinzelung bedroht uns mit der schweren Fracht eines nationalistischen Partikularismus; und dennoch. . . . Ist es nicht ein Wunder, daß trotz ä u ß e r s t ungünstiger Bedingungen (auf dem Balkan das Türkenjoch, in Rußland das Tatarenjoch, Einflüsse der Staatsgewalt, Revolutionen und Verfolgungen) die Orthodoxie im Verlaufe von zwei Jahrtausenden sich überall als organisierte Kirche mit apostolischer Nachfolge, mit historischer Kontinuität, mit unveränderlicher Glaubenslehre, mit einheitlichem Kult erhält? Hierin hat man natürlich zu allererst die göttliche Hilfe, Gottes Willen mit der orthodoxen Kirche zu erblicken; aber es fehlt auch nicht eine menschliche Seite, die unserer Überzeugung nach *in der Treue* des Klerus

⁶⁾ Vgl. E. Benz, *Russische Heiligenlegenden*, Verlag Die Wage, Zürich, 1953; E. Behr-Siegel, *Prière et Sainteté dans l'Eglise Russe*, Paris. Ed. du Cerf, 1950; G. Fedotoff, *The Russian Religious Mind*, Harvard University Press (London G. Cumberlege), 1948; I. Kologrivov, *Essay sur la Sainteté en Russie*, Bruges 1935, u. a.

und der Laien zur Kirche besteht. Wenn wir von jenen unerträglichen Leiden lesen, welche die Gläubigen zur Zeit der Verfolgungen in Rußland auf sich nahmen, dann verstehen wir nicht nur, sondern wir *sehen*, daß das Blut der Märtyrer der Same der Kirche ist. Und wenn wir uns der menschlicheren (wenngleich immer noch harten) Situation des Emigrantenlebens zuwenden, so sehen wir, wie Greise, die vor Alter kaum noch auf den Beinen zu stehen vermögen, vor dem Altar stehen und die Liturgie bis zum letzten Tage, oft bis zur letzten Stunde des Lebens vollziehen. Hierin wird „ihre Treue bis zum Tode“ offenbar, und diese Treue ist die Kraft unserer Kirche, die weder Verfolgungen, noch Armut, noch erzwungene Unionen, noch Sekten zum Schwanken bringen können. . . . In dieser Treue zum orthodoxen Altar erheben sich schwache und sündige Menschen zur Höhe von Gerechten und Weisen. Und sofern die Kirche von dieser Treue *e i n e s j e d e n* lebt, sind für uns der Mangel einheitlicher Organisation, das Fehlen fester Ordnung oder jene geschichtlichen — oft ernstesten und tiefen — Unstimmigkeiten, die unserem menschlichen Tun anhängen, aber nicht zum Wesen der Kirche gehören, nichts Erschreckendes.

Ist Ökumene wirklich Gemeinschaft, dann gehören auch diese Schätze der Christustreue der ganzen christlichen Welt, sind gleichfalls ihr gemeinsames Eigentum.

An anderer Stelle versuchten wir, das Wesen der Verschiedenheit zwischen den Protestanten und uns zu begreifen und zu erklären⁷⁾. Wir kamen zu dem Ergebnis, daß der Protestantismus bestrebt ist, Gott ausschließlich in Gott zu verehren, seine Größe und Heiligkeit von der der Schöpfung zu trennen. Die Orthodoxie aber verehrt Gott in sich selbst und gleichzeitig in der Schöpfung: daher die Verehrung der Gottesmutter, der Heiligen, der Ikonen, der eucharistischen Gaben, geheiligter Gegenstände u. a. Ohne diese Darlegungen zu wiederholen, weisen wir nur darauf hin, daß für das protestantische Bewußtsein der orthodoxe Standpunkt entweder Irrtum, Götzendienst und Heidentum ist (dann aber gibt es für uns keine Gesprächsmöglichkeit) oder ein *Problem des dogmatischen Denkens* und des *liturgischen Lebens*, das dem ökumenischen Gespräch und dem Versuch, einander in unseren gegenseitigen Errungenschaften zu verstehen, die Tür öffnet. Nach einem geflügelten Worte Pater Congar's beginnt die Ökumene da, wo wir in einer uns fremden Konfession *positive religiöse Werte erblicken*. Wenn man unter diesem Gesichtspunkte an die Orthodoxie herangeht, dann eröffnet sich dem protestantischen Bewußtsein ein grenzenloses Feld des Studiums und des Verstehens dessen, was nach orthodoxem Glauben gott-trächtig, christusträchtig und geistträchtig sein kann. Gott-Trächtigkeit, Christusträchtigkeit, Geistträchtigkeit, sie sind somit die Kategorien, in deren Zeichen sich dem protestantischen Bewußtsein aller Reichtum, alle Eigenart und Fülle der Orthodoxie offenbaren kann.

⁷⁾ Siehe den Aufsatz „Was ist Orthodoxie?“ in dem Büchlein „Evangelisches und orthodoxes Christentum in Begegnung und Auseinandersetzung“, Agentur d. Rauhen Hauses, Hamburg 1952.

Wir möchten diese kurze Skizze gern mit dem Hinweis auf einen „untheologischen Faktor“ beenden, der für die ökumenische Gemeinschaft von Wert sein kann. Wir meinen im weiten Sinne dieser Formel das rechtgläubige Verständnis der gegenseitigen Beziehungen von Kirche und Welt, im engeren Sinne die Verbindung von Philosophie und Dogmatik. Das letztere ist dabei typisch auch für das erste. Orthodoxe Denker (insbesondere russische Philosophen des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts) machen keinen prinzipiellen Unterschied zwischen religiöser und philosophischer Wahrheit. Eine wie die andere sind für sie Offenbarungen von Gottesgeheimnissen. Der Unterschied zwischen ihnen bezieht sich mehr auf die Art dieser Offenbarung — absolut und unfehlbar in der Religion, relativ und problematisch in der Philosophie. Aber auch im religiösen Denken ist das Verbindliche nicht begrenzt durch die relativ wenigen dogmatischen Wahrheiten, welche weite Möglichkeiten der Deutung und Erfassung in verschiedenen Theologien zulassen. Theologische Antworten verknüpfen sich so mit philosophischen Fragen, und die Dogmatik inspiriert das Denken über Mensch, Geschichte und Welt. . . .

Dem orthodoxen Denken sind die Methoden der Scholastik fremd; orthodoxe Philosophen fühlen sich frei in ihren Untersuchungen; doch soweit sie von den Wahrheiten des Dogmas inspiriert werden, denken sie kirchlich und bringen in der Sprache weltlicher Kultur und Philosophie die Weisheit der Kirche zum Ausdruck. Schön spricht darüber Hans Ehrenberg in seinem Nachwort zum zweiten Band „Östliches Christentum“. Schon die Überschrift seines Artikels: „Die Russifizierung Europas oder die Frage der Trinität“ weist auf jene Verbindung von Religion und Philosophie, die es ihm gestattet, die russische Religionsphilosophie das trinitarische Denken zu nennen.

Wir können hier nicht ausführlicher auf die Versuche eingehen, ein durch die Kategorien von Nicaea, Chalcedon und Konstantinopel inspiriertes System der Anthropologie, der Historiosophie, der Kosmologie usw. zu schaffen; vieles an diesen Versuchen ist strittig und unvollständig. Aber zweifellos eröffnen sie einen Weg zu einer *christlichen Weltanschauung*, in welcher Mytik und Wissenschaft, Religion und Philosophie, Kirche und Welt einander gegenseitig durchdringen und so jene Einheit des Lebens und Gedankens wieder schaffen, deren Verlust die Tragödie unserer Epoche bildet. Dieser Weg aber steht allen offen.

Das Erbe Johannes Wesleys an die Welt

Zum 250jährigen Gedenktage

Karl Kreuzer

Zu den Reformatoren, den Kirchenvätern jüngerer Zeit, den Bahnbrechern des Fortschrittes auf vielen Gebieten, den Erweckern urchristlicher Wahrheiten, gehört der 1703 geborene Johannes Wesley. Sein Vermächtnis an die Welt wurzelt im Erbe der „heiligen *allgemeinen* Kirche“: die Lehren gemäß den biblischen Urkunden wurden von ihm auf „dem Hintergrund der anglikanischen Lehrnorm formuliert; sie gewannen Klarheit und Eindringlichkeit von den Schriften der Alten Kirche und der Reformatoren . . . und in der Entwicklung der Lehre von der völligen Liebe als dem Weg der Heiligung werden wir auf die Heiligen und Seher von achtzehn Jahrhunderten christlicher Geschichte zurückgeführt“ (Carter).

Er begehrte von sich aus zunächst nichts anderes zu sein als hingebungsvoller Geistlicher der Kirche von England. Als 35jähriger hatte er ein entscheidendes Erlebnis, das die Revolution seines Inneren bedeutete und damit Ausgangspunkt wurde einer neuen Epoche für England, später über den Erdball laufend. Er erlebte die Rechtfertigung aus Glauben für sein zerrissenes Herz, das mit Beten, Fasten, guten Werken seiner zeitgenössischen Auffassung nicht zur Ruhe kommen konnte. Er berichtet in seinem Tagebuch über dieses Erlebnis in der Aldersgate-Straße, wo in kleinem Kreise die Vorrede Luthers zum Römerbrief gelesen wurde, und schreibt: „Mir wurde seltsam warm ums Herz. Ich ward inne, daß ich für mein Seelenheil auf Christus, auf Christus allein vertraute; und die Gewißheit wurde mir gegeben, daß er *meine* Sünden, ja gerade die *meinen* hinweggenommen und *mich* vom Gesetz der Sünde und des Todes erlöst hatte.“

In sein Tagebuch schrieb er noch im Blick auf diese Erfahrung: „Ich fing an, aus allen Kräften für die zu beten, die mich in besonderer Weise beleidigt und mich verfolgt hatten. Ich bezeugte dann öffentlich vor der ganzen Versammlung, was ich jetzt zum ersten Male innerlich erlebte.“ — Wesley hatte damit nur wieder jenes neutestamentliche Klima gefunden, in welchem Religion für den Einzelnen erfahrbar wird in der Gemeinschaft mit Gott, der uns durch seinen Geist das Zeugnis gibt, daß wir Gottes Kinder sind. So Großes von sich aussagen zu dürfen, war in jener Zeitepoche ein unbekannter Klang in England. Wohlstandige Leute, die damals dem Deismus huldigten, der Gott in angemessener Ferne erschaut, hielten dies für Schwärmerei. Die Herzogin von Buckingham gewann den Eindruck einer harten Konsequenz, die mittelbar auch zu einer Aufhebung der gesellschaftlichen Gegebenheiten führen mußte; sie schalt über die Nachfolger Wesleys, da ihre Lehre es in sich hätte, „jede Rangordnung aufzuheben und alle Klassenunterschiede zu beseitigen“. Die adlige Dame sagte weiter: „Es ist scheußlich, wenn einem von uns gesagt wird, er habe ein ebenso sündiges Herz wie das gemeine Gesindel, das auf dem Erdboden herumkriecht.“

Aber da waren die Massen der Enterbten, die sozial Entrechteten, die Hunderttausende, die nur vegetierten und die jetzt den neuen Klang des Evangeliums vernahmen. Wesleys gedruckte Predigten zeigen den kühl denkenden Engländer der Aufklärungszeit, der sich zuerst an Intellekt und Willen seiner Zuhörer wendet und nicht an ihr Gefühl. Sein Freund Whitefield verfuhr eher umgekehrt. Wesley ging es um die wahre Lehre; aber mit einem brennenden Herzen kündete er sie, so daß keine intellektualistische Langeweile entstehen konnte. Aus einigen Dutzend wurden Hunderte, Tausende! Heute, nach bald sieben Generationen der methodistischen Erweckungsbewegung, zählt der Methodismus dreißig Millionen in seinen Kirchen. Er muß mit anderen Christen an mancher Stelle der Erde Verfolgungen leiden. Das Schlimmste aber, was ihm zuteil werden könnte, wäre jene verflachende Sonntagsreligiosität von bloßen Mitläufern.

*

Wesley hatte eine erfahrbare Religion zu verkünden, weil er selbst — wie er sich ausdrückte — den Glauben eines Knechtes vertauschen durfte mit dem Glauben eines Sohnes, der sich vom Vater geliebt weiß. Die Rechtfertigung aus Glauben war kein bloßes Gefühlserlebnis. Nun drängte die Liebe, das Verlorene aufzusuchen. Der junge Wesley geht in die Gefängnisse, in denen damals die Zustände jeder Beschreibung spotteten. Er kennt schon die Sonntagsschule, um die wilden Kinder unter Gottes Wort zu sammeln, bevor ein Robert Raikes später die Sonntagsschulbewegung entfachte. Während des Krieges mit Frankreich geht ihm das Schicksal der französischen Gefangenen so zu Herzen, daß er über 2. Mose 23, 9 predigt: „Die Fremdlinge sollt ihr nicht unterdrücken; denn ihr wisset um der Fremdlinge Herz, dieweil ihr auch Fremdlinge in Ägypten gewesen seid.“ Durch Sammlungen seiner Gemeinschaften verschwindet in den Lagern das schmutzige Stroh und die dünnen Lumpen. Die fromme Inbrunst wandelt sich um in Leinen, woraus Hemden gefertigt werden, Matratzen und Woldecken, bis die Gefangenen einigermaßen versorgt sind.

Wesleys Kampf gegen die Trunksucht, Arbeitslosigkeit, Teuerung begleitete ihn durch sein langes Leben. Die englische Nation verehrt in einem Schrein des Britischen Museums in London einen mit zitternder Hand geschriebenen Brief, den Wesley in seinem 88. Lebensjahr, noch wenige Tage vor seinem Tode, in Sachen der Sklavenbefreiung schrieb. Darin ermuntert er den Abgeordneten William Wilberforce, im Parlament in Sachen der Sklavenbefreiung nicht nachzulassen. Der an der Pforte des Ewigen Stehende beschwört den Abgeordneten mit solchen Sätzen: „Aber wenn Gott für Sie ist, wer mag dann wider Sie sein? Sind die Gegner alle zusammen stärker als Gott? O, werden Sie nicht müde, Gutes zu tun. Machen Sie weiter in Gottes Namen und in der Macht seiner Stärke, bis selbst die amerikanische Sklaverei (die niederträchtigste, die je die Sonne gesehen hat) vor ihr verschwindet.“

Durch seine Schriftstellerei schuf er für die Massen eine Bibliothek, die mit der Zeit auf 50 Bände anwuchs. Die verschiedenen Lebensgebiete wurden darin behandelt und Kostbarkeiten aus den Kirchenvätern und der guten Literatur herausgebracht. Seine Einnahmen wandte er der Fürsorge anderer zu. Er verfuhr dabei nach dem Grundsatz seiner Predigt „Über den Gebrauch des Geldes“, worin die drei Hauptgedanken lauten: Erwirb, soviel du erwerben kannst, auf rechtmäßige Weise. — Zweitens: Spare, soviel du kannst, durch eine bescheidene Lebenshaltung. — Und drittens: Gib, soviel du geben kannst, im Dienste für den Nächsten. Als Wesley starb, hinterließ er testamentarisch sechs Pfund Sterling an sechs Männer, die seinen Leib zu Grabe tragen und dafür je ein Pfund erhalten sollten, „denn ich wünsche ausdrücklich“, heißt es weiter, „daß kein Leichenwagen, keine Kutsche, keine Pracht da sei, außer den Tränen derer, die mich liebten und mir folgen werden.“

*

Der englische Historiker Lecky schreibt, daß, wenn der Sturm der Französischen Revolution in England so zahm ausgefallen sei, dies der Erweckungsbewegung des Methodismus zu danken sei. Wesley hat kein Schwert ergriffen und gegen keinen Papst polemisiert. Es gibt in den vierzehn Bänden der Ausgabe seiner Werke, in den acht Bänden seiner gedruckten Tagebücher und in den weiteren acht Bänden seiner hinterlassenen Briefe keine Zeile, die heute peinlich wirken könnte. Er lebte innig in der Gemeinschaft mit seinem Herrn, dessen Nähe er täglich dreimal in seinen Gebetsstunden suchte. Er ging, nach seinen eigenen Worten, den geraden Weg, der durch Glauben zur Religion der Liebe führt. In seiner Predigt über die „ökumenische Gesinnung“, die heute nach zweihundert Jahren Satz für Satz ihre Gültigkeit behalten hat, weist Wesley nach, daß „der Mann von wahrer ökumenischer Gesinnung nicht erst auf der Suche ist nach einem religiösen Standpunkt. Denn er ist hinsichtlich der Grundlehre des Christentums so klar und fest wie die Sonne am Himmel, und er ist nicht gesonnen, alle Auffassungen in einem Mischmasch zu vereinigen“. Dann heißt es wörtlich: „Einerseits ist er fest gegründet in seinen religiösen Grundsätzen, in dem, was er für die Wahrheit hält, wie sie in Jesu ist. Er hält sich unentwegt an die gottesdienstlichen Formen, die nach seiner Meinung Gott am angenehmsten sind. Er weiß sich durch die zartesten und innigsten Bande mit einer bestimmten Gemeinde verbunden. Andererseits ist sein Herz weit zu allen Menschen, den Bekannten wie den Unbekannten. Er umfaßt mit starker, herzlicher Liebe Nachbarn und Fremde, Freunde und Feinde. Dies ist ökumenische oder allumfassende Liebe. . . . Die Liebe ist dabei das Ausschlaggebende: ökumenische Liebe ist ökumenische Gesinnung.“ Gegenüber diesen Worten aus dem Jahre 1749 hat Wesleys Brief von 1763 zwar eine andere Tonart, aber dennoch diesselbe Haltung: „Ich wünsche ein Offensiv- und Defensivbündnis mit jedem Soldaten Christi . . . kommt also Ihr, die Ihr Ihn liebt, zur Hilfe des Herrn gegen die Mächtigen.“

*

In der katholischen Kirche „Zur Unbefleckten Empfängnis“ in London hielt neulich der Jesuitenpater Ward einen Vortrag über Johannes Wesley und sagte unter anderem: „Die Wirkungen, die von Wesleys Dienst ausgehen, spüren wir noch heute. Wir schauen auf ihn, um mehr Eifer zu bekommen für das Reich Gottes, um wie er unsere Mitmenschen mehr lieb zu haben. Wir schauen auf sein brennendes Verlangen, alle zu Gott zu führen und im Dienste immerwährend seine Freude zu besitzen.“ — Dies die Worte des Paters.

Der Weg der Christenheit zu einer endlichen Vereinigung wäre nicht so dornig, wenn dieser Geist uns beseelte.

Zum Generalthema von Evanston:

Edmund Schlink über die christliche Hoffnung für die Gesellschaft

Wir erwarten den kommenden Christus, der das Ende dieser durch Ungerechtigkeit, Hunger, Krieg und Tod gezeichneten Welt und den Anbruch der neuen Schöpfung heraufführen wird, in der Friede, Gerechtigkeit, Leben und Fülle ist. Diese Hoffnung ist der radikalste Impuls zur Umgestaltung der menschlichen Gesellschaft. Denn gerade dadurch, daß der Christ Glied eines himmlischen Bürgertums geworden ist, ist er frei von den Bindungen dieser Welt und darum frei für einen ganz neuen Einsatz in dieser Welt. Christus ruft die Glaubenden heraus aus dieser Welt, um sie zum Dienst in die Welt hineinzusenden.

Der Impuls der christlichen Hoffnung ist ein doppelter:

I

(Das Gebot Gottes des Erlösers)

1. Wenn wir auf Christus hoffen, wissen wir, daß der Glaube an ihn die alleinige Rettung im kommenden Weltgericht ist. Denn er hat am Kreuz das Gericht über uns Sünder auf sich genommen, und er rettet als der Erhöhte durch das Wort vom Kreuz die an ihn Glaubenden vor dem Gericht, dem die Welt entgegengeht.

2. Darum steht über uns das Gebot Gottes des Erlösers, allen Menschen das rettende Wort vom Kreuz zu verkündigen und ihnen über alle Unterschiede und Gegensätze hinweg die Liebe zu erweisen, mit der wir von Gott zuerst geliebt worden sind. Nachdem die göttliche Liebe uns in der Selbstpreisgabe seines Sohnes zuteil geworden ist, sollen auch wir uns mit unserem vermeintlichen Recht preisgeben im Dienst an den Nächsten.

3. So wächst das Gottesvolk aus allen Völkern, Rassen, Ständen und Nationen, die Gemeinschaft der Glaubenden, in der die Liebe Christi regiert: Die Gemeinschaft derer, die lieber dienen als herrschen, die eher Unrecht leiden als Unrecht tun, die lieber ohnmächtig bleiben als unrechte Gewalt gebrauchen. Die alleinige Gewalt dieser Gemeinschaft ist Gottes Wort und Geist. Hier ist kein Sklave und ist kein Herr, hier ist kein rassischer und nationaler Unterschied, denn alle sind

einer in Christus, der ihr Friede, ihre Gerechtigkeit, ihr Brot des Lebens ist. Das ist die eschatologische neue Gesellschaft, die nicht ohne Auswirkung auf die Welt bleiben kann, — das Salz der Erde, das Licht der Welt.

4. Der Gehorsam gegen das Gebot Gottes des Erlösers ist die erste und wichtigste Tat der Hoffnung. Wollte man jedoch den Impuls der christlichen Hoffnung hierauf beschränken, so hätte man ihr Wesen verkannt.

II

(Das Gebot Gottes des Erhalters)

1. Hoffen wir auf den kommenden Christus, dann wissen wir, daß Gott in seiner Geduld diese Welt trotz ihres Aufruhrs und ihrer Gerichtsverfallenheit bis zum Ende erhält. Er läßt seine Sonne scheinen über Gute und Böse. Er läßt leben die Glaubenden und die Nichtglaubenden. Er erhält nicht nur die Christen, sondern auch die Heiden, die das Evangelium noch nicht angenommen haben, und auch die Antichristen, die vom Evangelium abgefallen sind. Ihnen allen gibt Gott der Erhalter in dieser Welt den Raum und die Frist zur Entscheidung für Jesus Christus.

2. Darum steht über uns das Gebot Gottes des Erhalters. Es gebietet uns den Einsatz für die Erhaltung jeglichen menschlichen Lebens, unabhängig davon, ob die betreffenden Menschen an Christus glauben oder ob sie den Glauben verweigern, unabhängig auch davon, welcher Nation oder Rasse sie angehören. Und so wie Gott das Leben der Sünder erhält, auf daß sie sich bekehren und durch den Glauben gerettet werden, so fordert das Gebot des Erhalters unseren Einsatz für die Freiheit aller Menschen. — die Freiheit für die Verkündigung und für die Annahme, aber auch für die Ablehnung des Wortes vom Kreuz. Einsatz für Leben und Freiheit bedeutet konkret Einsatz für irdische Gerechtigkeit und irdischen Frieden zwischen den einzelnen, den Ständen, den Staaten, Völkern und Rassen und tätige Mitwirkung an der gerechten Ordnung der Gesellschaft auch in der Gesetzgebung.

3. Wo christliche Hoffnung lebendig ist, weiß man nicht nur um die Gemeinschaft der Glaubenden, sondern auch um das von Gott gewollte geordnete Zusammenleben der Menschen überhaupt und somit um den von Gott gewollten sozialen, wirtschaftlichen und politischen Frieden der menschlichen Gesellschaft im weitesten Sinn. Die weltliche Gewalt hat dieser Gerechtigkeit und diesem Frieden zu dienen.

4. Der Gehorsam gegen das Gebot Gottes des Erhalters ist die zweite Tat christlicher Hoffnung, die von der ersten nicht zu trennen ist.

III

(Die christliche Verantwortung für die Gesellschaft heute)

1. Daß die auf Christus Hoffenden auch eine Verantwortung für die aus Glaubenden und Nichtglaubenden bestehende Gesellschaft haben, ist in der Kirche zu allen Zeiten grundsätzlich erkannt worden. Aber diese Aufgabe hat in den verschiedenen Zeiten eine sehr verschiedene Verwirklichung gefunden:

a) Die urchristliche Gemeinde hat in ihren Mahnungen und Haustafeln die politische und soziale Verantwortung vor allem vom Standpunkt derer her entfaltet, die Untertanen waren und keine politische Macht besaßen.

b) Die Alte Kirche hat vom dritten Jahrhundert an die darüber hinausgehende Verantwortung des Christen in leitenden weltlichen Ämtern entfaltet und hierbei in einer neuen geschichtlichen Situation die Konsequenzen aus dem urchristlichen Ansatz gezogen.

c) Eine wiederum neue Entfaltung der christlichen Verantwortung für die Gesellschaft ergab sich in der modernen Demokratie, in der nicht einzelne wenige, sondern alle am Amt weltlicher Regierung teilhaben.

2. Wie in der Geschichte, so sind auch in der Gegenwart die Möglichkeiten für eine aktive Mitwirkung der Christen an der Ordnung der Gesellschaft nicht überall dieselben. Zugleich aber ist die Verantwortung der Christen für die Gesellschaft heute so groß und dringlich geworden wie vielleicht noch niemals zuvor. Denn zum ersten Mal in ihrer Geschichte stehen die Völker vor der Aufgabe einer globalen Ordnung der Menschheit als ganzer, und gleichzeitig erweisen sich die bisherigen Ordnungen hierfür als unzureichend, ja brechen zusammen. Gerade in der Annäherung und in dem Zusammenprallen der bisher getrennten selbständigen Kulturkreise erfahren die bisherigen Sinngebungen und Ordnungsprinzipien eine ungeheure Relativierung, und der Wille zur Macht bleibt bei vielen als einzige Selbstverständlichkeit übrig.

3. Auf Grund ihres Glaubens wissen die Christen um den Sinn menschlichen Lebens inmitten dieser vergehenden Welt, und auf Grund ihres Bürgertums im Himmel sind sie frei von den Bindungen dieser Welt zum Dienst an der Welt:

a) Durch die Hoffnung befreit von den Utopien, sieht der Christ nüchtern und unverhüllt die wirkliche Situation der Menschen und Völker und hat seine Stimme zu erheben gegen alle propagandistische Verfälschung.

b) Durch den Glauben befreit von der Angst, ist er befreit zur Selbstlosigkeit und wird sich ohne Scheu für die Notleidenden und Entrechteten jeglicher Art einsetzen.

c) Durch den Glauben befreit vom Buchstaben des Gesetzes, wird er nicht bei allgemeinen Programmen stehenbleiben, sondern sich für den konkreten Dienst einsetzen, der den Menschen jeweils in ihrer konkreten geschichtlichen Situation getan werden muß.

4. Der Einsatz des Christen für die Gesellschaft muß über die Verkündigung allgemeiner ethischer Weisungen hinausgehen. Er fordert heute intensivste Einarbeit in die sozialen, wirtschaftlichen, rechtlichen und politischen Probleme. Auch dieser Einsatz ist Gottesdienst.

IV

(Der Unterschied zwischen der geordneten Gesellschaft und der Gemeinschaft der Glaubenden)

1. Die Herstellung einer geordneten Gesellschaft ist nicht zu verwechseln mit der Christianisierung der Welt und der Verwirklichung des Reiches Christi auf Erden. Die geordnete Gesellschaft ist nicht die neue Schöpfung, die Christus bringen wird. Denn der irdische Friede ist nicht bereits Friede mit Gott. Die irdische Gerechtigkeit ist nicht bereits Gerechtigkeit vor Gott. Irdisches Leben ist als solches noch nicht das ewige Leben und irdische Freiheit noch nicht die wahre Freiheit. Auch die beste Ordnung der menschlichen Gesellschaft errettet nicht vor dem kommenden göttlichen Gericht.

2. Die Christianisierung erfolgt allein durch die Verkündigung und die Annahme des Wortes vom Kreuz. Allein durch den Glauben an Christus werden wir gerecht, erlangen wir Frieden mit Gott und leben wir in Freiheit von den Bedrohungen durch die Welt und durch Gottes Gericht. Die Gemeinschaft der Glaubenden mit ihrem Herrn und Retter ist das Reich Christi auf Erden.

3. Trotz allen Unterschiedes aber stehen die geordnete Gesellschaft und die Gemeinschaft der Glaubenden in einem Zusammenhang, den die christliche Hoffnung niemals übersehen wird. Ist es doch ein und derselbe Gott, der beide wirkt und gebietet. Ist es doch ein und derselbe Christus, in dem Gottes rettende Gnade und erhaltende Geduld geoffenbart ist. Ist es doch ein und dasselbe Ziel, auf das hin Gott das Evangelium verkündigt und die Welt erhält: die neue Schöpfung, die jetzt schon in der Gemeinschaft der Glaubenden beginnt.

4. Darum ist die erste und wichtigste Tat der christlichen Hoffnung die Evangelisation der Welt. Indessen, wo das Evangelium laut wird, da wird zugleich die Verantwortung gegenüber Gott dem Erhalter erkannt und werden Impulse für eine gerechte und friedliche Ordnung der menschlichen Gesellschaft im weitesten Sinn wirksam.

V

(Die eine Hoffnung und die vielen Hoffnungen)

1. Wenn wir auf den kommenden Christus hoffen, sind wir befreit von der Angst um den Erfolg unseres Einsatzes.

a) Wenn wir das Wort vom Kreuz verkündigen, werden es einige annehmen und andere ablehnen. Ja, die Wirkung unserer Botschaft kann auch darin bestehen, daß man uns verfolgt und gar tötet. Wir haben nicht die Verheißung, daß sich *alle* Menschen bekehren. Und doch sind wir gewiß, daß Gott der Erlöser durch unseren Dienst seine rettenden Taten tut.

b) Wenn wir für eine gerechte Gesellschaftsordnung kämpfen, können wir nicht vorher wissen, ob es uns gelingen wird, dieselbe durchzusetzen und die Verderbensmächte einzudämmen. Wir haben nicht die Verheißung, daß auf dem Wege der Gesellschaftsordnung alles Unrecht und Leid dieser Welt beseitigt werden

kann. Aber wir wissen, daß unser Einsatz Gott wohlgefällt und daß er durch unsere Anstrengungen seine erhaltenden Taten an der Welt tut.

2. Die Freudigkeit des Christen im Einsatz für die Welt ist unabhängig von irdischem Erfolg und Mißerfolg. Denn der Sieg Jesu Christi über allen Aufruhr und alles Leid dieser Welt steht fest. Wenn Christus wiederkommen wird, werden sich ihm alle Knie beugen müssen, und dann werden alle Tränen abgewischt.

3. Weil wir diese große Hoffnung haben, packen wir voller Hoffnungen die konkreten Aufgaben an, die uns inmitten dieser Welt gestellt sind und wissen, daß unsere Arbeit nicht vergeblich ist in dem Herrn. Hat uns doch Christus geboten, unseren Vater im Himmel nicht nur um das Kommen seines Reiches, sondern auch um das tägliche Brot zu bitten.

Material zur Geschichte der Evangelischen Allianz

Nach The Methodist Quarterly Review XXIX/Jan. 1847

A.

Beschluß über ihre Bildung

(19. 8.—2. 9. 1846, London)

I. Unsere Konferenz, zusammengesetzt aus entschiedenen Christen vieler verschiedenen Denominationen, die sich alle des Rechts privaten Urteils bedienen und sich auf Grund gemeinsamer Schwachheit untereinander in den Anschauungen unterscheiden, die sie in gewissen Fragen der christlichen Lehre und der christlichen Gesamthaltung vertreten, und die sich aus vielen und entfernten Teilen der Welt zum Zweck der Förderung christlicher Einigung versammelt haben, bekennt einmütig und freudig die herrliche Wahrheit, daß die Kirche des lebendigen Gottes zwar für Wachstum Raum hat, aber dennoch *eine* Kirche ist, die ihre wesenhafte Einheit nie verloren hat und nie verlieren kann. Nicht die Schaffung jener Einheit ist deshalb das Ziel ihres Zusammenseins, sondern das Bekenntnis zu ihr. In Wahrheit eins, haben ihre Mitglieder den Wunsch, soweit als möglich auch sichtbar eins zu sein und es in sich zu verwirklichen, anderen aber es vor Augen zu stellen, daß eine lebendige und ewige Einigung alle wahren Gläubigen in der Gemeinschaft der Kirche Christi zusammenbindet, „die da ist sein Leib, nämlich die Fülle des, der alles in allen erfüllt“.

II. Unsere Konferenz erkennt die wesenhafte Einheit der christlichen Kirche an und muß auf der anderen Seite die in ihr vorhandenen Spaltungen beklagen und es aussprechen, wie tief sie den sündhaften Charakter der gefühlsmäßigen Entfremdung empfindet, von denen diese begleitet gewesen sind, und die vielerlei Übel, die sich daraus ergeben haben; sie muß feierlich ihre Überzeugung bekennen, daß es notwendig und verpflichtend ist, in demütigem Vertrauen auf den

Segen Gottes Maßnahmen zu ergreifen, damit sich eine Gesinnung und ein Empfinden durchsetzen, die besser im Einklang mit Wort und Geist Jesu Christi stehen.

III. Deshalb sind die Mitglieder dieser Konferenz tief davon überzeugt, daß es erwünscht ist, auf der Grundlage großer, von ihnen gemeinsam vertretener evangelikaler Grundsätze einen Bund zu schließen, der den Gliedern der Kirche Christi die Möglichkeit bietet, brüderliche Liebe zu pflegen, sich christlichen Austausches zu erfreuen und solche weiteren Ziele zu verfolgen, wie sie später gemeinsam ins Auge gefaßt werden mögen; demgemäß wird die Errichtung eines solchen Bundes unter dem Namen „Die Evangelische Allianz“ beschlossen¹⁾).

B.

Die Basis der evangelikalén Allianz

Nach den in London vom 19. 8.—2. 9. 1846 gefaßten Beschlüssen

I. Nur solche Personen sollen an der Zusammensetzung der Allianz beteiligt sein, die die Anschauungen teilen und vertreten, die man gewöhnlich als „evangelikal“ ansieht, im Blick auf Fragen der Lehre die folgenden:

1. Die göttliche Eingebung, Autorität und Allgenügsamkeit der Heiligen Schrift.
2. Recht und Pflicht zu eigenem Urteil bei der Auslegung der Heiligen Schrift.
3. Die Einheit der Gottheit und die Dreieinigkeit der göttlichen Personen.
4. Die äußerste Verderbtheit der menschlichen Natur als Folge des Sündenfalles.
5. Die Fleischwerdung des Sohnes Gottes, Sein Werk der Versöhnung für die Sünder der ganzen Menschheit und Sein Mittleramt als Fürsprecher und König.
6. Die Rechtfertigung des Sünders allein aus Glauben.
7. Das Werk des Heiligen Geistes in Bekehrung und Heiligung des Sünders.
8. Die Unsterblichkeit der Seele, die Auferstehung des Leibes, das Gericht über die Welt durch unseren Herrn Jesus Christus mit der ewigen Seligkeit der Gerechten und der ewigen Strafe der Ungerechten.
9. Die göttliche Einsetzung des christlichen geistlichen Amtes und Verpflichtung wie Dauer der Ordnungen der Taufe und des Herrenmahls.

Es sei indes deutlich erklärt, erstens, daß diese kurze Zusammenfassung in keinerlei formellem oder kirchenrechtlichen Sinn als Glaubensbekenntnis und ihre Annahme nicht als Verleihung des Rechtes betrachtet werden darf, autoritativ die Grenzen christlicher Bruderschaft festzulegen, vielmehr einfach als Hinweis darauf,

¹⁾ Das englische Wort *evangelical* ist unübersetzbar. Es bedeutet 1. dem Evangelium gemäß, zum Evangelium gehörig. 2. Es kennzeichnet die Kirchen und kirchlichen Richtungen, die die Autorität der Heil. Schrift, insbesondere des Neuen Testaments, im Gegensatz zur Autorität sei es der Kirche selbst oder der Vernunft betonen. 3. Es kennzeichnet die Bewegungen des 18. und 19. Jahrhunderts, die das persönliche Heilserlebnis betonen, und könnte gelegentlich geradezu mit „pietistisch“ wiedergegeben werden. 4. Es hat zumal in der Kirche von England vom Gegensatz zum Anglikatholizismus her einen antirömischen Akzent.

welche Art Menschen wir in der Allianz gerne erfassen möchten; zweitens, daß die Auswahl gewisser Glaubenssätze mit Beiseitelassung anderer nicht dahin verstanden werden darf, als stellten die ersteren das Ganze wichtiger Wahrheits-erkenntnis dar, oder als seien die letzteren unwichtig.

II. Diese Allianz darf nicht als eine Allianz von Denominationen oder Zweigen der Kirche angesehen werden sondern von einzelnen Christen, von denen jeder in eigener Verantwortung handelt.

III. In dieser Allianz, so wird gleichfalls deutlich erklärt, wird von keinem Mitglied ein Kompromiß oder eine Billigung der Anschauungen anderer in Punkten, in denen sie von den seinen abweichen, verlangt oder erwartet; alle sollen vielmehr genau so frei wie zuvor sein, ihre religiöse Überzeugung mit schuldiger Zurückhaltung und brüderlicher Liebe zu haben und zu vertreten.

IV. Es ist nicht die Meinung, daß diese Allianz den Charakter einer neuen kirchlich-rechtlichen Organisation annehmen oder erstreben soll mit dem Anspruch, die Funktionen einer christlichen Kirche auszuüben. Ihr einfaches und umfassendes Ziel, so empfinden wir ganz stark, kann ohne Eingriff in die Ordnung oder ohne Störung der Ordnung jedes Zweiges der christlichen Kirche, der ihre Glieder jeweils angehören mögen, erfolgreich gefördert werden.

V. Während von uns die Bildung dieser Allianz als ein wichtiger Schritt in der Richtung auf wachsende christliche Einigung betrachtet wird, erkennen wir es als eine allen ihren Gliedern obliegende Verpflichtung an, sich sorgfältig vor jedem lieblosen Urteil über die zu hüten, die sich nicht in der Lage sehen, ihr zuzustimmen.

(Ein Abschnitt C behandelt Fragen der Organisation.)

D.

Die Ziele der evangelikalten Allianz

I. Sintemal dieser Einigungsvorschlag in hohem Maße seinen Ursprung in dem bei Christen sehr allgemein lebendigen Bewußtsein hatte, daß sie das „neue Gebot“ unseres Herrn für seine Jünger, „einander zu lieben“, in ihrer Praxis schmerzlich mißachten, ein Unrecht, an dem die Mitglieder der Allianz in göttlicher Traurigkeit ihren vollen Anteil zu bekennen wünschen, muß ein Hauptziel der Allianz darin bestehen, bei ihren Mitgliedern das Bewußtsein sündigen Versagens in dieser Hinsicht, wie es der Heilige Gottesgeist in seiner ganzen Kirche zu wecken scheint, zu vertiefen und es durch ihren Einfluß auch unter den Jüngern unseres Herrn Jesus Christus überhaupt weiterzutragen derart, daß sie sich mehr und mehr vor dem Herrn demütigen und so innerlich dazu gebracht werden, wann immer es sich so fügt, ein volles Bekenntnis ihrer Schuld abzulegen und durch das Verdienst und die Fürsprache ihres barmherzigen Hauptes und Heilandes Vergebung ihrer vergangenen Sünden zu erlehen und göttliche Gnade, sie zu besserer Pflege der brüderlichen Zuneigung hinzuleiten, wie sie allen denen aufgegeben ist, die in der Liebe zu ihrem Herrn Jesus Christus verpflichtet sind, auch einander zu lieben, um der Wahrheit willen, die in ihnen wohnt.

II. Das große Ziel der Evangelikalen Allianz besteht darin, der unter den wahren Jüngern Christi bestehenden Einheit so viel als irgend möglich dadurch beizustehen, daß sie öffentlich bezeugt wird; ihre Einigung durch brüderlichen Austausch im Gebet zu fördern; allem Neid, Streit und aller Spaltung zu wehren; den Christen ein tieferes Bewußtsein der heiligen Pflicht des Gehorsams gegenüber dem Liebesgebot des Herrn zu vermitteln und nach der gänzlichen Erfüllung seines Gebetes zu streben, daß sie alle eins seien. . .

III. Zur Förderung dieses Zieles soll die Allianz alle Information über den Fortschritt lebendiger Religion in allen Teilen der Welt erhalten, die christliche Brüder mitzuteilen geneigt sind, und eine Korrespondenz mit christlichen Brüdern in verschiedenen Teilen der Welt eröffnen und durchführen, zumal mit denen, die unter besonderen Schwierigkeiten und unter Gegnerschaft mit der Sache des Evangeliums befaßt sind, um ihnen jede geeignete Ermutigung und Sympathie zukommen zu lassen und das Interesse an ihrem Wohlergehen zu verbreiten.

IV. Im Dienst des gleichen großen Zieles wird die Allianz bemüht sein, einen wohltätigen Einfluß auf die Förderung des evangelikalen Protestantismus und auf die Abwehr des Unglaubens, des Romanismus und solcher sonstiger Formen des Aberglaubens, des Irrtums und der Profanierung zu üben, die ihm am stärksten entgegengesetzt sind, besonders der Entheiligung des Sonntags; wobei vorausgesetzt ist, daß es den verschiedenen Organisationen der Allianz überlassen bleibt, Methoden bei der Verfolgung dieser großen Ziele zu wählen, wie sie ihrer besonderen Lage am besten zu entsprechen scheinen, alle aber diese Ziele zu gleicher Zeit im Geiste freundlicher Sympathie und in Liebe verfolgen.

V. Bei der Verfolgung dieser und ähnlicher Ziele sieht die Allianz das wichtigste Mittel darin, Christen zu solchen Bemühungen anzueifern, wie sie die Erfordernisse des Einzelfalles verlangen, und zwar durch öffentliche Bekanntgabe der Anschauungen der Allianz, nicht aber so, daß diese Ziele durch eigene Organisation durchgesetzt werden.

VI. Berichte, Protokolle und andere Dokumente zur Förderung der oben erwähnten Ziele sollen von der Allianz zum Termin ihrer Tagungen oder auf ihre Veranlassung nachher veröffentlicht werden; ähnliche Dokumente mögen von Zeit zu Zeit durch ihre verschiedenen Organisationen unter deren Verantwortung ausgegeben werden.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Generalsekretär Dr. W. A. Visser 't Hooft, Genf, 17 Route de Malagnou; Prof. Dr. Leo A. Zander, Professor am Orthod. Theol. Institut in Paris, Boulogne s/Seine, 4 Rue d'Alsace-Lorraine; Pastor Karl Kreuzer, Pforzheim, Zähringer Allee 24; Prof. D. Dr. Edmund Schlink, Heidelberg, Eckenerstr. 1; Prof. lic. Walter Holsten, Mainz, Saarstr. 21; Pfarrer Karl Fritz, Heilbronn a. N., Kaiser-Wilhelm-Platz 12; Pastor lic. Paul Gäbler, Niedernjessa üb. Göttingen; Propst Wilhelm Wibbeling, Langendiebach üb. Hanau.

Chronik

Die *Brüderunität* hielt in den Tagen vom 13.—21. Mai 1953 ihre Gesamtkonferenz in Zeist (Holland). Diese Konferenz erörterte eingehend auch das *Verhältnis der Brüderunität zum Ökumenischen Rat* und kam dabei einstimmig zu folgender Stellungnahme:

„Unser Name als *Unitas Fratrum*, unser geistliches Erbe und unsere eigene Überzeugung führen uns dazu, das entscheidende Ziel des Ökumenischen Rates der Kirchen zu bejahen. Die Brüder-Unität erkennt in all ihren Provinzen und Missionfeldern die Grundlage des Ökumenischen Rates der Kirchen an und bekennt sich zu dem Herrn Jesus Christus als Gott und Heiland.“

Zur Frage der Interkommunion

Auf Antrag des Bischofs von Chichester wurde im Oberhaus der Convocation von Canterbury beschlossen, den getauften und zum Abendmahl zugelassenen Gliedern der Kirchen von Norwegen, Dänemark und Island den Empfang der heiligen Kommunion in der Kirche von England zuzusagen, falls sie keine Möglichkeit haben, das Abendmahl in eigenen Gottesdiensten zu begehen. Der Bischof von Chichester habe betont, es sei für diese Kirchen schwer tragbar, anders behandelt zu werden als die Kirche von Schweden, die mit der Kirche von England in Interkommunion steht. Sie alle legten Wert auf ihren bischöflichen Charakter und wiesen eine Kontinuität in ihrer gottesdienstlichen Ordnung auf.

Patriarchenwahl in Bulgarien

Als Bulgarien 1393 von den Türken erobert wurde, verlor die orthodoxe bulgarische Kirche ihre Selbständigkeit und stand seitdem unter dem Patriarchat von Konstantinopel. Am 10. Mai dieses Jahres erklärte sich die bulgarische Kirche durch Beschluß eines nationalen Kirchenkonzils zum selbständigen Patriarchat. Mit überwältigender Mehrheit wählte das Konzil den bisherigen

Metropolitanen von Plovdiv, Bischof Kiril, zum Patriarchen. Damit wird er zugleich automatisch zum Metropolitanen von Sofia.

Unmittelbar darauf gab der Ökumenische Patriarch Athenagoras bekannt, daß diese Wahl eine Verletzung des Kanonischen Rechts darstelle. Die Wahl sei zudem unter dem Druck der bulgarischen Regierung erfolgt und müsse als ein Versuch betrachtet werden, die orthodoxen Kirchen zu Instrumenten des sowjetischen Imperialismus zu machen.

Presbyterianische Union in Nordamerika

Im April ds. Js. billigte eine Konferenz von führenden Männern der Presbyterianischen Kirche US., der Presbyterianischen Kirche USA und der Vereinigt-Presbyterianischen Kirche in Cincinnati endgültig den Unionsplan, von dem man hofft, daß er zu einem Zusammenschluß dieser drei Kirchen führen wird; die so entstandene Kirche würde 3¹/₂ Millionen Mitglieder zählen. Inzwischen hat die Generalversammlung der Presbyterianischen Kirche USA in Minneapolis dem Plane ebenso einmütig zugestimmt und ihn ihren Gemeinden zur Annahme empfohlen. Moderator dieser Kirche wurde Prof. John Mackay von Princeton Seminary, der derzeitige Vorsitzende des Internationalen Missionsrates.

In Bièvres bei Paris trat vom 19.—21. Juni die vierte vom *Deutsch-Französischen Bruderrat* einberufene Jahreskonferenz zusammen. Das Thema der Zusammenkunft lautete „Die christliche Hoffnung“, und die Arbeit galt so der Vorbereitung auf die Weltkonferenz von Evanston 1954. Aus den als Ergebnis der Diskussion angenommenen Thesen seien die folgenden, die besondere Zielsetzung des Deutsch-Französischen Bruderrats kennzeichnenden Sätze mitgeteilt:

„Als in Bièvres versammelte Glieder der französischen und der deutschen Kirchen danken wir Gott, daß wir trotz unserer

Schwachheit die Wahrheit, die Gerechtigkeit, die Liebe und den Frieden des Reiches Gottes verspüren konnten. Wir glauben, daß das gemeinsame Erwarten dieses Reiches uns zusammenbindet, und daß es uns auffordert, die Lügen der Propaganda und der Presse, das Ungerechte des vorschnellen Urteilens, die Hindernisse der Grenzen und der Vorurteile, vor allem den überkommenen Haß nicht zwischen uns treten zu lassen. Wir wollen in unseren Ländern und hier zuerst in unseren Kirchen dafür arbeiten, daß die trennenden Mauern niedergelegt werden, besonders die Mauern der Ideologien.

Wir sind der Ansicht, daß die Hoffnung, die uns anvertraut ist, uns verpflichtet, alles zu unternehmen, damit denen eine Hoffnung geschenkt wird, die nach dem Erlebnis des Krieges, der ideologischen Verfolgung und der Zerteilung ihres Vaterlandes keine Hoffnungen mehr haben.“

Schweizerischer Kirchenbund und Ökumenischer Rat

Der Präsident des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, Pfarrer D. Koechlin-Basel, sah sich bei der Abgeordnetenversammlung des Bundes in Glarus (8. und 9. Juni 1953) veranlaßt, von politischer Seite geäußerte Befürchtungen zurückzuweisen, die Zugehörigkeit zum Ökumenischen Rat könne die Verbundenheit der schweizerischen Kirchen mit ihrem Staat schwächen. Es wurde dem Präsidenten leicht, zu zeigen, daß die bisherigen Erfahrungen derartige Sorgen gegenstandslos erscheinen lassen. Man fragt sich vergeblich, was gerade in der Schweiz zu Besorgnissen solcher Art Anlaß gegeben haben könnte.

Ökumenische Solidarität

Nicht weniger als über 500.000 \$ sind von Kirchen in aller Welt — von Australien bis Kanada — in kürzester Zeit aufgebracht worden, um den von der verheerenden Sturmflut des Februar heimgesuchten holländischen Kirchengemeinden zu helfen.

Weltluthertum

Eine Statistik des Lutherischen Weltbundes zählt heute rund 68 Millionen lutherischer Christen. Das wären 10% der Christenheit und 33% des Weltprotestantismus. Dem Lutherischen Weltbund sind etwas mehr als 46 Millionen Christen angeschlossen. Fünf Millionen lutherischer Christen haben keine Verbindung mit ihm.

In Philadelphia (USA) traten am 1. Juli 5000 Delegierte der Methodistenkirche zu einer Tagung für Evangelisation zusammen. Die Methodistenkirche begeht die 250. Wiederkehr des Geburtstages John Wesley's mit einem sich über sechs Monate erstreckenden Evangelisationsfeldzug, von dem man die Gewinnung von 250 000 neuen Gemeindegliedern erwartet.

Vom 10.—13. September wird die erste Konferenz der im vergangenen Jahre begründeten Europäischen Evangelischen Allianz in Siegen i. Westf. stattfinden. Das Konferenzthema, das in eine Reihe von Unterthemen aufgliedert und so von den Rednern aus nahezu allen westeuropäischen Ländern behandelt werden wird, lautet: „Der große Hohepriester und Seine Gemeinde“ (Joh. 17).

Ökumene in der Ortsgemeinde

Es entzieht sich unserer Kenntnis, in welchem Umfang die in Nr. 1/1952, S. 29/30 wiedergegebenen Anregungen der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen im Blick auf die örtliche Zusammenarbeit Beachtung erfahren haben. Desto willkommener ist es uns, kurz von einem Beispiel ihrer Verwirklichung berichten zu können. In Lübeck sind in einer örtlichen Arbeitsgemeinschaft Lutheraner, Reformierte, Evangelische Freikirchler (Baptisten), Methodisten, Brüder-Unität, Mennoniten, Heilsarmee und orthodoxe Kirche zusammengefaßt. Die Arbeitsgemeinschaft tritt etwa alle vier Wochen zusammen, wobei der Ort der Zusammen-

kunft von Kirche zu Kirche wechselt. Die Zusammenkünfte dienen der Verfolgung des ökumenischen Geschehens und der Erörterung alle Gemeinden berührender örtlicher Aufgaben. Jede Kirche ist durch einen Pfarrer bzw. Prediger und ein Laienmitglied vertreten. Den Vorsitz führt gegenwärtig Pfarrer W. Friedrich, St. Jürgenring 21.

Von Personen

Die theologische Doktorwürde der Universität Cambridge erhielt ehrenhalber der Primas der Schwedischen Kirche, Erzbischof Brilioth, die der Universität Edinburg Prof. D. Dr. Edmund Schlink-Heidelberg.

Prof. Dr. Hendrik Kraemer, seit 1947 Leiter des Ökumenischen Instituts in Bossey, wurde am 17. Mai 65 Jahre alt.

Neue Bücher

Missions under the Cross. Adresses delivered at the enlarged Meeting of the Committee of the International Missionary Council at Willingen, in Germany, 1952; with Statements issued by the Meeting. Edited by Norman Goodall, Edinburgh House Press, 2 Eaton Gate, London 1953. 264 S. ca. DM 9.50.

Eine Besprechung dieses offiziellen Berichtes über die Weltmissionskonferenz in Willingen würde eine Stellungnahme zu Verhandlungen und Entschliefungen der Konferenz selbst bedeuten. Eine solche ist auf so beschränktem Raume nicht möglich. Es ist aber nicht einmal möglich, die einzelnen Aufsätze und die Entschliefungen, die bereits besonders veröffentlicht waren, aufzuzählen. Es ist auch nicht möglich, zu einzelnen Begriffen wie Königtum Gottes, Kronrechte des Erlösers, dem Gedanken des Bundes (covenant) oder zur Frage der christlichen Hoffnung Stellung zu nehmen. Aber diese negativen Andeutungen wollen als

Hinweis darauf verstanden werden, daß es der Konferenz um theologische Klärung der Fundamente der Mission, um die in der Tat nötige Verbindung von Mission und Theologie ging. Es ist nur ein Zeichen für den Ernst dieser Bemühungen, daß der Bericht der theologischen Gruppe der Konferenz als einziger von der Konferenz nur entgegengenommen, nicht angenommen wurde, daß die Einführung von Norman Goodall mit der Feststellung ungelöster Probleme endet. Eben deshalb ist dieser Bericht geeignet, die Theologie zur Mitarbeit in der Mission aufzurufen und sie an ihren missionarischen Auftrag zu erinnern. Selbst der große Überblick über die Lage der Mission bietet wertvolle grundsätzliche Einsichten. Es entspricht der Wendung zur Theologie, daß Mission hier als Sache der Kirche verstanden wird.

Walter Holsten

Evangelisches und orthodoxes Christentum in Begegnung und Auseinandersetzung. Herausgegeben von Ernst Benz und L. A. Zander. Agentur d. Rauhen Hauses, Hamburg 1952. 264 S. geb. DM 8.20.

Die ökumenische Bewegung soll in die Breite der Gemeinden hineinwachsen; Ziel ist ein „ökumenisches Gemeinschaftsbewußtsein“. Daß dieser Weg beschritten werden muß, ist gewiß; wie er beschritten werden kann, will diese Gemeinschaftsarbeit lutherischer und orthodoxer Theologen zeigen, das Ergebnis einer Tagung in Marburg, die unter dem Motto „Was können wir voneinander lernen?“ den hohen Anspruch erhebt, das Modell einer echten ökumenischen Begegnung darzustellen.

Daß auch in der Vergangenheit seit der Reformation Ströme des Einflusses zwischen den beiden Kirchen hin- und hergegangen sind, zeigen die Marburger Theologen Ernst Benz und Ludolf Müller, wobei besonders Luthers Ringen um seine Stellung zur

griechischen Kirche und ihren Vätern deutlich wird. Winfried Zeller-Marburg und Peter Kowalewski, Professor am theol. orth. Institut in Paris, schildern die Eigenart ihrer Kirchen an Zeugen des Glaubens und Lebens. Der Schwerpunkt liegt auf dem Versuch, das Wesen der beiden Kirchen darzustellen (Peter Meinhold-Kiel: Was ist Luthertum? und L. A. Zander-Paris: Was ist Orthodoxie?), wobei mit Recht der Frage nach dem Gottesdienst besonderes Gewicht gegeben wird (Karl Bernhard Ritter-Marburg: Die Feier der Messe nach lutherischem Verständnis; Paulus Zacharias-Tübingen: Einführung in die orthodoxe Liturgie). Daß bei der Frage nach dem Wesen des Luthertums Luthers Kirchenbegriff den Ausgangspunkt bildet und nicht etwa die Rechtfertigungslehre (das „würde eine Einschränkung der Luther selbst beherrschenden universal-kirchlichen Absichten bedeuten“), zeigt deutlich, wie ökumenische Begegnung zur Selbstbesinnung und Selbstkritik führt. Dem gegenüber erscheint die Position der Orthodoxen eigenartig in sich selbst ruhend. Zanders Beitrag dürfte für uns das gewichtigste Stück sein. Während er in den mannigfaltigen Formen des reformatorischen Christentums „verschiedene Grade der Abneigung gegen die geschaffene Welt“ sieht, bezeichnet er als typisch für die Orthodoxie den „Glauben an eine intime Beziehung Gottes zur Welt, die Gegenwart des Schöpfers in der Schöpfung“. Hier haben wir klare Ansatzpunkte für weitere Besinnung.

Karl Friz

Catholica. Jahrbuch für Kontroverstheologie.

Herausg. Robert Grosche. IX 2, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. 1953. 80 S. Geh. DM 5.—

Der zweite Teil des neuen Jahrgangs der *Catholica* bringt eine Reihe von Einzelarbeiten, unter denen die Beiträge von Lucien Cerfaux über die Tradition bei Paulus

und die von I. N. Bakhuizen van den Brink über Tradition und Hl. Schrift am Anfang des dritten Jahrhunderts unser besonderes Interesse verdienen. Walter Rest schreibt über die kontroverstheologische Relevanz Sören Kierkegaards und wehrt alle Versuche ab, Kierkegaard auf dem Wege nach Rom zu sehen; seine Bedeutung für Protestantismus wie Katholizismus liegt durchaus „in der Auslösung eines neuen theologischen Denkens, das wieder Theologie im ursprünglichen Sinne anstrebt und nicht Weltanschauung oder Systemtheologie...“

Doch es kann in diesem knappen Hinweis der ganze Reichtum des Heftes nicht einmal angedeutet werden. Wir empfehlen das Jahrbuch dringend allen, denen das populäre *Una Sancta*-Schrifttum nicht genügt. M.

Heinrich Meyer: *Bekenntnisbindung und Bekenntnisbildung in jungen Kirchen.*

C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1953. 87 S. Kart. DM 7.50. (Heft 3 der Reihe „Beiträge zur Missionswissenschaft und evangelischen Religionskunde“).

Der frühere Breklumer Indienmissionar und jetzige Heidelberger Missionsdozent liefert hier einen gewichtigen Beitrag zu einem der brennendsten Themen des gegenwärtigen Gesprächs in den deutschen Kirchen und in der Ökumene. Zwar will seine Schrift „nicht mehr als ein sachgemäßer und lebendiger Bericht über Vorgänge in den jungen Kirchen“ sein (S. 7), ist aber in Wirklichkeit eine ernsthafte theologische Besinnung und zugleich die Frucht nicht nur einer jahrelangen Mitarbeit bei der Ausarbeitung der Lehrerklärung, welche die Bekenntnisgrundlage für die im Entstehen begriffene Evangelisch-Lutherische Kirche Indiens bildet, sondern auch einer langwährenden eindringlichen Beschäftigung mit den Fragen des Bekenntnisses überhaupt.

Ausgehend von der Frage, ob Konfessionalismus Sünde sei, weist der Autor nach, daß bei allen Konfessionskirchen, ob bewußt oder unbewußt, eine Bekenntnisbildung vorliegt, und daß das Ergebnis ihrer missionarischen Arbeit, ob gewollt oder nicht, eine bekenntnisgebundene Kirche ist. Diese Ausführungen gipfeln in der Mahnung an die westlichen Kirchen, „das eigene Bekenntnis in aller Offenheit und Treue weiterzugeben, doch so, daß es nicht Bekenntnisgesetz, sondern Anlaß zum Entstehen eines eigenen Bekenntnisses in den jungen Kirchen wird“ (S. 24). In diesem Zusammenhang wird der Prozeß der Bekenntnisbildung auf dem Missionsfelde einer eingehenden, kritischen Analyse unterzogen. Dieser Abschnitt des Buches gipfelt in der These, „daß die Situation in den jungen Kirchen . . . für eine Kircheneinigung wesentlich günstiger ist als im Westen“ (S. 36), sowie in der Prognose, daß „die jungen Kirchen in der Ökumene über kurz oder lang die Führung in den Bemühungen um die Einheit der Kirche übernehmen werden“ (S. 40). — Die zweite Hälfte des Buches bringt den Wortlaut der Lehrerkklärung der indischen Lutheraner mit eingehenden Anmerkungen, sowie die einschlägigen Lehraussagen der Vereinigten Kirche Südindiens.

Die gewiß für viele Leser überraschenden Ausführungen und Ergebnisse dieser überaus anregenden Schrift werden zweifellos nicht nur Zustimmung, sondern auch Widerspruch hervorrufen. Wenn das eine wie das andere zu einer um so intensiveren und zugleich vorurteilsfreien Beschäftigung mit dem Problem des Bekenntnisses führt, so wäre das gewiß der schönste Dank an den Verfasser.

Paul Gäbler

Europa in evangelischer Sicht. In Verbindung mit Wilh. Menn und Wilh. Schüßler herausgegeben von Friedrich Karl Schumann. Ev. Verlagswerk, Stuttgart 1953. Brosch. DM 5.80, geb. DM 7.20.

Das erregende Thema ist in einer Reihe anregender, wenn auch sehr unterschiedlicher Beiträge, je in einer bestimmten Sicht behandelt. Es heben sich heraus die geschichtlichen Beiträge über den Osten Europas, die die Frage der östlichen Begrenzung Europas mit äußerstem Ernst stellen, oder die Erörterung eines der Kernprobleme europäischer Politik, die Frage der Souveränität, oder, dem speziellen Thema noch näher, die Auswirkung der Reformation auf Westeuropa und Amerika. Zeigt sich aber nicht schon hier die gefährliche Begrenzung des heutigen europäischen Denkens und Handelns auf Westeuropa? Solche Fragen sind gerade auch zu dem theologischen Referat von Asmussen zu stellen, das schon in dem Tagungsbericht selbst als „in vielen Formulierungen sehr pointiert“ bezeichnet wird. Hier müssen viele Fragezeichen gesetzt werden, nicht nur wegen der ständigen theologischen Polemik, sondern vor allem wegen der sehr merkwürdigen These, daß das alte Preußen, „mindestens der Bevölkerung nach mehr slawisch als germanisch“, niemals geeignet gewesen sei, ein wesentlich europäisch ausgerichtetes Gebilde zu sein; sein Gedanke des Brückenschlagens zwischen Ost und West wird in fatale Verbindung gebracht mit den heute die evangelische Christenheit verwirrenden Gedanken, wobei die Altpreußische Union nicht vergessen wird. Wohl der beste Beitrag des ganzen Buches ist der von Hans Dombois: Christenheit, Europa, Welt. Der Aufsatz ist geschrieben nach Teilnahme an den Tagungen, auf denen die hier vereinigten Vorträge gehalten wurden, und verwertet so auch die Diskussion, über die kurz berichtet wird. Hier ist zu sehen, zu welchen fruchtbaren Überlegungen die Beschäftigung mit den aufgeworfenen Fragen führt. In großen Zügen sind die wirklich wesentlichen Fragen anregend und weiterführend behandelt.

Wilhelm Wibbeling

Jesus Christus – Die Hoffnung der Welt

Bericht über die Arbeit der Beratenden Kommission

Von Heinrich Vogel

Man wird jenem kleinen Kreis von Männern, die vor einigen Jahren in Toronto für die kommende Weltkirchenversammlung das Thema von Christus als der einzigen Hoffnung für Kirche und Welt in Aussicht nahmen, nicht zu nahe treten, wenn man behauptet: sie wußten nicht, *was* sie taten! Man wird vielmehr sofort gestehen müssen, daß wir alle, die wir seither mit diesem „Generalthema“ befaßt waren und sind, je länger je mehr unter der Frage stehen, ob wir wirklich schon wissen, *was* wir damit auf uns genommen haben?! Als die zur Durchdenkung des Themas eingesetzte Beratende Kommission (damals noch Fünfundzwanziger-Ausschuß genannt) zum erstenmal zusammentrat, war in unseren Gesprächen die Frage in ihrer ganzen Bedrängnis sofort auf dem Plan: Übernehmen und verheben wir uns nicht? Werden wir's „haben hinauszuführen“ (Lukas 14, 28 ff.)? Werden wir, werden die christlichen Kirchen dieser unserer Welt des zwanzigsten Jahrhunderts die in dem Namen Jesu Christi beschlossene Hoffnung vollmächtig und glaubwürdig verkündigen und bezeugen können? Werden wir nicht – und zwar weniger am Zustand der Welt als an dem der Kirche! – elend scheitern, oder gar nur mit jenen noch elenderen, satksam bekannten Kompromißformeln die Blöße der Kirche decken, die in Sachen ihrer Hoffnung so uneins und so ungewiß ist?! Es ist wirklich nicht nur die von einer Welt des Nihilismus und der Utopien her sich riesengroß erhebende Frage, sondern vor allem die Anfechtung durch die innere Zerrissenheit einer Christenheit, deren Verständnis der „Eschatologie“ von Bultmann bis zu den ernstesten Bibelforschern, von der „realised eschatology“ bis zu der fundamentalistischen Repristinations-Theologie reicht, – von sozusagen „internen“ Varianten und Gegensätzen zu schweigen, die – ich denke an den Dissens zwischen Barths und meiner Auffassung – viel bedrängender sind, als die Ahnungslosen meinen.

Wenn ich freilich mit der Behauptung begann, daß man nicht wußte, *was* man tat, als jenes eschatologische Thema für die zweite Weltkirchenversammlung vorgeschlagen wurde, dann im Blick darauf, daß der im strengen Sinne *eschatologische* Charakter des Themas keineswegs in aller Bewußtsein war. Als wir in unserer Kommission begannen mit Thesen, deren Substanzzentrum der Satz von dem gekommenen und gegenwärtigen Christus als dem Kommenden (dem Wiederkommenden!) war, da brach in der Kommission die ganze Problematik zwischen präsentischer und futurischer Eschatologie auf, und die Gegensätze verteilten sich keineswegs einfach auf den alten und neuen Kontinent, so daß hier die Abendländer und dort die Amerikaner gestanden hätten, – wie denn auch die Entscheidungen quer durch die Konfessionen hindurchliefen! Damals standen amerikanische Theologen wie Niebuhr (dessen lange Krankheit einen schmerzlichen Ver-

lust für die Kommission bedeutete) und Minear mit denen zusammen, die für das eschatologische Futurum im Zeichen des Satzes von der Wiederkunft kämpften. Unser Kreis drohte damals an der Frage nach der rechten Relation von gegenwärtigem und zukünftigem Gottesreich (bzw. Christusherrschaft) auseinanderzubrechen. Es wird allen, die dabei waren, unvergeßlich bleiben, daß der Haufe von Magiern, die (nach Karl Barths Scherzwort) den Zauberstab verloren hatten, einfach durch eine schlichte Auslegung des Wortes der Heiligen Schrift (aus dem Munde von Edmund Schlink) zusammengehalten und auf einen Weg gebracht wurde, der uns in Sachen der christlichen Hoffnung einen viel weiteren und tieferen Konsens erfahren ließ, als wir es je für möglich gehalten hätten. Es ist nicht von ungefähr, daß wir uns damals fast alle für die Fassung des Themas aussprachen: „Der gekreuzigte Herr, die Hoffnung der Welt“! So sehr wir später ein aufrichtiges Ja zu der neuen und endgültigen Fassung (Christus, die Hoffnung der Welt) gesagt haben, bleibt die Frage bis zur Stunde offen, ob wir unsere Erkenntnis und Rede von der christlichen Hoffnung wirklich ganz in dem für die Welt *Gekreuzigten* gegründet sein lassen, und ob wir unter jene Durchkreuzung *unserer* Hoffnungen uns demütigen lassen, die das Siegel dieser Hoffnung ist, — wenn anders wirklich der Gekreuzigte, der Auferstandene und der Wiederkommende ihr Herr ist und bleibt. Gerade im Blick auf die so naheliegenden Verfälschungen wird es auch angesichts des jetzt vorgelegten (erst zu seiner Zeit zu veröffentlichenden) Entwurfes für eine Botschaft der Weltkirchenversammlung geboten sein, das Ganze in allen Einzelheiten kritisch daraufhin zu prüfen, ob das Kreuz wirklich das Siegel wurde und blieb.

Wenn das Hauptproblem der ersten Konferenz die Grundfrage nach dem Verhältnis zwischen gegenwärtiger und zukünftiger Eschatologie war, so war die zweite Tagung im Sommer 1952 im unmittelbaren Zusammenhang damit vor die große und in ihrer Konkretheit neue Frage gestellt nach dem Verhältnis zwischen den *Hoffnungen*, deren Plural kennzeichnend ist für dies und das, wie wir es im irdischen und zeitlichen Bereich für uns und andere erhoffen, und *der einen großen Hoffnung*, die vom Ende der vergehenden Welt, dem Zielpunkt der Geschichte, dem in seiner Herrlichkeit endgültig und unwidersprechlich sich offenbarenden Christus her leuchtet. Wer den zweiten Bericht studiert — und er ist zu unserer großen Freude von sehr vielen gründlich, in Dank und Kritik, studiert worden! —, wird die Bemühung erkennen, jene Pseudo-Hoffnungen der Welt, die wir Utopien nannten, nicht nur zu demaskieren, sondern sie aus ihrer Wurzel zu verstehen und ihnen eine hilfreiche, überwindende Antwort zuzuwenden. Er wird auch verstehen, daß wir in der Frage nach der Relation der „kleinen“ Hoffnungen auf die große Hoffnung etwas wagten, wie es in jenem vierten Kapitel unter der Überschrift „Die Christushoffnung und unser irdischer Beruf“ geschah. Gerade mit dem gewagten und in mehr als einer Hinsicht zweifellos notdürftigen Charakter jenes „zweiten Berichtes“ dürfte es zusammenhängen, daß er das weltweite Gespräch

durch alle Kirchen hindurch in einer so bedrängend-beglückenden Weise intonierte, wie es sich in Hunderten von Stimmen Einzelner sowie korporativer Gremien dokumentierte.

Es ist klar, daß die dritte und letzte Zusammenkunft der Kommission zuallererst auf diese Stimmen zu hören hatte. Wir waren — um nur einiges Wesentliche zu nennen — gefragt, warum wir nicht das Ganze durch die *trinitarische* Gotteserkenntnis anders noch hätten bestimmt sein lassen? Welches *hermeneutische Prinzip* eigentlich unseren Zitationen von Bibelworten zugrunde läge? Ob nicht ein Mißverhältnis zwischen der Wertung von *Glaube, Liebe, Hoffnung* in einem Übergewicht der Hoffnung bei uns vorläge? Warum wir die für unzählige Christen so notwendige Frage nach der Hoffnung des *Einzelnen* auf ein ewiges Leben kaum am Rande erwähnt hätten? Ja, gegen das Verständnis der Relation zwischen der einen Hoffnung und den vielen Hoffnungen, wie es in jenem vierten Kapitel vorlag, wurde von einem Mitglied der Kommission selbst entschiedener Protest vom N.T. her erhoben.

Hier kam es dann zu der schärfsten sachlichen Auseinandersetzung der letzten Tagung, so freilich, daß man doch versuchte, in einer gewissen Revision die Substanz des damals Gemeinten zu wahren. Auf das Ganze gesehen stand die Arbeit dieser letzten Tagung — mit Minear zu reden — im Zeichen des Konstruktiven, das will sagen: der ganz von der Verantwortung dieser letzten Zusammenkunft vor der Vollversammlung bestimmten intensiven Arbeit in einer alles noch einmal bedenkenden, die kritischen Stimmen verwertenden *Durch- und Neugestaltung des Ganzen*. Wenn darüber vor der Publikation des Dokumentes noch nichts einzelnes gesagt werden kann, so darf doch nicht ohne Dank und Freude die erstaunliche Tatsache festgestellt werden, daß an dem entscheidenden Punkt, wo unser Gremium zu Beginn auseinanderzubrechen drohte, nunmehr ein Konsensus die tragende Voraussetzung des Ganzen bildete, der nicht mehr diskutiert wurde! Dieser Konsensus bezieht sich eben auf den „Kontrapunkt“ zwischen präsentischer und futurischer Eschatologie, der gegründet ist in der Einheit und Selbigkeit des gekommenen, des gegenwärtigen und des kommenden Herrn.

Im Blick auf diesen Konsensus wird es gut sein, ein Zwiefaches anzumerken: einmal das Zusammenwachsen zu einer brüderlichen Gemeinschaft; das in jener Kommission Menschen aus allen fünf Erdteilen, aus den verschiedensten Konfessionen, Nationen und Sprachen allein dadurch und darin geschenkt wurde, daß sie *miteinander auf die eine Hoffnung* gerichtet wurden, die er, Jesus Christus, der für uns Gekreuzigte und Auferstandene, *selber* ist. Ich sage das ohne jeden unangebrachten „Enthusiasmus“, mehr im Sinne objektiver Tatsächlichkeit des Zusammengeschmiedetwerdens so vieler heterogener Elemente, als etwa im Blick auf unsere Empfindungen, die freilich bei allen allfälligen Nöten solcher Diskussionen nicht ohne wirkliche Erquickung des einen durch den anderen waren. Mich hat es — das muß ich persönlich bekennen — besonders beeindruckt, in welcher Weise

unsere amerikanischen Brüder bereit und fähig waren, zu hören. Man muß es einfach gestehen: wir Abendländer auf unseren festgefahrenen Gleisen, mit unseren längst bezogenen Positionen, unseren dialektisch geschliffenen Doktrinen, können längst nicht so hören wie — nun etwa auch die Brüder, die aus Indien und Indonesien unter uns weilten. Wenn aber irgendwo *Hoffnung*, und zwar für die zerrissene Kirche selbst, aufbrechen möchte, dann doch da, wo wir bereit wären, aufeinander zu hören, daß wir noch so gesicherte „Standpunkte“ durch den andern in Frage gestellt sein ließen.

Damit soll wahrlich nicht gesagt sein, daß wir einer um des andern willen die *Wahrheit* preisgeben sollten oder dürften! Die Not und Versuchlichkeit ökumenischer Gespräche liegt — das muß doch auch im Blick auf diese unsere Kommission offen gesagt werden — gerade darin, daß man um der Einigkeit willen die *Wahrheit*, wenn nicht preisgibt, so doch ein wenig in den Hintergrund schiebt. Jeder, der solche Debatten mitgemacht hat, kennt die fatalen Augenblicke, wo ein Problem, an dem ein unüberwindlicher Gegensatz aufbricht, stillschweigend beiseite gelegt wird! Der Fluch des Kompromisses schleicht sich in den Raum ein, in dem man auf den Segen der Gemeinschaft wartet. Gelegentlich möchte man versucht sein, von einer ökumenischen Gedärmverschlingung zu reden, angesichts der Verwirrung von Begriffen, obendrein aus verschiedenen Sprachen, deren einheitlicher Schein die tiefen Risse und Abgründe vor dem Angesicht der *Wahrheit* nicht verdecken kann. Gerade wenn wir nach der Einheit in der *Wahrheit* suchen, werden wir diese Gefahr und Versuchung beim Namen nennen und uns ihrer hellwach bewußt bleiben müssen. Eine Kompromißformel und der *consensus ecclesiae*, — das ist und bleibt zweierlei!

Gerade von da her soll es nicht nur erlaubt, sondern geboten sein, einige theologische Fragen zu stellen, die ich nun freilich nicht unmittelbar auf den Text des noch nicht veröffentlichten Dokumentes beziehen kann, sondern auf die mit dem Generalthema als solchem gegebene Problematik, wie sie ja schon in den beiden ersten Berichten zur Stelle war.

1. *Was ist es um die Hoffnung für Israel?* Wenn anders jene drei Kapitel des Römerbriefes (9–11) nicht nur einen der großen Hoffnungstexte neben anderen bezeichnen, sondern von fundamentaler Bedeutung für das Verständnis der christlichen Hoffnung überhaupt sind, dann darf die Verheißung über Israel unter keinen Umständen übergangen werden. Israel und die Kirche gehören aus letzten *christologischen* Gründen so zusammen, daß die Kirche selbst die Verheißung gar nicht hören und im Glauben behalten kann, es sei denn, daß sie für Israel mit hofft. Es wäre dringend zu wünschen und zu fordern, daß alle, die bis zur Weltkirchenversammlung hin (und darüber hinaus) die Frage nach der christlichen Hoffnung durchdenken, diese Frage in bezug auf Israel mit einbeschließen.

2. *Was ist es um unsere Anerkennung des Majestätsrechtes Gottes, ewig zu verdammen?* Ich weiß, wie unsympathisch diese Frage nicht nur dem modernen

religiösen Menschen ist, sondern wie suspekt sie auch vielen Theologen der Gegenwart erscheint, die hinter einer solchen Frage das alte fatale Theologeninteresse wittern (an gewisse Scherzworte Karl Barths zu erinnern), die Hölle möglichst zu bevölkern, oder gar die noch fatalere Methode, den Menschen durch die Angst vor der Hölle auf die Knie zu zwingen. Angesichts des *Entweder-Oders* von ewiger Verdammnis und ewiger Seligkeit, wie es nun doch zweifellos das zur *Entscheidung* zwischen Glauben und Unglauben rufende Kerygma des N.T.'s kennzeichnet, sind wir gefragt, ob wir das universale Heilsangebot Gottes nicht in einer falschen Weise verkündigen, wenn wir jenes Majestätsrecht Gottes nicht wirklich respektieren. So wahr der ganze Trost, die eine letzte Hoffnung darin liegt, daß *der Richter* des Jüngsten Gerichtes uns als *der für uns Gerichtete* begegnet, so wahr ist diese Botschaft doch unter das Entweder-Oder von Glaube und Unglaube versiegelt. *Wer das Jüngste Gericht leugnet, leugnet die Jüngste Gnade!* Es dürfte einige Gefahr im Verzuge sein, daß wir (Bonhoeffers Formulierung von der Gnade zu variieren) an die Stelle der „teuren“ Hoffnung (die so teuer ist wie das Blut Christi), eine „billige“ Hoffnung setzen. Ich sage das in bezug auf die Gesamtsituation, in der wir aus lauter Angst vor Mythologie oder (was viel schwerer wiegt) vor Unbarmherzigkeit nicht hinreichend damit Ernst machen, daß das Begnadigungsrecht Gottes in seiner Göttlichkeit nur da geglaubt werden kann, wo jenes Gerichtsrecht respektiert wird. Die Frage ist dabei gar nicht, wie man es immer wieder fälschlich gemeint hat, die nach dem Andern, sondern nach *mir*, je nach dir und mir. Wiederum wäre zu wünschen und zu fordern, daß alle, die mit uns danach fragen — was denn in einer Botschaft der Weltkirchenversammlung an diese unsere Welt gesagt werden müßte, die Majestät dessen bedenken, bei dem es steht, zu richten, *weil* es bei ihm allein steht, freizusprechen.

Endlich eine 3. Frage, die auf den Brennpunkt unserer Erkenntnisbemühungen in der Arbeit der Kommission zielt: *Was ist es um jene Relation zwischen den Hoffnungen und der einen großen Hoffnung?* Man kann und darf die Frage gewiß angehen im Schema der Verantwortung für den Nächsten, jenes „Berufes“ im tiefsten Sinne des Wortes, in dem wir, ein jeder an seiner Stelle und in seinem Existenzzusammenhang, gerufen sind, einer des andern Last zu tragen in der Liebe, die „alles hofft“ (1. Kor. 13, 17). Aber eben darin, daß die Liebe *alles* hofft, ist die Frage gestellt, was das besagt in dem ganzen Bereich der Hoffnungen, die wir miteinander und füreinander, ja und doch auch mit einer gewissen Lebensnotwendigkeit für uns selbst haben. Indem wir atmen, hoffen wir, und zwar nicht nur im psychologischen, sondern im „ontologischen“ Sinne. Das Sein der Frau, die „guter Hoffnung“ ist, wie unsere Sprache es so schön sagt, ist durch ein „Sein in Hoffnung“ bestimmt. Sie darf nicht nur hoffen, sondern sie soll hoffen. Und man möchte hinzufügen, sie kann auch gar nicht anders, als hoffen. Soll ich an den Kranken erinnern, der auf die Genesung hofft? An den Arzt, der für diesen Kranken hofft? An den Politiker, der für die Gemeinschaft im Einsatz aller Kräfte

hofft? An die Eltern, die für den Weg des Kindes hoffen? — Das theologische Problem in dem allen ist dies: Was besagt es, wenn wir in bezug auf dies oder das sprechen: „Ich hoffe zu Gott, daß . . .“ *unter dem Aspekt jener einen, letzten, großen Hoffnung*, die spricht: „Die Welt vergehe, der Herr kommt!“ Daß alle Hoffnung auf dies und das nicht nur im Zeichen der Ungewißheit steht, sondern unter der Majestät und Freiheit der Gnade Gottes, bei dem es steht, zu unseren Wünschen und Bitten Ja oder Nein zu sagen, das gerade will im Zeichen des Kreuzes keinen Augenblick vergessen sein. Dennoch hängt an einer „positiven“ Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen der einen Hoffnung und den vielen Hoffnungen, ob wir in der Lage sind, jene Pseudo-Hoffnungen und Utopien nicht nur in ihrer mörderischen Lüge aufzudecken, sondern sie besser zu verstehen, als sie sich selbst verstehen, und sie in der Wahrheit zu überwinden, die uns von Gott her für den Menschen in diesem ihm durch Gottes Gnade gegönnten und gegebenen Leben etwas hoffen läßt. Was ist es um dieses „Etwas“ unter dem Aspekt jenes *Einen*? Noch einmal sind alle, die es angeht, gerufen, die Beantwortung der Frage nicht einer Kommission von „ti einai dokountes“ (Gal. 2, 6) zu überlassen, sondern selbst gemeinsam, mit der Schrift in der Hand, zu fragen, was in Sachen der christlichen Hoffnung die rechte Erkenntnis und das wahre Zeugnis der Christenheit in der Welt und für die Welt sei.

Gerade diese konkreten Fragen mögen zuletzt noch einmal die Frage unterstreichen, die im Anfang dieses Berichtes laut wurde: Wußten sie, was sie taten, wissen wir, was wir tun, wenn wir die Weltkirchenversammlung unter dieses Thema fordern? So wahr die Welt heute in ihrer Hoffnungslosigkeit und in den Fieberschauern ihrer Pseudo-Hoffnungen nach nichts so sehr hungert und dürstet als nach *Hoffnung*, wird die Weltkirchenversammlung sich der Frage stellen müssen. „Der Entwurf zu einer Botschaft“, den die Kommission ihr in die Hand gibt, ist nicht mehr und nicht weniger als eine Vorlage, die Wort für Wort kritisch geprüft sein will. Ob wir dann zu einer *gemeinsamen Botschaft* kommen, das läßt sich schlechterdings nicht vorwegnehmen. Wenn es geschähe, aus der Wahrheit und in der Wahrheit geschähe, dann wäre es wahrhaftig ein Wunder des Heiligen Geistes an der in ihrer Hoffnung so ungewissen und zerrissenen, elenden Christenheit.

Glauben und Kirchenverfassung – Unser Einssein in Christus und unsere Uneinigkeit als Kirchen

Von *Kristen Ejner Skydsgaard*

Aus Heft VI/1 der *Ec. Review*

Viele Teilnehmer der Weltkonferenz von Lund im Jahre 1952 haben bemerkt, daß die Bewegung der Kirchen auf dem Gebiet von Glauben und Kirchenverfassung eine neue Richtung erhalten hat. Nicht mehr beschränkt auf die Methode vergleichender und erklärender Erörterung der gegenseitigen Lehren mit der Ab-

sicht, die Punkte herauszufinden, an denen eine Übereinstimmung festgestellt werden kann, wurde die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung dazu veranlaßt, sich die Mitarbeit der sachkundigsten Gelehrten bei einem ganz neuen Versuch zu sichern, bei dem es sich darum handeln wird, Fragen der Lehre und der Theologie nachzugehen, für die keiner von ihnen bereits alle Antworten kennt. Die Erörterungen und Entscheidungen des Arbeitsausschusses der Kommission, der im August zusammentrat, haben deutlich gezeigt, daß die neue Richtung in der Tat verfolgt werden wird.

Hinter jeder Diskussion von Fragen des Glaubens und der Verfassung lauert die Frage, die noch immer nach einer Antwort verlangt: Was ist ökumenische Theologie? Die uns im Rahmen der ökumenischen Studienarbeit zuwachsenden Erfolge ergeben mehr und mehr die Möglichkeit, eine solche Frage zu beantworten. Man versteht das am besten im Kontrast zu der Karikatur einer durch und durch konfessionalistischen Theologie, die eine enge und sich selbst verhaftete Weise des Denkens sein kann, eine Art intellektueller Pharisäismus, der Gott dafür dankt, daß er nicht denkt und glaubt wie die anderen.

Oft genug werden Karikaturen einer ökumenischen Theologie aus der gleichen, die Sache ins Lächerliche ziehenden Haltung heraus entworfen. Dann beschreibt man sie als eine Theologie, in der alle scharfen Ecken und Kanten abgeschliffen wurden, und in der man allen wirklichen Gegensätzen lehrhafter Aussagen aus dem Wege geht, damit man der Welt eine scheinbare Einmütigkeit vorführen kann. Das wäre eine Theologie sine ira et studio, ohne echte persönliche Föhlung und Begegnung für alle Beteiligten.

Wir suchen indes keine Karikatur, sondern ein zutreffendes Bild. Und die Linien dieses Bildes lassen sich heute schon schärfer erkennen. Wir fangen an, eine theologische Methode vor uns zu sehen, die ein echtes Gespräch von Christen vieler verschiedenartiger Traditionen bedeutet. Das ständige Ringen um gegenseitiges Verständnis macht freilich viel Mühe, ist aber unentbehrlich. Ohne Preisgabe des eigenen Denkens müssen wir uns ständig darum bemühen, die Anschauungsweise, die Logik, die Überzeugung und die psychologische Lage anderer zu erfassen. Es kann hier keinen Monolog, sondern nur einen offenen Dialog geben, in dem Fragen gestellt und beantwortet, in dem angegriffen und verteidigt und in dem gemeinsam geforscht wird.

Ökumenische Theologie ist deshalb „dramatisierte Symbolik“. Symbolik nennen wir die theologische Disziplin, in der die Lehre und das Gesamtethos jeder christlichen Gemeinschaft entfaltet werden. Wenn die Vielfalt von Lehre, Denken und subjektiver Anschauung, wie sie sich in der ökumenischen Bewegung darstellen, systematisch durchdacht wird, so wird die Disziplin der Symbolik zu einer Sache von reicher Dramatik. Unter der ständigen Kritik und dem Gericht der letzten Autorität, nämlich der Wahrheit von Gottes Wort, müssen Theologen, die an ökumenischen Studien beteiligt sind, tapfer und sorgsam ein tieferes Verständnis der uns

gemeinsamen Heiligen Schrift, unseres gemeinsamen Bekenntnisses zu Jesus Christus, unserer gemeinsamen Tradition und der Einzeltraditionen, sowie unserer gemeinsamen gottesdienstlichen Erfahrung suchen. Wir vertrauen, daß uns Gott auf solche Weise eine Erleuchtung auf jenen Gebieten des Glaubens schenkt, die jetzt im Dunkeln liegen.

Im vollen Bewußtsein der Bedeutung jener Arbeit, die sie zu unternehmen beauftragt sind, traten die Mitglieder des Arbeitsausschusses unter der Führung ihres Vorsitzenden, Dr. Oliver S. Tomkins, im Château de Bossey zusammen, um zwei Aufgaben zu erfüllen. *Erstens* mußten die Pläne für die Arbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung entworfen werden, wie sie etwa in den nächsten zehn Jahren ihre Arbeit bestimmen werden. *Zweitens* mußten spezielle Vorbereitungen für die Arbeit der 1. Sektion bei der zweiten Vollversammlung in Evanston getroffen werden, die Sektion, die mit dem Thema „Unser Einssein in Christus und unsere Uneinigkeit als Kirchen“ befaßt sein wird.

I.

In seinem Bericht auf der gemeinsamen Sitzung der sechs vorbereitenden Kommissionen am 19. August charakterisierte Dr. Tomkins die allgemeine und ständige Aufgabe von Glauben und Kirchenverfassung folgendermaßen: „Das wichtigste Ergebnis von Lund war der Wunsch, zum Mittelpunkt der Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung das zu machen, was ich gemeinsame tiefschürfende theologische Arbeit nennen möchte, einen Versuch, uns auf dem Boden gewisser Grundlehren des christlichen Glaubens zu begegnen und sie zusammen durchzudenken, an den Diskussionen jedoch nicht in erster Linie mit dem Gedanken teilzunehmen, ‚ich vertrete die und die Kirche‘ und darüber viel Wesens zu machen, sondern mit der grundlegenden Arbeit biblischen und theologischen Verstehens voranzukommen. Und wenn wir dann für diese Arbeit — und dazu sind wir ja verpflichtet — das Erbe unserer eigenen Tradition mitbringen, so erscheint dies doch hier in einem ganz anderen Rahmen. Wir beginnen nicht nur zu entdecken, daß es Gedankengänge gibt, die in allen wichtigen theologischen Fragen quer durch die verschiedenen Konfessionen hindurchgehen, sondern wir machen auch die Erfahrung, daß unsere alten Vorurteile in einer erstaunlichen Weise mit ganz neuen Augen gesehen und durch diese tiefschürfende Arbeit untergraben werden.“ — Er fuhr fort, indem er zeigte, daß die ferneren Bemühungen der Kommission sich auf zwei Ebenen vollziehen müssen: der Ebene exakter theologischer Forschung und der Ebene ökumenischer Erziehung innerhalb der Kirchen. Forschung ohne unmittelbaren Einfluß auf das Denken schlichter Glieder der Kirchen kann keine Frucht bringen. Volkstümlich gehaltene ökumenische Erziehung ohne theologische Tiefenarbeit hat keine Wurzeln.

Die spezifischen, von dem Arbeitsausschuß entworfenen Pläne sind fünffacher Art und umschließen Studienarbeit auf folgenden Gebieten: a) Das Wesen der

Kirche im Licht der Lehre von Jesus Christus und dem Heiligen Geist; b) Tradition und gemeinsame Geschichte der Kirchen; c) Gestalt und Sinn des Gottesdienstes; d) „Proselytenmacherei“ unter Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates; und e) Soziale und kulturelle Faktoren, die die Einheit der Kirche berühren. Da die Arbeit auf jedem dieser Gebiete erst in den Anfängen steht, kann sie hier nur kurz behandelt werden.

a) Ein sehr bestimmter Auftrag der Lunder Konferenz forderte die Schaffung einer theologischen Kommission zum Studium der Christologie und Pneumatologie in unmittelbarer Beziehung zu den uns vertrauten Problemen der Ekklesiologie. Diese Aufgabe der Zusammenfassung von drei Spezialgebieten theologischer Forschung soll einer theologischen Kommission übertragen werden, die zwei Sektionen haben wird, die eine in Europa, die andere in Nordamerika. Jede von ihnen wird korrespondierende Mitglieder aus Asien haben. Bischof Anders Nygren hat sich schon bereit erklärt, den Vorsitz der europäischen Sektion zu übernehmen, und der Sekretär wird Prof. T. F. Torrance sein; beide haben wesentlichen Anteil an der Erörterung dieser Frage auf der Lunder Konferenz gehabt. Es fehlte die Zeit, um die Zustimmung der dafür benannten Theologen zur Übernahme entsprechender Ämter in der nordamerikanischen Sektion zu sichern; es sind aber führende Männer angefordert worden. Jeder Sektion werden sieben oder acht Mitglieder angehören, die in erster Linie als anerkannte Sachkenner der biblischen und theologischen Arbeit ausgewählt wurden.

Der Lundbericht erklärte: „Weil wir an Jesus Christus glauben, darum glauben wir auch an die Kirche als den Leib Christi.“ So ist die Ekklesiologie keine Sache, die mit der Christologie nichts zu tun hat, sondern ist das Herzstück für das Bekenntnis unseres Glaubens an Christus. Die Antwort auf die ewige Frage: „Wer sagt denn ihr, daß ich sei?“ bestimmt in weitem Umfang auch die Antwort auf die Frage: „Was ist die Kirche?“ Außerdem ist die Lehre von dem Werk des Heiligen Geistes nicht weniger entscheidend für die Gewinnung eines neuen Verständnisses für diese zentralen Fragen, mit denen es die ökumenische Bewegung zu tun hat. Die von Prof. T. A. Kantonen und Prof. Torrance eingereichten Memoranden erwiesen sich als für die Diskussion über diese Dinge sehr hilfreich.

b) Ein weiterer Studienbereich, der in den Lunder Diskussionen behandelt wurde, betrifft die Stellung und den Einfluß der Tradition wie der mannigfaltigen Traditionen in den Kirchen. Ein Aufsatz von Prof. Georg Florowsky rief ein lebendiges Gespräch innerhalb des Arbeitsausschusses hervor, dessen Ergebnis der Beschluß war, eine kleine Theologengruppe zusammenzurufen, um das Problem eindringlicher im Blick auf die Bildung einer theologischen Kommission zu studieren. Diese Arbeitsgruppe, die von Prof. K. E. Skydsgaard einberufen wird, soll gebeten werden, „jene zentrale Tradition (paradosis) herauszuarbeiten, deren Varianten alle unsere Traditionen darstellen“ (Tomkins). Bedeutet Tradition in allen Fällen einen sekundären Zusatz zum apostolischen Kerygma? Welche Autorität kommt

der außerbiblischen Tradition zu? Hat unser Glaube und unser Tun, ohne daß wir uns dessen bewußt wurden, durch Traditionen seine Gestalt gewonnen? Hier ist ein Feld biblischer theologischer und geschichtlicher Studien, das für die Klärung der bei den heutigen Kirchen wirksamen Trennungsfaktoren vieles verspricht.

c) Sehr viel ausgezeichnete Arbeit wurde zwischen 1939 und 1950 von der theologischen Kommission für Formen des Gottesdienstes geleistet, und ihr Bericht und ihr umfangreicher Studienband wurden rechtzeitig vor der Lunder Konferenz veröffentlicht. Gleichwohl ist es klar, daß auf diesem Felde viel zu tun übrig bleibt, und eine neue Arbeitsgruppe wird gebeten werden, auf den von der alten gelegten Grundlagen weiterzubauen. Was nötig ist, ist nicht einfach der Vergleich gegenwärtiger Bräuche und Formulare und Sinndeutungen des Gottesdienstes in den verschiedenen Kirchen, sondern eine viel tiefer gehende Untersuchung über den Sinn des Gottesdienstes im Licht dessen, was das Neue Testament über Herrschaft und Gegenwart des auferstandenen Christus in seiner Kirche lehrt. Ferner hat alle Theologie ihre Bedeutung für den Gottesdienst: Gottesdienst ist gebetetes Dogma. Wir müssen wissen, wie verschiedene theologische Traditionen die Christen dazu veranlassen, ihren Gottesdienst auf sowohl äußerlich wie innerlich verschiedene Weise zu begehen. Welches sind die psychologischen Faktoren, die den Gottesdienst berühren? Wie gestalten sich die Liturgien auf dem Missionsfeld, wo die Traditionen der sendenden Kirchen in Spannung mit der bodenständigen Kultur stehen?

Auch hier wurde dahin entschieden, gegenwärtig noch keine vollständige theologische Kommission einzusetzen, sondern drei Forschungsgruppen in Asien, Nordamerika und Europa einzuberufen, von denen jede die gottesdienstlichen Fragen den Bedürfnissen der Kirchen ihres Gebietes entsprechend studieren und Vorschläge für konzentriertere Studienarbeit einer Kommission in den kommenden Jahren machen soll. Die Einberufer dieser Gruppen sind für die verschiedenen Kontinente Prof. J. R. Chandran, Prof. L. J. Trinterud und ein führender anglikanischer Theologe.

d) Ein unerledigtes Problem, mit dem die ökumenische Bewegung sich seit langem herumgeschlagen hat, ohne daß es jemals systematisch untersucht worden wäre, ist das der „Proselytenmacherei“ (was in diesem Zusammenhang lediglich die bewußte Überredung von Christen zum Übertritt von einer Konfession zur anderen bedeutet). Das Problem ist so umfassend und verwickelt, und es ist bis jetzt so wenig darüber gearbeitet worden, daß die führenden Leute von Glauben und Kirchenverfassung bei unserer Tagung sich sozusagen von ihm überwältigt fühlten, als es in einer Arbeit Bischof Stephen Neills vorgetragen wurde. Allerdings ist sein Einfluß auf zwischenkirchliche Beziehungen innerhalb des Ökumenischen Rates so stark, daß sein Studium dringend gefordert wurde. Eine vorläufige Erörterung von Inhalt und Ausmaß des Problems wird noch in diesem Jahr von einer kleinen Arbeitsgruppe unter dem Vorsitz von D. Dr. Heinrich Meyer unternommen werden.

e) Die fünfte, aber sicher nicht die bedeutungsloseste Aufgabe ist das weite Problem der Wirkung kultureller, sozialer und psychologischer Einflüsse auf Einheit und Uneinigkeit der Kirchen. Unter den Delegierten für Lund und den an dieser Konferenz interessierten Christen bestand ein Konsensus darüber, daß das Studium der sogenannten nichttheologischen Faktoren anderen weniger wichtigen Fragen vorzugehen habe. In voller Erkenntnis der Wichtigkeit und des umfassenden Charakters dieses Fragenkreises entwickelte der Arbeitsausschuß die Grundlinien eines Forschungsprogramms auf weite Sicht, wie er in Zukunft von einer sachverständigen Kommission in Angriff genommen werden soll. Der Anfang wird mit einer Sammlung empirischer Daten gemacht werden, die bisher nicht zur Verfügung gestanden haben. Gelehrte der ganzen Welt sollen gebeten werden, spezielle Studien darüber anzustellen, in welcher Weise diese Faktoren Christen entweder auseinandergezwungen oder zusammengebracht haben. Wir hoffen, daß eine eingehende Behandlung zusätzlicher Pläne für diese Untersuchung den Arbeitsausschuß bei seiner Tagung im Jahre 1955 beschäftigen wird.

Diese Entscheidungen gelten somit in Verbindung mit anderen Geschäften der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung deren letztem Zwecke: „Das wesenhafte Einssein der Kirche Christi zu verkündigen und dem Ökumenischen Rat und den Kirchen ihre Verpflichtung zur Sichtbarmachung dieser Einheit und ihre dringende Notwendigkeit um des Werkes der evangelistischen Verkündigung willen vor Augen zu halten“ (Verfassung 3, 1).

II.

Je einer von sechs Delegierten zu der 2. Vollversammlung des Ökumenischen Rates im Jahre 1954 wird der Sektion angehören, die sich mit der Sache von Glauben und Kirchenverfassung zu beschäftigen haben wird. Die in Lund angenommene Bezeichnung dieses Verhandlungsgegenstandes lautet: „Unser Einssein in Christus und unsere Uneinigkeit als Kirchen“. Arbeitsausschuß und Sekretariat wurden für eine sachgemäße Vorbereitung dieser Arbeit verantwortlich gemacht.

Diese Vorbereitung läuft wie die für alle sechs Unterthemen auf zwei Linien. Zunächst galt es, einen Überblick über das heutige Denken und Handeln der Kirchen im Blick auf die Fragen der uns fehlenden Einheit zu verfassen. Zweitens mußte eine Diskussionsgrundlage entworfen werden, die die Sektion für die Abfassung ihres Berichts verwenden kann.

Ein Entwurf der Übersicht wurde dem Arbeitsausschuß von Dr. J. Robert Nelson, dem Sekretär der Kommission, vorgelegt. Er umschrieb die Aufgabe des Dokuments folgendermaßen: Es gilt a) genau herauszuarbeiten, wie repräsentative Theologen der verschiedenen Konfessionen, Traditionen und Kirchengemeinschaften über die Tatsache denken, daß wir zwar in Jesus Christus geeint, als „Kirchen“ jedoch getrennt sind; b) zu begreifen, was man gegenwärtig über die Beziehungen zwischen getrennten Kirchen, über die Beziehungen zwischen Einzel-

kirchen und der allgemeinen Kirche, und über den Sinn der ökumenischen Bewegung denkt und glaubt und wie man sich praktisch verhält; c) die Bedeutung Jesu Christi als der Hoffnung der Welt für Sendung und Einheit der Kirche zu erkennen und recht einzuschätzen.

Das in Toronto im Jahre 1950 vom Zentralaussschuß verfaßte Dokument unter dem Titel „Die Kirche, die Kirchen und der Ökumenische Rat der Kirchen“ ist das Zentrum dieser Übersicht, um das herum sich die ganze Darstellung bewegt. Diese überaus bedeutsame Erklärung warf die grundlegendsten Fragen im Blick auf das gegenseitige Verhältnis der Kirchen auf und gab Anlaß zu einer Menge von Aufsätzen und Diskussionen. Sein entscheidender Satz sagt: „Aus der Mitgliedschaft (im Rate) folgt nicht, daß jede Kirche die anderen Mitgliedskirchen als Kirchen im wahren und vollen Sinne des Wortes ansehen muß.“ Was aber muß als der wahre und volle Sinn des Wortes Kirche verstanden werden? Das ist die Frage, in der so scharf unterschiedene und gegensätzliche Haltungen eingenommen werden. Die Übersicht versucht kurz und knapp zu erklären, wie jede größere Konfession oder Denomination die Katholizität der Kirche versteht. Eine umfassende Darstellung dieser verschiedenen Anschauungen wurde von dem Ausschuß für Glauben und Kirchenverfassung in seinem Studienband „The Nature of the Church“ (1952) vorgelegt, den die Leser der Übersicht zum Zwecke eingehenderer Unterrichtung zu lesen aufgefördert werden.

Es gibt wenigstens vier verschiedene Arten, in denen die Kirchen des Ökumenischen Rates andere in vollem Umfang anerkennen, und diese werden in der Übersicht analysiert. Dann folgt ein Abschnitt unter der Überschrift „Verheißungsvolle Anzeichen“, in denen vier Faktoren erörtert werden, die eine Hoffnung darauf erwecken, daß der tote Punkt zwischen den Kirchen überwunden wird. Diese sind a) die Art und Weise, wie die Kirchen dabei sind, miteinander in eine Einheit hineinzuwachsen, b) die Notwendigkeit der Einheit für die wirksame Bezeugung des Evangeliums durch die Kirche, c) die teilweise Anerkennung, wie sie auch exklusivere Kirchen anderen gewähren, und d) die Praxis, gemäß der gewisse kirchliche Regeln um der Einheit will suspendiert oder modifiziert werden können.

Die Übersicht geht dann zu einer Erörterung des Ökumenischen Rates selber über und zeigt, wie man heute in den Kirchen über die Frage der Basis des Rates (Jesus Christus als Gott und Heiland), über Autorität und Neutralität des Rates und seine letzte Zielsetzung denkt. Sie schließt mit einer kurzen Behandlung der Notwendigkeit eines tieferen Studiums der Bedeutung Jesu Christi für die Einheit der Kirche sowohl als für die letzte Hoffnung der Kirche und der geschaffenen Welt ab.

Eine derartige Übersicht kann nicht den Anspruch erheben, Lösungen für alle dort aufgeworfenen Probleme zu bieten, ja nicht einmal darauf, daß hier umfassend darüber berichtet wird, wie alle Christen sie angreifen. Sie ist keine theologische Arbeit, sondern speziell eine Einführung, die den Delegierten der Voll-

versammlung in den Stand setzen will, sich in aller Kürze darüber zu unterrichten, welches die Hauptprobleme sind, mit denen es die Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung zu tun hat. Sie wird nicht nur für diese Delegierten, sondern auch für Einzelleser und kirchliche Arbeitsgruppen von großem Wert sein, wenn sie nach der Vollversammlung veröffentlicht wird.

Schwieriger war die Aufgabe des Entwurfes der Diskussionsgrundlage, denn hier handelte es sich um eine Sache, die bei dem Arbeitsausschuß viel produktives und originales Denken erforderte. Die Diskussion dieser Grundlage, die von einer Gruppe von drei Theologen verfaßt wurde, stellte den stimulierendsten und lohnendsten Teil der ganzen Arbeitstagung dar. Alle die überraschenden und zuweilen beunruhigenden Unterschiede, wie sie sich in ökumenischen Diskussionen über die Einheit der Kirche ergeben, wurden hier scharf ins Auge gefaßt, da die Mitglieder sich ernst und aufrichtig bemühten, gemeinsam darüber nachzudenken, wie uns Jesus Christus die Einheit gegeben hat, und wie wir Spaltungen geschaffen und verewigt haben. Wie oft stellen sich doch führende Kirchenleute, die sich an der ökumenischen Bewegung beteiligen, ehrlich, ohne als fromme Unwissenheit verkleidete Denkschwäche, die Frage: Was bedeutet es eigentlich, in Christus eins zu sein? Was ist der eine Leib Christi? Wie können wir Christen, die im Glauben erklären, es gebe nur *einen* Herrn, *ein* Kreuz, *eine* Auferstehung, *einen* aufgefahrenen und wiederkommenden Christus, *eine* Taufe, *ein* Abendmahl, *eine* Kirche, die Tatsache verstehen, daß unser Sonderdasein in Konfessionen und Denominationen diesem Einssein widerspricht? Unsere Uneinigkeit ist radikal unlogisch. Vom Standpunkt des neutestamentlichen Glaubens aus ist es für die Kirche unmöglich, gespalten zu sein. Aber das Unmögliche hat sich zu unserem Entsetzen und zu unserer Beschämung ereignet. Wir sehen, wie die Kirche in die ganze Not der menschlichen Sünde verhaftet ist, und finden in dieser sündigen Lage wenigstens eine gewisse Antwort auf die Frage nach dem Grund des Gespaltenseins. Welcher weiteren Erklärung bedarf es indes?

Und wie finden sich die Christen aus diesem verwirrenden Labyrinth der Uneinigkeit heraus? Im Blick auf manche Seiten unserer Spaltungen spricht die Bibel klar und unmißverständlich zu uns. Aber die biblische Mahnung trifft die verschiedenen Kirchen auf sehr verschiedene Weise, so daß keine bestimmte Haltung gegenüber der Tatsache der Spaltungen für alle Kirchen allgemeingültig sein kann. Während deshalb alle Mitglieder des Arbeitsausschusses, gleichviel ob Orthodoxe, Anglikaner oder Baptisten, sich im Verständnis der neutestamentlichen Vorstellung von der Einheit im Leibe Christi zusammenfinden konnten, gingen sie mehr und mehr ihre eigenen Wege, wenn der Entwurf im einzelnen von den notwendigen Mitteln sprach, mit deren Hilfe der Bruch geheilt werden kann. Sie waren indes nicht damit zufrieden, einen Entwurf nach Evanston zu schicken, der lediglich ihre verschiedenen Gedanken über die Überwindung der Uneinigkeit nebeneinanderstellte, denn sie waren überzeugt, daß die einzige Lösung, die jemals befriedigend

sein wird, eine solche ist, die von den getrennten Kirchen in gemeinsamem Handeln erarbeitet wird. Diese Forderung muß nun an die Delegierten zur Vollversammlung und danach an andere weitergegeben werden, die sich im Namen Christi und seiner Kirche auf ökumenischem Boden zusammenfinden.

Wenn Christen sich bei der Arbeit an den schwer zu lösenden Problemen der Uneinigkeit aufs stärkste beunruhigt und niedergeschlagen sehen, dann wird die Bedeutung des Generalthemas der Vollversammlung „Christus, die Hoffnung der Welt“, nur noch klarer. Es liegt zutage, daß alle unsere tiefen Spaltungen, selbst jene, in denen die Irrationalität der Sünde sich Ausdruck verschafft, im Licht der Auferstehung und des Wiederkommens unseres Herrn Jesus Christus überwunden werden. Denn wir leben nun im Zeichen des Sieges, den Christus gewonnen hat. Auf Grund dieses mächtigen Indikativs sind wir imstande, auf den Imperativ zu hören und Antwort zu geben: Seid eins, weil ihr eins seid! Ohne diesen Indikativ mit seiner Wurzel in dem ganzen Erlösungswerk Christi am Kreuze und in der Auferstehung wie in seinem Kommen in Herrlichkeit ist unsere Arbeit zu Vergeblichkeit verurteilt. In der Tatsache seines Erlösungswerkes und in der Hoffnung auf sein letztes Kommen sind wir trotz unserer Spaltungen schon eins in Christus. Es gibt eine „Ökumenizität des Wortes“ sowohl als eine „Ökumenizität des Zieles“. Das erste kann nicht ohne das zweite sein. Als Leute, die auf dem Wege sind, sind wir dazu erlöst, unseren Weg in Glauben und Hoffnung zu gehen nicht als Leute, die sich selbst zu Baumeistern der Einigkeit gemacht haben, aber als solche, die ihre ökumenische Arbeit in fröhlicher Zuversicht tun.

Missionarische Verkündigung – Die Verpflichtung der Kirche gegenüber den ihr Fernstehenden

Von Theodor O. Wedel

Aus Heft VI/1 der Ec. Review

Für die missionarische Verkündigung ist ein neuer Tag voller Hoffnung und Ermutigung angebrochen. So sieht es der volksmissionarische Ausschuß der Studienabteilung des Ökumenischen Rates, wenn er seinen „Überblick“ über den Stand der missionarischen Verkündigung der Öffentlichkeit übergibt, der als vorbereitendes Material für die zweite Sektion der Weltkonferenz von Evanston gedacht ist. Die Evangelisation hat natürlich immer einen hervorragenden Platz unter den bei ökumenischen Tagungen zu Wort kommenden Anliegen gehabt. Jeder ist dafür. Aber man hat nicht immer wirklich gewußt, was damit gemeint war. Wie weit reicht sie und was will sie eigentlich? Wer trägt sie in erster Linie — die Gemeinde als Ganzes oder jedes ihrer Glieder oder der Spezialist? Woran messen wir ihren Erfolg, wenn es uns überhaupt zukommt, über unseren Dienst für den Herrn der Kirche zu urteilen? Das sind schwierige Fragen, und wir sind in der Versuchung, einfach an ihnen vorüberzugehen. Entweder verfallen wir der Illusion, wir wüßten schon, was Evangelisation ist, oder wir finden das Ringen mit den theologischen

Grundfragen der Evangelisation derart hoffnungslos, daß wir nach einem Vergleich statistischer Daten und angewandter Methoden zum Schluß einer den anderen anpredigen: Wir müssen uns eben weiter bemühen. Es sieht aus, als habe, wenn es sich um den Imperativ der Evangelisation handelt, zuweilen der Glaube an das Seligwerden durch Werke den an das Seligwerden allein aus Gnade ersetzt.

Wer freilich unseren „Überblick“ liest, mag ebenso wie unser Ausschuß seine Überraschung erleben. Der „Überblick“ ist nicht vollständig. Eine ganze Anzahl von Gebieten und Kirchen hat keine ausreichenden Berichte beigesteuert. Aber eine hinreichende Anzahl von Kirchen und kirchlichen Arbeitsorganen ist so hinreichend in Bewegung geraten, daß wir mit Material überschwemmt wurden.

Aus dieser Fülle von Beiträgen darf deshalb zuerst der Schluß gezogen werden, daß die Kirchen erwacht sind und ihre missionarische Aufgabe aufs neue ernst nehmen. Die Sache der evangelistischen Verkündigung ist oft — um eine alte Beobachtung noch deutlicher auszusprechen — das Aschenbrödel bei Kirchentagungen gewesen: Es wurde ihr auf der Bühne eine Stunde der Verehrung gegönnt, aber dann wurde sie in die Küche zurückgejagt. Mit anderen Worten, das Interesse an ihr war vorübergehend; man machte Pläne für eine große Aktion hier, eine Massenerweckungsversammlung dort, oder für einen tapferen Einsatz von Gemeindegliedern, aber man erkannte sie nicht so, wie es hätte sein sollen, als den ständigen Herzschlag des Leibes Christi selbst.

Wie die Sache der Mission im engeren Sinne, so ist auch die Evangelisation oft eine spezialisierte Tätigkeit für gewisse Zeiten gewesen, oder eine, die man weithin einer Schicht von Berufsarbeitern überließ. Unsere Übersicht zeigt, daß dies Verständnis der Evangelisation heute ernstlich in Frage gestellt wird. Irgend etwas ist nicht richtig gelaufen. Die vorjährige Missionskonferenz in Willingen hat die Kirchen die Tatsache erkennen gelehrt, daß die Zeit geographisch begrenzter Missionsarbeit vorüber ist. Evangelisation ist die Mission in den Ländern der alten Kirchen, und die missionarische Aufgabe heißt Evangelisation. Diese auch im Sprachgebrauch neu geschlossene Ehe kann als solche viel dazu helfen, daß Wesensart und eigentlicher Beruf der Kirche daheim wie draußen wieder entdeckt werden.

Die Selbstkritik der Kirchen im Blick auf die Evangelisation nimmt mancherlei Gestalt an. Die uns am häufigsten begegnende ist die der scharfen Ablehnung jeder Gleichsetzung von Evangelisation und organisierter Propaganda, selbst wenn es sich um Gewinnung von Mitgliedern oder darum handelt — das ist ja das nahezu traditionelle evangelistische Schlagwort —, die erwarteten Bekehrten „zu Christus zu bringen“. Was tun wir eigentlich? Wenn Christus von einem nicht wirklich unterrichteten Bekehrten sozusagen nur als Morallehrer oder Gesetzgeber oder Heros angenommen wird, dann stellen wir ihn womöglich, wie Luther einst warnend sagte, unter einen härteren Zuchtmeister als Moses, und das neue Gesetz kann ihn genau so töten wie das alte. Gehen wir weiter und bringen ihn in den Kreis der Pfarrgemeinde und nehmen uns dort seiner sogar redlich an, ist dies

dann das Ziel der Evangelisation? Die Antwort ist bis zu einem gewissen Grade ein klares Ja. Evangelisation ist letztlich Bekehrung zur Kirche und Gemeinde, oder ist sie überhaupt nichts. Aber die Gemeinde muß sich dann selbst unter das Gericht stellen. Sie könnte ja begrifflicher Weise ein neues Laodicea sein, das Gott ausspeit aus seinem Munde, und die Aufnahme neuer Mitglieder könnte deren Seligkeit in Gefahr bringen. „Du sprichst: Ich bin reich und habe gar satt und bedarf nichts; und weißt nicht, daß du bist elend und jämmerlich, arm, blind und bloß“ (Offbg. 3, 17).

Das ist eine harte Lehre. Ist nicht die Kirche der Leib Christi, die Wohnung des Heiligen Geistes? Niemand kann ihr das Beiwort „heilig“ nehmen. Und doch kann ein Leib sich gegen den Geist empören und so begrifflicher Weise zum Leichnam werden. Wiederum kann die Kirche oder eine Gemeinde als die Braut Christi — das ist ein anderes wichtiges, obwohl lange vernachlässigtes neutestamentliches Bild — nach den Anklagen im Buch der Offenbarung zur Hure werden. Diese Gerichtsandrohung für „Gemeinden“ ist ernüchternd, aber viele sind heute bereit, auf sie zu hören und sie auf ihre evangelistische Aufgabe zu beziehen. John Oman wies einst darauf hin, daß die Predigt in unseren Kirchen möglicherweise lediglich aus ein paar mehr Zöllnern Pharisäer macht. Eine Kirche oder Gemeinde kann aus sich selbst einen Abgott machen, wenn sie um nichts anderes bemüht ist als um ihr äußeres Gedeihen, ihre Selbsterhaltung, ihre eigene Behaglichkeit. An die Stelle des Gottes der biblischen Offenbarung kann der Baal des Ortes treten.

In welchem Sinn diese Selbstprüfung bei manchen Kirchen vor sich geht, das machen Wendungen deutlich, wie sie uns in der Literatur zur Evangelisation heute oft begegnen: Die „introvertierte Kirche“, das „bürgerliche Ghetto“. Beide kennzeichnen jede in ihrer, nicht gleichmäßig auf alle anwendbaren, Weise die Versuchung einer Kirche, sich, wie schon angedeutet, ruhig zu Hause zu halten. Sobald wir uns aber an das Neue Testament wenden, um zu sehen, was eine Gemeinde unter dem Evangelium eigentlich ist, dann öffnen sich uns die Augen für die Tatsache, daß Introvertiertheit Sünde gegen die wahre Berufung der Kirche ist. Die Kirche ist nicht nur „heilig“, sondern „apostolisch“. Die Anwendung dieses Beiwortes aus dem Glaubensbekenntnis auf die Kirche darf sicherlich nicht nur besagen, sie müsse der apostolischen Lehre und dem aus der Apostelzeit überkommenen Amt treu bleiben. Die ursprüngliche Bedeutung auch dieses Wortes will wieder entdeckt werden. Tatsächlich wird sich nicht leicht ein anderes biblisches Wort für eine Theologie der missionarischen Verkündigung so wichtig erweisen wie dieses. „Apostolisch“ bedeutet missionarisch, mit einer Sendung betraut. Die apostolische Kirche ist die missionarische Kirche, gesandt in die Welt. Der Hebräerbrief spricht von Christus selbst als dem „Apostel und Hohenpriester, den wir bekennen“. Die Kirche muß deshalb als der Leib Christi an diesem apostolischen Dienst teilnehmen, oder sie ist abgefallen. Dieser Dienst heißt Mission und Evangelisation. Ein Mann auf Sendung ist zu Hause nicht am rechten Platz. Er wagt

im Dienst nichts weniger als sein Leben. Es hat Zeiten in der Geschichte der Kirche gegeben, wenn Märtyrertum oder Flucht in die Katakomben das einzig mögliche Zeugnis waren. Aber wenn nicht Verfolgung ein solches Halt gebietet, dann gibt es für die Kultivierung des eigenen Ich keine Entschuldigung. Eine deutsche Bemerkung über manche heutige Evangelisationsarbeit wird zu dieser Frage recht bissig: „Unsere jämmerliche Ghetto-Existenz wird zu oft mit einer von der Gesellschaft ausgestoßenen bekennenden Kirche in den Katakomben verwechselt.“ Eine Kirche, die nicht unter dem Kreuz steht, ist ihrem Herrn nicht treu.

Wo nur immer, das beweist unser „Überblick“, die Berichterstatter über die missionarische Arbeit der Kirchen diese biblische Theologie der missionarischen Verkündigung, oft unabhängig voneinander, zu Tage gebracht haben, da ergibt sich in mannigfachster Weise sowohl eine Analyse unseres gegenwärtigen Schwachzustandes wie eine Schau neuer Möglichkeiten. Die Kirche, nicht in den Katakomben, sondern mitten hinein in eine ihr fremde Welt gesandt, wird wieder selbst als das vornehmste Organ der missionarischen Verkündigung erkannt, und ihr inneres Leben mit seinem Frieden untereinander und seinem „einander in der Liebe ertragen“ (Eph. 4, 2) als die lebendige Bezeugung des Evangeliums. Evangelisation fordert die totale Einwirkung einer christlichen Gemeinschaft auf ihre totale Umgebung. Auf dem Missionsfeld bedeutet dies oft die geduldige Evangelisierung eines ganzen Dorfes an Stelle einer vorzeitigen Ernte in Gestalt weniger isolierter Bekehrter. Zu Hause bedeutet es die Konfrontierung eines ganzen Ortes oder einer Universität mit Gesetz und Gnade des Evangeliums, ohne daß wir den Glauben verlieren, wenn ein solches Zeugnis keine unmittelbaren Ergebnisse zeitigt. Gott „läßt seine Sonne scheinen über Böse und Gute“ (Matth. 5, 45). Die Kirche, in und mit Christus das Licht der Welt, muß das auch tun. Die Leute, die sich zu diesem Verständnis evangelistischer Arbeit einfach als der Kirche in ihrer apostolischen Sendung bekehrt haben, beginnen diese Erkenntnis mit ganz neuen Worten zum Ausdruck zu bringen. Manche sehen sich versucht, das Wort Evangelisation ganz fallen zu lassen und es durch das Wort „Aktivdienst“*) zu ersetzen. Dieser Begriff verdient in der Tat Aufmerksamkeit. Was er meint, kann nicht so leicht mit Förderung des inneren Gedeihens einer Gemeinde oder auch ihres äußeren Wachstums verwechselt werden. Christi Liebe zur Welt muß für die Glieder einer Gemeinde das Motiv werden, sich mit den Leuten außerhalb der Kirchenmauern solidarisch zu fühlen, ebenso zu hören wie sprechen zu lernen, damit sie die schwierige Kunst der rechten Mitteilung entdecken, Ja zu dem zu sagen, was im Gottsuchen auch nichtchristlicher Gläubigkeit, etwa im Säkularismus und Marxismus, an echter Erkenntnis steckt, ehe dort das böse Nein zum Evangelium gesprochen wird. Bloßer Wortemacherei kann man nicht mehr als ausreichendem Glaubenszeugnis trauen. Die Arbeiter z. B., die in manchen Teilen der Welt die der Kirche am stärksten entfremdete Schicht darstellen, machen nicht leicht einen Unterschied zwischen Glauben und Werken.

*) Das englische „engagement“ ist unübersetzbar.

Bei all diesem evangelistischen Dienst stehen die Laien an vorderster Stelle. Es ist in der Tat kennzeichnend, daß sich die Wendung vom Apostolat der Laienwelt in der neueren Literatur zur Frage der Evangelisation heimisch gemacht hat. Damit ist ein Verständnis der „Laienreligion“ gemeint, das den Laien, der dabei wahrhaftig ein Wagnis auf sich nimmt, einfach in die Welt hineinstellt. Er soll das Evangelium da bezeugen, wo er seinem weltlichen Beruf nachgeht. Weder das innere Leben der Gemeinden, noch der spezifische Beruf des „Amtes“ wird darunter leiden. Wo anders wird denn der Laie die erneuernde Kraft des Heiligen Geistes empfangen, deren er für seine evangelistische Arbeit bedarf, als da, wo er sich als treues Glied am Leibe Christi von Wort und Sakrament nährt?

Die oben gegebene Übersicht über einige der Erkenntnisse in Sachen der missionarischen Verkündigung, die sich in der ökumenischen Gemeinschaft auswirken, hat sich weithin auf einen kritisch analysierenden Bericht beschränkt. In der „Übersicht“ stehen daneben Berichte über neue Wege, die gegangen werden, und neu sich ergebende Möglichkeiten. In Wirklichkeit haben gerade die Lektionen, die wir von unseren Pionieren lernen, zu einer realistischen Einschätzung unserer verkrusteten und oft statischen Methoden geführt. Ältere Traditionen wurden von uns durchaus nicht in Bausch und Bogen verworfen. Gewiß scheint es uns klar zu sein, daß „Massenevangelisation“ oder „Erweckungsversammlungen“ in den meisten Gebieten den heutigen Bedürfnissen nicht mehr gerecht werden; aber auch diese können da, wo sie noch wirksam sind, durchaus als Werkzeuge der missionarischen Verkündigung dienen. Der „Überblick“ bittet die Kirchen allerdings, die Spannungen und möglichen Demütigungen einer realistischen Bewertung ihrer Praxis sowie den Schock auf sich zu nehmen, den der Blick auf ungewohnte und zuweilen kühne Versuche unserer Ruhe versetzt. In dieser kurzen Zusammenfassung gestattet der Raum nur eine Andeutung dieser sozusagen revolutionären Unternehmungen — „offene Pfarrhäuser“ in den Elendsvierteln einer Großstadt, Fabrikpfarrer, missionarische Besuche von Haus zu Haus, und — dies mag die überkommenen Vorstellungen des Gemeindelebens am ärgsten stören — der Anstoß von der Seite dessen, was man die Neben- oder Ersatzgemeinde zu nennen begonnen hat. Mit dem letzteren ist eine Gruppe von Suchenden gemeint, die sich der beunruhigenden Begegnung mit dem Evangelium stellen, oder selbst von solchen, die gar nicht daran denken, sich der Sache der Kirche mit Haut und Haar zu verschreiben. Wir meinen in der Tat, daß, wenn das Evangelium Fuß fassen soll, die traditionelle pfarrgemeindliche Struktur des kirchlichen Lebens da, wo es nötig ist, im Gehorsam gegenüber einer neuen Schau der missionarischen Aufgabe wahrscheinlich einer Struktur weichen wird, in der statt geographischer Zusammengehörigkeit berufliche Solidarität zur Grundlage der Gemeinschaft wird.

Wir meinen freilich nicht, daß die Verabsolutierung neuer Methoden an Stelle alter oder eine Rivalität zwischen verschiedenen Techniken zum Hauptthema unserer Diskussion bei der zweiten Vollversammlung werden müßte, wenn wir uns von

unserem „Überblick“ leiten lassen. Methoden und Techniken werden in konkreten Situationen herausgefunden und bieten sich in nahezu unbegrenzten Variationen dar. Vor den Methoden und Techniken steht die Wiederentdeckung des apostolischen Charakters der Kirche im vollen Sinne und die Erneuerung des Mutes, in die Welt hinauszugehen. Der Ruf, der an Abraham, den Patriarchen des alten Volkes Gottes erging, ist immer noch auf die Kirche des neuen Bundes anwendbar: „Er ging aus und wußte nicht, wo er hinkäme“ (Hebr. 11, 8). Die Kirche ist gefordert, ihrem Herrn zu vertrauen. Das bedeutet für die Kirche sowohl Freiheit wie Bindung. Wir werden gerichtet nach unserem Glauben, nicht nach unseren Resultaten. Der Stolz auf Statistiken kann bedeuten, daß man sich echtem evangelistischem Zeugnis entzieht.

Die Delegierten der Vollversammlung, die gebeten werden sollen, sich mit dem „Tatsachenüberblick“ vertraut zu machen, mögen sicherlich die oben umrissenen Überzeugungen, wie sie in manchen von den Kirchen erstatteten Berichten stecken, dort nicht einfach hübsch zusammengefaßt finden. Der Ausschuß hat infolgedessen in seinem Entwurf einer Diskussionsgrundlage, von der wir hoffen, daß sie der Arbeit der Sektion in Evanston einen Anstoß gibt, dieser Verankerung einer Theologie der missionarischen Verkündigung in der apostolischen Sendung der Kirche einen hervorragenden Platz gegeben. Ja, die meiste der dem Ausschuß zur Verfügung stehenden Zeit wurde dieser Aufgabe theologischer Orientierung gewidmet. Der Ausschuß, der zum wenigsten einen Querschnitt ökumenischen Denkens darstellt, ist überzeugt, daß die missionarische Verkündigung gerade auf dem Weg über eine tiefere Einsicht in das Evangelium selbst und in die Berufung des Leibes Christi zum Träger dieser frohen Botschaft den vollen Segen bei uns neu geborener Hoffnung und neuen Mutes empfangen wird.

Um dieses zentrale Anliegen derer, die in vielen Teilen der christlichen Welt bis hin zur Kirche Roms die Hoffnung auf einen neuen Tag der Evangelisation zum Ausdruck bringen, konkreter zu machen, wagte der Verfasser in einem Bericht für den Studiausschuß des Ökumenischen Rates die Verwendung eines Gleichnisses. Man denke sich eine Küstenwache oder eine Rettungsstation an einer gefährvollen Küste. Sie hat da jahrhundertlang gestanden, und die Nachfolger derer, die sie gründeten, erzählen sich gerne Geschichten aus ihrem Rettungsdienst. Bunte Glasfenster in der Rettungsstation halten die Erinnerung an ihre Helden wach. Im Laufe der Zeit freilich fingen die, die einst zum Rettungsdienst antraten, an, die Station selbst zu erweitern und zu verschönern. Verdienen Lebensretter nicht etwas Behaglichkeit und eine Raststätte, um wieder frisch zu werden für ihre harte Aufgabe? Architekten wetteiferten miteinander beim Bau eines Wohnhauses, das der Sache würdig war, der sie dienten. Ehrenmitglieder der Gesellschaft, die freilich nicht aktiv mitmachten, taten sich zusammen, um zu helfen. Die Rettungsstation war ja auch nicht nur für die bestimmt, deren Pflicht es war, die Rettungsboote in See zu bringen. Auch die Geretteten brauchten warme Betten und angemessene Nahrung.

Der Bau der Station wurde allerdings mit der Zeit eine Sache, die alle derart in Anspruch nahm, daß der Rettungsdienst selbst immer mehr vernachlässigt wurde, obwohl die überlieferten Rettungsübungen mit allem, was dazu gehörte, sorgfältig weiterbetrieben wurden. Das wirkliche bei Sturm in See Gehen wurde zum Beruf dafür angeheuerter Leute oder zu etwas, was wenigen Freiwilligen überlassen blieb. Aber man ging noch stärker von der ursprünglichen Satzung der Station ab; wenn die opferbereiten Freiwilligen ihre Bootsladungen von Schiffbrüchigen einbrachten — Männer von fremder Hautfarbe und Sprache, zu Krüppeln geworden, mit der Kruste des Meerwassers überzogen —, dann waren die Wächter der Rettungsstation wohl verlegen und verstört. „Werden sie nicht“, so hätten sie am liebsten gerufen, „die Wäsche unserer sauberen Betten schmutzig machen und aus Dankbarkeit für ihre Rettung womöglich selbst Lebensretter werden wollen und den Anspruch erheben, rechtens unserer engeren Gemeinschaft zu gehören? Müßten wir nicht gewisse Minimalforderungen in bezug auf Sauberkeit und Benehmen festlegen, ehe wir jemand Zuflucht gewähren? Wir können sie zum wenigsten dringend ersuchen, eine eigene Rettungsstation in angemessener Entfernung von der unseren zu errichten.“

Der Vergleich verlangt natürlich korrigierende Fußnoten. Kathedralen und farbige Fenster — um nur eins zu nennen — können selbst, wenn sie Gott in Dank und Lobpreis dargebracht werden, ein Werkzeug wirksamer evangelistischer Gnade sein. Aber wir mögen uns auch daran erinnern, daß Gott das alte Volk Gottes einst in Zucht nahm, weil es seinen wahren Beruf vergaß: Er nahm ihnen ihren Tempel auf seinem heiligen Berge. Er kann eine vergeßliche Kirche wiederum in Zucht nehmen. Eine missionierende Kirche ist eine solche, die den Worten ihres Herrn folgt: „Wer sein Leben findet, der wird es verlieren; und wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird's finden“ (Matth. 10, 39).

Zur Frage der Union

Bemerkungen zu: „Peter Brunner, Das lutherische Bekenntnis in der Union. Ein grundsätzliches Wort zur Besinnung, zur Warnung und zur Geduld“¹⁾.

Hans Heinrich Harms

Vorbemerkung der Schriftleitung: Der Verfasser war um eine kurze Anzeige der Brunnerschen Schrift gebeten worden. Als daraus in Auseinandersetzung mit Peter Brunner ein eigener Beitrag zu der Frage der Union überhaupt wurde, war uns dies im Blick auf das seit Lund erneut zunehmende Gewicht dieser Frage im ökumenischen Gespräch willkommen.

Eines der brennendsten „ökumenischen“ Probleme innerhalb der Christenheit Deutschlands ist die Frage der „Union“ zwischen Lutheranern und Reformierten. Dazu nimmt Peter Brunner in der vorliegenden Schrift Stellung. Er tut das als ein Mann, dem sich, als Pfarrer und als theologischer Lehrer in unierten Kirchengebiete-

ten, dieses Problem jahrelang praktisch und theologisch gestellt hat. Man spürt es dem Buch ab, daß sein Verfasser es nicht als Unbeteiligter geschrieben hat, sondern daß es das Ergebnis eines langen und wohl oft notvollen Ringens mit den behandelten Fragen ist. Und es ist der große Vorzug der Schrift, daß sie diese *innere* Leidenschaft nicht verbergen will und gerade deshalb nicht absinkt in kirchenpolitisches, machtgruppenbestimmtes Klischeedenken. Niemand, der in Zukunft an dem Gespräch über die „Union“, über das Verhältnis von „Bekenntnis und Kirchengemeinschaft“ in Deutschland verantwortlich teilnehmen will, kann an dem Brunnerschen Ruf „zur Besinnung, zur Warnung und zur Geduld“ vorbeigehen.

I.

Es ist nicht die Aufgabe dieser Bemerkungen, auf das deutsche Unionsproblem näher einzugehen. Brunners Buch hat bereits Anlaß gegeben, daß das Gespräch über diese Fragen, das ins Stocken zu geraten drohte, wieder aufgenommen worden ist²).

In einem ersten Kapitel (Seite 9–16) stellt Brunner die legitimen Formen der Kirchenvereinigung und der Kirchenverbindung dar: regionale Konjunktion, Reunion, Resumption, Konkordie, Konföderation, ökumenische Kooperation (Seite 9–14). Damit bietet er ein klareres und hilfreicherer Schema als die bisher in der ökumenischen und missionstheologischen Literatur weithin übliche, nicht genügend differenzierende Unterscheidung von „horizontaler“ und „vertikaler“ Union³). Das gesamtökumenische Gespräch über die Kircheneinigung würde durch die Übernahme des Brunnerschen Klassifizierungsschemas an Klarheit gewinnen können⁴). — Dagegen hätte die sich an die Darstellung dieses Schemas anschließende kurze Erörterung von Fragen der „Interkommunion“ (Seite 14–16) ihrerseits durch Aufnahme der in der Vorbereitung der Dritten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lund 1952 erarbeiteten⁵) und von der Konferenz selber noch etwas spezifizierten Begriffe⁶) gefördert werden können.

Das zweite Kapitel (Seite 16–36) gibt eine Analyse der sich in Deutschland vorfindenden Hauptformen von Kirchenunionen (Verwaltungsunion, konföderative Union, Konsensus-Union, absorptive Union) und der mancherlei Übergänge zwischen den reinen Typen, sowie des Status der nichtunierten Gemeinden in der Altpreußischen Union. — Ihm folgt in Kapitel drei (Seite 36–51) eine grundsätzliche Beurteilung der Union. Dabei geht Brunner von dem Satz aus, daß „ein rechtlich feststellbarer Bekenntnisstand ... nicht zu den Kennzeichen der einen heiligen apostolischen Kirche“ gehört (Seite 37), und: „Gottes Urteil ergeht sicher nicht in erster Linie über den rechtlichen Bekenntnisstand dieser Kirchen, sondern über das, was in ihnen tatsächlich gepredigt wird“ (Seite 38). Von daher ergeben sich für Brunner ernste Fragen, die nicht mit einer Handbewegung als überspitzt abgetan werden können: „Trifft es nicht zu, daß der Dissensus zwischen dem lutherischen und dem reformierten Bekenntnis verschwindend klein ist, verglichen mit

dem Dissensus zwischen der in der Schule Bultmanns sich abzeichnenden doketischen Christologie einerseits und der trinitarischen und chalcedonensischen Christologie der reformatorischen Bekenntnisse andererseits, um von dem Dissensus zwischen der Lehre von der Autorität des Kanons, die diese Schule zu entwickeln beginnt, und der Schriftgebundenheit der reformatorischen Bekenntnisse ganz zu schweigen? Dazu kommt, daß die Frage nach der dogmatischen und ekklesiologischen Bedeutung des Dissensus zwischen den reformatorischen Bekenntnissen überhaupt erst dann als eine Entscheidungsfrage erkannt werden kann, wenn diese Frage im Zusammenhang mit den Artikeln von der hohen Majestät Gottes (Schmalk. Art. Teil I) aufgeworfen wird. Es ist sinnlos, über die Frage zu diskutieren, ob die Tauflehre des Heidelberger oder des Lutherischen Katechismus die Substanz des Evangeliums berührt, wenn die Frage nach der Gottmenschheit Jesu Christi und unserer leiblichen Auferstehung von den Toten am Jüngsten Tag in der Schwebe bleibt“ (Seite 39 f.).

Erst nach diesen fast die halbe Schrift füllenden allgemeinen Bemerkungen kommt Brunner zu den aktuellen Fragen, um deretwillen er überhaupt schreibt. Zunächst beschäftigen sich Kapitel 4 und 5 mit der Evangelischen Kirche der Altpreußischen Union und geben eine Würdigung der im Februar 1951 beschlossenen Neuordnung dieser Kirche (Seite 52–63) sowie eine Analyse ihres Grundartikels und der übrigen die Union berührenden Artikel dieser Ordnung (Seite 63–76). Kapitel 6 bis 8 sind der Entwicklung der Evangelischen Kirche im Rheinland gewidmet. So behandelt Kapitel 6 die Union nach den Artikeln der neuen rheinischen Kirchenordnung vom 2. Mai 1952 (Seite 77–83); Kapitel 7 den Bekenntnisstand der Evangelischen Kirchen im Rheinland und in Westfalen auf Grund der Bekenntnisparagrafen von 1853 (Seite 83–91); und schließlich das letzte, achte Kapitel den Grundartikel der neuen rheinischen Kirchenordnung vom 2. Mai 1952 (Seite 91 bis 103).

Die historische und systematische Darstellung und Beurteilung sind durch zahlreiche und treffende Belege erhärtet. Sie machen deutlich, daß Brunners Ruf „zu einer echten, vom Bekenntnis her gestalteten Gliederung der Union und damit auch zu einer guten ‚ökumenischen‘ Lösung des Unionsproblems“ (Seite 101, vgl. Seite 92 f.), der vom lutherischen Bekenntnis her laut wird, für die Evangelische Kirche der Altpreußischen Union jedenfalls nichts „Artfremdes“ bedeutet, sondern im Grunde nur ein Ruf an diese Kirche ist, ihrem eigenen „Wesen“ und ihrer eigenen Geschichte treu zu bleiben.

Hans Emil Weber hat in der Auseinandersetzung mit einem 1946 von Peter Brunner vorgelegten theologischen Gutachten über „Union und Konfession“ gesagt: „Der Lutheraner fühlt sich traditionsmäßig gegenüber der Union in der *Verteidigungsstellung*, weil er die ‚Union‘ seit der Reformationszeit von ihren reformierten Befürwortern zur Verbreitung der eigenen Art erstrebt und ausgenutzt sieht. Diese Verteidigungsstellung spürt man auch noch bei Brunner“⁷). Mag Brun-

ner 1946 noch in der Verteidigungsstellung gewesen sein — heute trägt er jedenfalls einen scharfen Angriff vor!

II.

Ein paar Bemerkungen zu Einzelfragen, die für das weitere ökumenische Gespräch wichtig sind, seien nun erlaubt.

Im Laufe seiner Darstellung kommt Brunner gelegentlich in den Fragenkreis „Schrift und Bekenntnis“ hinein und sagt dazu beherzigenswerte Dinge. So ist auf Seite 80 zu lesen: „Der lutherische Synodale muß und wird jederzeit bereit sein, die lutherischen Bekenntnisse an die Heilige Schrift als den einzigen Richter in Fragen der Lehre auszuliefern und vor der Schrift Rechenschaft von seinem Glauben zu geben“. Und auf Seite 102: „Wir wissen, daß wir die Bekenntnisse der Väter nur dann wiederholen dürfen, wenn wir sie auch mit unseren Worten in unserer Zeit unseren Mitbrüdern gegenüber vor dem einzigen Richter, dem lauterem apostolisch-prophetischen Wort der Heiligen Schrift bezeugen nach dem Maße der Erkenntnis, die uns gegeben ist“⁸). Aber es soll nicht verschwiegen werden, daß — trotz dieser Sätze — auch Brunner nicht frei ist von jener merkwürdigen, zweideutigen Art, mit der gelegentlich in der lutherischen Kirche von dem Verhältnis von „Schrift und Bekenntnis“ geredet wird und die sich jedenfalls auf die Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche nicht berufen kann. Im Zusammenhang der Wertung der Grundartikel der Evangelischen Kirche der Altpreußischen Union vom Februar 1951 sagt Brunner auf Seite 70: „Die reformatorischen Bekenntnisse stehen nicht *tatsächlich* in Geltung, wenn sie diejenigen, die in der Gemeinde die Schrift auslegen, bei ihrer Auslegung nicht leiten und bestimmen“. Und „die Geltung der Bekenntnisse“ ist „in der Auslegung der Heiligen Schrift zu aktualisieren“ (Seite 70 f.). Und noch einmal: „Die Zweite Tagung der vierten Bekenntnissynode der Evangelischen Kirche der Altpreußischen Union in Halle vom 10. bis 13. Mai 1937 hatte . . . ebenfalls zum Ausdruck gebracht, daß die ‚geltenden‘ Bekenntnisse nur dann *gelten*, wenn sie die Auslegung der Heiligen Schrift bestimmen“ (Seite 71). Man ist versucht zu fragen: Wer ist hier Herr und wer ist Knecht? Wer ist die *norma normans* und wer die *norma normata*? Natürlich weiß Brunner sehr genau, was ein Lutheraner hierauf zu antworten hat. Leider spricht er aber in diesem Zusammenhang an keiner Stelle — und die Ziffer 3 des Grundartikels hätte allen Anlaß dazu bieten können⁹) — die lutherische Antwort aus und sagt auch nicht, daß der von ihm genannte Beschluß der Hallenser Synode über das Verhältnis von „Schrift und Bekenntnis“ nun eben doch wesentlich vorsichtiger und eindeutiger redet: „In der Evangelischen Kirche der Altpreußischen Union ist in den lutherischen, reformierten und unierten Gemeinden die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments die einzige Regel und Richtschnur der Lehre und Ordnung, nach der alle Lehren und Lehrer zu richten sind. — Für die Auslegung der Heiligen Schrift in Lehre und Ordnung gelten folgende Bekenntnisse, die wiederum beständig an der Heiligen Schrift zu prüfen sind . . .“¹⁰).

Die in Brunners Buch in diesem Zusammenhang sichtbar gewordene Unsicherheit und Spannung sollte ein weiterer Aufruf an die lutherischen Kirchen sein, sich der Frage „Schrift und Bekenntnis“, „Schrift und Tradition“ erneut zu stellen. Dabei mag es uns in den lutherischen Kirchen des Abendlandes nützlich sein, zu bedenken, daß die lutherischen Kirchen Indiens ihrer Lehrerklärung — nicht ohne tiefen Grund — einen Anhang beigegeben haben über „das Verhältnis von Glaubens- und Bekenntniserklärungen zum Wesen der Kirche“. Der Abschnitt 4 dieses Anhangs lautet: „Die Glaubensbekenntnisse und Bekenntniserklärungen sind keine Quellen der Lehre, noch sind sie Regeln und Normen des Glaubens mit Autorität, über die Lehre der Kirche zu urteilen. Diese Autorität kommt nur dem Worte Gottes zu, dem die Glaubensbekenntnisse und Bekenntniserklärungen durchaus untergeordnet sind. Aber sie erfüllen als Wegweiser des kirchlichen Denkens sowohl wie des Predigens und Lehrens einen sehr notwendigen Dienst, weil sie uns unablässig hinweisen auf das Wort Gottes, die ewige Wahrheit“¹¹). Die Formulierung dieses letzten Satzes bedeutet sicherlich für viele „ältere“ Lutheraner eine Überraschung!

III.

Etwas anderes hängt mit der eben beobachteten Unsicherheit und Spannung eng zusammen:

Brunner weiß, wie bereits angedeutet wurde, von der Pflicht der Aktualisierung des Bekenntnisses (Seite 36 ff.). „Ein rechtlich feststellbarer Bekenntnisstand gehört nicht zu den Kennzeichen der einen heiligen apostolischen Kirche. Diese Kirche lebt aus der lebendigen Stimme des gegenwärtig verkündigten apostolischen Wortes und aus den von Christi Stiftung herkommenden und in diesem Stiftungszusammenhang gespendeten Sakramenten. Für den an das lutherische Bekenntnis gebundenen Christen muß eine Frage allen anderen Fragen übergeordnet bleiben, nämlich: Wo höre ich diese lebendige Stimme der apostolischen Zeugen heute? Wo werden heute die von Christus gestifteten Sakramente gemäß der Stiftung Christi gespendet? . . . Entscheidend für die Entdeckung der einen apostolischen Kirche in meiner Umgebung ist nicht die Feststellung eines kirchenrechtlich einwandfreien Bekenntnisstandes, sondern die Feststellung: Hier höre ich die lautere apostolische Stimme, hier finde ich die von Christus eingesetzten Sakramente . . . Aber Gottes Urteil ergeht sicher nicht in erster Linie über den rechtlichen Bekenntnisstand dieser Kirchen, sondern über das, was in ihnen tatsächlich gepredigt wird. Könnte es nicht sein, daß nach Gottes Urteil die Stimme seiner apostolischen Zeugen heute in einer Kirche mit einem dogmatisch sehr problematischen Bekenntnisstand klarer, eindeutiger, erschallt als in einer Kirche, deren Bekenntnisstand zwar einwandfrei zu sein scheint, deren Predigt aber von der apostolischen Klarheit und Fülle nach Gottes Urteil weit, weit entfernt ist?“ (Seite 36 ff.)

Trotz der in diesen Sätzen ausgesprochenen Erkenntnisse erweckt Brunner gelegentlich den Eindruck, als würde aus dem lebendigen Zeugnis, dem echten Be-

kennen unter der Hand etwas Statisches, Rational-Doktrinäres, etwas logisch (nicht theologisch!) Meßbares. Schon auf Seite 13 deutet es sich an, wo Brunner von der ökumenischen Kooperation sagt, daß „sich dieses Zusammenwirken nicht nur auf *life and work*, sondern auch auf ein gemeinsames Bekennen des gemeinsamen Glaubens gegenüber der Welt und gegenüber einer gemeinsam abzuwehrenden Irrlehre erstrecken kann“. Ist „Bekennen“ hier wirklich Bekennen im Sinne des Neuen Testaments, oder ist es nur das Aussprechen gemeinsamer theologischer Überzeugungen? Oder — das ist dann die Kehrseite — ist „Irrlehre“ wirklich Irrlehre im Sinne des Neuen Testaments, oder ist es nur eine abweichende theologische Meinung? Das letztere scheint jeweils der Fall zu sein. Brunner, der doch sehr genau weiß, daß „jede echte dogmatische Erkenntnis der Kirche ein Zeichen für pneumatischen Realismus sein“ wird¹²⁾, könnte sonst diesen Tatbestand kaum mit „ökumenischer Kooperation“ ausreichend beschrieben finden. Nach dieser Bemerkung Brunners wartet man gespannt darauf, welche Folgerungen aus der Tatsache des gemeinsamen Bekennens in Barmen für die Kirchengemeinschaft zwischen Lutheranern, Reformierten und Unierten gezogen werden. Brunner spricht auf Seite 59 f. ausdrücklich von „Barmen und Union“ und sagt: „Was in Barmen geschehen ist, soll nicht umsonst geschehen sein. Was dort geschehen ist, soll ‚wachsen‘“ (Seite 59). Mit Recht lehnt es Brunner ab, „die Barmer Erklärung als ein Bekenntnis für eine ‚organische Konsensus-Union‘“ anzusehen (Seite 59). Und mit demselben Recht wendet er sich gegen den Mißbrauch, der heute so gern mit der Barmer Erklärung getrieben wird: „Die Barmer Erklärung wird mißbraucht, wenn man mit ihr die Last bestehender, im Bekenntnis begründeter Lehrunterschiede abschütteln will. Sie wird mißbraucht, wenn sie zur Proklamation einer Kircheneinheit im Sinne des VII. Artikels der Augsburgischen Konfession dienen soll. Sie wird mißbraucht, wenn sie als das neue Bekenntnis verstanden wird, in dem der Heidelberger Katechismus und die lutherischen Bekenntnisschriften gleichsam in einer höheren Einheit zusammengefloßen sind“ (Seite 60)¹³⁾. Was aber bleibt dann nach Brunners Meinung? Was soll „nicht umsonst geschehen“ sein? Was soll „wachsen“? Vergeblich wartet man darauf, daß aus der Tatsache *editen* gemeinsamen Bekennens gegen eine *edite* Irrlehre Folgerungen für die Kirchengemeinschaft gezogen werden — und sei es nur die Verpflichtung, die eigenen Bekenntnisse im Licht der neuen Erkenntnis zu prüfen, wenn es wirklich stimmt, daß Gott „mit seiner Christenheit auf einem Wege ist“ (Seite 60). Dagegen lesen wir den enttäuschenden Satz, „daß das gemeinsam Bekannte solange auch eine durch die Verschiedenheit der Bekenntnisse bedingte Auslegung tragen muß, als diese im Bekenntnis begründeten Lehrunterschiede von der Wahrheit des Evangeliums her noch nicht überwunden sind“ (Seite 60). Tritt Gott hier nicht mit seiner Christenheit auf der Stelle, oder ist er gar mit ihr auf einem Rückweg? Gibt Gott über Bitten und Verstehen nicht mehr, als Brunner glaubt, wenn er schreibt: „Daß etwa der Ökumenische Rat oder die EKD das Gemeinsame ihrer biblischen Wahrheits-

erkenntnis auch gemeinsam aktuell bezeugen, darf gewiß als eine Gabe des dreieinigen Gottes hingenommen werden, der mit seiner Christenheit auf einem Wege ist. Es ist auch keine Frage, daß der Akt eines solchen gemeinsamen Bekennens eine Gemeinsamkeit brüderlicher Gemeinschaft bewirkt, die zu dem Wertvollsten und Beglückendsten gehört, was in der Christenheit heute aufbricht. Diese Gaben ablehnen zu wollen, wäre Frevel“ (Seite 60). Brunner will die Gaben Gottes nicht ablehnen. Aber verkleinert er sie nicht? Ist hier „Bekennen“ wirklich das in der Kraft des Lebendigen und gegenwärtigen Heiligen Geistes erfolgende Bekennen des Namens Jesu Christi und also etwas „Totales“? Brunner wird erlauben, daß er an die guten Sätze erinnert wird aus seinen Bemerkungen zur Toronto-Erklärung. Dort schrieb er mit Recht, „daß dem Heiligen Geist eine eigentümliche, sehr reale Wirkungsweise zukommt, die in den letzten 200 Jahren von den Christen und von den Theologen nur zu oft verkannt wurde und die durch Gottes Fügung uns jetzt wieder neu enthüllt zu werden beginnt. Die besondere Wirkungsweise des Heiligen Geistes besteht nämlich darin, daß das Pneuma in Entsprechung zu der Tatsache, daß der Logos Fleisch wurde, auch seinerseits ins Fleisch eindringt, ohne die besondere Einmaligkeit der Fleischwerdung des Logos in Frage zu stellen. In den letzten 200 Jahren ist vom Heiligen Geist oft doketisch gesprochen worden. Es gibt einen Spiritualismus, der nichts anderes ist als eine doketische Pneumalehre. Wo immer so vom Heiligen Geist gesprochen wird, als wäre er nur eine Steigerung oder Verklärung jenes Geistes, von dem die Geistphilosophie des Idealismus spricht, wird man ganz gewiß auch jenen Dokerismus in der Pneumalehre antreffen. Die Wirkungen des Heiligen Geistes, der an Pfingsten ausgegossen wurde und in der Kirche Jesu Christi am Werke ist, verlaufen nicht auf einer rein spirituellen Ebene und erstrecken sich nicht auf den Raum einer unanschaulichen Innerlichkeit. Sie wirken vielmehr in die konkrete Leiblichkeit hinein, sie schaffen Tatbestände, die unbeschadet ihres pneumatischen Wesens als empirische, geschichtliche Realitäten sich auf dieser Erde unter uns Menschen Raum verschaffen. — Die Einheit des Leibes Christi ist eine pneumatische Realität. Der pneumatische Charakter dieser Realität erweist sich gerade darin, daß sie ins Fleisch kommen will, d. h. sich in empirisch-greifbaren, konkret-geschichtlichen Tatbeständen verwirklichen will. Das den mystischen Leib Christi durchwaltende Pneuma ist eine dynamische Kraft, die gegen die Gespaltenheit der Christenheit angeht und so diese Gespaltenheit nicht nur ideell, spiritualistisch, im Gefühl, im Denken, in der geistigen Einstellung, sondern real, leibhaftig, in konkreten greifbaren Tatsachen überwinden will“¹⁴). Von hier aus ergibt sich nun noch einmal die Frage an Brunner, ob nicht trotz allem bei ihm doch gelegentlich das „Bekennen“ unter der Hand zu einer menschlichen, dann allerdings nur statisch zu verstehenden, rational-doktrinären Angelegenheit geworden ist. Dann hat in der Tat ein gemeinsames Bekennen von Lutheranern, Reformierten und Unierten keine Folgen für die Kirchengemeinschaft.

Man braucht wirklich kein Schwärmer zu sein, um beim Lesen folgender Sätze über das Verhältnis der Evangelischen Kirche der Altpreußischen Union zu der Altlutherischen Kirche in Preußen traurig zu werden: „Gewiß, niemand wird erwarten, daß die damals aufgerissene Wunde heute geschlossen werden könnte. Niemand wird erwarten, daß man sich in der Frage nach Lehreinheit und Kirchengemeinschaft verständigen könnte“ (Seite 62). Warum erwartet das eigentlich niemand? Geschieht deshalb so wenig, weil wir der Lebendigkeit des Wortes Gottes und der Gegenwart des Heiligen Geistes nichts mehr zutrauen, sondern den Weg Gottes mit seiner Christenheit in der Geschichte historistisch mißverstehen und deshalb auch die Bekenntnisse zu Versteinerungen degradieren?! — Es ist wohl nicht zufällig, wie der Vorgang der Konkordie beschrieben wird: „Bei dieser Neufassung der Lehrtradition wird der eine Teil um der erkannten Wahrheit des Evangeliums willen u. U. einen größeren Schritt dem anderen Teil entgegengehen müssen. Aber auch der Teil, der um der Wahrheit des Evangeliums willen enger bei seiner bisherigen Position verharren muß, wird bei einer Konkordie einen Schritt auf den anderen Teil hin tun müssen, und zwar nicht nur, wie bei der Resumption, auf Gebieten, die von der Lehrfrage unmittelbar nicht berührt werden, sondern auf dem Gebiet der Lehre selbst“ (Seite 12). Würde man diesen Vorgang nicht sachgemäßer so beschreiben, daß die Beteiligten einen — vielleicht nicht gleich großen — Schritt auf Christus zugehen?

Diese kritischen Bemerkungen sind geschrieben in der Überzeugung, daß gerade Peter Brunner der lutherischen Kirche im ökumenischen Gespräch innerhalb und außerhalb Deutschlands behilflich sein kann, soweit Menschen das vermögen, nicht zu erstarren, sondern zu bleiben und wieder zu werden, was sie ist, die Kirche des lebendigen Wortes, die getrost falsche Fronten durchbricht, da sie einem Herrn nachfolgt, der auch durch verschlossene Türen geht.

Anmerkungen:

1) C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh, 1952, 103 S., DM 4.80.

2) Das Informationsblatt für die Gemeinden in den Niederdeutschen Lutherischen Landeskirchen, II, 1953, Nr. 3, bringt in einem Aufsatz von Heinz Brunotte, Die ungelöste Frage der Union (S. 33—36), eine nützliche Literaturzusammenstellung sowie „Dokumente zum theologischen Gespräch über die Union“ (S. 36—43). Inzwischen ist weiteres Material zu dieser Frage erschienen, von dem nur folgendes genannt sei: Heinz Brunotte, Das Zusammenleben der Konfessionen in der Evangelischen Kirche in Deutschland, Luthertum, Heft 9, Berlin, 2. Aufl. 1953, 46 S.; „... in einer Kirche verbunden“, Beiträge unter dieser Überschrift in der Evang.-Lutherischen Kirchenzeitung von Carl Heinz Ratschow, VII 1953, S. 25—27; Friedrich Meier, S. 105—107; Karl Janssen, S. 152 f. Heinz Reymann, Ordination und Visitation in Unionskirchen. Wer ist Träger der ‚potestas ordinis‘? Ev.-Luth. Kirchenzeitung, VII 1953, S. 161—164.

3) Vgl. dazu H. H. Harms, Bekenntnis und Kircheneinheit bei den Jungen Kirchen, Berlin, 1952, S. 23 ff.

4) Es würde dann u. a. auch möglich sein, bei einer Darstellung der kirchlichen Einigungsbestrebungen die Evangelische Kirche in Deutschland sachgemäß einzuordnen und in ihr nicht das Ergebnis einer vollzogenen ‚organischen Union‘ zu sehen, wie es z. B. so vorzügliche Sachkenner tun wie Oliver Tomkins. Um die Einheit der Kirche, München, 1951, S. 98, und Stephen Neill, Towards Church Union 1937—1952, Faith and Order Commission Papers Nr. 11, London 1952, S. 31 ff.

5) Interkommunion. Bericht einer theologischen Kommission des Ausschusses für Glauben und Kirchenverfassung im Ökumenischen Rat der Kirchen für die Dritte Weltkonferenz für ‚Glauben und Verfassung‘ in Lund 1952, Frankfurt/M., 1952, S. 5 ff. Vgl. dazu den gesamten von Donald Baillie und John Marsh herausgegebenen vorbereitenden Sammelband „Interkommunion“, London, 1952.

6) Report of the Third World Conference on Faith and Order, Lund 1952, Faith and Order Commission Papers, Nr. 15, London 1952, S. 38 f. Im deutschen, bisher nur vielfältigt vorliegenden Bericht S. 32 f.

7) H. E. Weber, Union und Konfession, in: Evangelische Theologie VII, 1947/48, S. 402 bis 408, S. 403.

8) Vgl. zum Ganzen auch Peter Brunner, Schrift und Tradition, Schriften des Theologischen Konvents Augsburgischen Bekenntnisses, Heft 2, Berlin, 1951; vor allem Abschnitt 6: Die aufgeschlossene Schrift als alleiniger Richter über alle Traditionen, S. 24 ff.

9) Ziffer 3 lautet: „Sie (sc. die Evangelische Kirche der Altpreußischen Union) bekennt mit den Vätern der Reformation, daß die Heilige Schrift die alleinige Quelle und Richtschnur unseres Glaubens ist und daß das Heil allein im Glauben empfangen wird“.

10) Junge Kirche, V, 1937, S. 446.

11) Heinrich Meyer, Bekenntnisbindung und Bekenntnisbildung in jungen Kirchen, Gütersloh, 1953, S. 73.

12) P. Brunner, Pneumatischer Realismus. Bemerkungen zur theologischen Bedeutung der „Toronto-Erklärung“, Evang.-Lutherische Kirchenzeitung, V 1951, S. 122—124, S. 122. Der Gesamtzusammenhang lautet: „In einem wahrhaft kirchlichen Wort wird die Komponente des Existentiellen und die Bezogenheit auf eine objektive Gültigkeit in Wesenseinheit miteinander verbunden sein. Das Element des Existentiellen in der Toronto-Erklärung besteht darin, daß sich in ihr ein pneumatischer Tatbestand widerspiegelt, der nicht das Produkt unserer Werke, sondern ein Geschenk Gottes ist. Ihre Bezogenheit auf eine objektive Gültigkeit besteht darin, daß sich in dieser Erklärung das von Christus selbst bevollmächtigte Wort seiner Apostel Raum verschafft . . . Der Grund für die unlösliche Einheit dieser beiden Elemente wird aus Joh. 16, 13—15 ersichtlich. Der Geist der Wahrheit redet zwar jetzt und hier in der konkreten geschichtlichen Situation der Christenheit, aber er redet nicht von sich selber. Er nimmt vielmehr, was er sagt, von Jesus Christus selbst, der gestern und heute und in Ewigkeit derselbe ist. Die Einheit von existentieller Aussage und objektiver Gültigkeit ist nur dort möglich, wo das Pneuma Christi selbst redet. So wird jede echte pneumatische Erkenntnis der Kirche ein Zeichen für pneumatischen Realismus sein.“

13) Das „ökumenische“ Gespräch innerhalb der evangelischen Christenheit in Deutschland ist durch allerlei „Mythen“ belastet. Dazu gehört vor allem auch der ständig wiederholte Mißbrauch von „Barmen 1934“, gegen den sich Brunner hier wendet. Um der erforderlichen „Entmythologisierung“ willen ist es gut, sich an Worte von H. E. Weber zu

erinnern: „Die Barmer Theologische Erklärung ... ist freilich nicht das neue, endlich gewonnene ‚Unionsbekenntnis‘. Man tut wohl gut, sie auch nicht als ersten wichtigen Schritt auf dem Weg zu dem neuen Unionsbekenntnis zu rühmen. Dadurch kann das Mißtrauen genährt werden, als sollten doch konfessionelle Bekenntnisse beiseitegeschoben, als sollte doch etwas vorweg genommen werden, was der Kirche eben noch nicht geschenkt ist, wovon wir nicht wissen, ob es kommen wird, ob es überhaupt gefordert werden soll.“ Das Bekenntnis und die Konfessionen in der EKD, in: *Evang. Theologie*, VII 1947/48, S. 38—50, S. 46.

14) *Ev.-Luth. Kirchenzeitung*, V 1951, S. 123. — Es wird jetzt recht verstanden werden, wenn nun noch einmal an H. E. Weber erinnert wird. „Mit der Widerlegung jener falschen Deutung ist nicht die Bedeutung für die Einheit einer bekennenden Kirche abgetan. Die Barmer Theologische Erklärung ist gewiß auch mehr als nur ein Aufruf zum Bekennen, das für jeden Teil durch seine Bekenntnisse seinen Inhalt bekäme ... Die Barmer Erklärung ist nicht dadurch als Bekenntnis sanktioniert, daß eine Synode ... sie feierlich angenommen hat; denn die Geltung eines Bekenntnisses haftet nicht am Beschluß einer Synode, sondern an seiner Wahrheit, die sich die Zustimmung der bekennenden Kirche erringt. Sie ist aber auch nicht etwa darum kein Bekenntnis, weil sie nicht vollständig ist, weil etwa über den Dienst des Christen, weil über Sakrament und Kirche, weil auch über den Staat und das Verhältnis zur Welt noch mehr zu sagen wäre. Vollständigkeit ist gewiß auch nicht Bedingung eines Bekenntnisses. Es ist ein zentraler Angriff, eine ernstliche Bedrohung der zentralen Wahrheit zurückgewiesen aus der bekennenden Vergegenwärtigung dieses allbeherrschenden Zentrums, des Evangeliums, der Offenbarung Gottes in Christo.“ *Evang. Theol.*, VII 1947/48, S. 46 f. Webers Schlußfolgerung hat freilich „Barmen“ selber nicht gezogen. „Damit ist die Frage neu und nun wirklich positiv und verpflichtend entschieden, die seit der Orthodoxie zwischen den Konfessionskirchen stand, von den Friedens- und Unionsfreunden bejaht, von ihren Gegnern verneint, die Frage, die man immer wieder der Union entgegengehalten, die Frage, ob man auf demselben Fundament des Glaubens stehe. Die Barmer Theolog. Erklärung wurde *Erweis, Zeugnis der Einheit im Fundament*“ (Sperrung im Original), S. 47. Leider fehlt die von der Barmer Synode von den Bekenntnis-konventen geforderte „Erarbeitung verantwortlicher Auslegungen von ihren Bekenntnissen aus“ bis heute. Wie immer aber eine solche verantwortliche Auslegung die Frage entscheiden wird, in einem hat H. E. Weber recht: „Damit ist etwas geschehen, hinter das nun wirklich nicht mehr zurückgegangen werden kann. Die Frage ist jedenfalls soweit entschieden, daß auch das kirchliche Gestalten und Handeln von dem Ja und nicht von dem Nein bestimmt sein sollte“, S. 47. Volkmar *Herntrich* hat in seinem der General-synode der Ver. Ev.-Luth. Kirche Deutschlands im April 1953 erstatteten mündlichen Tätigkeitsbericht der Kirchenleitung daran erinnert, daß das Jahr 1954 „das Jahr des Gedenkens an die Theologische Erklärung von Barmen und an die Barmer Synode sein“ wird und hat gefordert, daß die VELKD „die theologische Arbeit an der Barmer Theologischen Erklärung ... auch zu ihrer eigenen Sache macht“ und darum ringt „eine neue Antwort auf die Frage zu geben, was uns mit Barmen aufgetragen ist“, *Informationsdienst der VELKD*, Jahrg. 1953, 4. Ausgabe (Juni), S. 77. Das ist ein Aufruf zu einem echten ökumenischen Gespräch innerhalb der Christenheit Deutschlands. Die Auseinandersetzung mit Brunners Buch kann dazu eine Hilfe sein.

Zum Generalthema von Evanston

Aus einem Aufsatz *Reinhold Niebuhrs* in Nr. V/4 der *Ecumenical Review*.

... Eine Studiengruppe, die den zweiten Bericht der Kommission für das Generalthema von Evanston kritisierte, erklärte, jede isolierte Diskussion über die Hoffnung laufe Gefahr, den Satz des Paulus zu verletzen: „Nun aber bleibt Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; aber die Liebe ist die größte unter ihnen“ (1. Kor. 13, 13). Es ist die Frage, ob das allgemein anerkannte Prinzip theologischer Darstellung richtig ist, daß eine kluge Darstellung irgendeiner Seite der christlichen Wahrheit schließlich auch jeder anderen Seite gerecht werden wird, oder ob diese Dreieinigkeit von „Glaube, Hoffnung und Liebe“ eine solche ist, die nicht ohne Gefahr aufgelöst oder bloß von einer ihrer drei Seiten, sei es auch nur für einen Augenblick, angeschaut werden darf.

Bei Beantwortung dieser Fragen müssen wir bemerken, daß der Nachdruck, mit dem alle Kritiker Christus als gegenwärtige Offenbarung des Gottes, dem wir begegnen, — mit dem sie den Heiligen Geist, — mit dem sie den gegenwärtigen Gehorsam im Gegensatz zu künftigen Hoffnungen betonen, immer das meint, was *als Glaube im Unterschied von der Hoffnung* bezeichnet werden könnte. Die Erkenntnis unserer Begegnung mit Gott in Christus stellt jede Deutung des Lebens in Frage, die dem menschlichen Dasein dadurch Sinn verleiht, daß sie in einem gewissen Zusammenhang von Natur oder Vernunft oder Geschichte den letzten Schlüssel dieses Sinnes findet. Diese Alternativen erweisen sich zuletzt als falsch, weil sie nicht den wahren Gott offenbaren („Die Welt erkannte Gott nicht durch ihre Weisheit“), und weil sie dem nicht gerecht werden, was Menschen in der Geschichte an erhaben Gutem oder erschreckend Bösem zu vollbringen vermögen. Die Begegnung zwischen der Seele und Gott, bei der die durch Sünde und Tod gewirkte Verzweigung von der durch Christus vermittelten Gnade überwunden wird, ist in erster Linie persönliche Erfahrung, und die Frage nach dem ganzen Drama der Geschichte, und wie es auslaufen werde, ist hier nicht gestellt. Es ist dies eine Begegnung, bei der die Seele die Gnade Christi nicht ergreifen kann, ehe und wenn sie nicht aufhört, aus eigener Kraft mit Sünde und Tod fertig werden zu wollen, und anerkennt, daß sie auf die Gnade Christi angewiesen ist. Wird man aufgefordert, die Wahrheit dieses Glaubens zu bezeugen, so kann man negativ zu beweisen versuchen, daß alle anderen Gläubigkeiten das Problem der Sünde und des Todes noch verschärfen, indem sie die Menschen veranlassen, in ihrem Bemühen, den Tod zu vermeiden, sich in Sünde zu stürzen, daß sie also die kritische Lage des Menschen verschärfen, indem sie für die Schwäche des modernen Menschen eine Lösung bieten, die auf ein falsches Kraftmeiertum hinausläuft. Aber dies ist ein theologisches Zeugnis. Das *allein wirksame Zeugnis des Glaubens ist Liebe* oder genauer: „Die Früchte des Geistes sind Liebe, Freude und Friede.“ Anders ausgedrückt: Das wahre Zeugnis eines Glaubens, der den Herrn der Ge-

schichte gefunden hat inmitten und jenseits der Tragödien und Fehlschläge, der Enttäuschungen mit falscher Erfüllung und der Angst vor dem Verlust von Gesundheit und Reichtum, wie sie unvermeidlich ihrer einstweiligen Steigerung folgt, ist ein Unbekümmertsein um das liebe Ich und seine Ansprüche, wie es in dem paulinischen Bekenntnis so schön zum Ausdruck kommt: „Leben wir, so leben wir dem Herrn; sterben wir, so sterben wir dem Herrn; darum, wir leben oder sterben, so sind wir des Herrn.“

Das Bekenntnis unserer Hoffnung auf die Wiederkunft Christi wird die Frage nach dem gegenwärtigen Unterschied zwischen dem *Willen des Herrn* der Geschichte, den unser Glaube und unsere Liebe bezeugt, und der wirren *Wirklichkeit der Geschichte* beantworten. Unsere Hoffnung vollendet das Gebäude des Glaubens, aber den nicht Glaubenden werden unsere Aussagen als reine Spekulation erscheinen. Die Aussage, „der kommende Christus sei unsere einzige Hoffnung“, wird außerdem noch unerlaubt pessimistisch erscheinen, denn sie zieht die mancherlei Gestalten der Hoffnung in Zweifel, an denen die Menschen hängen, und die auf ihrer Ebene so lange legitim sind, bis wir die Grenzen aller historischen fulfillungen in jener Glaubenserfahrung entdeckt haben, die die letzte Unbeständigkeit selbst der beständigsten Werte des Lebens und der Zivilisation ermessen hat. Was das angeht, so haben wir keine Garantie dafür, daß die Äußerung christlicher Hoffnung in irgend einem bestimmten Fall gegen die Sünde gesichert wäre, die in der Ermutigung der Verantwortungslosigkeit gegenüber legitimen Formen der Erfüllung, sei es im persönlichen, sei es im Gestamtleben, bestände. Mit welcher Formel kann ich für die seelsorgerliche Weisheit eintreten, die sich mit jungen Menschen ihrer knospenden Reife freut, sie aber auch daran erinnert, daß das schließliche Ende der Reife der Tod ist? Oder für die Ermutigung eines klugen Staatsmannes bei der Herstellung eines fragwürdigen Friedens in katastrophenreicher Zeit, während wir ihn zugleich daran erinnern müssen, daß jeder Friede irdischer Art fragwürdig sein muß?

Bei der ersten Tagung des Themausschusses hörten wir viel darüber, daß die auf Inseln der Sicherheit inmitten einer unsicheren Welt Lebenden weniger an christlicher Eschatologie interessiert seien als die Christen jenseits des Eisernen Vorhanges. Ich habe deshalb mit besonderem Interesse die Darstellung *Christlichen Lebens unter totalitären Regimen* studiert und habe nicht ein einziges Beispiel für eschatologische Hoffnung als Element des christlichen Zeugnisses gefunden. Der Ton liegt vielmehr auf dem nicht zu brechenden Mut, wie er aus dem Schriftwort spricht: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen“, und auf der Nächstenliebe, die alle Angst und die aus ihr geborene Feigheit, wie sie die Tyrannei schafft, überwindet, um die Liebe zu bezeugen, die die Furcht austreibt. Sicherlich würde der ganze Glaube der Christen, denen die Gabe des Zeugnisses zuteil wurde, auch die neutestamentliche Hoffnung mit einschließen, daß das ganze wirre Schauspiel der menschlichen Geschichte mit dem Sieg Christi

über alle Fürstentümer und Gewalten zum Ende kommen wird. Auch das leidet keinen Zweifel, daß der Glaube ohne diese Hoffnung in der Gefahr pietistischer Verzerrung steht, in der Glaube und Hoffnung des Einzelnen auf Vergebung und Erfüllung gegenüber dem Schicksal der Menschheit isoliert wird. Dies ist der Grund dafür, daß die im Neuen Testament bezeugte Hoffnung einen so unaufgebaren Teil des ganzen Evangeliums darstellt. Aber es will mir scheinen, nichts könne die Tatsache ändern, daß die Liebe Christi ein wirksameres Zeugnis des Glaubens und der Hoffnung ist, die in uns sind, als die Hoffnung, die die Frucht des Glaubens ist, den die Liebe verkündigt. Es ist gewiß nötig, darauf zu bestehen, daß die Hoffnung zu der frohen Botschaft des Evangeliums gehört; aber es läßt sich in der Kirche allerlei Besorgnis erwarten, wenn man sagt, die Bezeugung unserer Hoffnung sei ein wirksamer Weg, die Wirklichkeit und Wichtigkeit unseres Glaubens vor einer Generation zu bezeugen, die wesentlich aus Skeptikern und Ungläubigen besteht.

Vielleicht wird die Frage, *ob ein eschatologisches Thema das geeignete für eine ökumenische Versammlung ist*, zu der anderen Frage, was in erster Linie Ziel und Zweck einer solchen Versammlung ist. Geht es darum, „die Brüder zu stärken“ und die breiteste und befriedigendste Basis für einen ökumenischen Konsensus zu schaffen? In diesem Falle ist der eschatologische Akzent notwendig, denn er stellt ein vernachlässigtes Stück des biblischen Erbes dar; er korrigiert zwei Irrtümer, die in der Kirche im Schwange sind, einen Individualismus, der die Probleme des Gesamtdramas der ganzen Menschengeschichte nicht ernst nimmt, sondern darum bemüht ist, für jede Seele unabhängig Erfüllung zu finden, und einen Optimismus, der gewöhnlich aus den säkularen Bewegungen einer bürgerlichen Zeit in die Kirche eindringt und erwartet, der Gang der Geschichte werde als solcher die Erlösung bringen. Es ist wichtig, beide Irrtümer zurückzuweisen.

Oder ist der Zweck einer ökumenischen Versammlung der, der Welt unseren Glauben zu bezeugen? Dies kann schwerlich der erste Zweck sein; aber niemand wird leugnen, daß das, was in der Vollversammlung gesagt wird, auch in der Welt mitgehört wird, und daß es eben deshalb gesagt wird. Soweit es nun mitgehört wird, muß man zugeben, daß das eschatologische Thema *vom apologetischen Standpunkt aus nicht das wirksamste* ist, mag seine theologische Bedeutung noch so groß sein. Dies zugeben heißt auch zugeben, daß zwischen der biblischen Wahrheit und dem Ethos des modernen Menschen eine tiefe Kluft liegt. Vielleicht ist es falsch, nach Brücken über diesen Abgrund Ausschau zu halten, aber die Bibel spricht tatsächlich von solchen Brücken. Das beste Zeugnis für die Herrschaft des gekreuzigten Heilandes ist ein Leben unter dem Regiment seiner Liebe und ein Sichtbarmachen seiner agape. Natürlich ist eine Generalversammlung nicht das sachgemäßeste Instrument für diese Art von Zeugnis, aber es scheint in der Kirche eine gewisse Besorgnis darüber vorhanden zu sein, die Vollversammlung möchte die Bedeutung dieses Zeugnisses nicht ausreichend herausstellen.

Chronik

Die Vorbereitungen für Evanston sind im August zu einem vorläufigen Abschluß gekommen. Es begann mit der Sitzung des Exekutivkomitees des Ökumenischen Rates, das vom 5.—9. August in Château de Bossy zusammen war. Die Verteilung der Delegiertensitze wurde endgültig geregelt, eine vorläufige Liste der beratenden Mitglieder gebilligt und festgestellt, welche Organisationen zur Entsendung von „befreundeten Delegierten“ aufgefordert werden sollen. Unter diesen befindet sich auch die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland. Eine Reihe von dem Ökumenischen Rat bisher nicht angeschlossener Kirchen und Organisationen werden die Möglichkeit haben, „Beobachter“ zu entsenden. Wieweit sich darunter Vertreter der römisch-katholischen Kirche befinden werden, läßt sich zur Zeit noch nicht sagen.

Neben den Sektionen zur Beratung der Unterthemen wird die Vollversammlung eine gegenüber Amsterdam vermehrte Reihe von Komitees aufweisen, und zwar für folgende Gegenstände: 1.) Verfassung, Aufbau und Arbeit des Ökumenischen Rates, 2.) Mitglieder und Beziehungen zu anderen Organisationen, 3.) Studienarbeit, 4.) „Ökumenische Interpretation“, 5.) Zwischenkirchliche Hilfe und Flüchtlingsdienst, 6.) Nachrichtenabteilung, 7.) Finanzen, 8.) Wahlvorschläge.

Der *Arbeitsplan der Vollversammlung* wurde in der Sitzung des Exekutivkomitees in allen Einzelheiten festgelegt. Von wesentlicher Bedeutung ist hier der erhebliche Raum, der für die Behandlung des Generalthemas zur Verfügung steht. Ihm werden allein acht volle Sitzungen gehören. Man kann es bedauern, daß sich der Gedanke, für die mit der Erörterung des Generalthemas befaßten Gruppen eine gemeinsame *Bibelarbeit* vorzusehen, als undurchführbar erwiesen hat. Es wird indes eine Auslegung

des I. Petrusbriefes in die Hand der Delegierten gelegt werden, die für jeden Tag einen Abschnitt darbietet, der nach Möglichkeit auch den täglichen Morgenandachten zugrunde gelegt werden soll.

Zu der Frage der *Abendmahlsfeiern* während der Weltkonferenz mußte ein Antrag auf Veranstaltung einer Abendmahlsfeier der Konferenz als solcher abgelehnt werden; indes wird auch in Evanston die Kirche, bei der die Konferenz zu Gaste ist, die bischöfliche Methodistenkirche, alle abendmahlsberechtigten Teilnehmer der Weltkonferenz zum Tische des Herrn einladen. Daneben werden Abendmahlsfeiern einer Anzahl von Einzelkirchen stattfinden.

Am 10. August trat sodann unter Leitung von Prof. Van Dusen das geschäftsführende Komitee des *Studienausschusses des Ökumenischen Rates* mit den Vorsitzenden und Sekretären der sechs Kommissionen für die Unterthemen der Vollversammlung zusammen, um die Aufgaben der für den 11.—19. August einberufenen *vorbereitenden Kommissionen* zu erörtern. Diese Kommissionen stellten mit ihren insgesamt 150 Mitgliedern eine Weltkonferenz im kleinen dar, bei der alle Kontinente und eine große Zahl von Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates vertreten waren. Ihre Aufgabe war eine doppelte. Sie hatten zunächst von den Entwürfen sogenannter „ökumenischer Überblicke“ für die in den Sektionen zu behandelnden Gegenstände Kenntnis zu nehmen und ihre endgültige Gestaltung zu bestimmen, eine verantwortungsvolle Arbeit, da es sich hier darum handelt, den Delegierten einen Eindruck dessen zu vermitteln, was in diesen Fragenkreisen an Tatsachen und Problemen vorliegt und bei der Arbeit der Sektionen bedacht werden muß. Diese „Überblicke“ werden in Kürze den Delegierten im Druck zugehen und auch für Studiengruppen zur Verfügung stehen.

Bedeutungsvoller und schwieriger war die weitere Aufgabe, Dokumente zu erarbeiten, die als *Grundlage für die Diskussion der Sektionsthemen* dienen könnten. Hier galt es, darüber zu entscheiden, welche Fragen der „Flugschriften“ Gegenstand der Konferenzverhandlungen werden sollten und eine vorläufige Antwort zu entwickeln. Es galt vor allem, das nachzuholen, was den „Flugschriften“ nur zum kleineren Teil geglückt war, nämlich die Themen der Sektionen in ihrem inneren Zusammenhang mit dem Generalthema zu entfalten. Diesen Auftrag haben die Kommissionen durchweg glücklich erfüllt. Der zweite Bericht der Themenkommission hatte den Weg dazu erfreulich gebahnt. Der Grund dafür, daß dennoch nicht alle Kommissionen zu einem Abschluß gerade dieser Arbeit an den Diskussionsgrundlagen (working papers) für Evanston kamen, lag nicht in mangelnder Hingabe an ihren Auftrag und gleichfalls nicht in etwa aufgetretenen Spannungen, sondern in der Kürze der zur Verfügung stehenden Zeit.

Daraus ergibt sich indes kein Verlust für die Vorbereitung der Weltkonferenz überhaupt, da der Studienausschuß des Ökumenischen Rates mit Mehrheit zu dem Entschluß kam, diese Diskussionsgrundlagen nicht vor dem Zusammentritt der Weltkonferenz zur Kenntnis der Delegierten und Sachverständigen zu bringen. Der Deutsche Ökumenische Studienausschuß hat inzwischen darum gebeten, diese Entscheidung wenigstens für die Diskussionsgrundlagen der 1., 2. und 6. Sektion abzuändern und das wichtige Material spätestens mit dem abschließenden Bericht des Themausschusses zugänglich zu machen, um eine ausreichende Vorbereitung der Delegierten zu ermöglichen. Einen gewissen Einblick in die bei der Augusttagung aller Kommissionen geleistete Arbeit gewährt übrigens die Nr. VI 1 der *Ecumenical Review*, aus der wir die Berichte für die 1. und 2. Kommis-

sion in dieser Nummer der Ökumenischen Rundschau entnehmen.

Den Abschluß der vorbereitenden Arbeiten im August bildete die Tagung des *Themausschusses*. Wir verweisen hierzu auf den Bericht von Heinrich Vogel in dieser Nummer. Der dritte Bericht des Themausschusses wird den Delegierten als Diskussionsgrundlage für Evanston vier Monate vor dem Zusammentritt der Weltkonferenz zugestellt werden.

Der Studienausschuß des Ökumenischen Rates hat sich im übrigen mit einer Fülle von Fragen der Konferenzmethodik befaßt und der Sorge für *ausreichende Übersetzung* in den Verhandlungen des Plenums wie der Sektionen und Komitees seine besondere Aufmerksamkeit zugewandt.

Eben wird eine Erklärung des nordamerikanischen Senators McCarran bekannt, nach der die Gerüchte über eine mögliche *Verlegung der Weltkonferenz nach Kanada* „Märchen“ seien. Das unter seiner Mitwirkung entstandene Einwanderungsgesetz gestatte sogar die Einreise von Kommunisten. Wenn die Delegierten zur Weltkirchenkonferenz sich auf ihre eigentliche Aufgabe beschränkten, könnten keine Schwierigkeiten entstehen.

Bei der jährlichen beratenden Konferenz der Abteilung des Ökumenischen Rates für *zwischenkirchliche Hilfe und Flüchtlingsdienst* fordert deren Leiter Dr. Robert Mackie eine „Weltstrategie der zwischenkirchlichen Notstandshilfe“, da nur unter dieser Voraussetzung ein Drängen der Kirchen auf Zusammenarbeit der Nationen im Interesse des Weltfriedens zu rechtfertigen sei. „Wenn jede Kirche einen Beitrag in Aussicht stellen würde, um die überwältigende Not in Korea zu lindern, wie bedeutend oder gering er sein mag, so wäre die psychologische Wirkung einer solchen gemeinsamen Aktion unermesslich.“

Zur Zeit studieren an Hochschulen zehn verschiedener Länder 108 *Stipendiaten des Ökumenischen Rates*, unter ihnen 45 Deutsche. In Deutschland studieren im Rahmen dieses Austausches 12 ausländische Studenten.

Die *Ökumenische Hochschule* im Château des Bossey hat mit 25 Studenten ihr zweites Semester begonnen. Die Vorlesungen werden u. a. behandeln „Christus und die Kirche“, „Politische Ethik“, „Vergleichende Liturgik“, „Wesen des Anglikanismus und der Freikirchen“. Die noch recht bescheidene Zahl der Hörer läßt darauf schließen, daß in den Kirchen Bedeutung und Wert eines derartigen Studiums noch nicht ausreichend erkannt wird.

Zwischen der Mar Thoma-Kirche und der Südindischen Kirche wurden Verhandlungen über die *Interkommunion* geführt. Der mit ihnen beauftragte Ausschuß hat nunmehr empfohlen, die Interkommunion herzustellen. Er hat darüber hinaus vorgeschlagen, in ein Gespräch mit der Südindischen Kirche über die Möglichkeit eines Zusammenschlusses beider Kirchen einzutreten. Auch in Nordindien haben Unionsverhandlungen auf ähnlicher Grundlage wie die in Ceylon geführten zu dem Entwurf eines Unionsplanes geführt, der den kirchlichen Körperschaften der beteiligten Kirchen vorgelegt werden wird.

In München fand in den Tagen vom 1. bis 5. September der 16. *Internationale Altkatholiken-Kongreß* statt, zu dem sich Vertreter der altkatholischen Kirchen Deutschlands, Österreichs, der Schweiz, Jugoslawiens und Nordamerikas versammelten. Auch die anglikanische Kirchengemeinschaft sowie die orthodoxe Kirche hatten Delegierte entsandt. Den Beginn machte eine theologische Studententagung, die sich mit den Fragen des Bußsakraments (biblisch, nach der Tradition der Kirche, dogmatisch und seelsorgerlich) befaßte. Der

Kongreß selbst hatte seinen Schwerpunkt in einem sorgfältig formulierten Vortrag von Erzbischof Rinkel (Utrecht), der sein Thema „Die ökumenische Bewegung und der Altkatholizismus“ bewußt auf die Frage der Interkommunion einengte und deutlich machte, daß die Altkatholische Kirche in dem mit der apostolischen Sukzession der Bischöfe gegebenen Verständnis des Sakraments eine unaufgebbare Voraussetzung jeder „Kommunion“ sehe und deshalb eine Entwicklung in der Richtung der „offenen Kommunion“ nicht befürworten könne. Von Laien geleitete Gruppen besprachen in zum Teil lebhaften Erörterungen das Thema „Lebendige Gemeinde“.

Der *Deutsch-französische Bruderrat* beschloß bei seiner Oktobertagung in Speyer eine Tagung in größerem Rahmen im Ruhrgebiet, bei der das Verhältnis des modernen Industriemenschen zur christlichen Botschaft behandelt werden soll. Weitere Tagungen sind in Zusammenarbeit mit den evangelischen Akademien und in Süddeutschland geplant.

Die *Pfarrerkonferenz des Belgischen Kirchenbundes* erließ eine Erklärung, die mit dem Bekenntnis ihrer Einheit im Glauben die dringende Bitte verbindet, alles zu tun, was der Wiedervereinigung der belgischen Kirchen dienen könnte.

Der Leiter der Evangelischen Akademie Schleswig-Holsteins, Pastor Dr. Heyer, hat seit Jahren dem *Gespräch mit der Ostkirche* besondere Aufmerksamkeit zugewendet. In diesem Jahre wurde das Gespräch durch die Teilnahme römischer Katholiken (Benediktiner, Jesuiten und Dominikaner) erweitert. Eine Arbeitstagung fand im Juli teils in Schleswig, teils in Eutin statt.

Vom 24.—30. Oktober wurde in Schmie (Württemberg) vom Ökumenischen Rat gemeinsam mit dem Kirchlichen Außenamt und dem D.P.-Ausschuß der EKID. ein Lehrgang für 20 werdende orthodoxe Priester und Diakone veranstaltet. Der Lehrgang,

bei dem u. a. Erzbischof Philotheus (Hamburg) anwesend war, diente auch dem Gespräch zwischen Orthodoxen und Evangelischen sowie der Einführung in den Sinn der ökumenischen Bewegung.

Der deutsche Zweig der *Evangelischen Allianz* wird am Dienstagabend der *Allianzgebetswoche*, der „der Gemeinde Jesu in aller Welt“ gehört, die Anliegen der Ökumene mit zum Gegenstand der Fürbitte machen. Es wird Sache der Freunde der ökumenischen Arbeit sein, zu der rechten Durchführung dieser Absicht zu helfen. Wo die Allianzgebetswoche nicht begangen wird, sollte in der gleichen Zeit die „Gebetswoche für die Einheit“ Beachtung finden.

Von Personen

Der bisherige Generalsekretär des National Council der nordamerikanischen Kirchen, Dr. Samuel McCrea Cavert, scheidet mit dem 1. Febr. 1954 aus seiner bisherigen Arbeit aus und wird das Generalsekretariat der Amerikanischen Konferenz der Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates übernehmen. Sein Nachfolger wird der bisherige beigeordnete Generalsekretär Dr. Roy G. Ross.

P. Raymond Maxwell wurde aus Bad Homburg als Leiter der Hilfsstelle des Ökumenischen Rates für die D.P.s nach Genf abberufen. Er übernimmt dort in der Abteilung für zwischenkirchliche Hilfe die Fürsorge für die orthodoxen Flüchtlinge in Europa.

P. F. W. Craske, bisher Vertreter des britischen Rates der Kirchen in Deutschland, wurde Bischof von Gibraltar; seine Diözese umfaßt das gesamte Mittelmeer und die Küsten des Schwarzen und des Kaspischen Meeres.

Neue Bücher

Berggrav, Eivind, *Es sehnen sich die Kirchen*. Erfolge und Hindernisse auf dem Weg zur Einheit. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen (1953), 86 Seiten, kart. 4.80 DM.

Es handelt sich um die deutsche, von Albrecht Schauer und Günther Ruprecht besorgte Ausgabe von fünf an der Universität Oslo gehaltenen Vorlesungen über „Ökumenische Probleme von heute“. Wir dürfen uns über diese Bereicherung der in unserer Sprache vorliegenden ökumenischen Literatur von Herzen freuen. So lebendig und anschaulich möchte man über die zentralen Probleme der ökumenischen Bewegung sprechen oder schreiben können. Aber dazu müßte man Berggrav sein. Er beginnt mit der Bildung der südinischen Kirche als des erregendsten Zeichens einer Wendung in der Geschichte der Christenheit, die auf dem Wege ist, statt ständig neue „Zäune“ zu errichten, die Einheit zu suchen. Ein zweiter Abschnitt handelt von den „nicht-theologischen“ Faktoren bei den Spaltungen in der Kirche, ein dritter von der großen Kluft zwischen den „katholischen“ und „protestantischen“ Kirchen, ein weiterer von der Abendmahlsgemeinschaft und ein letzter von den Möglichkeiten der Einigung. Es geht also in immer größere Tiefe. Man liest das Ganze wie eine aufs äußerste spannende Novelle, und doch wird man in die volle Problematik der ökumenischen Bewegung eingeführt. Man lernt, sie auf dem Hintergrund der sehr konkret geschilderten norwegischen Situation sehen und verstehen, und der deutsche Leser kann nicht anders als sich fragen, welchen Kommentar dazu die Wirklichkeit des deutschen Kirchentums bietet. So hilft das Büchlein weiter. Es sollte viele Leser finden. M.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Dr. Hans-Heinrich Harms, Genf, 17 Route de Malagnou; Prof. D. Reinhold Niebuhr, New York 27, N. Y., 606 West 122nd Street; Prof. Dr. Kristen Ejner Skydsgaard, Kopenhagen, St. Kannikestrade 11; Prof. D. Heinrich Vogel, Berlin-Schlachtensee, Spanische Allee 38; Canon Dr. Theodore O. Wedel, Washington 16, D. C., 3508 Woodley Road.

1952 K 5805 ✓