

UB 1-1 4/8 po 4.- 1955 K 570

Ökumenische Rundschau

In Verbindung mit

Werner Küppers Hanns Lilje Martin Niemöller Edmund Schlink

Herausgegeben von **Walter Freytag**

Inhalt :	Seite
Aktuelle Probleme der Unionsgespräche, vornehmlich bei den Missionskirchen. Heinrich Meyer	1
Das Lied der weltweiten Kirche und die deutsche Christenheit. . . Wilhelm H. Geyer	11
Das Echo von Evanston. . . Wilhelm Menn	17
Chronik	34
Neue Bücher	42



EVANGELISCHER MISSIONSVERLAG STUTT GART

4. Jahrgang

Heft 1

März 1955

U.-B. TUB.
- 1 APR 1955

Job 1408

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, D. D.

Schriftleitung: D. 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.

Postscheckkonto Stuttgart 238 02.

Bezugsbedingungen: Die Ökumenische Rundschau erscheint viermal jährlich, jeweils zu Beginn des Vierteljahres. Jahresbezugspreis 4 DM zuzüglich 30 Pfg Porto; Ausland: 5 DM zuzüglich 50 Pfg Porto. Die 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 / Buchdr. G. Holoch, Stuttgart.

Die deutschen evangelischen Missionen und ihre jetzigen Arbeitsfelder

Unter Mitarbeit der Mitgliedsgesellschaften des Deutschen
Evangelischen Missionstags, zusammengestellt von

Jan Hermelink

Preis -.50 DM

Zum erstenmal seit 1938 haben wir hiermit wieder einen Überblick über alle evangelischen Missionsgesellschaften mit kurzer Skizzierung ihres Entstehens und ihrer Arbeitsgebiete. Die übersichtliche Skizze läßt mit einem Blick die Ausstrahlung in die Welt erkennen, zugleich dient das Blatt als Beilage zu dem bekannten Missionsbuch „Licht aller Völker“, in dem diese Übersicht fehlt.

Soeben erschienen im

Evang. Missionsverlag G. m. b. H. · Stuttgart-S

Aktuelle Probleme der Unionsgespräche, vornehmlich bei den Missionskirchen*)

Von *Heinrich Meyer*

Unionsgespräche sind zugleich mehr und weniger als die theologischen Auseinandersetzungen und Studien in der ökumenischen Bewegung. Auf ökumenischen Zusammenkünften beschäftigt man sich damit, die Einheit der Kirche und unsere Uneinigkeit als „Kirchen“ grundsätzlich zu verstehen und ist sich keineswegs darüber klar, ob und wie die Einheit der Kirche sichtbar (manifest) werden könne und solle. Den Unionsgesprächen dagegen liegt die Entscheidung zugrunde, daß diese Einheit auf jeden Fall auch in einer organisatorischen Form erreicht und dargestellt werden müsse. Mit anderen Worten: Man hat auf bestimmte offene Fragen der ökumenischen Bewegung bereits eine Antwort gegeben. Dieses Mehr gegenüber der ökumenischen Bewegung bezeichnet aber zugleich das Weniger der Unionsgespräche: Bestimmte Gruppen von Kirchenkörperschaften sind von der Sichtbarmachung der Kircheneinheit überhaupt oder jedenfalls in dieser Form nicht so überzeugt, z. B. die Orthodoxen, die extremen Anglikanern, zum großen Teil auch die Lutheraner und auf der anderen Seite die extremen Spiritualisten, von den römischen Katholiken ganz zu schweigen. Diese Gruppen scheiden darum auch in den allermeisten Fällen als Gesprächspartner von vornherein aus. Aber auch nach einer anderen Seite hin sind in den Unionsgesprächen meistens sehr schnell bestimmte Vorentscheidungen gefallen über das, was zur Darstellung der sichtbaren Kircheneinheit notwendig und was nicht notwendig sei. Zum Beispiel wird mit der Entscheidung, daß Einheit in Bekenntnis und Lehre nur in bestimmten Grenzen erforderlich sei, der Kreis der Gesprächspartner wiederum verengt und Denominationen wie z. B. die Baptisten und die Lutheraner — jedenfalls vorläufig — ausgeklammert.

Trotzdem lohnt es sich für uns alle, den jetzt geführten Unionsgesprächen, vor allem unter den Kirchen Asiens — der Ausdruck „Missionskirchen“ ist aus verschiedenen Gründen nicht gerade glücklich und treffend — Beachtung zu schenken. Einmal weil das Mehr der Unionsgespräche ja eben darin besteht, daß man die Frage der Kircheneinheit aus der Unverbindlichkeit des theologischen Gesprächs in die Sphäre der konkreten Tat des Gehorsams hineingenommen hat.

*) Der Aufsatz gibt ein Referat wieder, das am 16. 2. 1955 auf einer regionalen ökumenischen Arbeitstagung in Kuddewörde (Holstein) gehalten wurde.

Zum andern und vor allem aber, weil diese Entscheidung — nach Ausschneiden aller unechten Einigungsgründe — mehr und mehr den Charakter einer Bekenntnisfrage bekommen hat. Gegen die Uneinigkeit der „Kirchen“ (und gegen alle Gründe, die wir zur Rechtfertigung dieser Uneinigkeit anführen) appellieren die Christen Asiens immer wieder an das Zeugnis der Schrift von dem *einen* Herrn und der *einen* Kirche. Weil es uns allen um die rechte missionarische Verkündigung des *einen* Herrn gehen muß, darum tun wir gut, uns dem Pathos, mit dem hier von Asien her nach dem Bekenntnis zur *einen* Kirche gefragt wird, zu stellen.

Wenn in diesem Referat im wesentlichen die „inoffiziellen Beratungen über kirchliche Union“ (unter Mithilfe, aber ohne unmittelbare Verantwortung der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung durchgeführt, zuletzt vom 1. bis 3. September 1954 in Chicago) zur Veranschaulichung herangezogen werden, so hat das noch einen besonderen Grund: Diese inoffizielle Gelegenheit zu Berichterstattung und Austausch wurde geschaffen, damit die tatsächlich geführten Unionsgespräche nicht im engen Raum der unmittelbar Beteiligten blieben, sondern mit solchen Brüdern kritisch besprochen werden könnten, die nicht notwendigerweise selbst Teilnehmer an Unionsgesprächen sind, aber an der Sachfrage nicht mehr vorbeigehen können. M. a. W., die Freunde der Union stellten sich hier in einer erfreulich rückhaltlosen Weise selbst zur Diskussion — für uns. Das verriet Mut und Sendungsbewußtsein. Um so mehr Grund für uns, hinzuhören! Gegenstand der Verhandlungen in Chicago waren vor allem die Fragen, die in der Kirche von Südindien und in den beiden Unionsplänen auf Ceylon und in Nordindien aufgebrochen waren.

Die Reihenfolge, in der die Fragen hier behandelt werden sollen, entspricht dem Grad der Dringlichkeit, mit der sie bei den inoffiziellen Beratungen in Chicago gestellt wurden. (Das bedeutet nicht, daß wir sie in derselben Reihenfolge als dringlich ansehen würden!)

1. Das Bischofsamt und die Ämter in der einen Kirche.
2. Die Kirchen Asiens zwischen Tradition und Geist, Ordnung und Glaube.
3. Die Spannungen zwischen regionalen Einigungsplänen und der Treue gegenüber der Konfession.

I.

Es ist Tatsache, daß heute bei fast allen Unionsgesprächen die Anglikaner führend beteiligt sind, als treibende Kraft und zugleich als hemmendes Moment. Ihr Interesse an den Gesprächen und die belastende Hypothek, die sie in die Gespräche mit hineinbringen, läßt sich mit ein und demselben Wort bezeichnen: Es geht ihnen um das Amt des Bischofs, genauer: um das Amt *des* Bischofs, der in der Kontinuität des historischen Episkopats steht. Alle anderen Fragen, wie die der Interkommunion, der Konfirmation, der bischöflichen Lehrautorität usw., werden von hier aus beantwortet. (Die Bezeichnung „apostolische Sukzession“

wird neuerdings vermieden, weil man darin — jedenfalls unter den sogenannten „Evangelischen“ in der Kirche von England — eine nicht ganz akzeptable Theologie des Bischofsamtes vermutet.)

Alle Anglikaner sind sich darin einig, daß das in der Geschichte durch bischöfliche Ordination weitergegebene Bischofsamt eine neben Wort und Sakramenten der Kirche geschenkte Gabe Gottes und darum *das Amt kat' exochen* ist. Es ist deshalb vor aller Theologie und Lehre da. Ja, es kann deshalb sogar der theologischen Erklärung und Begründung entbehren. Diese meines Erachtens sehr irreführende These (die oben genannte Aussage über das Bischofsamt ist ja bereits ein Theologoumenon ersten Ranges!) hat bei den Unionsverhandlungen eine außerordentlich werbende Kraft bei den Nicht-Anglikanern entwickelt, weil sie die bei ihnen verloren gegangene historische Kontinuität wiederherzustellen scheint, ohne auf eine hierarchisch-institutionelle Konzeption des Amtes zu verpflichten. Kontinentale Theologen bringt die These freilich meistens zur Verzweiflung, da sie eine echte theologische Besinnung und Diskussion sehr schwierig, wenn nicht unmöglich macht.

Daß das Bischofsamt, das so zum Wesen der Kirche gehört, in der Kirche von England selbst verschieden gewertet wird, zeigte Canon O. Tomkins durch die Gegenüberstellung dreier Auffassungen:

a) Das historische Bischofsamt gehört zum *esse* der Kirche. Das heißt, ohne dieses Amt gibt es keine Kirche.

b) Das historische Bischofsamt gehört zum *bene esse* der Kirche. Das heißt, die Kirche, die es nicht hat, bleibt Kirche, aber sie hat etwas Gutes verloren.

c) Das historische Bischofsamt gehört zum *plene esse*, zum Pleroma der Kirche. Es ist konstitutiv zwar nicht für das Sein, wohl aber für das Vollkommensein der Kirche. — Diese dritte Auffassung entspricht der von den Anglikanern neuerdings gern und häufig vertretenen These von der *comprehensiveness*, dem eine große Verschiedenheit umspannenden Reichtum und der Fülle der Kirche. Ob man aber *esse*, *bene esse* oder *plene esse* sagt, deutlich ist, daß für die Anglikaner in jeder Union das historische Bischofsamt unaufgebarbarer Bestandteil des anglikanischen Beitrages sein muß.

Für die anderen Teilnehmer der Unionsgespräche entsteht damit sofort die Frage, was es denn mit den Ämtern in ihren Kirchen auf sich habe. Mit der Auffassung der extremen Anglokatholiken, daß es sich bei der Union im Grunde nur um eine Zurückführung in die allein wirklich katholische, eben die anglikanische Kirche handeln könne, können sie sich, wenn sie sich überhaupt noch als Kirche wissen, natürlich nicht einverstanden erklären. Die Kongregationalisten, Presbyterianer, Methodisten usw. sind heute im allgemeinen willig, das Bischofsamt als ein gut und nützlich Amt in der Kirche zu bejahen. Man ist sogar bereit, den historischen Episkopat zu übernehmen — als Ausdruck (symbol) der historischen

Kontinuität der Kirche. Die Schwierigkeit für die Nichtanglikaner liegt in zwei Fragen beschlossen:

a) Was ist das Mehr, das dem Bischof mit dem historischen Episkopat gegeben wird? Nur der — theologisch bedeutungslose, symbolhafte — Anschluß an die geschichtliche Kontinuität des Amtes? Nur eine besondere Verwaltungsfunktion (Jurisdiktion), die sie so noch nicht hatten? Oder ein besonderes Maß an geistlicher Amtsgnade und damit auch ein besonderes Maß an geistlicher Autorität (vor allem das Recht der Ordination) in der Kirche und gegenüber der Kirche? Die Anglikaner antworten (wiederum im Widerspruch zu ihrer Behauptung, daß der historische Episkopat keiner theologischen Erklärung bedürfe!): Alles, aber auf jeden Fall das Letztere. Damit wird aber die zweite Frage unvermeidlich:

b) Wenn nur der Bischof ordinieren kann, sind dann unsere „Ämter“ ungültig, zumindest unvollständig? Daß die Nicht-Anglikaner diese Frage leidenschaftlich verneinen, ist selbstverständlich. Was sagen die Anglikaner? Die Antwort der extremen Anglikaner lautet natürlich: Ja. Damit wären aber die Unionsgespräche im Grunde zum Verstummen gebracht. Darum haben die Anglikaner, die von Herzen die Union wollen, diese Antwort auch vermieden, z. T. sogar als unrichtig abgelehnt. Sie gestehen den anderen Ämtern eine gewisse Gültigkeit, vielleicht sogar eine eigene, im Episkopat nicht oder nicht vollständig vorhandene Funktion zu. Sie können darum auch mit ehrlichem Herzen davon sprechen, daß die verschiedenen Ämter (man denkt dabei freilich fast ausschließlich an die drei: Bischof, Presbyter [= Pfarrer] und Gemeindeversammlung [!]) organisch geeint, zusammengebracht werden müßten.

Aber die beunruhigende Frage der Nicht-Anglikaner nach der Gültigkeit ihrer Ämter (und ihrer Ordination) ist damit nur verdeckt, nicht beantwortet. Das wurde in Chicago sehr deutlich, als man fragte, ob denn an diesen Ämtern etwas fehle. Die Anglikaner wollten diese Frage unter keinen Umständen bejahen. Canon O. Tomkins sagte: An den Ämtern fehlt nichts, der Fehler liegt bei uns Menschen. Bischof Newbigin von der südindischen Kirche erklärte: Die nicht-anglikanischen Ämter sind gültig. Aber — zum Pleroma der Kirche fehlt ihnen doch das Bischofsamt. Er wies — mit einem gewissen Recht — auf die in der Verfassung der Kirche von Südindien vorgesehene Interims-Periode hin, die beides, die Gültigkeit der nichtanglikanischen Ämter und die Notwendigkeit des historischen Episkopats, zu sichern suche. Aber gerade die Tatsache, daß es sich nur um eine Interimsperiode handelt, läßt die Frage der Nicht-Anglikaner nach der Gültigkeit ihrer Ämter unbeantwortet, und die sibyllinische Antwort Bischof Newbigin's, daß die Kirche zur Lösung dieser Frage Zeit brauche, und daß die Kirche von Südindien deshalb „Zeit“ in ihre Verfassung geschrieben habe, bedeutet doch wohl nichts anderes, als daß hier aus einer gewissen theologischen Verzweiflung heraus und ohne theologische Interpretation am Ende der „Zeit“ die Bedingungen der Anglikaner als de facto angenommen proklamiert werden

sollen. — Noch deutlicher wird das in den Einigungsplänen von Nordindien und Ceylon, wo die sich vereinigenden Kirchen sich schon vor der Vereinigung durch Konsekration (unter Mitwirkung anglikanischer Bischöfe) den historischen Episkopat verschaffen und in der Vereinigung nur noch die Bischofsämter „vereinigen“ wollen. Daß die Lambeth-Konferenz diesen Weg der Interimsperiode von Südindien vorzieht, ist nur allzu verständlich!

Es lohnt sich, zum Abschluß noch kurz die Fragen und Bemerkungen zu skizzieren, die aus dem Kreise der nicht unmittelbar an Unionsgesprächen beteiligten Teilnehmer in Chicago kamen.

Die Kongregationalisten wiesen mit Nachdruck darauf hin, daß die Gemeinde Trägerin des Amtes und darum das Amt Funktion der Gemeinde sei. Es blieb aber bezeichnenderweise offen, welche Gemeinde eigentlich gemeint sei, die jeweilige Lokalgemeinde oder das corpus Christi, das durch alle Zeiten und Länder dasselbe ist. Im letzteren Fall bleibt natürlich ein Weg' offen, auch den historischen Episkopat als Funktion der Gemeinde zu verstehen. Das ist faktisch auch die Konzeption gewesen, die es den Kongregationalisten in Süd- und Nordindien ermöglicht hat, der Wiedereinführung des Episkopats zuzustimmen.

Am radikalsten in der Ablehnung der mit dem historischen Episkopat gegebenen Amtsgnade waren die Baptisten. Mit einer gewissen Einseitigkeit vertraten sie die Berufung durch die Gemeinde bis hin zur Ablehnung eines durch die Ordination auf Lebenszeit gegebenen Amtsauftrages. Die Unmittelbarkeit des Wirkens des Geistes wird hier sicher gewahrt. Fraglich bleibt nur, ob der Geist wirklich nur im jeweiligen Augenblick und nicht auch in der Zeit und für die Zeit wirkt.

Von seiten der Lutheraner wurde gefragt, wo die biblische Begründung für das Amt als dritte Gabe und Ordnung Gottes neben dem Wort und den Sakramenten wäre. Wort und Sakramente wurden als die einzigen Zeichen der „apostolischen Sukzession“ herausgestellt. Darüber hinaus wurde auf die Vielheit der Ämter im Neuen Testament und das Vorhandensein charismatisch-prophetischer Ämter ohne Ordination hingewiesen und von daher das Faktum des historischen Episkopats als eine Verengung und legalistische Ordnung verzeichnet.

Am bedeutsamsten war vielleicht die Kritik, die Prof. Torrance (schottischer Presbyterianer) geltend machte: Das Amt in der Kirche kann nur in seiner Bezogenheit auf Christus recht gesehen werden. Das bedeutet aber, daß es nur eschatologisch verstanden werden kann und als „geistliches“ Amt nicht wahrnehmbar ist. Es ist auf Erden *sub cruce tectum*, niemals *specie gloriae* vorhanden. Es kann auf Erden immer nur als Dienst in Erscheinung treten in Analogie zum leidenden Gottesknecht. Von daher forderte Prof. Torrance eine Reformation des anglikanischen Bischofsamtes, wenn es überhaupt als ein Wesensmerkmal der Kirche in Unionsgesprächen geltend gemacht werden solle.

II.

Das zweite Problem „Die Kirchen Asiens zwischen Tradition und Geist, Ordnung und Glaube“ wurde nicht in besonderen Referaten behandelt, ergab sich aber als Problem sehr deutlich aus den Diskussionen über die „Vereinigung der Ämter“.

Als Ausgangspunkt dient vielleicht am besten die Äußerung von Prof. R. Chandran, Leiter des Theologischen College der Kirche von Südindien in Bangalore: „Es gibt viel Wortklauberei in den beiden Kircheneinigungsplänen für Nordindien und für Ceylon. Das wäre nicht notwendig gewesen, wenn nicht der Gedanke einer bischöflich verfaßten Kirche in die Einigungspläne aufgenommen wäre“. Sein indischer Kollege aus Ceylon, Pastor D. T. Niles, sprach ähnlich: „Wir beschäftigen uns mit diesem Problem (der Vereinigung der Ämter) nur, weil es Anglikaner gibt“. Bei beiden Rednern stand unfraglich dahinter der Gedanke: Im Grunde sind wir Inder an der Frage gar nicht interessiert. Sie ist „westlich“ bestimmt und uns im Grunde fremd. Wir beschäftigen uns damit, weil uns alles daran liegt, die wahrnehmbare Einheit der Kirche darzustellen.

Die Kirchen Asiens stellen uns damit vor eine Frage, deren theologische Bedeutung nicht unterschätzt werden darf: Gehört die Tradition der Lehre und der Ordnung mit zum Wesen der Kirche, so daß Einigungsgespräche auch im Raum der „jungen“ Kirchen sich unvermeidlich mit der Einigung auch der divergierenden westlichen Traditionen befassen müssen, obwohl diese Traditionen ihnen fremd sind und immer fremd bleiben werden? Man könnte die Frage noch zugespitzter stellen: Begegnet die Tradition der westlichen Kirchen den jungen Kirchen nicht als ein knechtendes und tötendes Gesetz — und eben nicht als evangelisches Zeugnis der Kirche Jesu Christi? Die westlichen Denominationen mögen immerhin davon überzeugt sein, daß sie mit ihrer Lehre und ihrer Ordnung wirklich eine frohe Botschaft bringen. Zeigt aber die Reaktion der „jungen“ Kirchen nicht deutlich, daß ein Unterschied besteht zwischen dem Evangelium und den Gefäßen, in denen das Evangelium weitergetragen wird, und daß das Evangelium in einer unheimlichen Weise in ein Gesetz verkehrt wird, wo die Gefäße mit dem Evangelium allzu vorbehaltslos und gedankenlos identifiziert werden? Wird hier nicht die Wirksamkeit des Heiligen Geistes in den Kirchen Asiens geleugnet, zumindest kanalisiert und gedämpft? Wird hier nicht, statt zum Glaubensgehorsam gegen den lebendigen Herrn zu rufen, nur Gehorsam gegen eine von allen möglichen theologischen und nicht-theologischen Faktoren geformte Lehre und Ordnung verlangt?

Die Frage, worin kirchliche Tradition und das Zeugnis des Geistes auf der einen, kirchliche Tradition und Wort und Sakrament auf der anderen Seite sich voneinander unterscheiden, und wie sie einander doch zugeordnet sind, wird in den Unionsgesprächen noch grundsätzlicher durchdacht werden müssen. So wie heute von anglikanischer Seite der historische Episkopat als unerläßliche Bedin-

gung für Kircheneinigung unter Beteiligung der Anglikaner mit viel Demut, aber mit ebensoviel unerbittlicher Zähigkeit vertreten wird, läßt sich die Frage nicht unterdrücken: Wird hier nicht aus einem Stück Tradition eine *lex fidei* gemacht, also das Evangelium in ein Gesetz verkehrt? Ist m. a. W. der historische Episkopat, so wie er von allen Anglikanern in den Unionsgesprächen vertreten wird, nicht eine Häresie?

Wenn unsere anglikanischen Brüder demgegenüber behaupten, wie es der Bischof von Durham, Michael Ramsay, in Chicago tat, daß der Episkopat dem Wort und den Sakramenten als göttliche Institution, und das heißt doch als Gnadenmittel, gleich zu achten wäre, dann kann man nur dringend darum bitten, daß die Kirche von England (nicht einzelne, nur in persönlicher Verantwortung redende anglikanische Theologen) uns baldmöglichst in neutestamentlich-exegetischer und systematisch-theologischer Arbeit zeigen, wo ein solches Dogma einen biblisch-theologischen Grund habe. Bisher sind die Anglikaner uns diesen Nachweis schuldig geblieben. Sie täuschen vielmehr sich und andere über die hier offenbar werdende Aporie hinweg mit dem Hinweis auf den Episkopat, der vor aller Theologie da war und der nicht unbedingt eine theologische Interpretation brauche, der zumindest verschiedene theologische Interpretationen zulasse. Demgegenüber hat Prof. Torrance unbedingt recht, wenn er feststellte, daß durch die Unionsgespräche eines unwiderruflich klar geworden wäre: Glaube und Kirchenverfassung könnten nicht als zwei verschiedene Kategorien behandelt werden, sondern die Kirchenverfassung müsse als zur Rubrik des Glaubens gehörig behandelt und darum auch theologisch erfaßt werden.

Eine Lösung scheint sich abzuzeichnen in der von Prof. Torrance betonten und vom Generalthema der Evanston-Konferenz her beinahe geforderten christologischen Deutung des Amtes und der Ämter. Christus ist das Haupt der Kirche, und die Kirche lebt nur in der Gemeinschaft mit ihm, dem Gekreuzigten und Auf-erstandenen. Darum existiert sie in dieser Welt immer nur als die vom Eschaton her durchkreuzte und zum Leben erweckte Kirche. All ihr „geistlicher Besitz“ in dieser Welt ist als solcher echt nur dann, wenn er, wie unser Fleisch und diese Welt, als gerichtet *und* begnadigt verstanden wird. Nur in dieser Spannung, in der die Kirche, *sub cruce tecta*, als die arme Magd, darum fleht und darauf wartet, daß ihr Herr in seiner Herrlichkeit komme, ist die Kirche wirklich „kyriake“, die dem Herrn gehörige Schar.

Die theologische Aufgabe, die uns damit in allen Unionsgesprächen gestellt ist, wäre dann die, zu zeigen, wie der Christus durch den Geist in seiner Kirche heute so wirkt, daß sie zugleich durch das Band der Liebe in der Gemeinschaft mit ihren Vätern bleibt und doch in der Freiheit des vom Geist gewirkten Glaubens auch von einer gesetzlichen Bindung an die Väter befreit wird. Man könnte es auch so formulieren: Es wäre zu zeigen, wie der Geist stündlich neu Kirche schafft, indem er die bereits geschaffene Kirche in ihrer Vorläufigkeit und Ewigkeit, in ihrem Durchkreuztsein und Begnadetsein offenbar macht.

III.

In dieselbe Richtung weist das dritte Problem „Die Spannungen zwischen regionalen Einigungsplänen und die Treue gegenüber der Konfession“, in das der Verfasser dieses Aufsatzes mit einem biblisch-theologischen Referat einführte. Die ökumenische Bewegung als Ausdruck des Willens zur Einheit der Kirche hat bekanntlich in zwei verschiedenen Richtungen Einigungsbestrebungen ausgelöst und befruchtet. Einmal hat sie, sicher nur indirekt, aber darum nicht weniger kräftig, Einigungsbestrebungen auf lokal begrenzter, regionaler Ebene gefördert. Das geschah vor allem, aber nicht ausschließlich, im Bereich der „jungen“ Kirchen. Die bereits erwähnten Kircheneinigungsbewegungen in Süd- und Nordindien und auf Ceylon bieten das konkrete Beispiel. Zum anderen sind aber auch die Denominationen auf die ökumenische Dimension aufmerksam gemacht worden, so daß in Parallele zur ökumenischen Bewegung und unfraglich durch sie beeinflusst, die konfessionellen Weltbünde starken Auftrieb erhielten. Daß diese beiden Einigungsbewegungen unter regionalem und unter konfessionellem Vorzeichen vor allem im Raum der Kirchen Asiens miteinander in harten Konflikt geraten, ist ohne weiteres einsichtig. Daß man dabei, gerade aus den im zweiten Abschnitt dargelegten Gründen, im allgemeinen geneigt ist, den regionalen Einigungsbestrebungen das größere Recht zuzugestehen, ist ebenfalls nicht verwunderlich.

Es muß zunächst einmal erkannt werden, daß auch bei den regionalen Einigungsbestrebungen eine ganz bestimmte innere Verpflichtung die eigentliche Triebfeder ist: Die Verpflichtung gegenüber dem Volks- und Rassegenossen. (Wie stark diese Triebfeder z. B. in der Kirche von Südindien war, hat Sundkler in seiner Monographie [The Church of South India] überzeugend nachgewiesen.)

Vom Neuen Testament her gesehen sind beide Bindungen, die regionale und die konfessionelle, keineswegs a priori schlecht und verwerflich. Insoweit die regionale Bindung Ausdruck der Treue ist, mit der die Christen ihren Nächsten suchen, um ihm den einen Herrn zu bezeugen und mit ihm gemeinsam diesen einen Herrn zu bekennen, hat sie volles Recht. Es ist dieselbe Treue, mit der die Apostel „anfangen zu Jerusalem“, mit der Paulus unermüdlich und durch keine Schläge abgeschreckt zuerst in die Synagogen ging. Fragwürdig und unrecht wird diese innere Bindung nur da, wo sie sich auf das eigene Land, das eigene Volk, den eigenen Rassegenossen beschränkt und vergißt, daß der Herr der Kirche Herr bis an die Enden und an das Ende der Welt ist. M. a. W. die regionale Bindung hat ihren Grund und ihre Grenze in der Bindung an den Herrn, der seine Apostel zuerst in Jerusalem, Judäa und Samarien wirken ließ, und in dem doch weder Jude noch Grieche, weder Mann noch Frau, weder Knecht noch Freier etwas gelten.

Auch die zweite, heute viel verdächtigte konfessionelle Gebundenheit ist keineswegs a priori schlecht und verwerflich. Insoweit sie das mit unserer ganzen Existenz abgelegte Zeugnis und Bekenntnis zu dem einen Herrn ist, der selbst die Wahrheit ist, können wir dieser Bindung gar nicht entraten. Paulus ermahnt die

Korinther darum auch ohne Skrupel, seine Nachahmer („mimetai“ sagt faktisch noch mehr; seine Repräsentanten, Paulusdarsteller) zu werden. Er verflucht den, der es wagt, ein anderes Evangelium zu verkünden, als er, Paulus, es verkündigt hat. Er gesteht auch den Judenchristen eine Theologie zu, in der die Beschneidung ihren Platz hat, ohne die Kirchengemeinschaft mit ihnen abzubrechen. Die konfessionelle Gebundenheit hat darin ihren Grund, daß Bekenntnis und Zeugnis von dem einen Herrn nicht im luftleeren Raum, sondern mit unserer ganzen geschichtlichen Existenz abgelegt sein wollen. Fragwürdig und unrecht wird die konfessionelle Gebundenheit in dem Augenblick, wo sie sich der Wahrheit (oder einer Teilwahrheit) zu bemächtigen versucht und sich mit Hilfe dieser „verabsolutierten“ Wahrheit von dem Bruder trennt, aufhört ihn zu suchen, „für den der Christus auch gestorben ist“. Nicht die Tatsache, daß wir „konfessionalistisch“ geprägt sind (das können wir gar nicht vermeiden, das dürfen wir nicht einmal vermeiden — und haben es im Laufe der ganzen Kirchen- und Missionsgeschichte noch niemals vermieden), ist unsere „Sünde“. Zur Sünde wird der Konfessionalismus da, wo er die Wahrheit löst von dem, der die Wahrheit ist, und wo er darum sich von dem Bruder löst. Es hat also auch die konfessionelle Gebundenheit ihren Grund, zugleich aber auch ihre Grenze in dem Herrn, den wir im Glauben bekennen.

Das bedeutet aber für den Konflikt zwischen den beiden Bindungen, daß er nicht dadurch gelöst werden kann, daß man die eine zugunsten der anderen aufgibt. Die Spannung, die sich ergibt, muß durchgestanden werden. Nur in dem gehorsamen Ausharren und Handeln in dieser Spannung bleibt die primäre Bindung an den Herrn unverletzt. Regionale Gebundenheit ohne die konfessionelle führt zur Indifferenz gegenüber der Frage nach der Wahrheit und am Ende zum Synkretismus. Konfessionelle Gebundenheit ohne die regionale führt zur After-„Kirche“ und Sekte, in der der Mensch von neuem sich als den heimlichen Herrn eingesetzt hat. Die Konfessionalisten werden sich von den Befürwortern der regionalen Einigung unablässig fragen lassen müssen, ob sie über dem Halten an der Wahrheit nicht den Bruder losgelassen haben. Die Freunde der regionalen Kirchen-einigung werden sich von den „Konfessionalisten“ immer wieder mahnen lassen müssen, daß sie im Suchen des Bruders den nicht verlieren, durch den allein der Bruder wirklich zum Bruder und ihm wirklich geholfen wird. Beide Bindungen sind ja, sofern sie ihren Grund und ihre Grenze recht erkennen, Treue gegenüber dem Herrn. Darum kann aber auch ihr Konflikt nicht durch ein von dem Christus ablösbares, für immer gültiges dogmatisches oder ethisches Prinzip gelöst werden, sondern nur dadurch, daß die Christenheit *hic et nunc* in der historischen Situation, in der sie sich befindet, dem Herrn im Glauben gehorsam ist, der beides ist, die Wahrheit und die Liebe. (Als ein beachtenswertes Beispiel solchen konkreten Gehorsams in der Spannung mögen hier die Lehrgespräche genannt sein, welche die Kirche von Südindien — regionale Gebundenheit — mit den Lutheranern in

Südindien — konfessionelle Gebundenheit — führt, und, von denen Bischof Newbiggin mit großer Dankbarkeit berichtete.)

In der Aussprache in Chicago wurde es sehr deutlich, daß eine klare Definition dessen, was Konfessionalismus ist und in welchem Verhältnis es zu dem von Gott geforderten und von allen gewollten Bekenntnis vor der Welt steht, noch fehlt. Von der Verurteilung des Konfessionalismus als dämonisch bis hin zur Identifizierung der echten *confessio* mit dem Konfessionalismus waren alle möglichen, meistens nur bedingt richtigen Meinungen vertreten. Ebenso wenig Klarheit herrschte über die Frage, inwieweit das einheitliche Bekenntnis zu dem einen Herrn, an dem den jungen Kirchen mit Recht so viel liegt, nun doch eine konkrete *confessio* mit einem klaren *consensus de doctrina* (d. h. über die rechte Verkündigung des lebendigen Christus) fordert, obschon diese Notwendigkeit in zunehmendem Maße auch von Vertretern der Kirche Asiens erkannt wird.

Zweierlei dürfte sich aus dieser Darstellung der Probleme in Unionsgesprächen ergeben: Erstens, daß hier die Theologie, auch im Abendlande, vor neue, keineswegs gelöste Aufgaben gestellt ist, und daß sie, will sie an dieser Lösung mitarbeiten, in ganz anderer Weise als bisher aus ihren allzu festen Positionen und Fragestellungen in das freie Feld gerufen ist, wo Gott durch sein Handeln in der Kirche und in der Geschichte neue Fragen stellt. Zweitens dürfte sichtbar geworden sein, von wie weittragender Bedeutung die Wendung ist, mit der man sich in der ökumenischen Bewegung von der Kirche als dem Zentralproblem losgesagt und statt dessen mit dem Generalthema von Evanston sich der christologischen Mitte zugewandt hat. Es wird alles darauf ankommen, daß diese neue Richtung des Wahrnehmens, Fragens und Denkens nicht wieder verlassen wird, denn die Lösung unserer Probleme kommt nicht von uns, den Gliedern am Leibe, sondern von dem, der das Haupt der Kirche und der Herr der Welt ist.

Das Lied der weltweiten Kirche und die deutsche Christenheit*)

Wilhelm H. Geyer

Die Besinnung über das Lied der weltweiten Kirche hat eine Reihe von Motiven und Aspekten. Die „neue große Tatsache unserer Zeit“ (W. Temple) muß auch der Einzelgemeinde sichtbar und lieb werden können, sonst geht all unsere ökumenische Arbeit ins Nichts; an wenig Stellen aber lebt und atmet die Kirche so wie im Lied, und gerade der einfache Christ hat hier ein Stück wirkliches Heimatgefühl. Der Theologe, der etwas vom geistlichen Leben anderer Kirchen gesehen und empfangen hat, erkennt zu seinem Erstaunen, daß manche Worte, Gedanken und Kräfte der Bibel in der Tradition *einer* Konfession oder Nation nicht voll zur Auswirkung kommen; er möchte daher in dieser Zeit großer Umwälzungen Türen und Fenster weit öffnen für die ganze vielgestaltige und weite Welt Gottes. Der musikalische, vom Strom des deutschen Chorals reich beschenkte Mensch ahnt und empfindet doch, daß das Lob Gottes vielleicht noch ganz anders als *Neues Lied* „mit Menschen- und mit Engelszungen“ gesungen werden sollte, mit der Gemeinde Christi hier im Staub und droben in der Herrlichkeit.

Wie sieht das in der Bibel aus? Erstaunlicherweise ist schon im Alten Testament viel vom Lobpreis der Völker die Rede, am meisten im Jesajabuch (z. B. 42, 10–12) und in den Psalmen, etwa 96–98, 117, 148. Die Völker, die Inseln, die Seefahrer und „die auf den Höhen der Berge“, gerade die Heiden, werden aufgerufen, Gott zu lobsingend. Am gewaltigsten aber ist es im letzten Buch der Bibel geschildert: Der Chor der Engel, die vier Tiere, die vierundzwanzig Ältesten und endlich alle Geschöpfe loben den „Thronenden und das Lamm“ (Kap. 4 und 5); noch anschaulicher Kap. 7: Die „Große Schar aus allen Heiden, Völkern und Sprachen“, aus der großen Trübsal gekommen, preisen nun Gott als Sieger. Diese Stellen und Bilder, die wohl überhaupt mehr Leitworte unseres Lebens und unserer kirchlichen Arbeit werden müßten, sind der biblische Hintergrund unserer Besinnung. Dorthin sind wir auf dem Weg, der vollendeten „Ökumene“ entgegen, wie vorläufig und unvollkommen all unser Tun und Loben sein mag — auch gerade das ökumenische!

Wo ist in unserem deutschen evangelischen Choral von der Wirklichkeit der „Kirche aus vielen Zungen“ die Rede? Es ist nicht sehr viel, aber doch einiges vorhanden, zunächst im *Te Deum* und in den alten Pfingsthymnen „*Komm Heiliger Geist, Herre Gott*“ und „*Komm Heiliger Geist erfüll die Herzen*“. Dann sind ein paar Missionslieder da; vielleicht am schönsten „*Weit durch die Lande*“,

*) Der Aufsatz war Referat bei einer regionalen ökumenischen Arbeitstagung in Schmie (Württemberg).

„Der du in Todesnächten“, „Der du zum Heil erschienen“, einige Lieder von der Kirche „Ich lobe dich von ganzer Seelen“, „Sonne der Gerechtigkeit“, „Die Kirche Christi, die er geweiht“, „Jesu, der du bist alleine Haupt und König der Gemeinde“; auch in einzelnen Lob- und Dankliedern und Psalmdichtungen taucht der Gedanke auf. Gut, daß wir diese Lieder haben, nicht nur für Predigten über die weltweite Kirche, sondern auch, daß Gemeinde und Jugend auch im Lied immer wieder auf sie hingewiesen werden! Aber gerade hier ist es wesentlich, daß der Rahmen weiter gespannt wird und auch „fremde“ Lieder umfaßt. Wir haben doch heute eine Anzahl ökumenischer Zusammenkünfte und Begegnungen, nicht nur bei den „Spitzen“ in Lund oder Evanston. Seit Jahren hält z. B. Bill Graffam, der amerikanische Pfarrer beim bayrischen Jugendwerk, ökumenische Freizeiten, 1954 auf dem Sudelfeld bei Bayrischzell, früher in Traunstein und anderwärts; bei der Pfingsttagung des Jungmädchenwerks in Wernfels sind immer Gäste aus verschiedenen Ländern da; der Mütterdienst in Stein pflegt die Verbindung mit der weiten Welt, Aufbaulager auf ökumenischer Basis gibt es bei der Goßnermission in Mainz-Kastel und anderwärts. Dazu die Begegnungen auf den Kirchentagen! Welch ein Heimatgefühl gibt es uns, wenn wir in England, Schweden oder Amerika „Lobet den Herren“ oder „Nun danket alle Gott“ singen hören! Das gleiche gilt für die andern, wenn sie bei uns zu Gäste sind.

Anläßlich der Passionsspiele 1950 in Oberammergau hielten wir ökumenische Gottesdienste, und Besucher aus den verschiedensten Teilen der Welt sagten uns immer wieder, wie tief gerade dieses Erlebnis sie ergriff. Glaubensbekenntnis und Vater Unser hat jeder in seiner Sprache gebetet; Schriftlesung, Gebet und Predigt waren deutsch und englisch, z. T. auch schwedisch. Wir sangen gemeinsam in zwei oder drei Sprachen „Lobe den Herren“, „Nun danket alle Gott“ oder „Ein feste Burg“, aber auch „Die Kirche steht gegründet“ („The Church's one foundation“); jeder brachte so sein Erbe herzu, um unter dem Kreuz von Oberammergau in der weltweiten Gemeinschaft der Brüder Gott zu preisen. Nur wer es miterlebt hat, kann es voll erfassen; und doch ist es nicht nur eine Sache von Gefühl und Erlebnis, sondern etwas von der neuen Wirklichkeit der Einen Kirche Christi, die dabei sichtbar wurde. Aber es ist entscheidend, daß etwas von dieser Erfahrung nicht auf ökumenische Stunden besonderer Art beschränkt bleibt, sondern dem Gemeindeglied auch beim Gebrauch seines Gesangbuchs und im Sonntagsgottesdienst deutlich wird. Beispiel: Ein englischer Pfarrer und Professor (Dr. Howard) ließ am Sonntag des Kriegsausbruchs 1914 in seinem Gottesdienst fünf deutsche Choräle singen, um der Gemeinde klar zu machen: Wir müssen auch durch den ganzen furchtbaren Krieg das Wissen um die Bruderschaft mit den Christen in Deutschland festhalten.

Hierin sind uns die Kirchen anderer Nationen schon dadurch voran, weil sie — meist mit Quellenangabe — viele Lieder aus anderen Zweigen der Kirche Christi im Schatz ihrer Gesänge haben. Skandinavische Gesangbücher enthalten nicht nur

Lieder der anderen Völker des Nordens, sondern viele deutsche, auch englische Lieder und Choräle der alten Kirche. Englische Gesangbücher weisen erstaunlich viele deutsche, lateinische, griechische, aber auch Lieder aus anderen europäischen Sprachen auf, daneben selbst solche aus den Sprachen der Missionsländer. In dieser Hinsicht ist das Gesangbuch der Vereinigten Lutherischen Kirche von Amerika vielleicht das vorbildlichste.

Man mag fragen, warum die Aufnahme fremder Lieder bisher in den deutschen Landeskirchen, im Unterschied zu Gemeinschaften und Freikirchen, wenig oder gar nicht geschah. Es muß wohl gesagt werden, daß die dort übernommenen englischen Lieder oft in Weise, Sprache und Inhalt sehr weichlich sind und nicht immer das beste Gut des englischen Kirchenliedes darstellen. Deshalb werden bei uns „englische Lieder“ überhaupt gerne als seicht und sentimental abgewertet, was sie im ganzen durchaus nicht sind. Wie würde draußen wohl über das deutsche Lied geurteilt, wenn man aus unserem Liederschatz im Ausland nur „Wo findet die Seele“ übernommen hätte? Aber sicher ist nicht nur Ablehnung des Weichen der Grund für das Fehlen der Lieder anderer Kirchen und Völker in unseren Gesangbüchern; oft ist es auch falsche Isolierung und das stolze Gefühl eigener Überlegenheit, die „Anleihen nicht nötig hat“. Als ob es um Anleihen ginge! Es geht darum, einer neuen Wirklichkeit Rechnung zu tragen. Leider wurde bei der letzten Gesangbuchreform der deutschen Landeskirchen der ökumenische Gesichtspunkt völlig beiseite gelassen; nur einzelne Landeskirchen, wie die von Hamburg oder Mecklenburg — Schleswig-Holstein, haben in ihrem landeskirchlichen Teil eine Anzahl Lieder aus Skandinavien und England aufgenommen. Aber es ist Zeit, daß man beginnt, an dieser Sache zu arbeiten.

Zunächst ist es notwendig, daß aktive Kreise der Kirche in die Weite und die Schwierigkeiten dieser Aufgabe Einsicht nehmen. Es geht ja nicht etwa nur darum, daß ein paar hübsche Lieder in Übersetzungen schnell irgendwo Aufnahme finden. Es geht um die Aneignung einer auf anderem Boden gewachsenen Frucht des Glaubens und der Liebe; es geht um die größere Fülle und Weite der Kirche Christi, der Glaubenswahrheiten und Kräfte bei „all denen, die Christus als den Herrn anrufen an all ihren und unseren Orten“. Nichts kann schematisch übernommen werden, die Lieder müssen nicht nur übersetzt, sondern übertragen werden, um einzuwurzeln; manches wird in der Übersetzung noch anderen Klang oder Akzent bekommen. Man wird versuchen müssen, nicht nur Worte, sondern biblischen Gehalt, aber auch Atmosphäre und Lebensgefühl der anderen Landschaft, Rasse oder Zeit gleichsam aufzufangen und anzueignen, so daß man etwas von der weltweiten Wirklichkeit der Kirche Christi im Lied empfindet und erlebt. Niemand will in der Ökumene das eigene Erbe aufgeben oder auch nur mißachten, weder das nationale noch das konfessionelle; aber wir brauchen Erweiterung und Ergänzung aus dem Größeren, Fortschreiten und Wachsen zur „Fülle des Leibes Christi“.

Wiederum muß das Neue Gestalt, und zwar überzeugend Gestalt gewinnen und eine Form finden, in der es angeeignet werden kann. Hierin liegt eine große Aufgabe für die Kirche, und es ist wichtig, sie auf breiter Basis zu erkennen und zu verwirklichen. Eine Menge Gesichtspunkte muß zugleich ins Auge gefaßt werden: Sprache und Wortgebung, biblischer Gehalt und Hintergrund, Atmosphäre und Lebensgefühl, Melodie (auch Zusammenklang von Wort und Weise). Eine gute Übersetzung muß das alles einschließen; sie ist alles andere als leicht. Was die Weisen anlangt, so wird es nötig sein, einige der guten und charakteristischen fremden Weisen anzueignen, schon damit man etwas vom Lebensrhythmus der Christen anderer Zunge oder Rasse ahnt; zugleich aber kann man unsere Wertmaßstäbe nicht einfach außer Kraft setzen, wenn eine echte Aneignung gelingen soll.

Mit großer Dankbarkeit müssen hier die beiden Sammlungen genannt werden, die je in ihrer verschiedenen Form und Abzweckung einem großen Kreis deutschsprechender Christen Lieder fremder Herkunft lebendig gemacht haben. Es ist das 1951 in zweiter Ausgabe erschienene „*Cantate Domino*“ des Christlichen Studenten-Weltbundes und das für die Tagung des Lutherischen Weltbundes in Hannover 1952 herausgegebene „*Laudamus*“. Letzteres wollte nur diesem begrenzten Zweck dienen, hat schon dadurch einen stark gottesdienstlichen Charakter als Kirchengesangbuch, und seine englischen und skandinavischen Lieder fügen sich gut in den deutschen Gesamtrahmen ein; hier könnte eine Grundlage für später geschaffen sein. Weiter gespannt ist das „*Cantate Domino*“; hier werden die Lieder meist englisch, französisch und deutsch dargeboten; aber Lieder aus den meisten europäischen Sprachen und einige aus China, Korea, Japan, auch „Negro Spirituals“ und ein paar Gesänge aus der orthodoxen Liturgie bieten ein buntes Bild der weltweiten Kirche und der lebendigen, von der Jugend getragenen Bewegung. Der deutsche Choral selber ist gut vertreten. Die deutschen Übersetzungen freilich scheinen mir in beiden genannten Liederbüchern nur zum Teil gelungen; manchmal sind gerade kraftvolle Stellen sentimental verwässert oder sprachlich unzureichend wiedergegeben. Trotz dieser Schranken muß beiden hohe Anerkennung und Dank gezollt werden.

Die Aneignung von fremden Liedern durch die deutsche Christenheit hat noch eine ganz andere wichtige Seite. Es geht nicht nur darum, daß wir Teil gewinnen an christlicher Erfahrung und Wirklichkeit, an Gebet und Gotteslob bei anderen Völkern, Kirchen, Rassen. Wir haben wohl auch manche Mängel unseres Liedes zu ergänzen aus dem Schatz der Gesamtkirche. So groß und tief Luther und Paul Gerhardt, Heermann und Tersteegen, Knapp und Gellert, auch Schröder und Klepper sind — das Neue Testament und die Erfahrung der Christenheit enthalten manches, was bei uns nicht in seiner Fülle zum Ausdruck kommt.

Darf ich ein paar Bereiche nennen, in denen es zwar an deutschen Chorälen nicht gänzlich fehlt, wo aber die Ergänzung nötig, ja dringlich ist? Es sind das

Mission, Ökumene, weltweite Bruderschaft,
wirkende und dienende Kirche („Haushalterschaft der Gemeinde“),
anbetende Kirche (auch in den Bildern der Apokalypse),
Vollendung des Gottesreiches, Gemeinschaft der Heiligen,
Rhythmus der Schöpfung (Altes Testament!),
Eucharistie und Meditation,
Litaneigesänge moderner Art.

Wer das Buch „Von Luther zu Wesley“ von Franz Hildebrandt kennt, wird im Blick auf die geistes- und sprachgewaltigen Lieder Charles Wesleys auch noch zufügen müssen: Paulusauslegung, Rechtfertigung und Heiligung, und zwar in erstaunlicher Gegenwartsnähe, also die eigentlichen Anliegen der Reformation, praktisch gewendet. Ich muß gestehen, daß ich beim Lesen oder Singen der Wesleyschen Lieder immer wieder überwältigt bin von ihrer Kraft, sprachlichen Schönheit und biblischen Tiefe; etwas davon müßte uns kongenial vermittelt werden. Ähnlich mag es den Kennern mit den Gesängen des Dänen Grundtvig gehen; schon vor dreißig Jahren forderte Paul Althaus ihre Übertragung. Von besonderem Gewicht sind aber auch die Hymnen der lateinischen und griechischen Kirche — wie wenig kennen wir davon außer den Übersetzungen Luthers! Die Form ist knapp, oft herb, die Kraft und Eigenart biblischer und meditativer Gedanken erstaunlich reich. Für den Tageslauf, die Festzeiten des Kirchenjahres, das hl. Abendmahl, auch für das Leben der irdischen und die Gemeinschaft der vollendeten Kirche finden diese Hymnen Worte und Klänge, an denen man spürt, wie viel stiller zu Gott die Menschen jener Zeiten waren; gerade darum können solche Lieder Gebet und Lobgesang unserer Kirche ergänzen und bereichern, vielleicht auch in neuer Weise zum geistlichen Leben anleiten.

Es mag sein, daß sich einem beim näheren Kennenlernen der Lieder aus verschiedenen Zeiten, Kulturen und Konfessionen eine ganz neue Welt auftut. Man beginnt etwas zu ahnen von dem *Pleroma Christou* und den „Menschen- und Engelzungen“, den vielfältigen Kräften der Weisheit und Erkenntnis, von denen Paulus im Kolosser- und 1. Korintherbrief spricht. All dieser Lobgesang wurzelt ja, von wenigen häretischen Ausnahmen abgesehen, in der Bibel und im Ackerfeld der Kirchengeschichte, und zwar legitim und echt. Welche Weiten biblischer Erkenntnis liegen hier und dort, die unserer Erschließung harren! Hier im Lied sind sie uns leichter zugänglich als in Sätzen der Lehre oder Ausdrucksformen der Frömmigkeit. Man möchte geradezu eine vom Lied der Gesamtkirche ausgehende neue Erforschung und Durchdringung der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments fordern.

Was kann geschehen, um das Problem der „ökumenischen Lieder“ klar zu erfassen, auf weite Sicht anzupacken und den Menschen der Kirche (Pfarrern, Kirchenmusikern, Jugendgruppen, Gemeinden) nahe zu bringen? Heute scheint es vielen noch außerordentlich fern zu liegen. Vielleicht gilt es zunächst einfach, an vielen Stellen im Kleinen zu beginnen! Nach Überwindung der ersten Bedenken und Widerstände werden wertvolle Lieder verhältnismäßig schnell aufgenommen, wenn man sie in der rechten Weise darbietet. Aber es wäre gut, ein paar Arbeitsgruppen zu bilden für Studium und Auswahl der fremden Gesänge. Übersetzer und Dichter, Theologen und Kirchenmusiker, Leute der Schule, der Frauen- und Jugendarbeit und gerade auch Menschen aus dem einfachen Alltag der Kirche könnten zusammen einen Schatz von Liedern erarbeiten. Ein paar Liedblätter, nach Jahren vielleicht ein hübsches Heft, könnten den Weg bereiten, daß das Lied der weltweiten Kirche in der deutschen Christenheit Eingang und Boden findet.

Wir bringen als Beispiel für das in dem Beitrag W. H. Geyer's Gemeinde eine neue Verdeutschung des schönen Abendliedes von J. Ellerton „The day, thou gavest, Lord, is ended“.

Dein Tag, o Vater, ist vergangen,
wir gehn zur Ruh, es kommt die Nacht.
Dir unser Morgenlied wir sangen,
Dir sei nun Lobpreis dargebracht.
Durch Licht und Dunkel kreist die Erde;
durch Licht und Dunkel im Gebet
demütig wartend auf Dein WERDE,
Herr, Deine Kirche wacht und fleht.
Die Sonn, bei uns zur Ruh gegangen,
weckt dort die Brüder überm Meer;
und stündlich neu wird angefangen
Dein Lobpreis, aller Welten Herr.
Wenn über Ländern, Inseln, Meeren
ein neuer Tag sich still erhebt,
von Menschen, wie von Engelchören
stets Lob und Bitte zu Dir schwebt.
Dein Thron steht fest, Weltreiche fallen,
Dein ist die Kraft und Herrlichkeit.
Dem Lamm von den Geschöpfen allen
Anbetung ewig sei geweiht!

(Offb. 5, 11–13)

Das Echo von Evanston

Zusammengestellt von Wilhelm Menn

Niemand, vielleicht nicht einmal die Genfer Zentrale des Ökumenischen Rates, vermag das Echo von Evanston auch nur, soweit es sich in gedruckten Berichten und Aufsätzen anderer Art niedergeschlagen hat, völlig zu übersehen. Dabei hat die sachliche Auseinandersetzung mit der dort geleisteten Arbeit und ihren Ergebnissen kaum begonnen.

Immerhin darf hier auf einige wichtige Beiträge hingewiesen werden, die in deutschen Zeitschriften erschienen und darum unseren Lesern zugänglich sind. Ich nenne die Aufsätze von Oberkirchenrat D. Metzger (Stuttgart) in Nr. 21/54 des Deutschen Pfarrerberlattes über „Die Frage nach dem Ertrag von Evanston für die ökumenische Theologie“, von Oberkirchenrat Dr. W. F. Schmidt „Evanston“ in Nr. 23/54 der Evang. Luth. Kirchenzeitung, von Prof. D. H.-D. Wendland in Nr. 18 des Informationsblattes für die Gemeinden in den nordd. luth. Landeskirchen, „Ökumenische Selbstkritik“ (zur „Botschaft“), von Oberkirchenrat Dr. H. Krüger in Nr. 22/54 des gleichen Blattes, „Zur theologischen Nacharbeit von Evanston“, insbesondere zu den Fragen der I. Sektion, von Hans-Helmut Peters, wiederum im Informationsblatt Nr. 1/2/55 über „Die rechte Ordnung der Welt“ (IV. Sektion). Eine ähnlich sorgfältige kritische Bearbeitung der Ergebnisse von Evanston kennen wir bisher nur von römisch-katholischer Seite. Doch davon soll weiter unten die Rede sein.

Von den zahllosen, mehr oder weniger ausführlichen Berichten über das Gesamtgeschehen der Konferenz mag es genug sein zu sagen, daß sie ungeachtet dieser oder jener Kritik an Einzelheiten durchaus positiv gehalten sind. Mit Recht wird die Konferenz von nahezu allen als Rechtfertigung der Tat von Amsterdam und als Bewährung des Ökumenischen Rates angesehen, den niemand aus dem Bilde der heutigen Christenheit wegdenken kann und will.

Das gilt auch für die Berichterstattung in jenen Kirchen, die nicht ohne Sorge einer Tagung des Ökumenischen Rates auf dem Boden der Ver. Staaten entgegen gesehen hatten. Welcher Art die Befürchtungen in den *Kirchen jenseits des Eisernen Vorhanges* gewesen waren, das hat Prof. Hromadka aus Prag in einem Interview für die französische evangelische Wochenzeitung „Réforme“ vom 8./9. 1954 deutlich ausgesprochen: „Vor Evanston waren viele von uns voll Sorge, daß die zweite Vollversammlung ein Kreuzzug gegen den sogenannten gottlosen Osten sein würde“. Er fährt fort: „Dem gegenüber haben wir die Hoffnung gehegt. Evanston würde sich als Sammelplatz bußfertiger Sünder zeigen, die ihre Hände

zum Herrn Jesus Christus mit der Bitte um Führung, Wahrheit und Freiheit erheben“. Und wie hat er dann Evanston erlebt? „Wir sind unser nicht ganz sicher, daß dies geschehen ist. Nur können wir mit Gewißheit sagen, daß Evanston kein Kreuzzug gegen die gottlose Welt war, daß der Geist der Selbstkritik und Demut allen individuellen Bemühungen und versteckten nichttheologischen, politischen Zielen zum Trotz gegenwärtig war. Allerdings werden erst die vor uns liegenden Tage zeigen, wie weit das christozentrische Sichidentifizieren mit der sündigen Menschheit sich durchsetzt, und wie weit das Hauptthema der Versammlung die wirklich geistige Haltung der gegenwärtigen christlichen Kirchen widerspiegelt wird.“

Auf der gleichen Linie liegen auch die zahlreichen Äußerungen der ungarischen Evanston-Teilnehmer, soweit sie sich auf die Weltkonferenz selbst beziehen und nicht aus scharfer, nicht durchweg gerechter Kritik an der amerikanischen Umwelt bestehen. Sehr begreiflicherweise hat man in den Kirchen jenseits des Eisernen Vorhanges sehr stark das Bedürfnis empfunden, die eigene Teilnahme an der Weltkonferenz durch die Art der Berichterstattung zu rechtfertigen. Daß aber die positive Beurteilung des eigentlichen Konferenzgeschehens durchaus aufrichtig gewesen ist, dafür spricht der beispiellose Eifer, mit dem vor allem in den ungarischen Kirchen die Nacharbeit von Evanston in Gang gebracht worden ist.

Von der *Fremdheit der amerikanischen Umgebung* sprechen übrigens auch andere als die Evanston-Teilnehmer aus Ungarn. Der Schwede Prof. Wingren sagt in diesem Zusammenhang anlässlich eines Vortrages vor dem theologischen Verein in Lund (Lutherische Rundschau 3/1954) einiges, was an die deutsche Adresse gerichtet ist und deshalb wiedergegeben sei: „Zu diesen europäischen Fremdheitsgefühlen liebe sich manches sagen. Die europäischen Kirchen, auf die sich die antiliberalen Tendenzen in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg am stärksten ausgewirkt haben (z. B. Deutschland), konnten in Evanston angesichts einer abgestandenen liberalen Theologie, wie sie hier und dort auf nordamerikanischem Boden auch heute noch anzutreffen ist, schon einen gelinden Schrecken bekommen. Für eine Delegation wie die deutsche war damit zweifellos die Gefahr einer Versteifung in den Konfessionalismus gegeben, eines kirchlichen Sichverschließens, wie sich offenbar auch die Konferenz für Glaube und Kirchenverfassung von Lund 1952 mit ihrem offenen Abendmahlstisch bei unseren südlichen Nachbarn in diesem Sinne konfessionell versteifend ausgewirkt hat. Unter den schwedischen Teilnehmern waren jedenfalls solche Reaktionen und Gefühle nicht zu bemerken.“

Von besonderem Interesse mögen im übrigen solche Stimmen sein, die vermutlich nur einen kleinen Teil unserer Leser erreicht haben.

Da sei zunächst einem der „Pioniere“ der ökumenischen Bewegung, einem Teilnehmer und meist auch Mitarbeiter aller großen ökumenischen Weltkonferenzen der letzten vierzig Jahre, Prof. D. Adolf Keller (Zürich), das Wort gegeben. Er faßt seinen Gesamteindruck in der Neuen Züricher Zeitung vom 17. Sept. 1954 in folgenden Thesen zusammen:

„1. Das christliche *Gemeinschaftsgefühl* hat als das Leben in und mit Christus eine unabsehbare Ausweitung erfahren. Der ökumenische Atem ist tief und weit geworden. Widerstände sind vorhanden, Vorbehalte eines „ökumenischen Konfessionalismus“ namentlich bei einigen lutherischen Kirchen, bei Anglikanern und Baptisten. Es gibt auch Fragezeichen, Gefechte wie etwa bei Grenzpatrouillen, aber: ‚Wir bleiben zusammen‘, auch wenn noch kein ökumenisches Abendmahl möglich war.

2. Die Ökumene hat gelernt, den Akzent weniger auf das Trennende als auf das Gemeinsame zu legen. Die draußen blieben, werden nicht verurteilt oder ausgestoßen. Sie sind in Christus geliebt und erwartet. Die Freiheit bleibt ihnen, da sie sich selber auslegen, sei es mit reservierenden ‚Fußnoten‘ wie die Orthodoxe Kirche, sei es mit dem katholischen Nein, das doch so viele Gemeinsamkeiten zudeckt.

3. Trotz dem wachsenden theologischen Interesse ist doch ein Bann einer ungeduldsamen bloß theoretischen oder dogmatischen Beurteilung des gesamten christlichen Lebens gebrochen, vor allem unter dem Einfluß der britischen, amerikanischen und ‚Jungen Kirchen‘, für die die Kirche ein weiteres und offeneres Gefäß ist als alle theologischen Schulen, die kommen und gehen. Das Übermaß einer rein theologischen Orientierung wurde beanstandet durch einen Reformierten, der geradezu hoffte, daß ‚man einen Weg finde, um den Ökumenischen Rat vor den Theologen zu schützen‘.

4. Die ‚Jungen Kirchen‘, *Asiens und Afrikas* haben ihren anerkannten Platz als vollberechtigte Glieder der großen christlichen Familie eingenommen. Sie nehmen das Recht in Anspruch, nicht mehr nur die westlichen Muster in Theologie und Struktur zu kopieren, sondern ohne den Umweg über den abendländischen Konfessionalismus einen eigenen und vollberechtigten Typus christlichen Lebens darzustellen.

5. Der frühere *Kulturoptimismus* ist durch den Krieg und die Nachkriegszeit in seiner vollen Hilflosigkeit entlarvt worden. Evanston entsagte jeder Religion eines unbekümmerten Selbstvertrauens und betonte statt dessen eine *Eschatologie*, die ihren letzten Grund in der Transzendenz Gottes hat. Aber Eschatologie mußte der amerikanischen Frömmigkeit klar gemacht werden, nicht als eine chronologisch datierte Apokalyptik, sondern als das ganz andere und Jenseitige des Reiches Gottes, das in Jesus Christus Gericht und Neuschöpfung der Welt bedeutet. Das transatlantische Gespräch darüber geht weiter . . .

6. Evanston hat die Notwendigkeit einer richtigen Führung und Steuerung einer so vielfältigen Bewegung eingesehen, aber auch die Gefahr, die damit auftaucht . . . Wird . . . die Urteilsbildung und die Freiheit persönlicher Stellungnahme ausgeliefert an die *Experten*. . . , so droht sofort die Gefahr einer Veramtlichung. Verkirchlichung einer Auswahl, durch die weite Kreise, die nicht zu dieser Selektion gehören, abgeschreckt oder desinteressiert werden. Die Frage der Ge-

winnung eines umfassenden *ökumenischen Vertrauens* wird damit zu einer Hauptfrage für die weitere Entwicklung der hoffnungsvollen Bewegung. Das ist der ‚ökumenische Schatten‘, der für sie auftaucht. Er ist aber nicht wichtiger als die Frage, wie nun die gewonnenen Einsichten für die christliche Gemeinde und für die Welt überhaupt gewinnreich gemacht werden können.“

Eben hat sich in Nr. VII/2 der *Ecumenical Review* Dr. Cavert über „*Evanston und die amerikanischen Kirchen*“ geäußert. Es ist nicht gesagt, daß von einer Weltkirchenkonferenz besondere Wirkungen auf die Kirchen des gastgebenden Landes ausgehen müssen. Aber die nordamerikanischen Kirchen erwarteten und erhofften sie, und Dr. Cavert spricht sich darüber nunmehr sehr befriedigt aus. Man wird freilich von ihm als einem seit langem dem Ökumenischen Rat eng verbundenen Manne und jetzigen amerikanischen Exekutivsekretär des Ökumenischen Rates kaum etwas anderes erwarten, aber das ist kein Grund, an der Richtigkeit des von ihm gezeichneten Bildes zu zweifeln.

„Der Haupteindruck, der uns in den Ver. St. durch die Vollversammlung von Evanston hinterlassen wurde, ist der, daß die ökumenische Bewegung jetzt im Leben der amerikanischen Kirchen fest Wurzel gefaßt hat . . . Der Ökumenische Rat wird nicht mehr als ein fragwürdiges Experiment, sondern als feststehende Tatsache betrachtet.

Bei denen, die in Evanston waren, herrscht nahezu einmütig das Empfinden, daß sie nicht nur an einer wichtigen Konferenz, sondern an einem ungewöhnlichen inneren Erleben Anteil gehabt haben. So berichtet z. B. die Delegation der Vereinigt-Lutherischen Kirche ihrem geschäftsführenden Vorstand: ‚Jeder von uns ist durch dieses Erleben ein reiferer Christ geworden. Unsere Horizonte sind weiter, unser Verständnis unseres eigenen Glaubens ist tiefer, unser christlicher Mut und unsere Entschlossenheit sind höher als bevor wir nach Evanston gingen‘ . . .

Bei den Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates ist es interessant, Beweise für ein wachsendes Interesse der Protestanten an der Orthodoxie des Ostens als ein Ergebnis der Konferenz von Evanston festzustellen . . . Außerhalb der Mitgliedskirchen des Rates ist in überraschender Weise ein neues ökumenisches Interesse an den Tag getreten. Schon haben drei weitere Denominationen in den Ver. Staaten um ihre Aufnahme nachgesucht. Einige der führenden Kirchenmänner, die sich früher gerne kritisch äußerten, haben ihre warme Sympathie zum Ausdruck gebracht. Eine der größten der sogenannten ‚Pfingst‘-Gemeinschaften hatte wenigstens zehn Besucher in Evanston, und es wird berichtet, daß sie einmütig zu dem Schluß kamen, ihre Kirche müsse Mitglied des Ökumenischen Rates werden.

Die kleine Gruppe der am stärksten sektenhaft eingestellten Fundamentalisten hat natürlich in der bei ihr üblichen Art reagiert. Die freundliche Aufmerksamkeit, die andere der Vollversammlung zuteil werden ließen, hat sie zu um so schärferen Angriffen veranlaßt. Ihre Zielscheibe ist am häufigsten die Anwesenheit von Delegierten aus Ungarn und der Tschechoslowakei in Evanston gewesen.

Charakteristischerweise hat der führende Mann der Gruppe angekündigt, er schreibe an einem Buch über die Weltkonferenz, das in einer unglaublichen Verwendung von Offenbarung 18, 2 den Titel tragen soll: ‚Ein Behältnis unreiner Vögel‘.

Der Punkt, an dem die amerikanische Reaktion auf Evanston am wenigsten klar ist, ist das Hauptthema. Man hört in den mannigfaltigsten Stimmen über die Vollversammlung relativ selten eine Bezugnahme hierauf . . . Einige, die zunächst bezweifelten, ob es klug sei, einen so schwierigen Gegenstand wie das Wesen der christlichen Hoffnung theologisch zu untersuchen, haben inzwischen den großen Wert der Arbeit — einen nicht recht greifbaren, aber nichtsdestoweniger wirklichen Wert — empfinden gelernt . . . Auf alle Fälle weckt der Mut des Zentralausschusses Bewunderung, mit dem er das Hauptthema zum Gegenstand einer theologischen Diskussion machte und auch angesichts aller Kritik dabei blieb! Prof. James Hastings Nichols aus Chicago sagt darüber in seinem eindrucksvollen neuen Buch ‚Evanston: An Interpretation‘:

„Nur wenige amerikanische Denominationen, ja vielleicht überhaupt keine, würden selbst auf dem Boden einer einzelnen denominationellen Tradition des gleichen kulturellen und politischen Rahmens und einer und derselben Sprache bei einer Generalversammlung den Mut zu einem solchen Unternehmen gehabt haben. Sie hätten sich davor gefürchtet, eine scharfe Kontroverse hervorzurufen, die das weitere Wachstum der Kirche gefährden könnte. Aber wo Engel und Denominationen sich fürchten, einen Schritt zu tun, da tut es der Ökumenische Rat.“

Daß die *Behandlung des Hauptthemas* fast in allen Berichten eine wesentliche Rolle spielt, war nicht anders zu erwarten. Selbst hier aber überwiegen die positiven Stimmen. Vor allem wird durchweg anerkannt, daß es hieße die Vollversammlung überfordern, wenn man von ihr eine selbständige Stellungnahme nach und gegenüber dem in Jahren erarbeiteten Bericht des Beratenden Ausschusses erwartete. Das klingt allerdings nicht aus der Äußerung Wingrens in seinem oben bereits erwähnten Vortrag heraus: „Wir, die wir in der Beratenden Kommission drei Jahre lang am Hauptthema gearbeitet hatten und jetzt als Gesprächspartner den 15 Diskussionsgruppen Rede und Antwort zu stehen hatten, kamen uns manchmal richtig wie Gymnasiasten vor, denen der Lehrer eine korrigierte Arbeit zurückgibt. Aber diese Unruhe war gänzlich unnötig; denn etwas Wesentliches ist nicht geschehen. Wirkliche Vorstöße gegen die Studiendokumente wurden nicht unternommen, und auch die Kommentare der Versammlung waren schließlich recht lahm.“

Prof. Wendland spricht davon, daß der erwähnte Bericht „sich durch die Kraft seines biblischen Gehalts im wesentlichen durchsetzte, trotz aller kritischen Ausstellungen und Ergänzungen, die im einzelnen gemacht wurden“. Zu der vielerörterten Frage des für die Behandlung des Hauptthemas so bedeutungsvollen

„Gegensatzes der europäischen und der amerikanischen Theologie“ meint Wendland, daß schon diese Formel eine gefährliche Vereinfachung darstellt. Hierzu mag eine gute Bemerkung aus Nr. 19/1954 der „Stimme der Gemeinde“ zitiert werden: „Von Amerika aus gesehen war der Einfluß der europäischen wie auch der indischen Theologie und Geisteshaltung in Evanston ganz erheblich. Mehr wäre vielleicht weniger gewesen in diesem Fall, weil es eine Überforderung hätte bedeuten können . . . Das ökumenische Gespräch braucht Geduld, denn es besteht ja nicht aus einer Reihe von glänzenden Monologen; auch ist es kein Wettstreit und erst recht keine Diskussionsschlacht. Wer sich der Stärkere im Glauben zu sein dünkt, sehe wohl zu, daß er mit der Kraft und Einsicht, die ihm gegeben sind, dem Bruder diene; sonst sind sie ihm nichts nütze.“

Recht interessant und durchaus eigener Art ist das, was ein englischer Besucher der Weltkonferenz, Bischof Allen, zu der Behandlung des Hauptthemas zu bemerken hat. „Wenn einmal die endgültigen Dokumente veröffentlicht werden, dann würde es möglich sein, aus diesen anderen Äußerungen (der Sektionen) eine Blütenlese von Zitaten über die christliche Hoffnung herauszuholen, die klarer und kräftiger sind als die Dokumente, die es unmittelbar mit der christlichen Hoffnung zu tun haben. Wir mögen wohl einen Augenblick innehalten und fragen, warum diese Äußerungen, die sich mit der Not der Welt beschäftigen, deutlicher von der christlichen Hoffnung sprechen als die, die es unmittelbar mit der Theologie der christlichen Hoffnung zu tun haben . . . Vielleicht ist es eine der Lehren Evanstons, daß wir nicht dann am meisten über die Theologie der christlichen Hoffnung lernen, wenn wir darüber theoretisieren, sondern wenn wir handelnd die Botschaft von der Liebe Christi in jeden Lebensbereich hineinragen, wo diese Liebe noch unbekannt ist. Zu sagen, daß Hoffnung notwendigerweise etwas Existentielles sei, ist vielleicht ein wenig gefährlich, weil das eines jener Allerweltsworte geworden ist, die jeder andere verwendet. Wir sagen vielleicht einfacher, daß wir erkennen müssen, es gelte von der Eschatologie, was von anderen Zweigen der Theologie gilt: ‚So jemand will des Willen tun, der wird innerwerden, ob diese Lehre von Gott sei.‘“

Eine förmliche Überraschung bringt vor allem dem Teilnehmer der Weltkonferenz der in *Christianity and Crisis* vom 1. 1. 1954 erschienene Aufsatz von Prof. Hyslop aus Berkeley (Kalifornien). Er zitiert den Satz aus dem Vortrag von Prof. Schlink bei der Eröffnungssitzung der Vollversammlung: „Gott erhält die Welt um der Errettung durch das Evangelium willen; nicht aber errettet er, um diese Welt zu erhalten“ und fährt dann fort:

„Angesichts dieser zwingenden Erklärung war es schwer, in eine Debatte einzutreten, deren Relevanz ja gerade verworfen worden war. Was für einen Sinn hat eine Diskussion über die relative Bedeutung der jetzigen und zukünftigen Hoffnung, wenn die Legitimität dieser Hoffnung selbst in Frage gestellt wird? Es war für viele nicht ganz leicht, sich dieser Frage zu stellen, und doch war ihr

nicht ganz auszuweichen . . . Die bedeutsamste Kluft in der Diskussion über die Hoffnung bestand darum zwischen denen, die die Welt so sehen, wie sie sich in Schlinks düsterer Anschauung darstellt, und jenen, die darauf bestehen, es gebe nicht nur eine Hoffnung für die Kirche, sondern auch eine legitime Hoffnung für die Welt. Meine eigene Beobachtung geht dahin, daß die letztere Gruppe imstande war, die Diskussion in Evanston aufs wirksamste zu beherrschen und darum auch die Art der von der Vollversammlung herausgegebenen Erklärung zu bestimmen, während die erstere den Haupteinfluß in der Beratenden Kommission besaß und darum, wenigstens zu diesem Punkt, imstande war, das Zeugnis der Bibel in viel eindrucksvollere Weise für ihre Anschauung geltend zu machen . . .“

Die Erklärung des Plenums zum Bericht über das Hauptthema hat Hyslop nicht befriedigt. Man hätte darauf verzichten sollen. Im übrigen „gehörte aller Wahrscheinlichkeit nach die Mehrheit der Delegierten zu keiner der beiden Gruppen, sondern beobachtete mit Interesse und einer gewissen Verwunderung den Gang der Debatte . . .“

Zum Bericht der Beratenden Kommission heißt es dann noch einmal abschließend:

„Die Verfasser des Berichts wie auch die Delegierten, die ihn erörterten, waren in ihrer Freiheit dadurch beschränkt, daß ständig folgende Frage vor ihnen stand: Wird hier wirklich der Welt die christliche Hoffnung vermittelt? Ich wage es zu behaupten, daß der am nachdrücklichsten und klarsten umrissene Standpunkt des Berichts und seiner Vorkämpfer dahin geht, die Möglichkeit und Notwendigkeit einer derartigen Mitteilung zu leugnen. Nichts kann der Welt von einer Hoffnung gesagt werden, denn es gibt keine Hoffnung für die Welt. Was die Welt hören muß, ist das Evangelium. Das Evangelium aber ist nicht Hoffnung für die Welt, sondern Gericht. Ich behaupte nicht, daß das die volle Wahrheit über die christliche Hoffnung ist, aber ich bin der Meinung, daß diejenigen, die in Evanston eine andere Anschauung vertraten, für ihren Standpunkt noch nicht die Kraft biblischer Autorität und deren vollen und klaren Ausdruck im Zusammenhang der christlichen Tradition eingesetzt haben.“

Offenbar hat ein Mann wie *Prof. Van Dusen* (New York) gerade in der Stellungnahme des Plenums zum Bericht über das Hauptthema eine positive Leistung gesehen, über deren Zustandekommen er sich freilich kritisch genug geäußert hat. Schon am 18. 10. 1954 hatte er in der gleichen Zeitschrift einen „Rückblick auf Evanston“ erscheinen lassen. Über die Behandlung des Hauptthemas im Plenum heißt es dort:

„Wenn die Vollversammlung auch die hingebende Arbeit der Kommission anerkannte und für vieles in ihrem Dokument dankbar war, so übte sie doch an manchen Punkten scharfe Kritik. Sie hatte nicht die Absicht, den Bericht als ihre eigene Erklärung anzunehmen, und jede Bemühung von Vertretern der Kommission, die volle Zustimmung zum Bericht zu erlangen, wurde ganz entschieden

zurückgewiesen. Auch waren die Delegierten nicht gewillt, der Empfehlung des Zentralaussschusses streng Folge zu leisten. Die Vollversammlung lehnte es ab, den Bericht der Beratenden Kommission an die Kirchen zu senden, es sei denn, zusammen mit einer ziemlich ausführlichen kritischen Stellungnahme der Vollversammlung und einer Zusammenfassung ihrer eigenen Anschauungen über die christliche Hoffnung.

Als diese Angelegenheit in der Plenarsitzung zur Sprache kam, sah sich die Vollversammlung in komplizierte und schwierige Kontroversen verwickelt. Es erforderte fast volle zwei Tage und nicht weniger als acht Textrevisionen, bis die Vollversammlung eine Begleiterklärung hatte, die sie befriedigte. Die Presse befand sich begreiflicherweise in völliger Verwirrung und berichtete der Welt, der Ökumenische Rat sei durch einen theologischen Streit scharf gespalten. In Wirklichkeit war die Diskussion gesund und ein Zeichen von innerem Leben und nicht von Krankheit; und ihr Ergebnis war vernünftig, maßvoll und konstruktiv. Ein von Leuten mit buchstäblichem Verständnis der Bibel betriebener Versuch, eine Erklärung der besonderen Absicht Gottes mit Israel einzuschließen, wurde abgelehnt. Ebenso wurde ein von extremen Eschatologen gemachter Versuch verworfen, Bestätigungen des gegenwärtigen machtvollen Wirkens Christi und des Heiligen Geistes als ‚Zeugnisse Seines Kommens‘ und ‚Zeichen der Hoffnung‘ auszuschließen.

Die Erfahrung der Versammlung bei ihrer Erörterung der christlichen Hoffnung ist nicht nur darum bedeutsam, weil sie sich auf das Hauptthema bezog und die lebhafteste Debatte hervorrief, sondern auch weil sie ahnen ließ, in welcher Weise die Vollversammlung ihre ganze Arbeit anfaßte.“

Was Van Dusen mit diesem letzten Satze in erster Linie meint, wird am besten aus folgenden Bemerkungen deutlich:

„Über jede einzelne Frage gingen die Meinungen der Vollversammlung auseinander. Aber in keinem Falle ließen die Trennungen eine ersichtliche Parallele zu konfessioneller oder nationaler Frontbildung erkennen.

Zusammenfassend ist zu sagen: In den Fragen, in denen der Ökumenische Rat wirklich uneins ist und wo gegensätzliche Anschauungen mit Überzeugung vertreten werden und wirklich ins Gewicht fallen, laufen die Linien der Spaltung durch alle konfessionellen und nationalen Bindungen quer hindurch.“

Auch die theologische Monatsschrift Concordia Monthly der lutherischen Missouri-Synode bringt in Nr. 1/55 einen eingehenden Bericht von William F. Arndt über die Konferenz. Der Bericht schließt: „Unzweifelhaft wurde in Evans-ton Gutes geleistet. Es gab viel kräftiges biblisches Zeugnis, z. B. von Jesus als dem Heiland, der unsere Sünden trug, und wir können gewiß sein, daß das nicht vergeblich geschah. Was dem Verfasser der Konferenz geschadet zu haben scheint, war die Gleichgültigkeit mancher Mitglieder gegenüber der biblischen Lehre und das Bemühen einiger der führenden Leute, eine Einheitsfront auf dem Wege über Erklärungen herzustellen, die an den Grundfragen lehrhafter Art

vorbeigehen, und ihm den Eindruck hinterließen, daß man sich dafür einsetze, Leute zu einem harmonischen Ganzen zusammenschweißen, die die volle Inspiration der Schrift bejahen, und solche, die sie leugnen, Leute, die an die Jungfrauengeburt unseres Herrn glauben, und die ihr widersprechen, Leute, die sich zum Glauben an das stellvertretende Leiden des Sohnes Gottes bekennen, und solche, die darin einen Mythos sehen. So schließen wir unseren Bericht mit gemischten Gefühlen und bitten Gott . . ., er wolle uns dem Formal- und Materialprinzip der Reformation, der göttlichen Autorität der Schrift und der herrlichen Lehre von der Rechtfertigung aus Gnaden durch den Glauben treu bleiben lassen.“

Die römisch-katholischen Stimmen

Fehlten in Evanston die römisch-katholischen Beobachter, die wie in Lund die Möglichkeit gehabt hätten, an der Arbeit der Weltkonferenz auch in ihren Sektionen und sonstigen Gruppen teilzunehmen, so fehlten doch nicht die Vertreter und Vertreterinnen der römisch-katholischen Presse, denen damit die umfassendste Möglichkeit gegeben war, sich über das Konferenzgeschehen zu unterrichten. Sie haben diese Möglichkeit nach allen Seiten hin, nicht zuletzt auch im persönlichen Austausch mit den Delegierten, wahrgenommen. So verfügt man auf römisch-katholischer Seite in vollem Umfang über alles Konferenzmaterial, und die vorliegenden Berichte beweisen, daß es in sorgfältigster Weise genutzt worden ist.

Leider haben wir bisher im wesentlichen nur von deutschen Berichten Kenntnis bekommen, allerdings mit einer sehr bemerkenswerten Ausnahme. Die Ausnahme stellt der eingehende Bericht dar, den der französische Dominikaner P. Dumont, weiteren Kreisen auch bei uns als Herausgeber der ökumenischen Korrespondenz „Vers l'unité chrétienne“ bekannt, in Heft 3/1954 der Zeitschrift „Istina“ (Boulogne s/Seine), gibt. (Dr. Cavert zitiert außerdem in seinem oben erwähnten Aufsatz die Stimme des amerikanischen Dominikaners P. Bernard Lambert, leider nur in einigen allgemeinen, sehr anerkennenden Sätzen über die Dokumente der Weltkonferenz; von den Berichten der II.—VI. Sektion sagt er: „Viele der dort zum Ausdruck gekommenen Anschauungen könnten und sollten im Sinne der Instruktion des Hl. Offiziums vom Dezember 1949 die Grundlage eines fruchtbaren Gesprächs zwischen Katholiken und Protestanten werden, im gemeinsamen Geist ganzer Treue zu dem völligen Willen Christi und zum Christentum in seiner Reinheit und Ganzheit.“ Ähnliche Äußerungen werden uns wiederbegegnet.)

Zwar klagt Michael in einem später ausführlicher zu behandelnden Aufsatz in „Wort und Wahrheit“ darüber, daß „maßgebende ökumenische Persönlichkeiten wieder und wieder der Versuchung erliegen, katholische Meinungsverschiedenheiten über eine Zusammenarbeit mit dem Weltrat auszubeuten und Gegensätze zwischen der Haltung des Vatikans und führenden ‚befreundeten Theologen‘ zu konstruieren“, aber man konstruiert nichts, wenn man einfach feststellt, daß die Behandlung der ökumenischen Fragen etwa in der Herder-Korrespondenz und die

seitens der französischen Dominikaner sich deutlich voneinander unterscheiden. Nicht in der Sorgfalt der Berichterstattung, aber darin, daß dort das Bedürfnis vorzuherrschen scheint, Schwächen der ökumenischen Bewegung zu entdecken und das ökumenische Geschehen nach Möglichkeit so zu deuten, daß es den Beweis für die Richtigkeit der immer wieder vertretenen Überzeugung von der Brüchigkeit der sich im Ökumenischen Rat darstellenden Gemeinschaft liefert, während hier in erster Linie ein ernstes Bemühen um ein positives Verständnis der ökumenischen Vorgänge und Bemühungen am Werke ist, das wir nur dankbar begrüßen können.

Um sogleich deutlich zu machen, was in unserer Kritik an der Haltung der Herder-Korrespondenz gemeint ist: In dem Bericht über die Wahl des Präsidiums des Ökumenischen Rates wird von einer Kandidatur Landesbischof Liljes und Kirchenpräsident Niemöllers gesprochen, von der uns nichts bekannt ist. Wichtiger aber ist folgender Satz: „Der Gedanke, die Einheitlichkeit des Weltrates durch die Wahl nur eines Präsidenten zum Ausdruck zu bringen, wurde angesichts der schweren Meinungsverschiedenheiten in den wichtigsten Glaubensfragen nicht verwirklicht.“ Nicht eine einzige Äußerung in den lebhaften Auseinandersetzungen über die Frage der Wiederwahl des alten Präsidiums — sie allein war wirklich umstritten — deutet darauf hin, daß diese Interpretation der Vorgänge irgendwie begründet ist; in der Tat, sie ist völlig willkürlich.

Und wenn nach der Herder-Korrespondenz „die 600 anwesenden Journalisten und Photographen . . . einen fühlbaren Druck auf die Verhandlungen ausübten — vielleicht auch einen heilsamen Druck, beieinanderzubleiben“, so sagt Istina das genaue Gegenteil: „Man hätte fürchten können — und die leitenden Leute des Ökumenischen Rates waren hier nicht ohne Besorgnis —, daß das soziologische Milieu vor allem über die Presse auf die Richtung der Debatten über so dornige Probleme wie die Haltung der Christen gegenüber dem Kommunismus, der Rassen-trennung, des Ost-West-Gegensatzes, der berühmten friedlichen Koexistenz usw. einen Druck ausübte. In Wirklichkeit wußte die Vollversammlung ihre Debatten auf einem durchaus religiösen und christlichen Ton zu halten. Der in diesen Fragen verwirklichte Einklang muß als bemerkenswerter Erfolg auf ihrer Aktivseite gebucht werden.“

Der gleiche Unterschied der Betrachtungsweise wird uns noch in anderen Zusammenhängen begegnen.

Doch es seien zunächst die neben der Istina vorliegenden Quellen genannt. Die Herder-Korrespondenz hat mit der bei ihr gewohnten Vollständigkeit in Heft 1—3 des laufenden Jahrgangs IX berichtet und in Heft 4 eine Sonderdarstellung über „die Orthodoxen in Evanston“ gegeben; die letztere wird von uns nicht verwertet, da wir in der nächsten Nummer unserer Zeitschrift ausführlicher auf dieses Thema eingehen wollen. Gleichfalls bei Herder ist in Nr. 1/1955 von „Wort und Wahrheit“ der bereits kurz angezogene Aufsatz von J. P. Michael

„Die Quadratur des ökumenischen Zirkels“ erschienen. Dr. Eva-Maria Jung berichtete zunächst im „Una Sancta“-Rundbrief Nr. 4/1954 über „Evanston in katholischer Sicht“; auch war sie offenbar von der Schriftleitung der Ecumenical Review zu einer Äußerung aufgefordert worden. Dort erschienen in Heft VII/2 „Römisch-katholische Eindrücke von der Vollversammlung in Evanston“. Schließlich halten wir es für möglich, daß der anonyme Beitrag im Christian Century vom 20. 10. 1954 „Ethische Probleme in Evanston; von einem europäischen römischen Katholiken“ aus der gleichen, eben erwähnten Feder stammt. Wir würden es dann abgesehen von P. Dumont nur mit zwei oder drei römisch-katholischen Berichterstatlern zu tun haben. Aber ihren Stimmen kommt nicht unerhebliches Gewicht zu.

Bemerkenswert sind hier zunächst allgemeine Ausführungen Michaels über „katholische Versuchungen gegenüber der ökumenischen Bewegung“: „Da ist in erster Linie eine Art geistlicher Schadenfreude (falls es überhaupt möglich ist, diese beiden Begriffe zu vereinen). Sie äußert sich etwa in dem Gedanken: Wenn das großartige Experiment des Weltrates der Kirchen die sogenannte Bewährungsprobe nicht bestehen sollte — eine Frage, die unter seinen eigenen Führern immer lebendig ist und über die viel nachgedacht wird —, so wird Rom eine reiche Ernte antreten. Wer so denkt, sieht die Dinge als Konfessionsstrategie. Er sieht sie vielleicht sogar nicht völlig falsch. Angesichts der Tatsache aber, daß selbst der ‚Osservatore Romano‘ unlängst in einer Würdigung der christlichen Unionsbewegung dem ökumenischen Streben nach Einheit in Glaube und Ordnung ein Walten Heiligen Geistes zuerkannte, ist diese Sicht unangemessen, ja fatal und fruchtlos. Sie würde die Entfremdung unter den Christen nur vergrößern.“

Man kann sich des Eindrucks nicht völlig erwehren, daß gerade in diesen Sätzen der Standpunkt der Konfessionsstrategie nicht gänzlich verlassen ist. So liest man auch folgende Bemerkungen zu der Versammlung in Evanston, „die nicht recht gehalten hat, was sie nach einigen Anläufen versprach“ und deren überladenes Programm „geistigen Entscheidungen keinen Raum ließ“: „Wollte man überhaupt diesen Raum, mußte man ihn nicht fürchten? Jedenfalls sind erste Symptome eines Nachlassens der theologischen Energie, ja einer gewissen Nichtachtung der Theologie durch die Mehrheit der Teilnehmer unverkennbar. Es wurden abermals, wie in Lund, Weichen gestellt; man spürt in vielem die Hand der Manager, die theologische Gewissensfragen geschickt und überlegt durch Schaffung von Tatsachen übergehen, um ihr Ziel, eine Union, eine Synthese der Christentümer zu erreichen. Nichts mag drastischer die Lage erhellen als das Fernbleiben des norwegischen Altbischofs Eivind Berggrav, damals noch der lutherische Repräsentant im Präsidium des Weltrates, von dem gemeinsamen Abendmahlgottesdienst der Lutheraner, weil diese sich, wohl unter deutschem Einfluß, einem Durchbruch zu einer ökumenischen Tischgemeinschaft entzogen. In dieser lutherischen Weigerung, die auf der Lehre von der Realpräsenz Christi im Abendmahl beruht, machte sich eine letzte Ausstrahlung des katholischen Dogmas von der Inkarnation geltend, und

in dem Protest der Orthodoxen gegen das ganze Verfahren des Weltrates kam sie dann liebevoll und bestimmt zu klarstem Ausdruck. So bestätigte sich abermals, was hier vor zwei Jahren gesagt wurde: die innere Scheidung vollzieht sich an der Inkarnation. Es gibt eine echte Spaltung der Christenheit. Aber Evanston versuchte, sie zu verdecken. In einem zentralen Punkt hat es anscheinend wider die Wahrheit gezeugt; und das wird sich rächen.“

In dem gleichen Aufsatz kann es jedoch im Blick auf die von Rom her stets anerkannte „praktische Zusammenarbeit im Dienst des Gemeinwohls“ heißen: „Unter diesem Gesichtspunkt bleibt die ökumenische Bewegung wegen ihrer Entschlossenheit, im christlichen Glauben an den auferstandenen und die Weltgeschichte beherrschenden Sohn Gottes die volle Verantwortung für die Ordnung der Welt zu tragen — weil sie die Welt Gottes ist —, in jedem Falle eine positive Erscheinung, die zur Zusammenarbeit herausfordert. Diese wird um so eher möglich, je weniger der Weltrat der Kirchen in dogmatischen Zweideutigkeiten verharret, je weniger er mit der Prätention eines theologischen Gegenzeichens belastet ist, je nüchterner und bescheidener er sein ekklesiologisches Experiment betrachtet und sich unaufschiebbaren moraltheologischen Fragen zuwendet.“

Besondere Zustimmung findet hier später der in Amsterdam geprägte Begriff der „verantwortlichen Gesellschaft“: „Man darf wohl sagen, daß diese Konzeption sich von allen ökumenischen Ideen am meisten der katholischen Soziallehre nähert (wenn nicht gar an ihr orientiert). Daher scheint uns der Augenblick gekommen, um die zitierte Weisung des Papstes zur Sammlung aller Menschen guten Willens auch damit zur Durchführung zu bringen, daß katholische Initiative das Gespräch über diese Frage mit den zuständigen Theologen der ökumenischen Sektionen aufnimmt. 1944 war es die überragende Gestalt des anglikanischen Erzbischofs William Temple, der die Fühlung mit dem Vatikan hergestellt hatte, um ein gemeinsames Friedensprogramm der Christen zu entwerfen. Warum sollte dieser durch seinen frühen Tod und wohl auch durch ekklesiologische Prätentionen des Weltrates fallen gelassene Versuch nicht unter den neuen ökumenischen wie weltpolitischen Auspizien wiederholt und fortgeführt werden?“

Und der Aufsatz schließt mit den Sätzen: „Man darf zum Abschluß dieser Befragung der zweiten Vollversammlung des Weltrates der Kirchen sagen: Der Weg für eine praktische Zusammenarbeit der Christen ist durch ein theologisches Versagen in unlösbaren Fragen des Glaubens und durch das gebotene Fernbleiben Roms von den Versammlungen des Weltrates nicht verlegt, sondern wieder geöffnet.“

Sehr einleuchtend wird in dem Aufsatz des Christian Century der Gegensatz des römisch-katholischen und des protestantischen sozial-ethischen Denkens gekennzeichnet: „... Das legt den Gedanken nahe, daß eine absolute Sozialethik innerhalb der protestantischen individualistischen Auffassung von der Beziehung des Menschen zu Gott unmöglich ist. Was möglich ist, ist ein praktisches Urteil,

ein Ja oder ein Nein zu gegebenen sozialen Ordnungen oder Auffassungen, durch die weltliches Denken und weltliche Leistungen unter das Gericht Gottes gestellt werden, wie es die Bibel lehrt.

Die katholische Haltung ist vollkommen anders. Katholisches soziales Denken, wie es in päpstlichen Verlautbarungen, Abhandlungen und dem Verhalten sozial gesinnter Katholiken seinen Niederschlag findet, begnügt sich nicht damit, ein Urteil abzugeben. Es hat den Wunsch aufzubauen. Es trachtet nicht danach, diesen oder jenen Punkt zu verbessern, wie die Protestanten es wahrscheinlich tun würden. Ihr Ehrgeiz geht dahin, einen Staat aufzubauen, in dem sich eine absolute Sozialethik in den einander ablösenden Strukturen sich ständig wandelnder sozialer Beziehungen verkörpert — einen korporativen Staat, in dem die menschlichen Beziehungen auf zeitlicher Ebene den menschlichen Beziehungen in der Gemeinschaft der Heiligen nachgebildet werden, in der jeder zu allen anderen gehört. Daher auf der einen Seite die bedingungslose Verurteilung von Gesellschaftsordnungen seitens des Katholizismus, in denen die menschlichen Beziehungen von den Bedürfnissen einer Partei (Kommunismus) oder denen des Geschäfts (liberaler Kapitalismus) beherrscht werden, und auf der anderen Seite die Verwandtschaft zwischen den korporativen Idealen des Katholizismus und in mancher Hinsicht den Sehnsüchten moderner kollektivistischer Träume“.

Dies hindert aber den Verfasser keineswegs, ganz in der Linie der Ausführungen Michaels seinen Aufsatz folgendermaßen ausklingen zu lassen: „Im gegenwärtigen Stadium der Entwicklung des Ökumenischen Rates ist es schwer, mehr zu tun, als gemeinsame Anliegen zu verzeichnen und dabei den Gegensatz zwischen der üblichen katholischen Methode und den Dokumenten von Evanston deutlich zu machen. Aber wir können uns damit nicht zufrieden geben. Wenn es auch Punkte letzter Meinungsverschiedenheiten im Bereich des Dogmas gibt, so sind die Unterschiede, die wir kurz dargestellt haben, verschiedene Akzente und Gesichtspunkte, die durch ernsthaftes Nachdenken auf beiden Seiten und gegenseitigen guten Willen und Vertrauen erheblich verringert werden können. Der Vergleich, den wir durchzuführen suchten, müßte schließlich zu einem Zwiegespräch führen, in dem jeder seinem Bruder etwas zu bringen hat. Eingehenderes Studium und wohlwollendere Beurteilung der katholischen Haltung gegenüber sozialen und ethischen Fragen würden den Protestanten dazu helfen, einige klaffende Lücken in ihrer Problematik auszufüllen. Und durch Eindringen in den paradoxen Charakter des protestantischen Ethos würden die Katholiken lernen, ihre häufig zu beobachtende Neigung, die Ethik zu stark zu rationalisieren, zu mäßigen.

Sollte solch ein Gespräch möglich werden, so kann auf sein Ergebnis schon jetzt hingewiesen werden: Die Protestanten werden moralische Unbestimmtheit vermeiden, indem sie den Geist in die Zucht des Systems nehmen, und die Katholiken werden einer rationalisierenden Kasuistik entgehen, wenn sie im System dem Geist Raum geben. Im Kern dieses letzten Paradoxons müßten sie einander begegnen.“

Im Blick auf die „führende Rolle“, die „bekannte Katholikengegener in Evanston spielten“, und die Wahl Bischof Barbieri's, „der die katholische Kirche am schärfsten angegriffen hat“, heißt es dann freilich: „Solch Mangel an echt ökumenischer Gesinnung bei einem der Präsidenten des Weltkirchenrates muß natürlich die Spannung erhöhen, die Lage der Katholiken, die dem Weltkirchenrat freundlich gesinnt sind, erschweren, und die Masse der Katholiken, die die hohen Ziele und besten Absichten der meisten Leiter des Weltkirchenrates nicht kennen, in ihrer mißtrauischen Ablehnung bestärken. So muß man wohl die Frage: ‚Sind die Kirchen des Weltkirchenrates bereit und ökumenisch genug, um einen Teil ihrer Tätigkeit der Behebung der uralten Vorurteile gegen den Katholizismus unter ihren Durchschnittsmitgliedern zu widmen?‘ mit einem traurigen: ‚Nein, leider noch nicht‘ beantworten.“

Zum *Generalthema* urteilt Michael, daß die Bemühungen der Weltkonferenz mit einem Fiasko geendet haben: „Der Weltrat . . . muß sich fragen lassen, ob es geraten ist, jahrelang die ganze Christenheit mit Vorbereitungen über ein so zentrales Thema des Glaubens in Atem zu halten und dann das Zeugnis nicht zu geben, auf das die Welt wartet . . . So nützlich die ökumenische Anregung für die Besinnung der katholischen Theologie auf das vernachlässigte Lehrstück von der christlichen Hoffnung gewesen ist, so gefährlich war der Versuch für den Weltrat selbst. Eine führende Zeitschrift des amerikanischen Protestantismus mag recht haben, wenn sie davor warnt, noch einmal eine Vollversammlung des Weltrates mit derartigen dogmatischen Hauptthemen zu belasten. Auf diesem Wege werde der Weltrat noch bälde in die Luft gesprengt als die Erde durch die Hydrogenbomben. Dergleichen Folgerungen zu ziehen hätte nach der feierlichen Gründungsversammlung von Amsterdam niemand gewagt. Das zeigt die veränderte Lage: das Scheitern der ökumenischen Theologie. Auch in der Behandlung des dogmatischen Themas der ersten Sektion wurde sie sichtbar“. Ganz anders heißt es bei Dr. Jung: „So bedauerlich es ist, daß der Weltkirchenrat keine völlige Einigung über das Hauptthema erzielen konnte, so ist es doch gut, daß diese Verschiedenheiten nicht verschleiert, sondern respektiert wurden. Daß Evanston die Suprematie der Lehre über die ökumenische Einheit behauptet hat, ist vielleicht am Ende wichtiger für die weitere Entwicklung des Weltkirchenrates, als eine Einstimmigkeit in der Lehre selber.“

Auch P. Dumont kennt die bei der Behandlung des Generalthemas aufgebrochenen Gegensätze und stellt sie eingehend dar, sagt dann aber: „Wir wollen nicht darüber lächeln, daß die Konferenzmitglieder sich nicht imstande gesehen haben, ihre verschiedenen Gesichtspunkte theologisch auszugleichen. Es ist kennzeichnend, daß sich der Gegensatz hier weit weniger als ein solcher zwischen verschiedenen Konfessionen oder Denominationen darstellte, sondern in jeder von ihnen zu Hause war . . . Es wäre interessant, sich im Blick hierauf zu fragen, ob diese Feststellung nicht in gleicher Weise auf römisch-katholischem Boden gelten

würde . . . es scheint, als werde eine der Krisen, die der Katholizismus gegenwärtig kennt, zumal in Frankreich, durch einen ganz ähnlichen Gegensatz von Tendenzen hervorgerufen, wie wir ihn eben beschrieben haben, und wie er in Evanston offen zutage trat. Die Versuchung, im Christentum eine Macht zu sehen, die eines Tages dank etwa dem Heraufkommen einer Kultur der Arbeit eine Art goldenes Zeitalter der Menschlichkeit sichern kann, wird von gewissen Leuten vielleicht nicht immer deutlich genug als Versuchung empfunden, während sich umgekehrt die Vertreter einer rein eschatologischen Anschauung nicht genug vor der Versuchung hüten, der sie sich aussetzen, nämlich sich zu wenig um die zeitlichen Schwierigkeiten des Heils auf der sozialen Ebene zu kümmern. Wir wollen nicht zu schnell über die Schwierigkeiten lächeln, denen unsere nichtkatholischen Brüder auf einem Gebiet begegnen, auf dem wir selbst so viel Mühe haben, über analoge Gegensätze hinwegzukommen.“

Das stärkste Interesse gilt auf römisch-katholischer Seite natürlich den Fragen der I. Sektion. Auch hier sieht Michael — wie übrigens auch die Herder-Korrespondenz — in der Hauptsache ein verhängnisvolles Versagen. Wenn der Bericht der Sektion von der Einheit in Christus als gegenwärtiger Realität spricht, so richtet Michael folgendes Warnungszeichen auf: „Daß sogar die problematische Gestalt des Weltrates als ein Beweis für diese geglaubte Tatsache angeführt wird, wodurch er im Widerspruch zum Statement über die Hoffnung, wie wir oben sahen, ein historisch verfügbares ‚Zeichen‘ der Einheit würde, macht den Bericht fast unheimlich. Denn sobald der Weltrat der Kirchen im begreiflichen Drang nach einem gültigen Ergebnis sich selber als ‚Zeichen‘ für die Einheit in Christus proklamiert, ein Zeichen, dem weder Petrus noch die jungfräuliche Gottesmutter angehören, gerät er in den Verdacht, daß in seiner Mitte die Versuchung nicht überwunden wird, im Weltrat ein Gegenzeichen zur katholischen Kirche, dem *signum levatum in nationes* (Is. 11, 12), aufzurichten — wovor Gott ihn bewahren möge!“

Sämtliche römisch-katholischen Berichtersteller stoßen sich an der Anwendung des „*simul justus et peccator*“ auf die Kirche. „Daher klingt das wiederholte Bekenntnis der Sünde und Reue der Kirche für einen Katholiken peinlich nach dem Ton und Stil der Freikirchen und Sekten. Es fehlt die Unterscheidung zwischen der Kirche, die ohne Sünde und Schuld ist, und den einzelnen Gliedern dieser Kirche, die alle sündhaft sind und der Buße bedürfen, die aber die wesensmäßige Heiligkeit der Kirche nie beeinträchtigen können. Das Lutherwort *simul justus et peccator* können wir daher unmöglich auf die Kirche selber übertragen. So steht der Kirchenbegriff, der in Evanston proklamiert wurde, noch immer unter dem Einfluß des liberalen Protestantismus und bedeutet keinen Fortschritt über Amsterdam und Lund hinaus . . . Doch die letzte, die entscheidende Frage: ist diese Spaltung mehr als Sünde, ist sie Häresie? ist in Evanston nicht gefallen.“ (Dr. Jung).

Sehr begreiflich, daß man die Erklärungen der orthodoxen Delegation als einen „der Höhepunkte der Tagung“ empfand. „Auf diese Weise wurde wenigstens eine katholische Stimme im Raume der Ökumene vernommen.“

Praktisch wirkt sich das Fehlen eines sachgemäßen Verständnisses der Kirche aus in den Einheitsplänen des Ökumenischen Rates: „Der Bericht läßt im weiteren deutlich erkennen, wie man sich unter dem Einfluß des amerikanischen Milieus die künftige Einheit denkt: nach einem Menschenalter fruchtloser Versuche, die Einigung auf die Überlieferung der Alten Kirche hinzuführen, d. h. auf die altkirchlichen Symbole, Apostolicum und Nicaenum sowie auf den geschichtlichen Episkopat, kehrt man zu der ursprünglichen Idee der Weltkonferenz von Lausanne (1927) zurück: man plant eine Synthese der verschiedenen teilhaften Verwirklichungen des christlichen Glaubens, so etwa, wie sie 1947 in der ‚Kirche von Südinien‘ gelang, in welcher Anglikaner, Presbyterianer, Methodisten und Kongregationalisten gegenseitig ihre Ämter anerkannt haben.“ (Michael).

Auch für P. Dumont erheben sich im Blick auf das Verständnis der Einheit eine Fülle kritischer Fragen. Leider fehlt der Raum, ihnen im einzelnen nachzugehen. Aber sein Gesamturteil ist nicht so negativ wie die oben zitierten. Er schreibt: „Es wäre kindlich zu meinen, die Mitglieder des Ökumenischen Rates und besonders die für den glücklichen Ablauf und die Richtung seiner Arbeit Verantwortlichen machten sich auch nur die geringsten Illusionen über die Schwierigkeit der Aufgabe. Sie erwarteten von der Konferenz auf diesem Gebiet auch keine ins Auge fallenden Ergebnisse. Es handelte sich lediglich darum, mit Einsatz aller Mittel theologischen Denkens . . . in der Erkenntnis des Mysteriums der Einheit und der Uneinigkeit der Christen ein wenig weiterzukommen. Auch handelte es sich darum, einen Bericht über die Lage auszuarbeiten, mit dem jeder sich einverstanden erklären konnte, keine definitive Darlegung, an die man sich von nun an halten könnte, sondern vielmehr den Ansatz zu weiteren Studien. Diese Studien liegen übrigens auf der Linie des Programms der theologischen Arbeiten, auf die sich die Kommission für Glaube und Kirchenverfassung für etwa zehn Jahre festgelegt hat. Vielleicht gilt es noch mehr von dem Hauptthema, daß man nur dann gerecht über die in Evanston von der ersten Sektion geleistete Arbeit urteilt, wenn man sie als ein besonderes Moment einer langen Folge von Bemühungen betrachtet.“

Auch hier darf man übrigens nicht allzu schnell lächeln, wenn man unsere getrennten Brüder herumtappen sieht. Ohne Zweifel ist unsere Lehre über die Bedingungen und Erfordernisse der von Gott gewollten Einheit klar und eindeutig, aber noch haben auch unsere Theologen eine Menge Arbeit zu leisten, um gewisse noch wenig bearbeitete Bereiche des Mysteriums der Kirche und insbesondere ihrer Einheit zu erforschen.“

Auch die Verwendung der Formel *simul justus et peccator*, von der er fürchtet, daß sich aus ihr für die Verwirklichung der Einheit eine rein eschatologische Per-

spektive ergibt, hat ihn nicht so irritiert wie die übrigen Berichterstatter, weil er der ökumenischen Bewegung grundsätzlich optimistischer, ja man möchte sagen, hoffnungsvoller gegenübersteht: „Obwohl uns in der Formel ‚simul justus et peccator‘ eine Versuchung zu stecken scheint, müssen wir unterstreichen, daß der ganze Zusammenhang des Berichtes, in dem diese auf die Kirche angewandt wird, auf der absoluten Verpflichtung der getrennten christlichen Bekenntnisse besteht, mit allen Kräften und aller Glut des Gebets nach der Erkenntnis und Verwirklichung der Einheit zu streben, wie sie im Heilsplan Gottes vorgesehen ist. Das ist übrigens das allgemeine Kennzeichen aller von dieser Vollversammlung ausgehenden Dokumente, daß sich hier mehr als je zuvor ungeachtet entgegengesetzter Tendenzen . . . der Wille bezeugt, sich nicht mit einer Einheit auf Rabatt zufriedener zu geben. Mehr und mehr werden die besonderen Anliegen der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung zu denen des Ökumenischen Rates als solchem. Das ist eine Feststellung von nicht geringer Bedeutung.“

Wir müssen leider abbrechen. Wir können nur hoffen, daß diese Stimmen auch da, wo sie kritisch urteilen, auf der Seite der ökumenischen Bewegung ebenso sorgfältig bedacht werden, wie das weithin mit der Stimme von Evanston auf römisch-katholischer Seite geschehen ist. Wir schließen ab mit einer Äußerung, die die Aufgeschlossenheit bezeugt, mit der römische Katholiken Evanston zu erleben vermochten (Dr. Jung in der *Ecumenical Review*): „Zum Schluß möchte ich die Frage beantworten, die mir meistens gestellt wird: Was ist mein tiefster Eindruck von der Weltkonferenz von Evanston? Wenn ich das sagen darf: Es war der Eindruck, daß Evanston in gewissen Augenblicken ein Ort war, wo der Heilige Geist wehte. Ich scheue mich nicht zu glauben, daß Er es war, der Menschen von den Enden der Erde zusammengeholt hat, aus sehr verschiedener kultureller, sozialer und nationaler Umwelt; daß Er sie mit dem Verlangen nach Einheit erfüllt, und daß Er sie in mancherlei Zungen die Ehre Christi als der einzigen Hoffnung der Welt hat verkündigen lassen. Deshalb stimmten wir freudig in ihr Bekenntnis des Glaubens ein und lauschten mit großem Ernst der lebensvollen ‚Botschaft von Evanston‘, denn ihre eindringenden Fragen scheinen uns auch zu gelten. Ja, ich glaube, daß der Ökumenische Rat trotz seiner Schranken eine Kraft besitzt, oder vielmehr von einer Kraft getragen wird, ‚die in den Schwachen mächtig ist‘. Schließlich hat die Kirche Roms bereits vor fünf Jahren in ihrer bedeutenden *Instructio de motione oecumenica* gesagt, daß die Bemühungen um die Wiedervereinigung — und hierhin gehört die ökumenische Bewegung — von der Gnade des Heiligen Geistes eingegeben sind.“

Chronik

Es wäre verwunderlich, hätte nicht die Berichtszeit in den Kirchen des Ökumenischen Rates völlig unter dem Zeichen von Evanston gestanden. Diese Tatsache ist allerdings in sehr verschiedener Weise zum Ausdruck gekommen. Eine Anzahl von Kirchen hat es für angezeigt gehalten, über Evanston in Großveranstaltungen der Hauptstädte den Heimatgemeinden über Verlauf und Bedeutung der Weltkonferenz zu berichten. So geschah es z. B. in London und Edinburgh.

Andere haben es den Gemeinden und Verbänden überlassen, sich von Delegierten und sonstigen Teilnehmern der Weltkonferenz über ihre Eindrücke berichten zu lassen. Das ist vor allem auch in unserem Lande in vielen Hunderten von Veranstaltungen geschehen. Dabei ist weithin von Lichtbildreihen Gebrauch gemacht worden, an Hand deren auch dem schlichten Gemeindeglied eine lebendige Anschauung von der großen Begegnung der Christen und vor allem der führenden Männer und Frauen der Kirchen in aller Welt vermittelt werden konnte, die sich in Evanston begab.

Inzwischen hat der Ökumenische Rat den ihm angeschlossenen Kirchen die Ergebnisse der Arbeit von Evanston in Gestalt der Berichte zum Hauptthema der Konferenz und der Berichte ihrer einzelnen Sektionen mit der Bitte um Stellungnahme übermittelt, und es ist wohl mit Sicherheit zu erwarten, daß die Kirchenleitungen der ihnen damit zugewiesenen Verantwortung für den Fortgang des ökumenischen Gesprächs gerecht zu werden bemüht sind.

In Deutschland wurde die Bitte des Ökumenischen Rates durch die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen warm unterstützt, und der Deutsche Ökumenische Studienauschuß hat es für angezeigt gehalten, in einem Memorandum auf eine Reihe von

Punkten aufmerksam zu machen, an denen die Ergebnisse von Evanston in besonderem Maße einer sorgfältigen Prüfung, Klärung und Stellungnahme bedürfen.

Eine Tagung der ökumenischen Referenten der Gliedkirchen der EKID., zu der das Kirchliche Außenamt am 29./30. November 1954 in das Heim der hessisch-nassauischen Evangelischen Akademie in Arnoldshain eingeladen hatte, machte deutlich, daß dieser Aufgabe das denkbar größte Interesse entgegengebracht wird. In einzelnen Landeskirchen hat Evanston bereits zur Schaffung ökumenischer Ausschüsse bzw. Arbeitsgemeinschaften geführt oder bereits bestehende Gremien solcher Art neu belebt.

Im Zeichen von Evanston stand in besonderer Weise eine schon im Oktober 1954 unter dem Vorsitz von Prof. Siegmund-Schultze in Dortmund veranstaltete *Deutsch-Scandinavische Theologenkonzferenz*, die sich mit dem Problemkreis Krieg und Frieden beschäftigte. Sie ließ sich über die Arbeit der IV. Sektion von Evanston berichten und behandelte sodann theologisch-ethische Probleme zur Friedensfrage sowie aktuelle Fragen der Friedenspolitik.

Über die Auswertung von Evanston hatte auch der *Ökumenische Arbeitskreis der Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend Deutschlands* bei seiner Novembertagung in Gelnhausen auf der Grundlage eines Berichtes von Jugendpfarrer Helmut Peters verhandelt und einen sich über mehrere Jahre erstreckenden Plan der Nacharbeit entworfen.

Der Weiterführung des Gesprächs von Evanston wollten die diesjährigen regionalen *Arbeitstagungen der Ökumenischen Centrale* dienen, die im Januar und Februar in Schmie, in Herrenalb, in Hofgeismar und Kuddewörde (Holstein) stattfanden. Teilnehmer der Konferenz von Evanston, unter ihnen die Landesbischöfe von Baden und Hessen-Waldeck, die Oberkirchenräte Krüger-Frankfurt und Metzger-Stuttgart, Prof.

Freytag, Präses Kreyssig u. a., zeigten in ihren Referaten zum Bericht über das Hauptthema wie zu den wichtigsten Sektionsberichten, vor welche offenen Fragen wir gestellt sind, und in welcher Richtung nunmehr unsere ökumenische Mitarbeit sich bewegen muß.

Eine unmittelbare Auswirkung von Evanston ist in der Tschechoslowakei die Schaffung eines *Vorläufigen Ökumenischen Rates* gewesen, der am 11. 11. 1954 auf Empfehlung der tschechischen Evanston-Delegation ins Leben gerufen wurde. Alle Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates in der Tschechoslowakei gehören dieser Arbeitsgemeinschaft an, deren Vorsitz Prof. Hromadka von der Tschechischen Brüderkirche übertragen wurde. Zweiter Vorsitzender ist der Generalbischof der Lutherischen Kirche in der Slowakei, Jan Chabada. Die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates wollen durch die Konstituierung der Arbeitsgemeinschaft „ihren guten Willen dokumentieren, die Verpflichtungen zu erfüllen, die sich aus den Beschlüssen der Konferenz von Evanston ergeben haben“.

Auf einer Konferenz in Aberystwyth in Wales wurde Ende Dezember 1954 eine „*Waliser Ökumenische Gesellschaft*“ begründet, die sich die Nacharbeit der Weltkirchenkonferenz von Evanston in Wales zur Aufgabe gesetzt hat. Die Gesellschaft, der Vertreter von fünf protestantischen Kirchen angehören, will „Kenntnis und Verständnis der ökumenischen Bewegung fördern, denjenigen, die in der ökumenischen Bewegung das besondere Wirken des Heiligen Geistes in unserer Zeit sehen, eine Bruderschaft und eine Institution sein, durch die sie auf ökumenischem Gebiet tätig sein können“. Offenbar hat Evanston hier lediglich den Anstoß zu einer auf Dauer berechneten Gründung gegeben. Eine „Ökumenische Bruderschaft (Fellowship)“ für Eng-

land und Schottland mit gleicher Zielsetzung besteht bereits seit mehreren Jahren.

Wie weit ein viel bedeutenderes Ereignis, eine *südafrikanische Kirchenkonferenz*, die vom 7.—10. Dezember 1954 in Johannesburg versammelt war, als unmittelbare Auswirkung von Evanston betrachtet werden darf, steht dahin. Auf alle Fälle handelt es sich bei ihr um ein ökumenisches Geschehen von größter Tragweite. Die Planung und Vorbereitung dieser Tagung, zu der alle christlichen Kirchen Südafrikas mit Ausnahme der römisch-katholischen eingeladen waren und ihre Vertreter entsandt hatten, lag in den Händen der Niederländisch-Reformierten Kirche, die in Evanston Mitgliedskirche des Ökumenischen Rates geworden war, und deren Moderator, Pastor Brink, sich mit dem Erzbischof der anglikanischen Kirche der Provinz Südafrika, Clayton, in den Vorsitz teilte.

Diese Kirchen verfügten bisher über kein Organ für gemeinsame Beratungen und Zusammenarbeit. Eine ähnlich geartete erste Konferenz im Jahre 1923 war ein einmaliges Ereignis geblieben. Ein afrikanischer Pfarrer bezeichnete diese neue Konferenz als „ein Wunder“. Eine solche Bemerkung wird verständlich, wenn man erfährt, daß u. a. zu den 200 Delegierten 60 aus Bantukirchen gehörten. So ist denn wohl auch das entscheidende Ergebnis der Konferenz der einmütige Beschluß der *Schaffung eines „Fortsetzungsausschusses“*, der als ständige Einrichtung der Beratung und Zusammenarbeit unter den in Johannesburg beteiligten Kirchen dienen soll. Dieser Fortsetzungsausschuß von 7 Mitgliedern aus den englisch- und afrikaanssprechenden sowie den Bantukirchen wurde beauftragt, alle drei Jahre eine ähnliche Konferenz einzuberufen. Die Kirchen der Konferenz kamen außerdem überein, in jedem Jahr einen gemeinsamen Evangelisationsfeldzug zu veranstalten. Ein „Fortsetzungsausschuß“

ist noch kein „ökumenischer Rat“, aber er kann seine Vorstufe sein, wie die Geschichte der ökumenischen Bewegung zeigt. Würde er sich, was wir nur wünschen können, zu einer ständigen Arbeitsgemeinschaft in Gestalt eines südafrikanischen National Council entwickeln, so würde das ein großer Gewinn für Land und Kirchen und nicht zuletzt für die Sache der Ökumene sein. Mit Recht war deshalb auch der Ökumenische Rat durch seinen amerikanischen Sekretär Dr. Cavert und der Internationale Missionsrat durch Dr. Goodall aus London vertreten. Das starke Interesse auch der politischen Stellen kam in einem eröffnenden Grußwort des Generalgouverneurs der Südafrikanischen Union, Dr. Janzen, zum Ausdruck.

Aus den Entschlüssen der Konferenz, deren Thema lautete „Die Ausbreitung des Reiches Gottes in unserem von Menschen verschiedener Rassen bewohnten Land“, seien einige Sätze wiedergegeben, die durchaus den Geist von Evanston atmen und so vielleicht ohne die Arbeit der V. Sektion der Weltkonferenz und die damit zusammenhängenden Entschlüssen ihres Plenums nicht gesprochen worden wären:

„Wir wissen, daß wir als Geistliche der Kirche Christi gerufen sind, unsere Einheit vor der Welt zu bekennen und zu beweisen, und erklären somit als Delegierte der verschiedenen Kirchen, daß wir einander als Brüder in Christus anerkennen und annehmen und unsere Einheit in Ihm bekennen. Im Hinblick auf unsere Geschichte und die Umstände, die zum Bestehen der verschiedenen Kirchen beigetragen haben, bestätigen wir, daß jeder von uns danach trachtet, das Königreich Gottes auszubreiten und ihm ernsthaft und mit Hingabe zu dienen. Wir wollen jede Gelegenheit zu einer praktischen Verwirklichung der Gemeinschaft der Gläubigen, zu der wir gerufen sind, aufspüren und nutzen. . .

Die Konferenz ruft alle Christen auf, jedem Menschen mit der Würde und Achtung zu begegnen, die uns als Christen gebührt, und jede sich bietende Gelegenheit wahrzunehmen, um miteinander echte christliche Gemeinschaft zu pflegen. . .

Die Konferenz ruft alle anwesenden Kirchenvertreter auf, nach der Rückkehr in ihre Kirchen ihre Gemeindeglieder dazu anzuhalten, dem an sie ergangenen Ruf im Geist unserer Beratungen Folge zu leisten.“

Über die südafrikanische Kirchenkonferenz wurde dem *Exekutivausschuß des Ökumenischen Rates* auf seiner Tagung in Genf (7.—10. 2) durch die Herren Dr. Cavert und Dr. Goodall Bericht erstattet. Neben der Mehrzahl der Mitglieder des Exekutivausschusses nahmen der Ehrenpräsident des Ökumenischen Rates, der Bischof von Chichester, sowie drei Mitglieder seines neuen Präsidiums, darunter Bischof D. Dibelius, an seinen Verhandlungen teil.

Die besondere Aufmerksamkeit des Exekutivausschusses galt der ökumenischen Studienarbeit, deren Planung eingehend erörtert wurde. Auf Grund der Berichte aus Südafrika wurde die Studienabteilung des Ökumenischen Rates ersucht, die Haltung der Kirchen gegenüber dem Rassenproblem zum Gegenstand ihres ständigen Interesses zu machen. Eine Reihe von Regionalkonferenzen, die in diesem Jahre in Indien, in Südamerika, Westafrika und Europa stattfinden soll, hat die Aufgabe, eine Stellungnahme der Kirchen zu den Ergebnissen von Evanston zu fördern und zu klären.

In Aussicht genommen sind sodann Gespräche zwischen der lutherischen und reformierten, der anglikanischen und den protestantischen, der orthodoxen und den nicht-orthodoxen Kirchen.

Die Abteilung für zwischenkirchliche Hilfe und Flüchtlingsdienst wird die Hilfspläne für eine Wiedereingliederung der früheren Mau-Mau in dem ostafrikanischen Kenya

zu fördern suchen. Der Kommission der Kirchen für die internationale Angelegenheiten wurde aufgegeben, dem Problem Formosa ihre besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden und dabei Gewicht auf die Anwendung der in Evanston entwickelten Grundsätze zu legen. Der Vorsitzende der K.K.i.A., Sir Kenneth Grubb, und ihr Direktor Dr. Nolde haben sich von Genf aus zu einem Besuch nach Griechenland und Cypern begeben, um sich über die dort auch die Kirchen beunruhigenden Spannungen zu unterrichten, wie sie sich aus dem Verlangen Cyperns nach der Vereinigung mit Griechenland ergeben haben.

Bischof James aus dem türkischen Philadelphia konnte über die von dem *Ökumenischen Patriarchen* in Konstantinopel vollzogene Ernennung eines ständigen Vertreters beim Ökumenischen Rat der Kirchen, des Bischofs Koukouzis von Malta, berichten. Das bedeutet einen großen Gewinn, da nunmehr ein Vertreter der orthodoxen Welt aus engster Fühlung mit der Genfer Zentrale in der Lage ist, „den orthodoxen Kirchen das Werk des Ökumenischen Rates verständlich zu machen“. Zudem wird aus diesem Schritt des Ökumenischen Patriarchen deutlich, daß die viel besprochenen Sondererklärungen der orthodoxen Kirchen in Evanston mißverstanden wurden, wenn man in ihnen den Ausdruck des Willens zur Distanzierung von der heutigen ökumenischen Bewegung sehen wollte.

Die Sommertagung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates wird im August in Davos, die nächste Sitzung des Exekutiv-ausschusses im Februar 1956 in Australien stattfinden.

Für die *nächste Vollversammlung* des Ökumenischen Rates wurde dem Exekutiv-ausschuß neben den bereits vorliegenden Einladungen nach Japan und Griechenland (Rhodos) durch Bischof D. Dibelius und Kirchenpräsident D. Niemöller eine weitere

Einladung nach Deutschland überbracht und dankbar entgegengenommen.

Unionsbestrebungen in den USA

Die *Evangelische und Reformierte Kirche* und die *Kongregationalen Gemeinden*, deren Vereinigung zu einer Vereinigten Kirche Christi nach langen Vorverhandlungen und Abstimmungen in Synoden und Gemeinden 1949 beschlossen, dann aber durch die Entscheidung eines New Yorker Gerichts vorläufig unmöglich gemacht wurde, gewann neue Aussicht auf Verwirklichung, als ein Berufungsgericht die erwähnte New Yorker Entscheidung aufhob. Es war indes keineswegs sicher, ob der Wille zur Vereinigung in beiden Kirchen lebendig geblieben war. Diese Frage wurde am 13. Oktober 1954 in Cleveland durch den Exekutiv-ausschuß des Generalrats der Kongregationalen Gemeinden und den Generalrat der Evangelischen und Reformierten Kirche insofern im positiven Sinn geklärt, als diese leitenden Körperschaften an dem Plan des Zusammenschlusses festhalten. Es bedarf allerdings noch entsprechender Beschlüsse der beiderseitigen Generalversammlungen. Sprechen auch sie sich für den Zusammenschluß aus, so kann die Vereinigung im Laufe des Jahres 1957 erfolgen.

Die „*Amerikanische Lutherische Konferenz*“, in der fünf lutherische Kirchen 24 Jahre hindurch zusammengefaßt waren (Ev.-Luth. Kirche, Amerikanische Luth. Kirche, Ver. Ev.-Luth. Kirche, Lutherische Freikirche und die Lutherische Kirche der Augustana-Synode), hat sich im November vergangenen Jahres in Minneapolis aufgelöst, da diese Kirchen (mit Ausnahme der Augustana-Synode) im Begriff sind, sich zu einer einzigen Kirche zu vereinigen. Die Vereinigung wird für 1957 oder 1958 erwartet.

Die nordamerikanische *Unionskonferenz*, die 1949 in Greenwich (Conn.) begründet wurde und den bisher umfassendsten aller

nördamerikanischen Unionspläne entwickelte, hat der Öffentlichkeit ihren „Plan zur Vereinigung Amerikanischer Protestantischer Kirchen“ vorgelegt. Der Plan will den kongregationalen, presbyterialen und bischöflichen Richtungen ihre Eigenheiten belassen, sieht jedoch vor, daß jede der beteiligten Kirchen sich für eine der damit möglichen Ordnungen entscheidet. Vorsitzender der Unionskonferenz ist Bischof Ivan Lee Holt von der Bischöflichen Methodistischen Kirche. Der Plan scheint eine immer größere Verwandtschaft mit dem noch umfassenderen Unionplan des bekannten methodistischen Evangelisten Stanley Jones zu gewinnen. Man fragt sich, ob das auf diese Weise entstehende sehr lockere Gebilde einer „Vereinigten Kirche“ ein höheres Maß von innerer Geschlossenheit haben würde, als sie gegenwärtig das National Council der Kirchen in den V. St. bereits besitzt.

Die 1941 begründete durch Union der presbyterianischen, methodistischen und kongregationalen Kirchen und anderen Denominationen entstandene *Kirche Christi in Japan* (Nippon kirisuto kyodan), von der sich 1945 eine ganze Anzahl ihr unter staatlichem Druck angeschlossener Kirchen wieder trennten, nahm auf ihrer Generalversammlung im Oktober 1954 einen sehr umfassenden Wechsel ihrer Führung vor. So schied der langjährige Moderator Michio Kozaki aus, der seine Kirche noch in Evanston sehr würdig vertreten hatte. An seine Stelle trat Takeshi Muto, übrigens ein Graduirter der Nordwestuniversität in Evanston. Für uns wichtiger ist die Tatsache, daß sich diese Unionskirche ein eigenes Bekenntnis gab, dessen Entwurf schon der Generalversammlung von 1952 vorgelegen hatte und dann in den Bezirksversammlungen besprochen worden war.

Das Glaubensbekenntnis lautet nach der (englischen) offiziellen Übersetzung folgendermaßen: „Wir glauben und bekennen: Altes und Neues Testament, von Gott eingegeben, bezeugen Christus, offenbaren die Wahrheit des Evangeliums und sind die alleinige Richtschnur, auf die die Kirche sich verlassen darf. So gibt uns die Heilige Schrift, die das Wort Gottes ist, durch den Heiligen Geist vollkommene Erkenntnis Gottes und des Heils und ist die untrügliche Norm des Glaubens und des Lebens.

Der Eine Gott, offenbart durch den Herrn Jesus Christus und bezeugt in der Heiligen Schrift, ist als Vater, Sohn und Heiliger Geist der dreieinige Gott. Der Sohn, der Mensch wurde, um uns Sünder zu retten, wurde gekreuzigt und schaffte unsere Erlösung, indem er sich ein für allemal als das vollkommene Opfer Gott darbrachte.

Gott erwählt und rechtfertigt in Seiner Gnade, indem Er uns unsere Sünden allein durch den Glauben an Christus vergibt. In dieser unwandelbaren Gnade vollbringt der Heilige Geist sein Werk, indem er uns heiligt und uns die Früchte der Gerechtigkeit bringen läßt.

Die Kirche ist der Leib Christi, des Herrn, und die Gemeinde derer, die aus Gnaden berufen sind. Die Kirche unterhält öffentlichen Gottesdienst, verkündet das Evangelium recht, verwaltet die Sakramente der Taufe und des Heiligen Abendmahls und wartet auf die Wiederkunft des Herrn, indem sie fleißig Werke der Liebe tut.

In diesem Glauben vereinen wir uns mit den Heiligen aller Zeiten im Bekenntnis des Apostolischen Glaubens.“ (Hier folgt das Apostolische Glaubensbekenntnis.)

Bei ihrer Aufnahme in die Gemeinde und bei jedem Abendmahlsgottesdienst legen die Angehörigen der Kyodan folgendes Gelübde ab:

„Durch die Gnade Gottes im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Gei-

stes getauft und in die Kirche aufgenommen, die der Leib des Herrn ist, entsagen wir allen groben Sünden, allem Aberglauben und halten miteinander enge brüderliche und schwesterliche Gemeinschaft in dem Herrn, beten ständig um die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes und trachten danach, folgende Dinge zu tun:

1.) Wir wollen die Ordnung der Kirche einhalten, ihren Lehren und ihrer Zucht gehorchen, uns den sonntäglichen Gottesdienst, die Gebetsgottesdienste und andere Zusammenkünfte wichtig sein lassen, das Heilige Abendmahl regelmäßig feiern, uns der Evangelisation beleißigen und uns mit aller Kraft für die Unterstützung und Entwicklung der Kirche einsetzen, indem wir ihr unsere Zeit, unsere Habe und Fähigkeiten schenken.

2.) In täglichem Studium der Heiligen Schrift und ständigem Gebet wollen wir ein Leben der Gottesfurcht, Reinheit, Enthaltensamkeit und Arbeit führen.

3.) Wir wollen uns bemühen, die Hausandacht zu halten, in unserem Heim Harmonie zu wahren, die Familienglieder zum Glauben zu führen und Gott mit unserem ganzen Hause zu dienen.

4.) Durch Achtung vor der Person des anderen, Liebe zu unseren Nächsten und Einsatz für das Wohl der Gesellschaft wollen wir nach Verwirklichung der Liebe und Gerechtigkeit Christi in der ganzen Welt trachten.

5.) Dem Willen Gottes gemäß wollen wir uns in jeder Weise um die Hebung der Moral des Staates, die Verwirklichung internationaler Gerechtigkeit und Erlangung des Weltfriedens bemühen.

Gott sei uns gnädig und helfe uns, diesen Vorsatz zu erfüllen. Amen.“

Abendmahlsgemeinschaft

Die Konvokation von Canterbury hat wie die von York beschlossen, lutherischen

Christen der norwegischen, dänischen und isländischen Kirche „während ihres Aufenthaltes in England und wann immer sie von ihrer eigenen Kirche getrennt sind, zu gestatten, daß sie das Heilige Abendmahl in der anglikanischen Kirche empfangen.“ Zu einer vollen Abendmahlsgemeinschaft zwischen den beteiligten Kirchen, die seit 1947 Gegenstand offizieller Gespräche war, konnte es nicht kommen, da die drei in Betracht kommenden Kirchen im Unterschied von der schwedischen und finnischen lutherischen Kirche die apostolische Sukzession ihrer Bischöfe nicht kennen und auch nicht einzuführen gedenken.

Offizielle Gespräche zwischen der Kirche von England und der Kirche von Schottland, an denen auch Vertreter der Bischöflichen Kirche in Schottland und der Presbyterianischen Kirche in England teilnahmen, haben erneut vom 6.—8. Januar in Durham stattgefunden. Frühere Feststellungen über das erhebliche Maß von Lehrübereinstimmung zwischen den vier Kirchen und Empfehlungen in Sachen des Predigeraustausches sowie der Zulassung von Kommunikanten der Schottischen Kirche zum Abendmahl in der Kirche von England sind inzwischen von den zuständigen Stellen angenommen worden. Ein neues Arbeitsprogramm auf lange Sicht sieht so aus:

„Die Konferenz erklärte ihre Absicht, im Laufe der nächsten drei Jahre einen Entwurf über praktische Mittel und Wege zu erarbeiten, auf denen die an den Gesprächen beteiligten Kirchen mit einer gewissen wechselseitigen Anpassung und Modifizierung ihrer Traditionen, jedoch ohne den als wesentlich angesehenen Grundsätzen untreu zu werden, durch Gottes Gnade in den Stand gesetzt werden, wechselseitig zu einer umfassenderen Manifestation ihrer Katholizität in Glauben und kirchlicher Ordnung zu gelangen, als sie ihnen in der Getrenntheit erreichbar war. Es wurde die Hoffnung

zum Ausdruck gebracht, es möchten auf einer frühest möglichen Etappe der wechselseitigen Anpassung und des Zusammenwachsens geeignete Schritte unternommen werden, um zwischen den beteiligten Kirchen unbeschränkte und in vollem Umfang autorisierte Interkommunion herzustellen.“

Von den Teilnehmern an diesem Gespräch seien genannt auf der Seite der Kirche von England Bischof Ramsay und Prof. Greenslade, beide aus Durham, auf der Seite der Kirche von Schottland die Professoren Manson und Torrance, beide aus Edinburg.

Die theologische Fakultät in Helsinki plant die Errichtung eines *ökumenischen Instituts*, in dem sich Studenten und Pastoren mit ökumenischen Fragen beschäftigen können.

Ein *Internationaler Reformierter Weltkongreß*, wie er schon 1940 für Deutschland vorgesehen war, wird nunmehr in diesem Sommer vom 30. 7. — 7. 8. in Detmold stattfinden. Der Kongreß ist keineswegs identisch mit dem Reformierten Weltbund, der im vergangenen Jahre in Princeton (V. St.) tagte; er ist vielmehr eine freie Veranstaltung, wie sie 1932 in London zum ersten Male, 1953 in Montpellier zum letzten Male stattfand. Sein Ziel ist „die Praxis des gegenwärtigen christlichen Lebens in Kirche und Öffentlichkeit von der biblischen Botschaft her zu durchdenken und zu gestalten und gleichzeitig zu einem Gedankenaustausch zwischen reformierten Kirchen in der ganzen Welt zu führen“. Sein Generalthema wird in diesem Jahre lauten „Mensch und Welt unter der Herrschaft Jesu Christi“.

Im „Haus der Begegnung“ in Mülheim/Ruhr trat der *Britisch-Deutsche Konvent* im Februar zu einer ersten Tagung unter dem Vorsitz von Präses D. Wilm zusammen. Aufgabe der Tagung war in erster Linie die Planung der künftigen Arbeit des Konvents.

Die englische Delegation stand unter der Führung des Bischofs von Sheffield.

Der *Deutsch-Französische Bruderrat* hielt gleichfalls im Februar eine kurze Arbeitstagung in Speyer, die der Vorbereitung einer größeren deutsch-französischen Begegnung galt. Diese soll vom 22.—24. April in Bièvres bei Paris stattfinden.

Die Vorbereitungen zu der *Hundertjahrfeier des Vereins Christlicher junger Männer*, die vom 12.—23. August in der Stadt der Begründung des Bundes, Paris, stattfinden wird, sind in vollem Gange. Schon vor Wochen war die Teilnahme von 8000 Delegierten aus 22 Ländern gemeldet.

Die Hundertjahrfeier wird aus einer Reihe von Konferenzen bestehen: Der 22. Weltkonferenz der Y.M.C.A., einer Jungmänner- und einer Jungentagung, einem Jungscharlager, einer Weltkonferenz der Y.W.C.A.-Klubs und einer Sekretärstagung. Der Vorbereitung der drei erstgenannten Tagungen dienen sorgfältig zusammengestellte Studienhefte.

Ökumenische Arbeitslager sind auch für den kommenden Sommer in aller Welt geplant. Allein für Deutschland sind sechs derartige Lager angezeigt, daneben in Belgien, Finnland, Frankreich, Großbritannien, Griechenland, Holland, Italien, Norwegen, Österreich, Schweden und der Schweiz, aber auch in einer ganzen Reihe außereuropäischer Länder. Auskunft erteilt die Geschäftsstelle der Jugendkammer der EKID. in Stuttgart-W (Kornbergstraße 28 a).

John Mott

Am 31. Januar dieses Jahres ist John Mott, Ehrenpräsident des Ökumenischen Rates, in seinem Heim in Orlando (Florida) 89jährig heimgegangen. Für manchen Besucher der Weltkonferenz von Evanston, der ihm noch nicht begegnet war, muß es ein eindrucksvolles Erlebnis gewesen sein, diesen Mann Tag für Tag nicht nur bei den

großen Veranstaltungen, sondern auch bei ungezählten Arbeitssitzungen der Konferenz zu sehen, in seltsam aufrechter Haltung den Dingen folgend, die so ohne sein Lebenswerk gar nicht hätten geschehen können. Mott hatte 1895 den Christlichen Studenten-Weltbund begründet, der in so erstaunlichem Maße die Gemeinschaft werden sollte, aus der die ökumenische Bewegung unserer Tage eine kaum zählbare Schar ihrer Pioniere und führenden Mitarbeiter gewinnen sollte. Im Jahre 1910 führte John Mott den Vorsitz jener Edinburger Weltmissionskonferenz, von der die stärksten Anstöße ökumenischer Art ausgegangen sind. Für Jahrzehnte wurde er dann Vorsitzender des Internationalen Missionsrates und hatte gleichzeitig von 1926 bis 1947 die Präsidentschaft des Weltbundes des CVJM inne. Er leitete neben anderen die Weltkonferenz von Oxford und wurde 1948 Ehrenpräsident des Ökumenischen Rates. 1946 war ihm der Nobel-Friedenspreis zu teil geworden.

Er gehörte zu den großen „Strategen“ der Christenheit und hatte die Gabe, Menschen für große Ziele nicht nur zu begeistern, sondern auch einzusetzen. Obwohl lebenslang Laienmitglied der Methodistenkirche, wurde er, mit der Würde eines Domherrn der Kathedrale von Washington bekleidet, am 7. Februar in einer der Kapellen der Kathedrale beigelegt. Gedenkfeiern und -gottesdienste wurden in der ganzen Welt, so auch während der Tagung des Exekutiv Ausschusses des Ökumenischen Rates in Genf, begangen.

Das „Christian Century“ schreibt in seinem Nachruf für John Mott vom 16. Februar:

„Was für ein Mann war er? Nun, wenn je ein Mann wie ein christlicher Staatsmann aussah, dann war er es. Manchmal wurden die, die ihm zum ersten Mal begegneten, durch diese strenge Gestalt, diese durch-

dringenden Augen, die unter mächtigen Brauen hervorschauten, die tiefe und feierliche Stimme nicht wenig eingeschüchtert. Er lächelte selten, und man kann sich kaum erinnern, daß er einmal gelacht hätte. Seinen Humor sparte er für den engsten Kreis seiner Familie und Mitarbeiter auf. Er wußte, daß er Geschichte machte, und war sorgsam darauf bedacht, alles Material beiseite zu legen, auf dessen Grundlage diese Geschichte später geschrieben werden konnte. Als er älter wurde, lächelten wohl manche seiner Zuhörer darüber, daß er sich angewöhnt hatte, seine Ansprachen fast unweigerlich mit der Bemerkung zu beginnen, wie oft er die Ozeane gekreuzt und wieviel Länder er besucht hätte. Mit Recht aber sahen sie in diesen Dingen nicht mehr als die Wunderlichkeiten eines wahrhaft großen Mannes, denn sie wußten, daß seine vielen Reisen im unermüdlichen Dienst seines Herrn geschehen waren... Es wäre eine Profanation, wollte man etwas über sein inneres Glaubensleben sagen. Genug, er besaß es ganz tief, und dies war die ständige Quelle, aus der sich seine unerschöpfliche Hingabe erneuerte... Seine Gebete waren oft herzbewegender als seine Ansprachen. Er hörte den Theologen, die in der späteren Periode seines Lebens so betont von des Menschen Verlorenheit und den engen Grenzen seiner Kraft sprachen, mit Respekt und mit einer gewissen Zustimmung zu; aber obwohl er das Richtige in ihrer Analyse der Krise unserer Zeit anerkannte, konnte er sich doch ihren Pessimismus nie völlig zu eigen machen. Für ihn war jede Stunde jedes Tages seines langen Lebens, um es mit den Worten zu sagen, die er wieder und wieder gebrauchte, ‚die Stunde der größten Möglichkeiten in der Geschichte der Kirche‘.

Es war diese nie sich verlierende Schau der großen Möglichkeiten, die ihn zu dem führenden christlichen Staatsmann der letz-

ten sechzig Jahre machte, und die anderen dazu helfen kann, in kommenden Jahren die gleiche bedeutsame Rolle zu spielen. Gott hat John Mott für große Dinge gebraucht, und er kann andere ebenso gebrauchen, die in seinen Fußstapfen gehen, wenn sie diese Welt nicht als einen düsteren Kampfplatz unter dem Schatten der unvermeidlichen Niederlage sehen, sondern als einen Ort, an dem wir dazu gerufen sind, seinen Willen zu vollbringen.“

Neue Bücher

W. Schweitzer, *Schrift und Dogma in der Ökumene*. Bertelsmann 1953, 320 Seiten. Gzl. 28.— DM.

Man hat nach der Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lund 1952 gesagt, jetzt gehe eine Epoche in der ökumenischen Arbeit zu Ende, während derer man sich bemüht habe, „die Unterschiede zwischen den Kirchen bloßzulegen und in gewissen Grenzen zur Beseitigung gewisser Mißverständnisse zwischen den Traditionen zu helfen“ (T. F. Torrance „Wohin führt Lund?“, *Ev. Theologie* 52/53, S. 499 ff.). Inzwischen habe sich abseits der Arbeit der genannten Konferenz herausgestellt, daß „es heute eine solide Bibelwissenschaft und eine große auf dieser Grundlage entstandene positive Theologie gibt“, auf der nun aufgebaut werden könne.

Nachdem die mehr statistische Epoche der ökumenischen Arbeit abgelaufen ist, beginnt nun also eine neue, die es sich zur Aufgabe macht, von der Mitte des Glaubens, der Lehre von Christus ausgehend, die Lehre von der Kirche, vom Amt und den Sakramenten durchzudenken und von daher zu einem Studium der Tradition und der Nachprüfung der Lehrunterschiede in den verschiedenen Kirchen zu kommen. Ist eine der wertvollen Früchte der ersten Epoche ökumenischer

Studienarbeit das von A. Richardson und W. Schweitzer herausgegebene Sammelwerk „Die Autorität der Bibel heute“, so kann man als Frucht der eben begonnenen neuen Epoche das oben genannte Buch von W. Schweitzer nennen, das dem jetzigen Privatdozenten in Heidelberg aus seiner Arbeit als ehemaliger Sekretär der Studienabteilung des Ökumenischen Rates in Genf erwachsen ist.

Wenn auch die neue Epoche der ökumenischen Arbeit offenbar bewußt nicht bei der Erörterung des Verhältnisses von Schrift und Dogma eingesetzt hat, was methodisch und sachlich sehr zu verstehen ist, so wird eines Tages die Erörterung dieser grundlegenden Frage in aller Breite notwendig werden, und es ist zweifellos ein großer Gewinn, daß man schon jetzt bei Erörterung anderer theologischer Probleme auf diese grundlegende Arbeit zurückgreifen kann, die für alle weiteren Erörterungen in der Ökumene fruchtbar sein wird.

Es geht um die Frage „nach dem Wechselverhältnis zwischen dem jeweiligen dogmatischen Vorverständnis (als Gesamtverständnis der Schrift) und der Auslegung und Auswertung der Schrift“. Römische Katholiken wie Liberale, Fundamentalisten wie dialektische Theologen, Lutheraner wie Reformierte sind sich darin einig, daß das jeweilige Vorverständnis dessen, was der Inhalt der Schrift ist, unser Verstehen bestimmt. „Und wir können sofort hinzufügen: Unser Verhältnis zu Jesus Christus bestimmt dieses Vorverständnis und damit auch das weitere Verstehen“ (S. 21). Wir befinden uns also immer schon, so legt Sch. dar, in einem hermeneutischen Zirkel und können nicht erst sozusagen neutral das richtige Vorverständnis und die rechte hermeneutische Methode konstruieren, um sie dann zu gebrauchen. Sondern von einem Vorverständnis und das heißt Christusverständnis der Schrift herkommend und dieses be-

reits praktizierend werden wir uns von anderen Vorverständnissen her die kritische Frage gefallen lassen müssen, um sie aber auch selbst an diese zu richten. Von daher ist der Aufbau des Ganzen gegeben.

Ein erster Teil behandelt den Gegensatz zwischen der traditionsgebundenen und der liberalen Schriftauslegung an Hand von typischen Beispielen. Es wird zunächst die katholische Position erarbeitet. Für sie ist die Harmonie zwischen Kirche, Dogma und Schrift kennzeichnend. Die harmonische Einheit der Teile der Kirche unter dem römischen Bischof spiegelt sich in der Harmonie der Dogmen untereinander und der der Schrift mit dem Dogma, nachdem die Einheit der Schrift durch die Tradition garantiert ist. Um dieses Zirkels willen kann es zwischen Dogma und Schrift keinen eigentlichen Widerspruch geben. Die Schriftauslegung wird also von einem bestimmten durch das kirchliche Lehramt festgelegten Standort aus durchgeführt, der das Dokument der Schrift in einem Christusverständnis meint sichern zu können, wie es der Freiheit Christi als des Herrn der Kirche aber widerspricht. Das Dogma bekommt ein solches Gewicht, daß der Schriftbeweis gelegentlich geradezu entbehrlich wird.

Für die griechisch-orthodoxe Theologie tritt an die Stelle der Autorität der Hierarchie im Lehramt die Tradition, die für die Schriftauslegung bestimmend ist, und zwar besonders in der Gestalt der Zweinaturenlehre. Von hier aus könnte nach Schweitzers vorsichtiger Schätzung die Schriftauslegung eine größere Weite haben, weil von diesem Dogma her für die Schrift als Menschenwort und Gotteswort und ihre Mannigfaltigkeit größeres Verständnis zu erwarten ist. Ob aber Christus der freie, souveräne Herr der Auslegung bleibt, das ist hier genau so die Frage wie bei der anglikanischen Theologie, der es um die

Synthese von Schrift, Tradition und Vernunft geht wie auch bei den reformierten und lutherischen Fundamentalisten. Denn letztere versperren mit ihrer Bindung an die durch das Inspirationsdogma festgelegte Heilige Schrift der Freiheit Christi den Weg, der im Menschenwort der Schrift als souveräner Herr der Auslegung verstanden sein will.

Es handelt sich bei allen diesen theologischen Erörterungen um christozentrische Theologie. Das wird auch am Liberalismus der alten Schule nachgewiesen, für den Schweitzer den Amerikaner Fosdick anführt. Er ist am historischen Jesus orientiert, der die Immanenz Gottes, die Menschen überhaupt erfahren, in besonders hervorragender Weise erlebt hat. Die Immanenz Gottes, die in uns allen wohnt, ist konstitutiv für die Schriftauslegung. Sie läßt der historischen Forschung und der Mannigfaltigkeit der Schrift Raum. Aber diese legt nicht von geschehener Offenbarung Zeugnis ab, sondern von der Offenbarung als Erfahrung der Immanenz Gottes. Christozentrische Theologie, in der aber die Souveränität Christi von den verschiedensten Seiten her in Frage gestellt ist!

Wie steht es damit bei den „Ansätzen neuer Offenbarungstheologie unter gleichzeitiger Überwindung des Gegensatzes zwischen liberal und orthodox“?

Diese Frage wird im zweiten Teil der Arbeit untersucht. Der Kongregationalist C. H. Dodd läßt seine Deutung der gesamten Schrift vom Christusereignis bestimmt sein, das für ihn die höchste Offenbarung von Gottes Gericht und Gnade ist. Die Frage ist, ob dieses Christusereignis an der Tat Gottes in Christus oder an einer alttestamentlich-prophetischen Geschichtsschau orientiert ist. Geht es wirklich um die Tat Gottes in Jesus Christus, dann bleibt die Deutung dem Ereignis untergeordnet, anderenfalls könnte die Deutung

die Oberhand über das Ereignis gewonnen haben.

Dieselbe Frage nach dem Rang der Tat Gottes in Jesus Christus stellt sich für R. Niebuhr. Ist sie einmaliges heilbringendes Ereignis oder bloßes Symbol für das, was auch abgesehen von der Schrift her erfahren werden kann? Nach Niebuhrs Zusammenordnung von allgemeiner Offenbarung und Offenbarung in Jesus Christus besteht die Gefahr, daß das Schriftverständnis von einem allgemeinen Wirklichkeitsverständnis überschattet wird.

Ganz anders bei K. Barth. Er versteht die Schrift als Zeugnis von Jesus Christus und entfaltet unter Ausschaltung der natürlichen Theologie die Dogmatik als Christologie. Die Zielsicherheit, mit der Barth bei jedem Text aber auf das Christuszeugnis zugeht, verrät vielleicht, daß er das Christuszeugnis vorweg schon kennt, obwohl er gerade den Platz für Jesus Christus in Dogmatik und Schriftauslegung offen halten will. Das Zentrum der Schrift, nach Barth der Name Christi, das er durch alle Loci hindurch im Auge zu halten bestrebt ist, läßt aber die Mannigfaltigkeit der Schrift zurücktreten, die Betonung der einen Tat Gottes läßt keinen Raum für die Taten.

Der Schwede Aulén beteiligt sich an der christologischen Konzentration dieser Schriftauslegung. Aber er hat die Freiheit zu unterscheiden zwischen solchen Aussagen der Schrift, die nicht im Dienste des Christuszeugnisses stehen. Das Gesetz wird nicht dem Evangelium eingeordnet, die Prädestination wird nicht Teil der Christusbotschaft. Wenn man aber fragt, wie diese christologische Konzentration an der Schrift ausgewiesen ist, so vermißt man die Antwort und vermutet an entscheidenden Stellen die Übernahme der Tradition.

Schließlich E. Brunner. Er versucht von der Mitte der Botschaft der Schrift her

heilsgeschichtlich zu denken. „Die durch Christus vermittelte Gotteserkenntnis, die zugleich Selbsterkenntnis ist“, macht für Brunner den festen Punkt aus, von dem aus er sich den Zugang zur Schrift bahnt, und an dem er die Dogmatik orientiert. Dieser Punkt liegt für Brunner zwischen Offenbarung und Vernunft. Von daher sieht er es als Aufgabe an, Schriftauslegung und Dogmatik in Ausgleich mit den Erkenntnissen der Wissenschaft und der Autorität der Vernunft zu bringen. Ist aber bei diesem Unternehmen das Geheimnis der Person Christi, an dem Brunner so viel liegt, noch gewahrt?

In einem Schlußteil des Buches versucht der Verfasser, den Weg zu beschreiben, der zur rechten Schriftauslegung und der rechten Bestimmung des Verhältnisses von Schrift und Dogmatik führt, der alle vorher aufgezeigten Gefahren zu meiden versucht.

Jede Schriftauslegung ist von einem dogmatischen Vorverständnis bestimmt, das besagt, daß in der Schrift Menschen von Gottes Tat reden, um Menschen in seine Gemeinschaft zu rufen. Dieses Vorverständnis hat sich aber der Korrektur durch die Schrift preiszugeben, um so die Autorität des die Schrift auslegenden Heiligen Geistes zur Geltung zu bringen. Die Schrift enthält die Botschaft von Gottes Offenbarungen in der Geschichte, durch die das Ende der Geschichte angekündigt wird. Das bedeutet für die Auslegung, daß sie die eschatologische Einheit wie die heilsgeschichtliche Mannigfaltigkeit zu verdeutlichen hat. Dieses Schriftverständnis wird im bekennnismäßig formulierten Dogma der Kirche niedergelegt, und die Dogmatik hat die Aufgabe, über der Ausrichtung des Dogmas wie der Verkündigung an der Schrift zu wachen. Damit kommt zum Ausdruck, daß das Dogma der Autorität der

Schrift stets untergeordnet bleibt. Wie die Auslegung der Schrift, so müssen auch Dogmatik und Ethik sowohl die eschatologische Einheit wie die heilsgeschichtliche Mannigfaltigkeit der Schrift in der Weise zum Ausdruck bringen, daß der dogmatische Schriftbeweis am Gesamtverständnis der Schrift orientiert sein muß, gleichzeitig aber auch widerstreitenden Texten Raum gibt. Die Dogmatik, die in diesem Sinn auf ein System verzichtet, ohne das Bekenntnis zur verborgenen Einheit der Geheimnisse Gottes preiszugeben, könnte gerade so der Schrift in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit Raum lassen.

Wir haben uns in dem Bericht über das angezeigte Buch bei dem geringen Raum darauf beschränkt, die Frage nach der Souveränität Christi, die weder durch die Schrift noch durch das Dogma noch durch eine andere Autorität begrenzt werden kann, als die entscheidende in der ganzen Arbeit, wie uns scheint, herauszuheben. Sie ist im Verlauf der Darlegung in einer sehr viel größeren Mannigfaltigkeit durch viel dogmatische Loci hindurch verfolgt, die an vielen Stellen eine sehr gründliche Sachkenntnis und Treffsicherheit für das Hintergründige der theologischen Problematik erkennen lassen. Es bleiben allerdings kritische Fragen zur Interpretation der angeführten Theologen wie auch zu der Verarbeitung des Ganzen im Schlußteil. Sie betreffen z. B. den sehr wichtigen Versuch, den Gegensatz von Geschichte und Historie zu überwinden, die Unterscheidung von Offenbarungen Gottes und Offenbarung, von Heilsgeschichte und Eschatologie mit Bezugnahme auf das Verhältnis von AT und NT u. a. Hier muß die Diskussion, in die Schweitzer an vielen Stellen sehr abwägend und besonnen eingeführt hat, ohne eine eigene Position zu verschweigen, weitergeführt werden. Hans-Heinrich Wolf

Evanston spricht! Botschaft und Berichte der 2. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Evanston. Veröffentlicht für den Ökumenischen Rat der Kirchen. Gotthelf-Verlag (Anker-Verlag, Frankfurt a. M.). 103 Seiten. Brosch. 2.20 DM und Mengenpreise.

Diese offizielle Veröffentlichung bringt neben den im Untertitel genannten Dokumenten Einführungen zu den Sektionsberichten, die zusammen mit in der Regel glücklich formulierten Fragen zu jedem dieser Berichte eine sehr brauchbare Hilfe für eindringendere Beschäftigung mit den den Kirchen durch Evanston aufgegebenen Fragen darstellen. Man kann nur wünschen, daß von ihr in Arbeitsgemeinschaften aller Art reichlicher Gebrauch gemacht wird.

Ob die Genfer Zentrale klug daran getan hat, die Erklärung der Weltkonferenz zu dem Bericht über das Hauptthema einer übrigens noch immer nicht erschienenen Sonderveröffentlichung zuzuweisen, mag man billig bezweifeln. Man hätte auch gewünscht, von den offiziellen Erklärungen der orthodoxen Kirchen wenigstens die zu dem Bericht der I. Sektion hier zu finden.

M.

Evanston-Dokumente. Berichte und Reden auf der Weltkirchenkonferenz in Evanston 1954. Herausg. von Dr. Focko Lüpßen. Luther-Verlag, Witten/R. 354 Seiten. Englisch. Brosch. 3.85 DM.

Es ist nicht erstaunlich, daß diese Veröffentlichung schon nach kurzer Zeit in dritter, nach manchen Seiten hin verbesserter Auflage, leider nicht ohne ärgerliche Satzfehler, erscheinen konnte. Sie bringt den offiziellen Text nicht nur der Botschaft und der Sektionsberichte, sondern auch den Bericht über das Hauptthema nebst der Erklärung der Weltkonferenz zu ihm und fast sämtliche wichtigen Vorträge und Reden einschließlich der Ansprache von Präsident Eisenhower und des Generalsekretärs der

Ver. Nationen in zumeist guter Übertragung. Da nicht einmal der noch zu erwartende offizielle Gesamtbericht über die Konferenz diese bedeutungsvollen Reden in vollem Wortlaut bringen wird, wird die Veröffentlichung des Luther-Verlages immer denen unentbehrlich sein, die sich ein Gesamtbild der Weltkonferenz verschaffen wollen. Der erstaunlich niedrige Preis macht jedem die Anschaffung möglich. M.

ten Doornkaat, Hans, *Die ökumenischen Arbeiten zur sozialen Frage*. Gotthelf-Verlag (Anker-Verlag, Frankfurt a. M.). 1954. 247 Seiten. Kart. 13.45 DM.

Seit Adolf Kellers „Sozialen Programmen der Kirchen und freier religiöser Organisationen“ aus dem Jahre 1930 fehlt uns eine Zusammenstellung offizieller kirchlicher Äußerungen zu den sozialen Problemen. Und doch hat gerade die Folgezeit eine Fülle derartiger Äußerungen gebracht, die wir uns heute mühsam aus den Berichten der Weltkonferenzen und sonstigen Veröffentlichungen zusammensuchen müssen. ten Doornkaat hat das ganze Material, soweit es ökumenischen Charakter hat, zusammengetragen und nach einer knappen Darstellung seiner Entstehung unter sachlichen Gesichtspunkten kritisch dargestellt, auch seine Quellen und sonstige von ihm verwandte Literatur sorgfältig mitgeteilt. Evanston konnte noch nicht berücksichtigt werden. Auch so aber ist seine Arbeit höchst verdienstvoll und unentbehrlich für jeden, der den ökumenischen Bemühungen um die sozialen Probleme nachgehen will.

Über die Wahl der Gesichtspunkte, nach denen das umfangreiche Material aufgliedert ist, kann man sehr verschiedener Meinung sein. Nicht zufällig ist der Umfang der Abschnitte „Volk“ und „Erziehung“ überaus bescheiden, gemessen an denen über „Society“ und „Staat“. Beide Fragenkreise wurden in Oxford 1937 unter

dem Zwang einer ganz bestimmten Lage behandelt, bildeten aber keine dauernden selbständigen Gegenstände der ökumenischen Arbeit. Wenn auch die Wirtschaftsfragen nur in einem kurzen Abschnitt zur Sprache kommen, so wird der Verfasser damit den tatsächlichen ökumenischen Bemühungen um sie kaum gerecht. Und als merkwürdig muß es erscheinen, daß die ökumenische Auseinandersetzung mit den internationalen Fragen, die bei allen Weltkonferenzen eigene Sektionen beschäftigt hat, hier unter dem Gesichtspunkt „Staat“ eingeordnet wird, statt ein eigenes Kapitel des Buches darzustellen.

Eine Fülle eigenwilliger Urteile reizt zum Widerspruch, aber auch zu ernsthaftem Nachdenken. Kurz, wir haben Grund, die Veröffentlichung dankbar zu begrüßen. M.

Lejeune, Lina, *Ein anderes Amerika*. J. F. Steinkopf, Stuttgart. 1954. 160 Seiten. Leinw. 9.80 DM.

Der Untertitel „Begegnungen mit Christen in der Neuen Welt“ zeigt deutlich an, worauf es der Verfasserin dieses übrigens mit einer Reihe hübscher Federzeichnungen ausgestatteten Amerikabuches angekommen ist. Sie wurde 1950 von einem methodistischen College für einige Monate um Übernahme des Unterrichts in Deutsch und Französisch gebeten und berichtet nun überaus anschaulich nicht nur von dem Leben und Treiben dieser Schule, sondern über eine Fülle von Begegnungen mit lebenswerten amerikanischen — und kanadischen — Christenmenschen. Die Verfasserin weiß, daß der Leser damit weder ein Gesamtbild Amerikas noch amerikanischen kirchlichen Lebens gewinnt, wohl aber einen starken und lebendigen Eindruck davon, wie auch dort, ja dort womöglich leichter als irgendwo sonst, Christenmenschen sich finden und zu Brüdern und Schwestern werden. M.

Catholica. Jahrbuch für Kontroverstheologie. Herausg. Robert Grosche. IX. Jahrg. Teil 1 und 2. Insgesamt 168 Seiten. Aschendorff, Münster. 1955. 10.— DM.

Es ist höchst erfreulich, daß die *Catholica* Grosche's in anderem Verlag und als Jahrbuch hat wieder erscheinen können. Unnötig zu sagen, daß Kontroverstheologie als Theologie eines echten Gesprächs verstanden ist. Wir verweisen u. a. auf die Interpretation der Enzyklika „*Humani Generis*“ durch den Herausgeber, Hermann

Volks in einem ökumenischen Arbeitskreis erstattetes Referat über „Das Wirken des Heiligen Geistes in den Gläubigen“, auf den Aufsatz Rest's über die kontroverstheologische Relevanz Sören Kierkegaards, die kritischen Fragen Hamers „Zur Entmythologisierung Bultmanns“, P. Viktor Warnachs, O.S.B., sorgfältige Bemerkungen zur „Kirchenagende“ der liturgischen Ausschüsse der Bekennenden Kirche in Rheinland und Westfalen. Ein X. Jahrgang des Jahrbuches steht noch aus. Wir sehen ihm mit dem größten Interesse entgegen. M.

Anschriften der Mitarbeiter:

Missionsdirektor D. Dr. Heinrich Meyer, Hamburg 39, Alsterdorfer Straße 440; Pfarrer Wilhelm H. Geyer, München 8, Hohenaschauer Straße 3; Prof. Dr. Hans Heinrich Wolf, Bethel bei Bielefeld, Friedhofsweg 35.

Ökumenischer Tagungskalender

- | | | |
|----------------------|---|--------------------|
| 28. April — 2. Mai: | Ökumenisches Jugendleitertreffen. | Berlin |
| 30. April — 8. Mai: | Ökumen. Institut, Ökumen. Ausbildungskurs für Jugendleiter. | Bossey |
| 9.—12. Mai: | Regionale ökumenische Arbeitstagung für Mitteldeutschland. | Berlin |
| 10.—17. Mai: | Ökumen. Institut, Konferenz für Leiter von Aufbaulagern. | Bossey |
| 31. Mai — 6. Juni: | Ökumenischer Rat, Jahreskonferenz der Abteilung für Zwischenkirchliche Hilfe und Flüchtlingsdienst. | Les Rasses/Schweiz |
| 1.—15. Juni: | Ökumen. Institut, Kurs für Missionare auf Urlaub. | Bossey |
| 22.—29. Juni: | Ökumen. Institut, Konferenz über den Krankenpflegeberuf und seine hauptsächlichsten Probleme heute. | Bossey |
| 16.—22. Juli: | Weltallianz Baptistischer Kirchen. | London |
| 18. Juli — 8. Aug.: | Ökumen. Institut, Kurs für Theologiestudenten. | Bossey |
| 21.—24. Juli: | Gemeinsamer Ausschuß des Ökumenischen Rates und des Internationalen Missionsrates. | ? |
| 25.—30. Juli: | Ökumen. Rat, Ausschüsse der Abteilungen u. Referate. | Davos/Schweiz |
| 31. Juli — 2. Aug.: | Exekutiv Ausschuß des Ökumenischen Rates. | Davos/Schweiz |
| 31. Juli — 6. Aug.: | Jahreskonferenz des Christl. Studenten-Weltbundes. | Bièvres/Frankreich |
| 2.—9. August: | Zentralausschuß des Ökumenischen Rates. | Davos/Schweiz |
| 10.—22. August: | Ökumen. Institut, Ferienkurs für Laien. | Bossey |
| 16.—23. August: | 22. Weltkonferenz der CVJM (Hundertjahrfeier). | Paris |
| 30. Aug. — 6. Sept.: | Ökumenischer Rat, Referat für Glaube und Kirchenverfassung, Tagung der Europäischen Sektion der Theol. Kommission über Christus und die Kirche. | ? |
| 1.—15. September: | Ratstagung des Weltbundes der Christl. Vereine Weiblicher Jugend.
Royal Holloway College, Surrey, England | |
| September: | Ökumenischer Rat, Referat für Glaube und Kirchenverfassung, Tagung der Europäischen Sektion der Theol. Kommission über Tradition und Traditionen. | Kopenhagen |

Die ökumenische Notwendigkeit Des evangelisch-römisch-katholischen Gespräches

Von Ernst Kinder

Es fehlt im heutigen Protestantismus, gelegentlich auch in Kirchen des Ökumenischen Rates, nicht an Stimmungen und Stimmen, die, weiterer Beschäftigung und Auseinandersetzungen mit der römisch-katholischen Kirche müde, sich nun am liebsten von ihr abkehren und in den weiteren ökumenischen Bemühungen entschlossen ohne den Blick auf sie vorwärtsschreiten möchten. Die Gründe dafür erscheinen zunächst verständlich und berechtigt. Nach wie vor versagt sich die römisch-katholische Kirche hartnäckig jeder Art von organisatorischer Beteiligung an der ökumenischen Bewegung, wie sie im Ökumenischen Rat Gestalt gewonnen hat, ja ihre Haltung scheint sich, wenigstens soweit sie in kirchenamtlichen Stellungnahmen Ausdruck findet, in den letzten Jahren eher verstärkt und versteift zu haben, wie denn auch sonst nach gewissen Annäherungen und Auflockerungen in der Zeit des Hitlerregimes und unmittelbar nach dem Kriege jüngst wieder von einer Verfestigung und Verhärtung der Fronten gesprochen werden könnte; jedenfalls gilt das von gewissen offiziellen kirchlichen Instanzen und ihren Maßnahmen, auch für eine gewisse Publizistik und mancherorts in der Kirchenpolitik. Dazu kommt der vehemente Aufschwung, den die Marienverehrung im Dogma, in der Theologie und in der allgemeinen Frömmigkeit und Kirchlichkeit der römisch-katholischen Kirche gerade in den letzten Jahren genommen hat, sowie die starke Rolle, die sie heute in ihrem Leben und ihrer Lehre spielt und in Zukunft womöglich noch mehr spielen wird. Das alles ist uns einfach fremd, so daß manche hier keine Verständigungsbasis mehr sehen und ein weiteres Gespräch für sinnlos, zwecklos und hoffnungslos halten.

So sehr man eine derartige Reaktion menschlich verstehen kann, so halten wir sie doch aus ernsthaften Erwägungen heraus in tieferem Sinne für unrichtig, ja bedenklich. Wir sind vielmehr gerade in der gegenwärtigen Situation trotz allem davon überzeugt, daß es ungeachtet all jener Dinge von der Sache her einfach geboten ist, hier soweit wie nur möglich im Aufmerken, in der Föhlung und im Gespräch zu bleiben und dies weiterhin zu suchen, und zwar sowohl um die römisch-katholische Kirche und Christenheit als auch um der ökumenischen Bewegung und um des echt ökumenischen Denkens willen. Die Gründe dafür können angesichts der Vielschichtigkeit des Problems in dem Rahmen dieses kurzen Auf-

satzes nur angedeutet werden, doch sollen die hier aufgezeigten Gesichtspunkte tieferem Nachdenken empfohlen sein.

Es möge nicht als verwunderlich angesehen werden, wenn wir damit beginnen zu sagen, daß es zunächst das faktische Dasein der römisch-katholischen Kirche als solches ist, das es ökumenischem Denken verwehrt, sie außer Betracht zu lassen, ihm vielmehr gebietet, sie einzubeziehen! Echt ökumenisches Denken will nicht Prinzipien verfechten und Programme verwirklichen, sondern geht, gläubig von der wesentlichen Einheit der Kirche Jesu Christi überzeugt, auf die vorhandenen Kirchentümer zu wie sie sind. Es widerspricht der Grundbestimmung des Ökumenischen Rates, die verschiedenen Kirchentümer in der Weise zur geschichtlichen Verwirklichung der Einheit der Kirche zu sammeln, daß er sich dabei offen oder heimlich an dem Kirchenideal eines bestimmten Kirchentums orientiert. Er wird sich auch nicht negativ und antithetisch in einer bestimmten Richtung orientieren! Wie er sich aber nach innen in bezug auf seine Mitgliedskirchen verhält, so und nicht anders wird er sich grundsätzlich auch nach außen hin verhalten.

Die römisch-katholische Kirche ist nun einmal da, und sie umfaßt einen erheblichen Teil der Christenheit auf Erden. Dies allein muß für echtes ökumenisches Denken Grund genug sein, sie von sich aus nicht beiseite- und nicht loszulassen, mag sie ihrerseits sich stellen, wie sie will. Echtes ökumenisches Denken, das nicht von empirischen Kirchentümern, sondern von der im Glauben ergriffenen, durch Christus gesetzten Einheit der Kirche gespeist wird und seine Normen empfängt, darf sich nicht von dem Verhalten einer empirischen Kirche das Gesetz des Handelns vorschreiben, darf sich nicht negativ vorzeichnen lassen, was „ökumenisch“ sein soll. Ein ökumenisches Denken und Bestreben, das die römisch-katholische Kirche um der an ihr entstehenden Schwierigkeiten willen grundsätzlich ausspart, wäre nicht mehr wahrhaft ökumenisch, sondern panprotestantisch unter antirömischem Vorzeichen; und das ist etwas grundsätzlich anderes! Es ist insbesondere nicht der Auftrag des Ökumenischen Rates, kirchliche und christliche Zensurbehörde zu werden (nach welchen Maßstäben sollte er wohl messen?) und nur solche Kirchentümer in ökumenisches Denken und ökumenische Bemühungen einzubeziehen, die uns sympathisch sind und es uns leicht machen. Er rechnet mit ihnen, wie sie sind. Der Weg der ökumenischen „Subtraktionsmethode“ hat sich längst als ungangbar erwiesen, und verheißungsvolle ökumenische Arbeit kann nie nach dem Gesetz des geringsten Widerstandes verfahren. Auch dürfte ein billiger, einflächiger protestantischer Überheblichkeitspharisäismus und -optimismus, der mit der grundsätzlichen Außerachtlassung der römisch-katholischen Kirche unvermeidlich gezüchtet würde, den wahrhaft ökumenischen Bestrebungen nicht eben förderlich sein.

Das Problem, das uns das Dasein der römisch-katholischen Kirche von außen stellt, ist ja grundsätzlich kein anderes als die Probleme, die die Mitgliedskirchen

innerhalb des Ökumenischen Rates einander stellen. Haben wir nicht da auch genug Not miteinander, indem uns vieles am anderen unverständlich, fremdartig und ärgerlich ist? Mutet hier das Ganze nach menschlichem Ermessen nicht auch manchmal wie die Quadratur des Zirkels an, so daß wir oft nur mit dem „Dennoch“ des Glaubens beieinander bleiben und es weiter miteinander wagen können? Würden wir nun der Problematik und Not in bezug auf die römisch-katholische Kirche ausweichen, so würde das fortzeugend auch auf die Verhältnisse innerhalb des Ökumenischen Rates selbst zurückwirken.

Es sind in der Tat grundsätzlich gesehen intern die gleichen Probleme. In dem Christentum unserer Tage sind überall deutlich zwei starke Tendenzen zu bemerken, deren spannungsvolles Miteinander die Lage kennzeichnet: einmal der Zug zur Konzentration auf die christliche Substanz in Überwindung der Vorherrschaft von peripherischen Dingen und säkularer Überfremdungen des Christentums, also der nach innen gerichtete Zug, der irgendwie durch alle Kirchentümer geht, und der sich etwa auch in neuer, tieferer Wertschätzung des Bekenntnisses und in profilierteter und bewußterer Ausprägung des eigentlich konfessionellen Wesens äußert; und zum anderen der elementare ökumenische Zug von innen heraus, eben von der neuen Konzentration auf die Substanz her, der gleichfalls durch alle Kirchentümer geht und sie aus der Isolierung einer partikularen Selbstgenügsamkeit heraus mit innerer Macht zueinander treibt und auf das Ganze zugehen läßt. Von außen gesehen scheinen diese beiden Tendenzen einander zu widersprechen, und doch sind sie beide mit gleicher Intensität vorhanden und machen eben in ihrem spannungsvollen Miteinander die eigentümliche Lebendigkeit des Christentums von heute aus. Die Geschichte des Christentums bestimmen ja nicht logisch-rationale Prinzipien, sondern geistliche Kräfte, die aus tieferen Schichten aufbrechen. Durch diese Gleichzeitigkeit von Konzentration auf die Substanz und innerem Drängen zueinander wird die ökumenische Bewegung in ihrem heutigen Stadium geprägt, und es wäre nicht gut für sie, wenn sie nicht beides zugleich beachtete; eben durch sie ist aber gleichfalls das Verhältnis von Protestantismus und Katholizismus irgendwie neu aufgerührt und aus jahrhundertelanger Erstarrung heraus in innere Bewegung gekommen. Und an dem Verhalten zur römisch-katholischen Kirche, gerade da, wo das Verhältnis so spannungsvoll und schwierig ist, wird exemplarisch exerziert werden, ob wir erfaßt haben, was wahrhaft ökumenische Haltung ist, und das wird dann so oder so auf die anderen Verhältnisse zurückwirken. „Ökumenisch“ heißt ja nicht das dynamistische oder aktivistische Ineinanderfließen amorpher Gebilde in einem unionistischen Sog zur Einheit in der Substanzlosigkeit, sondern die Begegnung klar und substantiell ausgeprägter Konfessionen unter der Christuswirklichkeit und ihr aus dem Christusgehorsam geborenes Miteinanderringen um gemeinsame Erkenntnis und von daher um echte Kirchengemeinschaft.

Es ist ferner für echtes ökumenisches Denken wesentlich, daß es das ökumenische Ernstnehmen nicht grundsätzlich auf einen rechtlich begrenzten Umkreis, also etwa den der Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates beschränkt. Es würde dem Wesen des Ökumenischen Rates widersprechen, wenn er für sich ein ausschließliches Monopol des Ökumenischen in Anspruch nähme. Das wäre gerade unökumenische Verfestigung und Abdichtung. Eben darin aber unterscheidet sich der Ökumenische Rat von anderen „ökumenischen“ Bestrebungen unserer Tage, etwa denen Roms oder Moskaus oder des „Internationalen Rates christlicher Kirchen“ (die in ihrer Intensität wahrlich nicht zu unterschätzen sind!), daß er nicht wie diese ein ökumenisches Monopol für sich beansprucht, daß er nicht die ausschließliche Weichenstellung und die einzig legitime Vorform für eine alleinseligmachende Weltkirche der Zukunft sein will. Die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates wollen dafür Offenheit bewirken und Raum schaffen, daß die Christuswirklichkeit selbst die Einheit der Kirche zu geschichtlicher Wirklichkeit werden läßt. Sie wollen einander darauf ansprechen und sich selbst ansprechen lassen, was es für sie und ihr Verhältnis zueinander bedeutet, daß sie sich von Jesus Christus her verstehen und Ihn als Gott und Heiland bekennen. Sie wollen der Frage standhalten, welche Verpflichtung es mit sich bringt, daß sie von daher mindestens „vestigia ecclesiae“ und wahre Glieder am Leibe Christi bei dem anderen anerkennen. Geben wir das aber auch in bezug auf die römisch-katholische Kirche zu (und wer von uns wollte wagen, das nicht zu tun!), so darf doch weder ihre Nicht-Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat noch ihr sonstiges schwieriges und befremdliches Verhalten ein ernstlicher Hinderungsgrund dafür sein, immer wieder auch sie in dem gleichen Sinne anzusprechen. Und es sind in ihr wahrlich nicht wenige und nur Unmaßgebliche, die sich ernstlich auf Jesus Christus als Haupt der Kirche hin ansprechen lassen, und die für ihre Kirche darauf angesprochen werden wollen, auch die Eigentümlichkeiten ihres Kirchentums ernsthafter als manche Protestantismen die ihrigen von Christus her zu begründen bemüht sind. Dies aber sollte Grund genug sein, im Blick auf das ökumenische Anliegen bei ihnen nicht locker zu lassen und mit ihnen im Gespräch zu bleiben.

Wir dürfen auch den Gesichtspunkt nicht außer acht lassen, was für Rückwirkungen eine dezidiert anti-römische Haltung und eine in diesem Sinne festgelegte Weiterentwicklung für die ökumenische Bewegung selbst haben würde. Solch ein „Anti“ würde sich sehr wahrscheinlich, auch wenn man das nicht will, als mitbestimmende Triebkraft auswirken und nach dem Gesetz des Gegensatzes zwangsläufig in das Gefälle einer einseitigen Radikalisierung nach der anderen Seite hin geraten, die ebensowenig zu begrüßen wäre wie eine Romanisierung. Durch ein definitives Ins-Schloß-fallenlassen der Tür zur römisch-katholischen Kirche hin würde aus der ökumenischen Bewegung mehr und mehr eine weltprotestantische Bewegung mit unionistischer Tendenz werden, in der dann Protestanten unter sich im Gespräche wären und über kurz oder lang wahrscheinlich auch die so

wesentliche Partnerschaft mit der orthodoxen Kirche u. a. verlieren würden. Es liegt aber nun einmal im Wesen des Protestantismus, daß er bei allen seinen Vorzügen, bei allem, was uns an ihm unaufgebbar ist, ein echt ökumenisches Gespräch aus sich allein nicht zu bestreiten und eine wahrhaft ökumenische Bewegung nicht zu tragen vermag. Irgendwie ist dafür die römisch-katholische Kirche nicht zu entbehren und nicht zu umgehen. Bedenken wir doch, daß alle wirkliche ökumenische Problematik mindestens in der westlichen Welt letzten Endes von der Kirchenspaltung anläßlich der Reformationen des 16. Jahrhunderts ihren Ausgang genommen hat; alle weiteren Spaltungen sind erst in ihrem Gefolge aufgetreten. Darum müssen wir wohl immer bis hierher als zu der Wurzel vordringen, wenn es einmal eine wirkliche Heilung und Überwindung der Spaltungen geben soll. Wird sie nicht immer auch hier angestrebt, dann ist sie auch in keiner anderen Beziehung wurzelecht, darum aber nicht gesund und dauerhaft. So steht die römisch-katholische Kirche an einem besonderen, unvertauschbaren Platze exemplarisch für das wahrhaft Ökumenische, und sie zwingt uns einfach durch ihr Dasein, auf das Zentralste zu gehen und es uns nicht zu leicht zu machen. Lassen wir sie fahren, so entfällt damit für uns eine bestimmte heilsame Nötigung, auf die Grundsubstanz zu gehen, und ein heilsamer Riegel gegenüber ungehemmter Freilassung bestimmter latenter Humanismen, Spiritualismen und Dynamismen im Protestantismus wird weggezogen. Es ist noch immer so gewesen, daß ein dezidiert anti-römischkatholischer Protestantismus in ein Eigengefälle der Liberalisierung und Substanzauflösung geriet. Es scheint, daß wir das Gespräch mit der römisch-katholischen Kirche schon als eine Art „katechon“ brauchen.

Das zuletzt genannte Motiv darf keinesfalls isoliert für sich genommen werden; dann ist es nicht nur Ausdruck einer bedenklichen konfessionellen Spekulation, sondern tatsächlich falsch. Es kann nur im Zusammenhang mit der Erkenntnis gewürdigt werden, daß die römisch-katholische Kirche, wenn auch in einer Struktur und in einer Art und Weise, die heterogen, bedenklich und uns fremdartig ist, doch gewisse Seiten der christlichen Substanz bewahrt hat, die wesentlich und die uns weiterhin verloren gegangen sind. Und nur eingefleischte Voreingenommenheit, die nicht sehen will, könnte leugnen und nicht sehen, wie dort unter all den heterogenen Formen echte geistliche christliche Substanz mit innerer Eigenmacht am Werke und in unseren Tagen kraftvoll neu am Werke ist, und wie sie kraft ihrer inneren Eigenmacht unter der Oberfläche auch zueinander drängt und treibt. Es darf doch die jüngst wieder starr gewordene Haltung mancher offizieller römisch-katholischer Stellen nicht darüber täuschen, daß das innere Verhältnis von Evangelisch und Katholisch unter der Decke von der Substanz her neu in Fluß gekommen ist. Daß sich Protestantismus und Katholizismus in einem neuen Lebendigwerden christlicher Substanz von innen heraus von geschichtlich erstarrten Fronten hinweg und zueinander hin bewegen. Das ist eine geistliche Realität,

die wir einfach ernst zu nehmen haben. Sie hat nichts mit Diplomatie, Taktik oder Konfessionsstrategie zu tun; sie vollzieht sich in anderen Dimensionen und tieferen Schichten als denen der offiziellen Kirchenpolitik. Darum kann man von ihr auch nicht sagen, w o h i n sie führt; man kann nur darauf hinweisen, w o h e r sie wohl zutiefst entspringt, und dem Fingerzeig, der darin liegt, gehorsam zu sein suchen. Das Phänomen, das es ernstzunehmen gilt, ist dies, daß, je ernsthafter, je positiver, je frommer auf die Substanz gerichtet und ihr ganz hingegen der Katholik wirklich katholisch und der Evangelische wirklich evangelisch ist, beide unbeschadet des Allzumenschlichen und säkular-Geschichtlichen in ihren Kirchentümern sich wie von selbst zueinander hingedrängt fühlen und sich darin mit einem ausschließenden Entweder-Oder einfach nicht mehr zufriedengeben können, vielmehr gedrungen sind, den anderen geistlich und theologisch ernstzunehmen, aufeinander zu hören und von dem Spezifischen des anderen geistlich und theologisch für das Eigene zu lernen. Es scheint unterhalb der alten, alternativ verfestigten und sich heute manchmal krampfhaft und künstlich neu verfestigenden Fronten bei den wirklich christlich Ernsthaften und Verantwortlichen auf beiden Seiten die Überzeugung Platz zu greifen, daß jeder Teil eine besondere, unentbehrliche Seite der christlichen Kernsache vertritt, die man selbst besitzen möchte und braucht, die bis jetzt aber nur jeweils in kirchlicher Ausschließlichkeit und in Verbindung mit unannehmbaren anderen Seiten vertreten wird.

Der dänische lutherische Theologe Kristen Ejner S k y d s g a a r d schreibt: „Gehen wir etwas mehr in die Tiefe, werden wir von der verblüffenden Stärke überrascht, mit der das Problem Katholizismus-Protestantismus wieder durchbricht — und das auf eine ganz neue Art. Ich zögere nicht zu sagen, daß das Problem Katholizismus-Protestantismus seit den Tagen der Reformation niemals so aktuell und brennend war wie gerade heute.“ — Es ist wichtig, daß wir einen Blick für die tieferen geistlichen Bewegungen im römischen Katholizismus bekommen und auch mehr die Menschen und Christen in ihm sehen, statt immer nur an seinem „System“ mit seinen mancherlei bedenklichen Äußerungen oder gar an einem Mythos dieses Systems hängen zu bleiben. Der allbekannte, sei es faszinierende, sei es abschreckende M y t h o s eines bestimmten Bildes von der römisch-katholischen Kirche, der im Grunde aus protestantischen Minderwertigkeitsgefühlen geboren und die Wurzel sowohl mancher unsachgemäßen Verklärungen als auch mancher ebenso unsachgemäßen Ressentiments ist, spielt in unserem Verhältnis zu ihr noch immer eine viel zu starke Rolle. Wir dürfen uns in der Freudigkeit zu unserer guten evangelischen Sache getrost von ihm freimachen, um auch dort das Eigentliche besser sehen zu können. —

Es sollte uns zu denken geben, mit welcher gespannten Aufmerksamkeit und Sorgfalt man römisch-katholischerseits die Vorgänge in der ökumenischen Bewegung beachtet und verfolgt. Hier sei etwa auf die aufschlußreiche Übersicht in

Heft 1 dieses Jahrgangs unserer Zeitschrift über die römisch-katholischen Stimmen zu Evanston hingewiesen. Aus ihr wird auch deutlich, daß das starke römisch-katholische Interesse an den Vorgängen in der ökumenischen Bewegung wahrlich nicht nur der hämischen „geistlichen Schadenfreude“ einer gewissen Konfessionsstrategie entspringt, sondern, zumal bei den sehr ernsthaften und tiefgreifenden französischen Stimmen und positiven Beiträgen, deutlich von dem Gefühl getragen ist, daß hier irgendwie auch „nostra res agitur“.

Schließlich dürfen wir nicht anstehen zuzugeben, daß wir Evangelischen von der römisch-katholischen Kirche und von ihrer Kritik an uns und an der ökumenischen Bewegung manches nicht Unwesentliche zu lernen haben, was uns nützt und was wir ohne sie zu lernen kaum Gelegenheit hätten. Wir brauchen die römisch-katholische Kirche auch als Korrektiv, ohne daß das hier systematisiert werden soll, aber einfach im Blick auf die Wirklichkeit. Im Gegenüber zu ihr sehen wir klarer und deutlicher die typisch und spezifisch protestantischen Gefahren und Fehler. Wie wir über manche bedenklichen und gefährlichen Säkularisierungen, ja Paganisierungen in der römisch-katholischen Kirche erschrecken, so sollten wir diese doch nicht unsererseits durch entsprechende Säkularisierungen und Humanisierungen im anderen Extrem, die ja nicht weniger pagan sein können, kompensieren, sondern sollten auch bei uns darüber erschrecken! Die Gefahr einer metaphysischen und rechtlichen Verdichtung des Christusevangeliums auf der einen Seite ist nicht minder groß als die seiner personalistischen und aktualistischen Auflösung auf der anderen. Es ist nicht unsere primäre Aufgabe, die römisch-katholische Kirche zu richten, wohl aber, uns angesichts ihrer von unserem eigenen „Soll“ noch tiefer richten zu lassen!

Es ist deutlich, daß die eigentliche Problematik in dem Verhältnis von Evangelisch und Römisch-Katholisch nicht durch dilettierendes Katholisieren evangelischerseits und durch vordergründiges Liberalisieren auf römisch-katholischer Seite zu lösen ist. So ist hier nicht von denjenigen heutigen Hin- und Herbewegungen die Rede, die aus allzumenschlichen Motiven entspringen, so etwa von dem Zug zum Katholischen hin, der aus protestantischer Resignation stammt (die die immer wieder einmal hervortretende Kehrseite unechter protestantischer Überheblichkeit ist). Dieser Zug ist zumal in Katastrophenzeiten, wo alles zu wanken scheint, menschlich verständlich. Man ist des Haltens allein am Wort müde und sucht nach einem greifbar festen Halt bei der scheinbar (wirklich nur scheinbar!) so imponierend geschlossenen römisch-katholischen Kirche, ihrer Weltanschauung, ihrem Gefüge und ihrem Kult; oder man sehnt sich aus intellektualistisch oder moralistisch abstraktem und problematischem Christentum heraus nach gefüllter Leibhaftigkeit oder tieferer Mystik, u. a. Dies alles ist ja bekannt, und es ließen sich Gegenbewegungen auf der anderen Seite aufzeigen, die grundsätzlich auf gleicher Ebene liegen. Dies alles trifft noch nicht den Kern der Sache. Es sind Menschlichkeiten, die von dem jeweiligen Zerrbild des einen zu dem jeweiligen

Wunschbild des anderen pendeln, und zwar aus Motivationen heraus, die ohnehin bestehen und die betreffenden Erscheinungsformen nur zum Anlaß nehmen, ohne von der Substanz selbst verantwortlich erfaßt zu sein. Konversionen nur aus negativen Motiven und nur durch Faszination von außen sind nicht echt und gesund; durch sie wird in bezug auf die eigentliche Sache hüben und drüben noch nichts ausgemacht; sie machen weder persönlich glücklich noch werden die Kirchen durch sie wirklich bereichert, noch wird die echte Geschichtswerdung der wesentlichen Einheit der Kirche dadurch legitim nähergebracht; sie sind mehr psychologische und seelsorgerliche als theologische und ekklesiologische Probleme.

Die eigentliche Problematik des Verhältnisses von Evangelisch und Römisch-Katholisch wird auch nicht durch das stärkere Ernstnehmen der geistesgeschichtlichen, kulturellen und soziologischen Entwicklung der Neuzeit und der Notwendigkeit praktischer Zusammenarbeit in dieser Lage (wie etwa auch im Politischen) wirklich gelöst. Wohl weist man heute mit Recht auf die alle früheren Verhältnisse umstürzende Neuentwicklung in politischer, sozialer, weltanschaulicher und kultureller Hinsicht hin, und daß durch sie die Konfessionen in ihrem Verhältnis zueinander in völlig neue Situationen mit weithin gleichgerichteten Frontstellungen und der Nötigung zu weitgehender Zusammenarbeit geführt worden sind. So richtig und auch wichtig dies zweifellos ist und so sicher hier auf weiten Strecken fruchtbare Vorfeldarbeit geleistet werden kann, so möchte doch deutlich sein, daß hierdurch allein das Eigentliche noch nicht getroffen ist. Dies läßt sich im Raum der „non-theological factors“ allein noch nicht erledigen.

Das Eigentliche ist in der Tat vielmehr die Bewegung unterhalb der erstarrten Fronten zueinander hin, die aus neuem Bewegtwerden von der zentralen christlichen Substanz auf beiden Seiten (weithin unbemerkt und unbewußt) irgendwie im Gange ist, wie wir oben anzudeuten versuchten. Auf sie, und das heißt auf die Substanz hin, sollten wir uns gegenseitig bewußt, ehrlich, entschlossen und verantwortlich ansprechen und dabei dieser Substanz, der Eigenmacht der Christuswirklichkeit, etwas zutrauen. Dabei werden sicher auch die tiefen **Grundunterschiede** (die wesentlichen und in Wahrheit charakteristischen, statt der nur vordergründigen) um so klarer und pointierter heraus- und zum Bewußtsein kommen, wie sie etwa in dem Grundverständnis dessen, was Offenbarung ist, bestehen, so z. B. dort eine Ontologie im Fundament, eine Rechtmäßigkeit in der Struktur und ein Positivismus im Ganzen, die uns in ihrer so unbedingten Betonung dem Wesen der Heiloffenbarung nicht zu entsprechen, sie vielmehr zu überfremden scheinen, u. a. m. Aber wenn das wirklich von der Substanz der Heiloffenbarung und nicht von einer entgegengesetzten Weltanschauung her so gesehen wird, dann werden auch manche richtigen Anliegen deutlich, die diesen verfehlten Ausformungen zugrunde liegen, und man wird davor bewahrt, die Grundunterschiede in falschen Radikalisierungen und verkehrtem abschließendem Entweder-Oder wie etwa dem von Personalität bzw. Aktualität und

Seinshaftigkeit u. a. zu betonen und zu behaupten. Sieht man auf die tiefsten substantiellen Anliegen, die dort hinter den falschen Verdichtungen und bei uns hinter manchen Auflösungsgefahren doch an sich berechtigtermaßen stehen, so erscheinen die Grundunterschiede in beträchtlichem Maße als grundsätzlich verschiedene Akzentsetzungen, und es ist eine wichtige und ernste Frage, ob man die je charakteristische Grundakzentuierung wirklich nur in kirchlicher Ausschließlichkeit wahren kann!

Dies ist im großen und ganzen die innere Situation, wie sie sich mir, in einigen Strichen skizziert, darstellt. Eine Patentlösung, was nun daraus faktisch werden soll, läßt sich aus ihr nicht deduzieren. Es wäre aber m. E. schon manches gewonnen, wenn wir die Situation gemeinsam ähnlich sähen und es in ihr nun wirklich auf die Substanz hin ansprächen. Dadurch würden wichtige geistliche Kräfte, die sich hüben und drüben neu regen wollen, aus manchen Erstarrungen und Verkrampfungen gelöst und Raum bekommen, sich in Eigentlichkeit und Unbefangenheit weiter zu regen, statt daß die Kräfte weiterhin an falschen Punkten, die keine Verheißung haben, fixiert und vertan werden. Es muß wohl auf beiden Seiten noch durch viel tiefergreifende Erneuerungen hindurchgehen und noch viel Verkrustetes zerschlagen werden, damit das Eigentliche, welches da i s t, und in bezug auf das wir einander noch brauchen, sich freier und echter auswirken kann. Dies letztlich Entscheidende kann man nicht „machen“, das kann nur Gott selbst tun. Wir aber können wenigstens aneinander bleiben. Das sollten wir aber auch wirklich aus Gehorsam in ernster Verantwortlichkeit tun!

Neue Entwicklungen im Verhältnis der Orthodoxen Kirchen zur Ökumenischen Bewegung

Von Hildegard Schaefer

I.

Die Vollversammlung von Evanston erließ einen „Appell des Ökumenischen Rates der Kirchen“ zu den internationalen Fragen, um „zur Schaffung einer neuen Atmosphäre beizutragen, in der alle Regierungen und Völker einen neuen Anfang machen können“. Dort heißt es („Evanston spricht“ S. 73, Abschnitt 4 d): „Wir richten an die Vertreter der Kirchen in jenen Ländern, zwischen denen Spannungen bestehen, den Appell zu gegenseitigen Besuchen, damit sie einander und die Länder, in denen sie leben, besser verstehen lernen und auf solche Weise die Bande der Gemeinschaft verstärken und die Versöhnung der Nationen fördern“. Daran schließt sich die Aufforderung an die Kirchen zur gegenseitigen Fürbitte und Hilfe, sowie zur gemeinsamen Fürbitte für die Regierungen und Völker. Zugleich wurde beschlossen, daß der Appell „auch den Kirchen ohne Beziehungen zum Ökumenischen Rat, einschließlich der Kirchen in der UdSSR und in anderen Ländern, zugänglich zu machen sei“.

Bischof D. Dr. Dibelius hat in seiner Eigenschaft als einer der Präsidenten des Ökumenischen Rates gemeinsam mit dessen Genfer Generalsekretär, Dr. Visser 't Hooft, und Propst Dr. Grüber am 16. Oktober 1954 dem Exarchen des Patriarchats Moskau in Berlin-Karlshorst, Erzbischof Boris, den Appell des Ökumenischen Rates der Kirchen und weitere Dokumente der IV. Sektion — für internationale Fragen — mit der „Botschaft“ von Evanston überreicht. Beide Herren bekräftigten — laut Zeitungsmeldungen (Frankf. Allg. Ztg. 19. 10. 1954) — den Wunsch des Ökumenischen Rates, an der Herstellung eines echten Friedens in der Völkerwelt mitzuarbeiten. Erzbischof Boris sagte die Übermittlung der Dokumente an den Patriarchen Alexius von Moskau und ganz Rußland zu.

Darauf ist am 21. Februar 1955 eine Antwort der Russischen Orthodoxen Kirche durch den Leiter des Außenamtes, Dr. Metropolit Nikolaus, im Auftrag des Patriarchen Alexius und des Heiligen Synods an Bischof Dibelius und Dr. Visser 't Hooft ergangen.

Unter der doppelten Voraussetzung der Nichteinmischung in die Politik und der Durchdenkung der Lebensfragen der Kirche unter orthodoxen Gesichtspunkten

stellt die Russische Orthodoxe Kirche in diesem Antwortschreiben fest, daß der wesentliche Inhalt der genannten Evanstoner-Dokumente in enger Verbindung zu der von der Kirche verkündeten evangelischen Wahrheit steht. Sie erklärt grundlegend: Von dem Problem des friedlichen Zusammenlebens verschiedener politischer und sozialer Systeme, seiner positiven oder negativen Beantwortung, sei die Bewahrung des Friedens auf Erden abhängig, der seinerseits die Voraussetzung für die schöpferische Aufbauarbeit der Völker und die allseitige, und insbesondere die geistige, Ausbildung des Menschen ist, ja auch die gesegnete Periode des kirchlichen Bauens und der Erlangung des Gottesfriedens durch die Gläubigen sei.

In der folgenden Analyse des Appells wird zur Schaffung einer neuen Atmosphäre, welche „nicht freundnachbarliche Beziehungen zwischen den Staaten ausschließen“ würde, bemerkt:

„Die Russische Orthodoxe Kirche hat seit langem das durch nichts begründete Mißtrauen in die Friedensliebe unseres Landes verurteilt, das durch gewisse militaristische Kreise verbreitet wurde, um unter den Völkern eine Atmosphäre der Furcht zu unterhalten. Der Wunsch des Ö. R., die Regierungen und Völker zur Fortsetzung von Verhandlungen und zu gegenseitigen Besuchen aufzurufen, um gegenseitiges Verstehen zu schaffen, erscheint uns als eine ernste Voraussetzung für ein friedliches Zusammenleben der verschiedenen politischen und sozialen Systeme. Und das um so mehr, als Aufrichtigkeit und Gerechtigkeit in den internationalen Beziehungen, von welchen diese Koexistenz abhängt, unschätzbare Eigenschaften in den Augen Gottes sind, und man durch sie Seine große Barmherzigkeit erlangt (1. Könige 3, 6).

Die beiden vom Ökumenischen Rat genannten Voraussetzungen zur Vermeidung von Katastrophen: 1. Verbot aller Waffen der Massenerstörung und wesentliche Rüstungsbeschränkung; 2. sichere Enthaltung von Angriffen oder Umsturzversuchen in anderen Ländern bzw. deren Förderung — entsprechen einmütigem Wunsch und bedeuten: einen Beitrag ersten Ranges zum Aufbau des Friedens, ein Unterpfand der Verständigung und Solidarität der Nationen. Die strenge Beachtung des Nichteinmischungsprinzips der Mächte ist die wichtigste Voraussetzung für die Schaffung einer neuen Atmosphäre der internationalen Beziehungen. Dazu ruft unser christliches Gewissen auf. Der Prophet und Psalmsänger D a v i d bezeugte, daß Gott dem Frevler widersteht (Psalm 10 (11), 5).

Man hofft auf Beendigung der Aufrüstungskampagne gewisser Staaten; auch sei Drohung kein Beweis der Gerechtigkeit. Der Hinweis auf die gerechten Forderungen der Völker in wirtschaftlich unterentwickelten Gebieten und der Aufruf zur Hilfeleistung für die Erhöhung ihres Lebensniveaus hat die Sympathie der Russischen Orthodoxen Kirche.

„Wir stimmen darin überein, daß die Bemühungen der Vertreter christlicher Kirchen um Verständigung zwischen den Kirchen und Völkern auf dem Wege der

Verstärkung ihrer brüderlichen Bande — jener Geist der christlichen Liebe, den sie in diese Sache einströmen lassen — der Menschheit unschätzbare Hilfe leisten zur Erreichung eines allgemeinen Friedens und der Gerechtigkeit auf Erden.

Zweifellos ist ebenfalls groß die Bedeutung des gesamtchristlichen Gebets zu Gott, dem Allmächtigen, um den Frieden der ganzen Welt; indem man fest baut auf die unerschütterliche Hoffnung auf Christus, den Heiland, die Quelle des Friedens.“

Für eine Atmosphäre, welche Völkerfrieden und -freundschaft begünstigt, habe die ROK seit 1948 viel praktisch geleistet. Insbesondere durch den Segen, den sie der Bewegung der Friedensfreunde von Anfang an erteilte und indem sie weite christliche Kreise des Westens und Ostens an diese heranzuführte. Die ROK fordert nunmehr den Ökumenischen Rat auf: Zur Schaffung einer christlichen Atmosphäre und das heißt zur Festigung von Frieden und Vertrauen zwischen den Völkern sollten die Christen, die an der Ökumenischen Bewegung teilnehmen, die Verwirklichung der Forderungen des Appells von Evanston von ihren Parlamenten und Regierungen fordern, Atom-Angreifern den Weg versperren und den Wiener Appell des Weltfriedensrats (vom Dez. 1954) gegen den Atomkrieg unterschreiben „in dem unbeugsamen Glauben, daß ihre Unterschriften einen realen Beitrag zur Sicherung des Friedens und der Sicherheit in der ganzen Welt bedeuten.

Ohne Zweifel wird die objektive Beziehung des Weltkirchenrates zum Weltfriedensrat von der friedliebenden fortschrittlichen Menschheit mit tiefer Genugtuung aufgenommen.

Wir sind überzeugt, daß der Weltrat der Kirchen die einseitige, mehr noch, die voreingenommene Betrachtung der Tätigkeit des Weltfriedensrates einstellen sollte. Wie würde die Teilnahme der Vertreter des Weltkirchenrates an der Arbeit des Weltfriedensrates seiner Würde entsprechen! Wie sehr wird dann die Autorität des Weltkirchenrates wachsen! Wie sehr wird man dann dem ersehnten Schutz der Menschheit gegen die Gefahr eines neuen Krieges näherkommen!

Das ist unser Urteil über den Inhalt des Appells des Ö. R.“

In dem Bericht der Sektion IV. — für internationale Fragen — findet die ROK freilich einseitiges politisches Material. Er soll nach Empfang weiterer zugesagter Informationen beurteilt werden.

Zu den „Entschließungen der Vollversammlung zur Frage der Religionsfreiheit“ spricht die russische Kirchenleitung ihren Schmerz darüber aus, „daß Einschränkungen der religiösen Freiheit in einer Reihe jener Länder bestehen, in denen sogenannte ‚staatliche‘ oder ‚herrschende‘ Kirchen mit Hilfe der Mächte die Andersgläubigen verfolgen.

In unserem Lande wird, wie bekannt, die religiöse Freiheit, die ungehinderte Tätigkeit der Kirche durch das Gesetz geschützt, das jegliche äußere Einmischung in das kirchliche Leben ausschließt*.

Wir werden — so schließt der Brief — uns unverändert weiterhin für die Arbeit des Ö. R. und seiner Organe interessieren, und dankbar werden wir auch in Zukunft sein offizielles und anderes Material in Empfang nehmen.

Möge Christus, der Heiland, den Wandel des Ö. R. auf den Wegen der Wahrheit, auf den Wegen des Herrn segnen (Psalm 25, 4, 5 und 10). Mit brüderlicher Liebe zu Ihnen in Christus!“

II.

Wem noch die Verlautbarungen der Orthodoxen Autokephalen Kirchen unter Führung des Patriarchats Moskau am Vorabend von Amsterdam im Ohre klingen, der ermißt die in den sieben Jahren zurückgelegte neue Entwicklung. Damals, im Juli 1948, wurde eine Zusammenarbeit mit dem in der Ökumenischen Bewegung vertretenen Protestantismus abgelehnt, weil dieser „den Glauben an die Ewigkeit und Unerschütterlichkeit der christlichen Ideale verloren“ habe, die „apostolischen und patristischen Satzungen hochmütig verachte“, eine „ökumenische“, dem orthodoxen Kirchenverständnis nicht entsprechende „Kirche“ gründen wolle, dabei weltlichen Einflüssen unterliege und seit 1937 die Glaubensfragen „hinter sozial-wirtschaftliche und sogar politische Ziele“ zurückgestellt habe. Die von der gleichen Moskauer Konferenz beschlossene „Botschaft an die Christen der ganzen Welt“ sprach sogar von dem „unversöhnlichen Unterschied zwischen dem rationalistisch-protestantischen Westen und dem orthodoxen Osten“.

Was hat sich zwischen 1948 und 1955 gewandelt, was ist vorgegangen?

Die Koreakrise von 1950 erschreckte die Völkerwelt. Man begann den Eintritt der Erde in das Atomzeitalter wahrzunehmen. Hinter der russischen Macht erhob sich das chinesische Völkermeer.

Im Jahre 1952 wurde Kirchenpräsident D. Niemöller „als erster evangelischer Gast aus Deutschland“ begrüßt, „der jemals die Schwelle des Dreifaltigkeitsklosters bei Moskau, des berühmten kirchlich-nationalen Heiligtums aus der Tatarenzeit (14. Jahrh.) — überschritt, und in brüderlich-ökumenischem Geist von Patriarch A l e x i u s in Moskau empfangen (ZMP Jan. 1952). Weitere Begegnungen mit dem Leiter des Außenamtes der Russischen Orthodoxen Kirche, Metropolit N i k o l a u s, in Budapest und in Wien 1954 folgten.

Wiederum im Dreifaltigkeitskloster bei Moskau empfing im Juni 1954 Patriarch A l e x i u s sechs evangelische Gäste aus West- und Ostdeutschland, darunter

* Von Gläubigen der Sowjetunion wurde diese „religiöse Freiheit“ i. J. 1954 vielfach so formuliert: „Wir haben die Freiheit, unseren Glauben zu bekennen“ (Schaeder).

Präses Dr. Heine mann, und grüßte sie mit dem Wort des Metropoliten Platon um 1800: „Die Scheidewände der Konfessionen reichen nicht bis zum Himmel empor.“ Er fügte hinzu, man solle weniger auf die äußeren Hüllen und mehr auf den Kern schauen. (Damit wäre wohl zugleich eine grundsätzliche Reformbedürftigkeit der verschiedenen christlichen Kirchen, auch der eigenen eingeräumt.) „Ich bin überzeugt“, fuhr der Patriarch fort, „daß Jesus Christus als die Seinen, d. h. als Christen, alle diejenigen anerkennt, die an ihn glauben und ihm gehorchen; und das ist mehr als die Orthodoxe Kirche.“ In einem späteren, persönlichen Gespräch erklärte Patriarch Alexius, nach seiner Auffassung stehe eine Annäherung der Kirchen zu erwarten nicht dadurch, daß die Evangelische Kirche sich zu einer älteren kirchlichen Gestalt — der Kirche des 1. Jahrtausends — zurückbilde, sondern vielmehr durch Fortentwicklung der evangelischen Christenheit zu größerer Kirchlichkeit in der schon eingeschlagenen Richtung.

Der Leiter des Russisch-Orthodoxen Kirchlichen Außenamtes, Metropolit Nikolaus von Krutizy und Kolomna, erklärte den evangelischen Gästen auf die Frage: worin sich das Verhalten der Orthodoxen Kirche zur Ökumenischen Bewegung von derjenigen der Römischen Kirche unterscheide, folgendes: Während die Römische Kirche die Teilnahme entschieden ablehne, sei für die Orthodoxie die Frage noch offen. „Die Orthodoxe Kirche sagt nicht: niemals! Aber sie sagt zu der gegenwärtigen Form der Ökumenischen Bewegung: nein. Das kann sich in Zukunft ändern.“ Metropolit Nikolaus betonte ferner das große Interesse und aufmerksame Studium, welches das Patriarchat Moskau dem Ökumenismus zuwende. Er wies ferner darauf hin, daß Kirchen aus den Volksdemokratien — Tschechoslowakei, Ungarn — Mitglieder des Ökumenischen Rates seien. Ferner, daß auch Orthodoxe Kirchen schon seit langem teilgenommen haben. Damit dürfte angedeutet sein, daß weder politische noch theologische Gründe ein absolutes Hindernis für ökumenische Mitarbeit sein müßten.

In allen diesen Worten zeichnet sich eine ungleich größere Aufgeschlossenheit und besseres Verständnis für die Christen des Westens ab als sie seit 1948 zum Ausdruck kamen.

Einen Tag verbrachten die Gäste aus Deutschland auf einem ökumenischen Schiff auf dem „Moskau-Wolga-Kanal“ zusammen mit etwa 30 Repräsentanten der Russischen Orthodoxen Kirche, einschließlich ihrer Auslandsvertreter von New York bis Peking. Hier warf der Herausgeber der Zeitschrift des Moskauer Patriarchats, A. Wedernikow, in einem längeren theologischen Gespräch das Wort in die Debatte: „Uns rettet die Kirche.“ Und erhielt von Dr. Heine mann die schlichte Antwort: „Wir würden sagen: ‚Uns rettet Jesus Christus‘.“ Wir kamen überein, daß die Kirche nichts sei ohne Christus, ihr Haupt. Und daß auch Jesus Christus nicht ohne die Kirche sei. Aber wir stellten dennoch einen Akzentunterschied fest, meinten freilich, daß er keineswegs ein diametraler Ge-

gensatz sei. Wir hatten den Eindruck, daß der Gesprächspartner vielleicht zum ersten Mal über die Tatsache nachzudenken begann, daß evangelische Christen nach den Erfahrungen der letzten Jahrzehnte — ohne einseitigen Rationalismus, aber auch ohne Heimweh nach einer anderen kirchlichen Zugehörigkeit — vielmehr dankbar die Gegenwart des Herrn Jesus Christus auch in ihrer Kirche bezeugen. Und daß eine christliche innere Verbundenheit und Gemeinschaft in Anerkennung von bestehenden und vielleicht auch bleibenden Verschiedenheiten möglich sei.

Die Zeitschrift des Moskauer Patriarchats gab über den Besuch der evangelischen Gruppe aus Deutschland einen alle bisherigen Raummaße der dortigen Chronik sprengenden, elf Seiten langen, überaus herzlichen Bericht (ZMP 1954 Nr. 8).

In demselben Heft der Zeitschrift, am Vorabend von Evanston, begann der Schriftleiter, Dozent *Wedernikow*, sozusagen das Steuer der Zeitschrift herumzuwerfen — die sich, nach sechsjährigem Schweigen, mit dem Januar 1954 wieder ökumenischen Fragen zugewendet hatte, aber zunächst noch in größerer Nähe zu dem exklusiven Geist von 1948 geblieben war — mit seinem Artikel „Zwischen Furcht und Hoffnung“.

Indem W. die früheren Mitteilungen über die Entwicklung der Ökumenischen Bewegung vor und nach „Amsterdam“ in russisch-orthodoxer Sicht resumierte, kommt er — am Vorabend von Evanston — zu folgendem Ergebnis:

Die Ökumenische Bewegung, vom Protestantismus mit allen seinen Spielarten geprägt, hat verschiedene Phasen durchlebt. 1. Sie ging aus von dem christlichen Einigungsstreben, das seinen Anlaß in der eigenen und der weltweiten christlichen Zersplitterung hatte (etwa 1914 — 1937). 2. Sie wurde überfremdet von der Furcht vor dem Kommunismus und dem Bolschewismus, was ihr eine zunehmend einseitige politisch-soziale, „reaktionäre“ Ausrichtung gab (etwa 1925 — 1952). 3. Die „Furcht“ vor der kommunistischen Weltrevolution wurde abgelöst von dem „Schrecken“ vor der Weltzertrümmerung durch den Atomkrieg. In diesem äußersten Schrecken vor dem drohenden Chaos gewann die Hoffnung auf den kommenden Christus neue Bedeutung. Das Eschaton wurde wiederentdeckt als die einzige Kraft, von der die Einigung der Christenheit und die Rettung der Welt kommen kann (Hinweis auf *Edmund Schlinks* Rede über den Kommenden Herrn, Lund 1952).

Wedernikow schließt: „In dieser Lage hatten wir im Sinn, von der gefährlichen Vieldeutigkeit des Ökumenismus zu sprechen, von seinen weltlichen Bestrebungen, die nicht zu vereinigen sind mit dem Geist und der Berufung der Kirche. Aber auf diesen Pfaden erschöpft sich nicht die geistige Wirklichkeit der Ökumenischen Bewegung. Trotz der Unklarheit in der Ideologie entdeckt der rechtgläubige (orthodoxe) Blick in ihr die Bekundung derjenigen Hoffnung, die nach den Worten *Karl Barths* ‚im Unterschied zu allen anderen dort beginnt, wo

alle übrigen enden . . .'. Diese einzige Hoffnung ist Christus, der Heiland der Welt. Indem sie den Weg erhellt, der zur Kirche führt, treibt sie jede menschliche Furcht aus, die unseren Glauben an die Erlösungstat Christi verkleinert. Sie erweckt in uns die Gottesfurcht, die zu der — auf Erfahrung gegründeten — Erkenntnis der rettenden Mysterien (Sakramente) des christlichen Glaubens führt.“

Wenn wir uns nicht täuschen, will der russische Theologe mit diesen Schlußsätzen darauf hindeuten, daß die in der Ökumene aufgebrochene eschatologische Problematik eine treibende Kraft im Sinne der Verkirchlichung des Protestantismus bilden und damit zugleich eine nähere Begegnung zwischen Protestantismus und Orthodoxie vorbereiten könne.

III.

Vor und während der Konferenz von Evanston ist ein Schriftwechsel zwischen den Patriarchaten von Konstantinopel und Moskau über die ökumenische Frage und die Beteiligung an der Vollversammlung ausgetauscht worden, in dem Patriarch Alexius am 16. August dem Patriarchen von Konstantinopel mitteilt, daß die russische Stellungnahme gegenüber den Beschlüssen von 1948 „keine wesentliche Änderung“ erfahren habe. Die Russische Orthodoxe Kirche fahre fort, sich einer aktiven Anteilnahme an der Ökumenischen Bewegung zu enthalten und plane nicht, Vertreter nach Evanston zu schicken. Dies wird aber im Unterschied zu 1948 nicht aufs neue begründet, vielmehr begrüßt der Patriarch von Moskau eine von Patriarch Athenagoras „vorgeschlagene Begegnung beider Kirchen für eine Prüfung verschiedener kirchlicher Fragen, darunter auch die der Stellung der Orthodoxie in der Ökumenischen Bewegung“ (ZMP 1954, H. 11, S. 4). Von der überraschenden Bemühung um eine Verständigung der beiden Hauptpatriarchate diesseits und jenseits des „Eisernen Vorhangs“ über die ökumenische Frage ist noch nichts weiter verlautet. (Die griechischen Zeitschriften schweigen bisher.)

Aber im Unterschied zu den Erklärungen der orthodoxen Delegation in Evanston, welche den überlieferten exklusiven Kirchenbegriff mit Nachdruck wieder herausstellten, schlägt auch das zu wenig beachtete Begrüßungswort des Metropoliten Gennadios von Heliopolis im Auftrag des ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel einen anderen Ton an, der an jüngste russische Gedankengänge zu erinnern scheint, wenn er sagt, „daß das Christentum des 20. Jahrhunderts nicht in dem Maße von den Partikularismen beeinflußt werden darf, daß sein Universalismus dadurch leidet“. Mit den Worten des französischen Philosophen E. Boutroux: „Eine Religion scheint uns um so höher zu stehen, als sie sich über den Differenzen befindet, welche die Menschheit trennen. Die Koexistenz des Geistes des Universalismus mit der nötigen Bewahrung der Traditionen, Gefühle, des Geistes und des Eigenlebens einer jeden Nationalität ist eins der

Probleme, die das gegenwärtige Bewußtsein bewegen.“ Gennadios beruft sich auf das großzügige Urteil des weisen Photios (9. Jh.), das den „liberalen Prinzipien und dem apostolischen Ursprunge der orthodoxen griechischen Kirche am meisten entspricht“. Freilich — so fährt er fort — „man muß eine überraschende Tatsache erkennen: je mehr man von der Union der christlichen Kirchen spricht, um so mehr entfernt man sich von ihr, was den Inhalt des Glaubens betrifft. Aber wenn wir anerkennen, daß es der Wille unseres Christus, des Heilands ist, daß wir alle eins seien, dann wird zweifellos der Tag kommen, an dem diese Einigkeit Tatsache sein wird. Wir müssen alle für diesen Tag des Triumphes arbeiten, der zugleich der Tag des endgültigen und unerschütterlichen Friedens auf Erden sein wird.“ (Nach dem französischen Original, Evanston Nr. 60 A.)

Es ist der Eine Wille Jesu Christi für seine vielfältige Gemeinde, der über den Grußworten des griechischen Hierarchen an die Versammlung von Evanston steht; der kurz zuvor den Zentralgedanken der Worte des russischen Patriarchen Alexius an die evangelischen Gäste aus Deutschland bildete; und dem die in Evanston versammelte westliche und östliche Christenheit sich insgesamt hoffnungsvoll zugewendet hat.

Wir dürfen auf die Auswirkungen dieses Drei-Einklanges hoffen. Und in diesem Sinne dürfen wir den warmen Ausdruck brüderlicher, christlicher Verbundenheit — verbunden in einer gemeinsamen, universalen Aufgabe — in dem jüngsten Schreiben der Russischen Orthodoxen Kirche an die Vertreter der ökumenischen Christenheit in Berlin und Genf ernst nehmen, auch wo zeitliche Schranken und Mißverständnisse noch nicht behoben sind.

Die christliche Hoffnung und das Geheimnis Israels

Von F. Lovsky

Amerikanische Kirchenmänner, Politiker und Theologen sorgen sich mit Recht um religiöse Unduldsamkeit und rassische Spannungen. Wir Europäer würden uns sehr schuldig machen, wenn wir dieses Interesse nicht verständen. Aber erklären rassische Schwierigkeiten als solche wirklich, es sei denn rein zufällig, die Probleme, die dadurch gestellt sind, daß es immer noch ein Israel in der Welt gibt? Andere Länder in mehr oder weniger großer Entfernung von der Ostküste des Mittelmeeres sehen nicht mehr als das begrenzte Gebilde eines hart kämpfenden neuen Staates, eingekreist von den Wüsten und der Feindschaft seiner Nachbarn. Das politische Gleichgewicht des Mittleren Ostens wie die Schwierigkeiten des christlichen Zugangs zu der Welt des Islam verdunkeln ihrerseits die dauernde Bedeutung Israels in der Welt. Und wir in Europa haben das jüdische Problem erst dann wirklich begriffen, als der wahnsinnige Antisemitismus eines siegreichen Heidentums die Juden dem Tode auslieferte.

So ist es nicht überraschend, daß Christen von verschiedenen Standpunkten aus auf Israel blicken. Aber der Nationalsozialismus, das mangelnde politische und moralische Gleichgewicht des Nahen Ostens und rassische Spannungen helfen uns das Verhältnis der Kirche zu Israel nicht besser verstehen, als von der Bartholomäusnacht, der Pulververschwörung oder der Russifizierung Polens her Licht auf die tiefsten Ursachen der Zerrissenheit der Christen fällt.

Der Nationalsozialismus hat tatsächlich die europäischen Christen dazu gebracht, das Geheimnis Israels wiederzuentdecken und auf diese Weise zu begreifen, daß, mag auch der Antisemitismus bei uns etwas von seiner Virulenz verlieren, mögen anderswo auch die rassischen Spannungen zurücktreten, und mögen die internationalen Rivalitäten im Osten verschwinden, Israel unter den Völkern wie im Heiligen Land nicht weniger „ein vom Geheimnis umhülltes Rätsel“ bleibt, der Kirche fremd und nichtsdestoweniger weit enger mit ihr verknüpft, als wir gerne zugeben. Und es wird ein Geheimnis bleiben, bis wir bereit sind zu erkennen, daß zwar die gegenwärtigen oder künftigen Beziehungen von Juden und Christen, von Israel und der Kirche nicht ohne den Blick auf die Geschichte oder die sich heute vollziehenden Wandlungen erhellt werden können, daß aber nichtsdestoweniger das Wort Gottes sie in das hellste Licht stellt.

Das Geheimnis Israels ist wie alle „Geheimnisse“ des Evangeliums weder theoretischer noch körperloser Art. Es geht hier um die Juden von einst, von heute und von morgen. Die von einst wurden von Gott erwählt in freier Wahl seiner Gnade, und seit jener Zeit ist Israel das Volk Gottes gewesen, das einzige — alle anderen ethnischen Gruppen gehören zu den „Heiden“. Vergeblich stellt Dostojewski Rußland als erwähltes Volk hin; vergeblich ist Péguy begeistert, wenn er dasselbe bei Frankreich tut; vergeblich bringen die britischen Israeliten einen Haufen pseudoexegetischer Beweise dafür, daß sie zu den Zehn Stämmen gehören. Gewiß ist die Kirche das Volk Gottes, aus allen Völkern der Erde stammend; aber es gibt nur ein Volk der Geschichte, das das erwählte Volk ist, und das ist Israel. Trotz ihrer wechselseitigen rassistischen Spannungen und ihrer gemeinsamen Probleme sind und bleiben alle anderen ethnischen Gruppen die Heiden. Gleichzeitig führt Gottes Wahl zur Trennung und Feindschaft zwischen den Völkern und dem Volke; hier haben wir die tiefste Ursache des Antisemitismus.

Und hier kommen wir zu einem der entscheidenden Punkte, an denen die Theologen klar Stellung nehmen müssen, wenn eine ökumenische Arbeit an dem Problem Israel und an dem der Kirche selbst fruchtbar sein soll. Die Behauptung, daß die Erwählung Israels heute ihre Gültigkeit verloren habe, läßt sich nicht rechtfertigen. Gott hat kein Feindvolk, das die Kirche darstellt, an die Stelle des erwählten Volkes gesetzt. Trotz Bernhard von Clairvaux und einer ganzen theologischen Tradition ist es unmöglich zu meinen, „die Kirche nehme die Stelle ihres Rivalen ein, so wie eine Dynastie die andere ersetzt oder wie die Republik auf eine Monarchie folgt. Die Kirche ist nicht an die Stelle Israels getreten, sondern auf Israel aufgepfropft; sie wird Israel. Gott hat Israel nicht ausgerissen, um einen neuen Baum zu pflanzen; die Kirche wird auf Israel aufgepfropft und so mit ihm verbunden und würde sterben, wenn man sie von dem jüdischen Stamme losrisse. Die Kirche Christi ist dank dem „gläubigen Rest“ Israels noch immer die Kirche des erwählten Volkes und der Völker. Wir müssen deshalb mit aller Kraft daran festhalten — mit der Kraft, die der aus Hoffnung geborenen Freude entspringt und aus der Gewißheit, die wir im Worte Gottes finden —, daß der „Rest“ die Vorhut des Ganzen ist, des ganzen Israel, wie es Röm. 11, 26 verheißt. Kann man einzig im Falle der Juden den Gedanken vertreten, daß Gottes Gaben und Berufung, die ihn nicht gereuen, von der Untreue und dem Unglauben der Menschen abhängen? Ist nicht Gottes Gnade die eines treuen Gottes? Und das paulinische Bild, das sich um keine naturwissenschaftliche Realität kümmert, ist alles andere als eine Allegorie, die allen möglichen Deutungen Raum läßt, sondern entspricht aufs genaueste der geistlichen Wirklichkeit: Die Kirche Jesu Christi wird aus Gnaden auf das aus Gnaden erwählte Volk Israel aufgepfropft. Wir wollen uns freuen, daß Gott weder die eine noch das andere verwirft.

Gott hält Israel gegen sich selbst die Treue. Das ist der Sinn der dem Paulus zuteil gewordenen Offenbarung, die er an die Römer weitergibt. Gewiß wünschten die meisten Juden die frohe Botschaft nicht anzunehmen oder vermochten es nicht, und sie widerstrebten so der Versöhnung der Heiden mit dem Volke durch die eine Taufe, in dem einen Leibe, durch den einen Geist in Christus, ihrem einen Herrn. Das war klare und grell ins Auge fallende Tatsache, als Paulus an die Christen schrieb, die sich über diesen Abfall entsetzten. Aber schrieb er, um denen zuzustimmen, die sich ärgerten? Keineswegs. Durch seine Darstellung der geistlichen und prophetischen Rolle des „Restes“ belehrt uns der Apostel noch heute, wie fast haargenau neunzehnhundert Jahre zuvor, darüber, daß die Kirche Christi, wie arm sie auch durch das Fehlen der Juden geworden sein mag, die draußen blieben, auf das Israel nach dem Fleisch aufgepfropft ist, während dieses „angelaufen ist“. Der geistliche „Fall“ Israels ist zu leicht — trotz des paulinischen Wortlauts — mit Gottes Verwerfung des einst von ihm erwählten Volkes verwechselt worden. Das Neue Testament begnügt sich damit zu sagen, daß es die Juden waren, die Jesus verwarf. Wir haben keinen Grund anzunehmen, daß Gott Herzenshärte mit Untreue beantwortet. Der Vater, der den verlorenen Sohn nicht verflucht hat, hat ihn auch nicht vergessen; er hat ihm seine Liebe nicht entzogen. Könnte der Christus, der nun zur Rechten Gottes sitzt, aufhören, für die „verlorenen Schafe des Hauses Israel“ einzutreten?

Die Lehre von der „Verwerfung“ ist zu offensichtlich eine geistliche und theologische bequeme Ausrede. Hat Gott ein verhärtetes Israel „verworfen“, dann gibt es hier kein Problem mehr. Die Kirche braucht sich mit Israel nicht mehr zu befassen, es sei denn im Falle „rassischer Spannungen“ oder „mittelalterlicher Vorurteile“; ist es zu verwundern, daß die Kirche infolgedessen an heimlichem Marcionismus leidet? Wenn ich die „Verwerfung“ der Juden behauptete, dann gebe ich mir selbst das Recht, mich um den Zusammenhang zwischen den einzelnen Juden, unter denen ich lebe, und dem Geheimnis Israels, das die Schrift lehrt, nicht zu kümmern; ich entleere diese Offenbarung jeder Aktualität, ich entziehe mich ihren Forderungen, soweit sie diesen bestimmten Juden und mir selbst gelten, und mache dadurch das Wort Gottes zunichte.

Und hier gilt es acht zu geben. Die theologische Begründung für den Begriff der Verwerfung mag äußerst fadenscheinig sein¹⁾, aber sie wird zu unserer Beschämung durch Faktoren unterstützt, die wir gut tun nachzuprüfen. Letztlich handelt es sich hier um eine allzuoft bejahte Lösung nicht nur für das Problem

1) An gewissen alttestamentlichen Stellen läßt sich eine Rechtfertigung des Gedankens der „Verwerfung“ finden. Alle antijüdischen oder antisemitischen Mythen christlicher Theologie, sofern sie judaisiert, gründen sich mehr auf das Alte als auf das Neue Testament. Die „Verwerfung“ gehört zu jenem jüdischen Buchstabendienst, der schon von gewissen Propheten angegriffen wurde.

der Spaltungen des Volkes Gottes (wie das in der Frühkirche geschah, als die Denkweise des Barnabasbriefes über die des Paulus den Sieg davontrug), sondern sogar für die Spaltungen unter dem Volke Christi. Der allzu naheliegende Begriff der „Verwerfung“ macht es möglich, diese oder jene christliche Tendenz auf bequeme Weise zu eliminieren, von der sich die eigene Kirche irgendwann abgesetzt hat. Bevor die ökumenische Bewegung den Christen die Augen öffnete, brachten es gewisse protestantische Gruppen fertig, eine Art geschichtlicher und geistlicher Sukzession zu erfinden, die Gott durch sukzessive Verwerfungen herbeiführte. Zuerst die Verwerfung der Juden, dann die des Katholizismus im 16. Jahrhundert, die des Anglikanismus zugunsten des Methodismus im 18. Jahrhundert, und die des letzteren zugunsten anderer in wiederum späterer Zeit (dies ist im Grunde die Ekklesiologie der Darbysten oder gewisser christlicher Gruppen, die davon überzeugt sind, daß sie allein die Fackel des Christentums hochhalten). Auf der anderen Seite meinten zu viele Katholiken, daß seit dem 11. Jahrhundert die Ostkirchen verworfen worden seien; und die Griechen waren bereit, das gleiche Urteil über die Lateiner abzugeben.

Wieviel geistliche Selbstgenügsamkeit und wieviel konfessionalistischen Hochmut entdecken wir nicht in diesen Entscheidungen, die Gott zugeschrieben werden, und die ihre Wurzel in einem gröblich vereinfachten Verständnis der christlichen Geschichte haben! Die ökumenische Bewegung hat damit gewiß bewußt gebrochen; nichtsdestoweniger fürchte ich, daß Evanston diesem Verständnis der „Verwerfung“ mehr oder weniger beitrug, als es Bedenken trug, Israel den Platz zu geben, den ihm die Schrift selbst in der Hoffnung der Kirche zuweist — einem Verständnis, das den Beziehungen der Kirche und Israels und den Beziehungen der getrennten Teile der Kirche zueinander schadet. Der Mythos der „Verwerfung“ und das Streben nach Einheit vertragen sich in keiner Weise miteinander. Genau so wie die Methodisten und die Orthodoxen, die doch nicht mit meiner reformierten Kirche verwandt sein wollen, nicht weniger Glieder am Leibe Jesu sind — worüber ich mich herzlich freue —, so „hört auch der Jude“ (um mich einer Wendung Erik Petersons zu bedienen), „der nicht an Christus glaubt, dennoch keineswegs auf, zu dem edlen Ölbaum Gottes zu gehören“.

Die ökumenische Bewegung kann und darf den Konsequenzen ihrer tiefsten Einsichten nicht ausweichen. Wenn sie nach christlicher Fülle verlangt, wenn sie mit der Mentalität der Spaltungen, Exkommunikationen und „Verwerfungen“ bricht, die in der christlichen Geschichte eine so erschreckende Rolle gespielt haben, dann kann sie das Israel nicht aus ihrem Gebet und aus ihrer Hoffnung ausschließen, das vom Christentum zum großen Schaden beider verworfen wurde.

*

Israel ist „angelaufen“. Seit jener Zeit gibt es in der Welt die Völker, die Kirche und das Israel nach dem Fleisch. Die Welt (und der Antisemitismus selbst auf christlicher Seite) ist darum bemüht, aus diesen drei Gruppen durch die Ausschaltung Israels zwei zu machen. (In Wahrheit sucht sie zuweilen beide, die Kirche und Israel, auszuschalten.) Aber es ist Gottes Wille, daß die Kirche und Israel recht im Herzen der Menschheit ein einziges geistliches Ganze bilden. Wenn die Erwählung Israels unwiderrüflich ist, weil sie von Gott kommt, dann ist der Fall Israels nichts Dauerndes und zwar weil Gott ihn nicht wünschte. Und das Geheimnis Israels ist die der Kirche gewordene Offenbarung, daß dieser Fall, der die Christen von Rom noch erschrecken konnte, an den wir uns aber zu sehr gewöhnt haben, ein vorläufiger Abfall ist, solange die Völker bleiben.

Gibt es also eine christliche Hoffnung, so kann sie nicht eifertig über die Bestimmung Israels hinweggehen, die so eng mit der ihren verknüpft ist, es sei denn, man nähme eine böse Verstümmelung des Römerbriefes vor. Alle unsere Kommentare, die mehr oder weniger im Sinne einer Abschwächung dieser Schau geschrieben sind, und all unsere Klugheit in der Behandlung des Nahen Ostens kann hier nichts helfen. Das Geheimnis Israels steht letztlich über aller „Annahme“ oder „Wiedereinfügung“ der Juden. Für die Christen, die traurig und mutlos fragen: „Warum glauben diese Juden nicht an Christus?“, für die, die nicht ohne Gereiztheit vor sich hinhurmeln: „Es ist nun einmal nicht anders“, hat der Apostel eine Offenbarung, die sich auf die sichere Hoffnung gründet, Israel werde den Weg zur Gnade wiederfinden. Es gibt keine christliche Hoffnung, die sich von dem Geheimnis Israels trennen läßt; die Parusie wird die Erfüllung der Hoffnung der Kirche und der Hoffnung Israels sein. Können wir Pascals Bemerkung vergessen, daß die Geschichte der Juden all unsere Geschichte überdauert?

Vor mehr als einem Jahrhundert schrieb ein Pastor aus Genf: „Eines Tages werden die Juden der Reichtum der Welt sein; zuerst aber ist es nötig, daß die Christen der Reichtum der Juden sind und nicht ihre Geißel.“ Wie sehr muß man wünschen, daß dieses prophetische Wort von der Masse der Christen angenommen wird! Die „jüdische Frage“ — eine menschliche und ein wenig antisemitische Umschreibung für das „Geheimnis Israels“ — und die „Rassenfrage“ — eine menschliche und etwas rationalistische Umschreibung des gleichen Geheimnisses — lassen sich nicht von dem trennen, was Solowjew in einer Wendung, deren forderndem Charakter man sich nicht entziehen kann, „die christliche Frage“ nennt. Schreibt Paulus nicht, daß die Juden „zum Eifern gebracht werden sollen“, damit sie das Heil suchen? Mit anderen Worten, ist es genug, die soziologischen, psychologischen oder geschichtlichen Ursachen rassischer Spannungen zu studieren, wenn die Juden „Probleme“ aufgeben, wenn sie Jesus verwerfen? Reicht es auch nur aus, auf theologische Erklärungen dieser Verhärtung der Herzen zurückzugreifen? Sind wir die Sklaven stammelnder menschlicher Wissenschaft oder (was kaum

besser ist) brave Schreiber, die den Auftrag haben, herablassend die negative Haltung der Juden zu Protokoll zu nehmen? Hängt nicht ihre Herzenshärte von unserem Eifer, unserer Liebe und der Echtheit unseres Christentums ab? Glauben wir wirklich, daß die Frage offen bleibt, wenn wir Israel aus unserer ökumenischen Hoffnung ausschließen? Weit gefehlt! Sie ist bereits nolens volens im Sinn einer Zurückweisung beantwortet, denn wir sind immer auch da, wo wir von einem Urteil Abstand nehmen, ganz tief mit Israel verknüpft, das wir geistlich eifern machen oder je nachdem verhärten. Was wir tun oder nicht tun, was wir sagen (vor allem im Gebet) oder was wir uns zu sagen weigern (selbst in einer ökumenischen Erklärung), es führt die Erfüllung des Geheimnisses Israels herauf oder verzögert sie. Müssen wir daran erinnert werden, daß der Apostel, der uns die Offenbarung der Bestimmung Israels hinterließ, und den wir mit Recht „den Apostel der Heiden“ nennen, sein Apostolat als das Mittel ansieht, die „Annahme“ Israels (Röm. 11, 14) zu beschleunigen? In einer gesunden Theologie lassen sich „Mission“ und Israel weder in christlichem Handeln noch in christlichem Hoffen voneinander trennen. Dennoch tun wir allzuoft gerade das zum Schaden unserer Hoffnung und unserer Theologie wie unseres missionarischen Tuns.

Und doch: Wie eng auch der Zusammenhang zwischen ihnen sei, missionarische Aufgabe und christliches Interesse an Israel bleiben verschiedene Dinge; der „Fall“ Israel ist schließlich vor allem ein Bruch, eine Spaltung innerhalb des Volkes Gottes. Aus diesem Grunde ist es ganz und gar unbegreiflich, wenn die ökumenische Bewegung im Blick auf Israel im Schweigen verharret. Zuweilen sagt man, der „Fall“ Israels sei der erste Riß, das älteste „Schisma“, das der Kirche widerfahren sei. Sagt man es so, dann stimmt der Gedanke nicht völlig, da Israel den Weg zur Kirche nicht fand²⁾. Die „Annahme“ Israels bezieht sich nicht auf eine historische Wirklichkeit, sondern auf den Heilswillen Gottes. Nach seinem gnädigen Willen sollte Israel den Weg zur Kirche finden, aber der Fall des Volkes Gottes vereitelte diese Absicht; es war, als habe Israel die Kirche verlassen, und darum ist es not, daß es zurückkehrt. Aber Gottes Wille wirft ein Licht auf die geschichtliche Wirklichkeit: Die Spaltung (nicht der Kirche, wohl aber Israels um der Kirche willen) ist Ausdruck eines Schismas der Erwählung.

Wie können wir in unserem leidenschaftlichen Ringen um die Einheit der Kirche eine Absplitterung leicht nehmen, deren Rückwirkungen als solche die Kirche daran hindern können, zu ihrer Fülle zu gelangen? Die Juden, die nicht in die Kirche Christi eingegangen sind, fehlen ihr. Alle Spaltungen der Kirche sind in

2) In der Frühkirche gab es indes ein beginnendes Schisma zwischen Juden- und Heidenchristen. Paulus zögerte nicht, Gefangenschaft und Verurteilung auf sich zu nehmen, um die Heiligen von Jerusalem von der tiefen Einheit der heidenchristlichen Gemeinden mit der Gemeinde Jerusalems zu überzeugen. Vgl. J. L. Leuba, *New Testament Patterns*, III, 2. Abs. Vgl. im Französischen Karl Thieme, *Die u v i v a n t*, Nr. 26, S. 112 ff.

dem Bruch enthalten, der sich recht eigentlich in der Mitte des erwählten Volkes vollzog; wegen des Fehlens der Juden, das von Jahrhundert zu Jahrhundert immer ernster wurde, wurde die Kirche zu lateinisch oder zu griechisch oder zu syrisch; immer mehr der Juden beraubt, hat sie nicht die Harmonie und das innere Gleichgewicht gewonnen, die der Heilige Geist den Jüngern verhiess und noch immer verheißt, die aus allen Völkern kommen, um in dem Stamm der Propheten und Apostel Wurzeln zu schlagen. Zu lateinisch für die Griechen, zu byzantinisch für die Angelsachsen, zu westlich für die Menschen des Ostens, leidet die Kirche tief an dem Fernseins Israels.

Die ökumenische Bewegung müßte wirklich aus Gründen der Liebe und Hoffnung Israel in ihre Sorge einschließen; aber der Erfolg ihres Ringens um die Einheit der Kirche ist doch gewiß eine Sache, die schon als solche einen Einsatz fordert? Ohne Israel wird es keine christliche Einheit geben, weil dann die christliche Fülle fehlt.

Die Christen von heute werden sich erinnern, daß die römischen Verfolger die Christen der ersten Jahrhunderte den wilden Tieren vorwarfen, um den Überlebenden vor Augen zu führen, daß ihre Hoffnung auf die Auferstehung der Toten vergeblich war. Die Verfolger des 20. Jahrhunderts, in ihrem bestialischen Haß übernatürlich hellsehend, warfen die Juden in die Verbrennungsöfen der Todeskammern, um auch ihre Leiber völlig zu vernichten, als wollten sie in den Herzen derer, die sie nicht zu vernichten vermochten, sadduzäische Verzweiflung verbreiten. Möchte doch die Kirche Jesu Christi die Worte der Hoffnung sprechen und aus ihnen leben, die den Juden bezeugen, daß Christus den Tod überwunden hat, um die Völker und das Volk in der Kirche zu versöhnen, deren Fülle untrennbar an dem Geheimnis Israels hängt.

Chronik

Der Exekutivausschuß des Ökumenischen Rates billigte einen von der Abteilung für zwischenkirchliche Hilfe vorgelegten Plan, den Britischen Rat der Kirchen bei der Durchführung eines großzügigen kirchlichen Wiederaufbauprogramms in den durch die Kämpfe der Mau-Mau schwer betroffenen Gebieten Kenyas zu unterstützen und die Hilfe aller Kirchen des Rates dafür zu erbitten.

Die Konvokationen von Canterbury und York werden in diesem Jahre erneut über die Beziehungen zwischen der Kirche von England und der Kirche von Süindien zu verhandeln haben. Der Vorbereitung dieser Verhandlungen gilt eine von drei einflußreichen kirchlichen Gruppen sehr verschiedener Prägung veröffentlichte „Erklärung über die Kirche von Süindien“, die in dieser viel umstrittenen Frage einen spürbaren Fortschritt bringen könnte. Sie läuft auf folgende Sätze hinaus: „Unsere Väter haben wiederholt bestätigt, daß das nicht in apostolischer Sukzession ausgeübte geistliche Amt ‚offenbar Gott angenehm und von ihm als wirksames Mittel seiner Gnade gesegnet ist‘; andererseits hat ein einflußreicher Kreis unserer Kirchenführer (einschließlich der beiden Erzbischöfe von Canterbury und York) 1926 erklärt, sie würden sie als ‚wirkliche und wirksame Ämter am Wort und Sakrament Christi innerhalb der Allgemeinen Heiligen Christlichen Kirche‘ anerkennen. Angesichts dieser Tatsachen würden wir eine Entscheidung der Kirche von England begrüßen, die unsere Bischöfe dazu ermutigt, den Bitten von Geistlichen und Kirchenräten stattzugeben, Pfarrern der Süindischen Kirche auch während ihres Aufenthaltes in England die Ausübung ihres geistlichen Amtes in unseren Kirchen zu erlauben. . . Es will

uns scheinen, daß sich angesichts der Tatsache, daß sich die gesamte Geistlichkeit der Kirche von Süindien ja der bischöflichen Kirchenordnung unterworfen hat und die Zahl der nicht in apostolischer Sukzession ordinierten Geistlichen — von gewissen kurzlebigen Entwicklungen abgesehen — notwendigerweise zurückgehen wird, ein solches Vorgehen durchaus in dem praktischen Grundsatz gerechtfertigt ist, von der allgemeinen Regel abweichende Ausnahmen vorübergehend gelten zu lassen — eine Haltung, die schon 1930 die ausdrückliche Zustimmung der Lambeth-Konferenz fand.“

Eine gemeinsame Kommission der Kirche von Süindien und des Bundes Evang.-Lutherischer Kirchen hat ihre Empfehlungen in der Frage der Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft in folgenden fünf Punkten zusammengefaßt:

„1. Die beiden Kirchen wollen einander zuerkennen, daß sie die wesentlichen christlichen Glaubenswahrheiten im Gehorsam gegen die Heilige Schrift bekennen und verkündigen, daß sie die Sakramente den Geboten Jesu Christi gemäß recht verwalten und somit Glieder Seines Leibes, der Einen Heiligen und Apostolischen Kirche, sind.

2. Jede Kirche will Glieder der anderen Kirche, die sich zeitweise oder ständig in ihrem Bereich aufhalten, in ihre Gemeinschaft aufnehmen und ihnen alle Rechte der Kirchenmitgliedschaft, wie sie ihnen in ihrer eigenen Kirche zukommen, einräumen.

3. Wenn man sich auch volle Urteilsfreiheit über die Verwendbarkeit eines Geistlichen für besondere Aufgaben nach seiner geistlichen Einstellung, Allgemeinbildung, theologischen Ausbildung und Erfahrung vorbehält, so will doch eine Kirche die Ordinerungspraxis der anderen achten.

4. Aber keine Kirche soll sich durch diese Vereinbarung verpflichtet fühlen, alle Leh-

ren und Gepflogenheiten der anderen Kirche anzunehmen oder anzuerkennen.

5. Es sollen Schritte unternommen werden, um für die beiderseitigen Beratungen über einzelne Fragen des täglichen Lebens und grundsätzliche Angelegenheiten, wie die Beziehungen der beiden Kirchen zur Umwelt und zu ihren Gliedern, die entsprechenden Organe ins Leben zu rufen.“

Der Plan der kirchlichen Union in Ceylon ist fertiggestellt und wird nunmehr den beteiligten Kirchen zur Stellungnahme zugehen.

Bedeutsame Erklärungen in der Frage der christlichen Einheit brachte der Halbjahresbericht des Generalsekretärs des Britischen Rates der Kirchen, R. D. Say, in dessen Sitzung am 19. 4. 1955. Er führte aus:

„Es herrscht wohl kein Zweifel mehr darüber, daß wir einem kritischen Abschnitt entgegengehen, und zwar nicht nur in den kirchlichen Beziehungen unseres eigenen Landes, sondern auch in der Entwicklung der ganzen ökumenischen Bewegung. Die Flitterwochen sind vorüber. Und gerade in dem Augenblick, wo die Gespräche über die Wiedervereinigung ein kritisches — manche würden sagen ein gefährliches — Stadium erreicht haben, rührt sich etwas am Grunde und zieht bereits seine Kreise um Brüder der christlichen Gemeinschaft, die mit uns demselben Herrn folgen und somit Glieder Seines Leibes sind, und die, je mehr sich ihr Blick weitert, eines Tages mit den Theologen und den herkömmlichen Verhandlungsmethoden der Kirchen in wachsendem Maße unzufrieden sein könnten.

In jüngster Zeit haben erneut Gespräche zwischen der Kirche von England und der Kirche von Schottland sowie den beteiligten Schwesterkirchen stattgefunden. Es ist die ausgesprochene Absicht dieser Zusammenkünfte, für die beteiligten

Kirchen nach Mitteln und Wegen zu suchen, wie sie mit Gottes Hilfe in den Fragen von Glaube und Kirchenverfassung ihre Katholizität voller und sichtbarer zum Ausdruck bringen können, als das in den Zeiten der Trennung der Fall war. Viele Brüder hoffen und beten darum, daß es nicht mehr lange dauern möchte, bis Anglikaner und Methodisten ebenfalls versuchen, zu einer ähnlichen Manifestierung ihrer Katholizität zu gelangen: es könnte wohl sein, daß es zwischen den getrennten Kirchen eher zu Gesprächen kommt, als wir zu hoffen wagen.

Wenn man aus der Erfahrung ähnlicher Einigungsgespräche in der Vergangenheit schließen will, kann man schon heute sicher sein, daß sich solche Verhandlungen — wenn sie einmal in den kommenden Jahren stattfinden sollten — lange hinziehen und daß sie voller Enttäuschungen und Verzögerungen sind. Wenn Gott will, werden eines Tages mehr und mehr Christen verschiedenster Kirchenghörigkeit die gleiche ‚ökumenische Erfahrung‘ machen, sich in der missionarischen Verkündigung zusammenfinden, gemeinsam beten und Gottesdienst halten und sich in dieser oder jener Aufgabe miteinander verbinden, ohne Rücksicht auf denominationelle Zugehörigkeit.

In dieser erregenden und delikaten Situation muß der Britische Rat der Kirchen eine Doppelrolle spielen, indem er einmal die Kirchen offiziell vertritt und gleichzeitig mit jeder inoffiziellen Bewegung, die Zusammenarbeit und Einheit anstrebt, nachhaltigen Kontakt hält. Ihm mag die Aufgabe zufallen, auch dann zwischen den Kirchen freundschaftliche Beziehungen aufrechtzuerhalten — und das vielleicht jahrzehntelang —, wenn die offiziellen Verhandlungen ergebnislos verlaufen sollten. Er muß die großen Enthusiasten ermahnen, wenn ihre grenzenlose Begeisterung statt zur Einheit nur zur um so größeren Uneinigkeit führt. Er muß sich ein feines Ge-

fühl für das Wirken des Heiligen Geistes bewahren, um im rechten Augenblick in den Reihen der Kirchen verborgene Kräfte zu weichen und die Männer an der Spitze zu ermutigen und zu stärken, Und ganz gewiß muß er die Christen dazu vermahnen, ihres Auftrages eingedenk treu und fest im Glauben darum zu beten, daß sie alle eins werden, auf daß die Welt glaube.“

Eine Tagung des Exekutivkomitees des Lutherischen Weltbundes in Wien (14.—19. Februar 1955) sah zum ersten Male seit vielen Jahren eine Vertretung auch der polnisch-lutherischen und der siebenbürgisch-sächsischen lutherischen Kirche. Die Tagung gab dem Präsidenten des Weltbundes, Landesbischof Lilje, Gelegenheit, sich über das Verhältnis von Weltluthertum und ökumenischer Bewegung zu äußern. In der ökumenischen Bewegung habe das Selbstverständnis der lutherischen Kirche eine besondere Möglichkeit und Verpflichtung. Eine Menge von Konfessionalismen könne durch den Hinweis beseitigt werden, daß es nach lutherischem Verständnis kein anderes Zeichen der Kirche geben könne als die Gegenwart Christi in Wort und Sakrament.

Der Schweizerische Evangelische Kirchenbund veranstaltete in Zürich eine ökumenische Arbeitstagung. Gegenstand der Verhandlungen war die Frage, wie die Ergebnisse von Evanston und das Bewußtsein der ökumenischen Verantwortung in den Kirchengemeinden der deutschsprachigen Schweiz nutzbar gemacht werden könnten. Im Tagungsbericht heißt es: „Der Schweizerische Evangelische Kirchenbund ist noch nicht ganz auf dem Boden der Ökumene, weil ihm die Christkatholische (Alt-Katholische) Kirche, die Baptisten und andere nicht angehören. Es ergibt sich die Frage, ob ein nationaler Christenrat geschaffen werden sollte, dem alle in der ökumenischen Arbeit stehenden Kirchen angehören.“

Führung mit den Ostkirchen. Der orthodoxe Bischof von Malta, Jakob E. Koukouzis, hat sein Amt als Vertreter des Ökumenischen Patriarchen bei der Zentrale des Ökumenischen Rates in Genf angetreten.

Der Patriarch Alexius von Moskau hatte eine Einladung der Kirchlichen Bruderschaft des Rheinlandes mit der Zusage der Entsendung zweier Professoren beantwortet. Mit diesen aber traf am 1. März auch der Leiter des Außenamtes des Moskauer Patriarchats, Metropolit Nikolai, im Rheinland ein. Das gab diesem Besuch einer russisch-orthodoxen Delegation eine erhöhte Bedeutung. Er gab die Gelegenheit zu vielseitigem Austausch, u. a. mit der ev.-theol. Fakultät in Bonn, sowie zu einer Reihe öffentlicher Veranstaltungen. Von seiten des Metropoliten wird ein Austausch von Theologiestudenten angestrebt. Der Besuch brachte eine Ausweitung und Vertiefung der bereits durch D. Niemöller und eine deutsche Gruppe geschaffenen Fühlung zwischen der russisch-orthodoxen und der Evangelischen Kirche in Deutschland.

Dem gleichen Ziel diene der Besuch einer Delegation der EKID unter Führung von Bischof D. Dibelius bei den Kirchen der Tschechoslowakei. Die Begründung eines deutsch-tschechoslowakischen Konvents nach Analogie des nordisch-deutschen, des britisch-deutschen und des deutsch-französischen Bruderrates ist in Aussicht genommen.

Inzwischen liegt seitens des Moskauer Patriarchats eine Einladung für den Rat der EKID vor, der voraussichtlich im Herbst Folge geleistet wird.

Der Britische Rat der Kirchen hat für die beiden ersten Juliwochen eine Abordnung der Kirchen in der UdSSR nach Großbritannien eingeladen. Die Delegation würde in London Gast des Erzbischofs von Canterbury sein.

Am 2. Mai verstarb in Frankfurt nach längerem Leiden Pfarrer lic. René Wallau. Wir verdanken ihm die erste umfassende Darstellung der frühen ökumenischen Bewegung „Die Einigung der Kirche vom evangelischen Glauben aus“. Sie erschien als ein Gruß an die erste Weltkonferenz der Kirchen in Stockholm 1925.

Neue Bücher

Ernst Benz, *Bischofsamt und apostolische Sukzession im deutschen Protestantismus*. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1953. Ln. DM 16.80.

Der Titel dieses Buches ist zwar umfassender als sein Inhalt. Denn es setzt ein bei den Bemühungen von Daniel Ernst Jablonski, im Zusammenhang mit der ersten preußischen Königskrönung im Jahre 1701 innerhalb der lutherischen und reformierten Kirche dieses Landes das Bischofsamt unter Wiederaufnahme der apostolischen Tradition herzustellen. Das Buch schließt mit der Loslösung der deutsch-evangelischen Gemeinde aus dem anglikanischen Bistum Jerusalem, das auf preußische Initiative hin 1841 von der englischen Regierung und Kirche, nicht nur für die in Palästina, Ägypten und Abessinien befindlichen anglikanischen, sondern darüber hinaus auch für die evangelischen Christen anderer Konfessionen und Heimatländer gegründet worden war. Insofern geht es in diesem Buch speziell um das Bischofsamt und die apostolische Sukzession im deutschen Protestantismus des 18. und 19. Jahrhunderts, und zwar vor allem in Preußen. Nicht behandelt ist, worauf der Verfasser selbst hinweist, die Geschichte des Bischofsamtes innerhalb derjenigen lutherischen Territorien, in denen es nach seiner Reformation zunächst erhalten blieb, — ein wichtiges und in vieler Hinsicht noch ungeklärtes Kapitel der Reformationsgeschichte.

Nicht behandelt ist ferner die neuere Geschichte des Bischofsamtes in den deutschen evangelischen Landeskirchen nach 1918, 33 und 45. Auch blieben die Neubesinnungen auf das Bischofsamt in der konfessionellen lutherischen Erweckungsbewegung des vorigen Jahrhunderts und die entsprechenden von Bayern nach Nordamerika ausgegangenen Bemühungen unberücksichtigt.

Auf der anderen Seite aber sind die Impulse, die auf den nachdenklichen Leser von diesem Buch ausgehen, stärker und vielseitiger, als es der Titel des Buches verrät. Denn es gibt nicht nur einen willkommenen Einblick in einen wenig bekannten Abschnitt der Geschichte des Bischofsamtes, sondern es erhellt darüber hinaus bedeutensame Ansätze ökumenischen Handelns im 18. und 19. Jahrhundert, die heute von größtem Interesse und stärkster Aktualität sind. Durch die Wiedergabe zahlreicher, z.T. sonst nur schwer zugänglicher Urkunden — teils innerhalb der Darstellung, teils in einem besonderen Anhang (S. 229 ff.) — hat diese überaus lehrreiche historische Untersuchung noch sehr an Eindringlichkeit und Wert gewonnen. Im Zusammenhang des ökumenischen Gesprächs, und zwar gerade zwischen lutherischer, reformierter und anglikanischer Kirche, ist auf dieses Buch mit allem Nachdruck hinzuweisen.

Das Buch vereinigt eine Reihe von in sich relativ selbständigen Studien. Nach der Darstellung von Jablonskis zweimaligem Versuch, in Preußen die lutherisch-reformierte Union durch Wiederherstellung des Bischofsamtes auf der Grundlage der apostolischen Sukzession einzuführen, folgt ein Kapitel über „Die bischöfliche Ordination und die apostolische Sukzession bei den Böhmisches Brüdern und in der erneuerten Brüdergemeine“ und ein weiteres über „Die bischöfliche Verfassung in der deutschen evangelischen Kirche in Rußland in der Ära Kaiser Alexanders I.“. Daran schließt in zwei wei-

teren Kapiteln an die Darstellung der Bemühungen Friedrich Wilhelms III. um die Einführung des Bischofstitels und des sehr viel weiter gehenden Interesses Friedrich Wilhelms IV. für eine Wiedereinführung episkopaler Ordnung und apostolischer Sukzession unter Rückgabe des landesherrlichen Episkopates an die Kirche. Mit diesen Bemühungen Friedrich Wilhelms IV. hängt engstens zusammen die Errichtung des evangelischen Bistums apostolischer Sukzession in Jerusalem, das in dem ausführlichsten Kapitel des Buches nach den verschiedensten Richtungen hin dargestellt ist: die großen Hoffnungen, die bei der Begründung des Bistums, zumal von preußischer Seite daran geknüpft worden waren, — die zu seiner Errichtung nötigen anglikanischen Gesetzesänderungen, — die von seiten der englischen Hochkirche laut werdende Gegnerschaft, die dann in Newmanns Konversion ihren stärksten Ausdruck gefunden hat, — das Verhältnis des Bistums zu den ostkirchlichen Patriarchaten, — die Einführung und das Wirken des ersten Bischofs Alexander von Jerusalem und seines Nachfolgers Gobat usw. Daß die Kapitel relativ selbständig nebeneinander stehen, liegt daran, daß das Problem des Bischofsamtes und der apostolischen Sukzession im deutschen Protestantismus des 18. und 19. Jahrhunderts nicht in einer kontinuierlichen Weise behandelt und entfaltet, sondern in immer neuen, oft ziemlich zusammenhanglosen Vorstößen in Angriff genommen worden ist, wobei die Initiative stark von den betreffenden Fürsten ausging.

Sehr eindrücklich ist nun das Ergebnis dieser verschiedenen Vorstöße. Wenn man absieht von der Übernahme des Bischofsamtes durch die erneuerte Brüdergemeine, so sind all die Bemühungen um Wiedereinführung des Bischofsamtes, über die Benz berichtet, schließlich gescheitert: Der Kurfürst Friedrich III. von Brandenburg ließ

sich nicht von Jablonski krönen, wengleich dieser bereits über die böhmischen Brüder Bischof in apostolischer Sukzession geworden war, sondern durch zwei andere preußische Theologen, die er zunächst gar nicht zu Bischöfen ernannte, sondern nur mit der Durchführung der bischöflichen Funktion der Königssalbung beauftragte. In Rußland scheiterten die in der Ära Alexanders I. ernannten evangelischen Bischöfe daran, daß die episkopalistische Verfassungsreform nicht zustandekam und somit das Wirken evangelischer Bischöfe mit dem Tode der beiden Ernannten aufhörte. Friedrich Wilhelm III. ernannte zwar eine ganze Reihe evangelischer Bischöfe innerhalb der preußischen Union, aber er verlieh den Bischofstitel nur so, wie man einen Orden verleiht; dagegen widersetzte er sich der Errichtung eines Bischofsamtes. In der Tat wird man diese Verwendung des Bischofstitels, wie sie durch den ersten preußischen König und dann durch Friedrich Wilhelm III. erfolgte, als die unwürdigste Behandlung des Bischofsamtes bezeichnen können. Aber auch die Bemühungen Friedrich Wilhelms IV. scheiterten, wengleich er das größte Verständnis für eine selbständige geistliche Leitung der Kirche hatte. Als wichtigster Grund für diese negativen Ergebnisse wird aufgezeigt, daß der Staatsabsolutismus jener Zeit und das in diesem Sinn versteifte Verständnis des Summepiskopates der Fürsten in dem Bischofsamt eine Einbuße an fürstlicher Macht erblickte. Hinzukam freilich der Widerstand der evangelischen Kirche selbst, wobei man über die Motive dieses Widerstandes gern noch Näheres erfahren würde. Benz bedauert offensichtlich dieses Scheitern, und man hat den Eindruck, daß seine Sympathie beim anglikanischen Verständnis des Bischofsamtes ist. Aber vielleicht sind die Hemmungen auf seiten der evangelischen Kirche in Preußen doch nicht so einseitig in der Staatshörigkeit zu suchen, wie

es hier scheint. Immerhin war ja auch das anglikanische Bischofsamt ein staatskirchliches.

Vielleicht wird heute mancher geneigt sein, dieses Scheitern der damaligen Bemühungen als ein Unglück anzusehen. Aber mir ist kein Zweifel, daß die Bemühungen scheitern mußten, da sie mit unzureichenden Mitteln unternommen waren, und daß sie selbst dann, wenn sie zum Ziele geführt hätten, weder der lutherischen, noch der reformierten, noch der anglikanischen Kirche wirklich den Dienst getan hätten, dessen diese Kirchen bedurften. Unmittelbar ansprechend, ja ergreifend ist die ursprüngliche, edle und eifrige Sehnsucht nach der kirchlichen Einheit, die in vielen der beteiligten Persönlichkeiten, auch mehreren Fürsten lebendig war und sich in den von Benz wiedergegebenen Dokumenten ausdrückt. Problematisch ist aber bereits die Methode, durch die man die Einigung herbeiführen wollte: Es war vor allem die der diplomatischen Aktionen von Fürst zu Fürst über Gesandtschaften und unter Heranziehung einzelner Theologen ohne eigentliche Beteiligung der Kirchen oder auch nur einer breiteren Schicht von Theologen. Aber geradezu erschreckend ist die Unklarheit, die damals auf evangelischer Seite im Hinblick auf das Bischofsamt bestand, für dessen Einführung man sich einsetzte. Zwischen der hervorragenden diplomatischen Geschicklichkeit und der geringen theologischen Klarheit, noch mehr aber zwischen der echten ökumenischen Sehnsucht und den unklaren Vorstellungen über das, was zur Einheit der Kirche nottut, bestanden zu große Mißverhältnisse, als daß ein Erfolg unter diesen Voraussetzungen wünschenswert gewesen wäre. Über die Aufgaben des Bischofsamtes, über sein Verhältnis zum Pfarramt und zum Staat, über die Bedeutung der Apostolizität der Kirche und des Amtes und über die Bedeutung der Folge der Handauflegungen be-

stand offensichtlich keine Klarheit, und zwar, so wird man auf Grund dieses Buches urteilen müssen, weder in Preußen noch in England. Dagegen treten in der Geschichte des 18. und 19. Jahrhunderts Motive für die Wiedereinführung des Bischofsamtes unverhüllt in Erscheinung, die erschreckend säkular sind, wie z. B. das Bischofsamt als Anreiz für die Söhne des Adels, Theologen zu werden, oder auch das Bischofsamt als staatspolitisches Dekorament usw.

Das Buch von Benz gibt somit nicht nur eine sehr dankenwerte historische Belehrung, sondern bedeutsame ökumenische Impulse. Allerdings zeigt es auch an hochaktuellen Beispielen — und ich hoffe; mit dem Verfasser in diesem Punkt übereinzustimmen —, wie man es nicht machen darf, wenn man die Einigung getrennter Kirchen anstrebt. Die theologische Klärung, die damals so weitgehend unterblieb, muß heute nachgeholt werden, wobei wir die Ansätze im reformatorischen Verständnis des Bischofsamtes*) neu erarbeiten müssen und die apostolische Sukzession als ein Zeichen innerhalb der sehr viel weiter reichenden Fülle der Apostolizität der Kirche neu verstehen müssen.

Edmund Schlink

*) Über dieses in mancher Hinsicht noch ungeklärte Thema hat soeben Peter Brunner den ersten Teil einer wichtigen Untersuchung veröffentlicht: *Vom Amt des Bischofs. (Schriften des Theologischen Konvents Augsburgerischen Bekenntnisses, Heft 9)* Berlin 1955.

Für die beabsichtigte Ergänzung des Artikels „Das Echo von Evanston“ (Nr. 1, S. 17 ff.) fehlt uns in der vorliegenden Nummer der Raum. Wir bitten unsere Leser, sich bis zum Erscheinen der Nr. 3 zu gedulden.

Die Schriftleitung

Berichtigung

Wir möchten nicht unterlassen, darauf aufmerksam zu machen, daß in dem Artikel „Das Echo von Evanston“ in Nr. 1 dieses Jahrgangs auf Seite 31 in der 10. Zeile statt „Schwierigkeiten“, „Nebenwirkungen“ zu lesen ist.

Die Schriftleitung

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Ernst Kinder, Münster, Martin-Luther-Straße 4; Dr. Hildegard Schaeder, Frankfurt a. M., Schaumainkai 23; F. Lovsky, Professor am Lyzeum in Poligny (Frankreich), Prof. D. Edmund Schlink, Heidelberg, Eckenerstraße 1.

Ökumenischer Tagungskalender

31. Mai — 6. Juni: Ökumenischer Rat, Jahreskonferenz der Abteilung für Zwischenkirchliche Hilfe und Flüchtlingsdienst. Les Rasses/Schweiz
1. — 15. Juni: Ökumen. Institut, Kurs für Missionare auf Urlaub. Bossey
22. — 29. Juni: Ökumen. Institut, Konferenz über den Krankenpflegeberuf und seine hauptsächlichsten Probleme heute. Bossey
16. — 22. Juli: Weltallianz Baptistischer Kirchen. London
18. Juli — 8. Aug.: Ökumen. Institut, Kurs für Theologiestudenten. Bossey
21. — 24. Juli: Gemeinsamer Ausschuß des Ökumenischen Rates und des Internationalen Missionsrates.
25. — 30. Juli: Ökumen. Rat, Ausschüsse der Abteilungen u. Referate. Davos/Schweiz
31. Juli — 2. Aug.: Exekutivausschuß des Ökumenischen Rates. Davos/Schweiz
31. Juli — 6. Aug.: Jahreskonferenz des Christl. Studenten-Weltbundes. Bièvres/Frankreich
2. — 9. August: Zentralausschuß des Ökumenischen Rates. Davos/Schweiz
10. — 22. August: Ökumen. Institut, Ferienkurs für Laien. Bossey
16. — 23. August: 22. Weltkonferenz der CVJM (Hundertjahrfeier) Paris
30. Aug. — 6. Sept.: Ökumenischer Rat, Referat für Glaube und Kirchenverfassung, Tagung der Europäischen Sektion der Theol. Kommission über Christus und die Kirche.
1. — 15. September: Ratstagung des Weltbundes der Christl. Vereine Weiblicher Jugend. Royal Holloway College, Surrey, England
- September: Ökumenischer Rat, Referat für Glaube und Kirchenverfassung, Tagung der Europäischen Sektion der Theol. Kommission über Tradition und Traditionen. Kopenhagen

Unterschiede im Verständnis der ökumenischen Situation und Aufgabe in Evanston

Vortrag gehalten im Deutschen Ökumenischen Studienausschuß
in Heidelberg am 28. Februar 1955

Von Werner Küppers

Die letzten Sätze des Berichts der I. Sektion von Evanston lauten: „Wir können noch nicht übersehen, was alles uns offenbart werden mag, wenn wir zu Ihm aufschauen, der das Haupt des Leibes ist, und wenn wir unser Einssein mit Ihm bekennen. Wir wissen, daß wir verwandelt werden sollen, aber wozu wir verwandelt werden, das können wir nicht wissen, bis es uns im Vollzug des Glaubens und der Selbstverleugnung geschenkt wird, durch Kreuzigung und Auferstehung die Umriss des neuen, wahren Leibes Christi zu sehen, den unsere sündigen Spaltungen uns selbst und der Welt verdunkeln.

Indem wir uns der Gnade freuen, die uns in Seinen mannigfaltigen Gaben selbst in unserer Sünde und Gespaltenheit geschenkt ist, setzen wir hier unsere Hoffnung auf unseren einen Herrn Jesus Christus, der da kommt, um die Herrschaft über unseren zertrennten und gebrochenen Zustand anzutreten und ihn durch Seine Gnade und Macht zu heilen.

In Amsterdam sagten wir, wir seien gewillt, beieinander zu bleiben. Er hat uns zusammengehalten. Er hat sich selber wiederum als unsere Hoffnung erwiesen. Durch diese Hoffnung kühn gemacht, übergeben wir uns Gott aufs neue, damit Er uns in den Stand setzt, zusammenzuwachsen.“ (Zitate nach „Evanston spricht“)

Das Zustandekommen ökumenischer Konferenztexte ist eine eigene Sache. Fast kann man es mit einem physikalisch-chemischen Prozeß vergleichen, in dem sehr verschiedene Elemente unter hohen Graden von Druck und Hitze zusammengebracht werden. Gerade weil alles weniger nach einem von außen lenkenden Willen, sondern mit innerer, fast naturgesetzlicher Notwendigkeit bis zum Erreichen der Endgestalt abläuft, wird man auch in zunächst wenig befriedigenden oder als widerspruchsvoll empfundenen Texten echte Dokumente des status quaestionis anerkennen müssen. Sieht man dies, so kann man allerdings den Text nicht einfach hinnehmen, man muß ihn vielmehr sehr eindringlich durchforschen, etwa wie ein Geologe oder Geograph eine Gebirgsform oder eine Landschaft betrachtet, um das gegebene Einzelne aus dem Zusammenhang gesetzmäßigen Werdens im Zusammenspiel vieler Faktoren zu begreifen. Und so führt uns nicht negative Voreingenommenheit, sondern der Wille zum lebendigen Verständnis

der ökumenischen Gemeinschaft der Kirchen auf den Weg der kritischen Analyse. Dafür aber eignen sich nach einer ganz allgemein von Prof. Freytag in der Oktobernummer der Ecumenical Review ausgesprochenen Beobachtung jeweils gerade die letzten Sätze der Berichte, weil in ihnen wie in einem Brennspiegel nochmals zusammenzukommen pflegt, was die Sektion im ganzen beschäftigte, z. T. im größeren Text sich aber in voller Klarheit und Ausführlichkeit nicht durchsetzen konnte. Für die letzten Sätze des Berichts der I. Sektion scheint dies jedenfalls durchaus zuzutreffen:

Beachten wir doch zunächst einmal die bei näherem Hinschauen offensichtlichen Unausgeglichheiten hinsichtlich des erwarteten „Zusammenwachsens“. Da ist ein Schillern zwischen streng eschatologischer Erwartung des kommenden Herrn, mit dem dann ein endzeitliches „Schauen“, „Offenbarwerden“ und „Verwandeltwerden“ (S. 22 f.) verbunden wäre, und der recht handfesten Erwartung einer innergeschichtlichen Verbesserung des kirchlichen Lebens durch das zunehmende Zusammenkommen „im Bekenntnis unseres Einsseins und im Vollzug des Glaubens und der Selbstverleugnung“, wie es jetzt schon im Rahmen der ökumenischen Bewegung geschieht. Hart daneben steht zudem noch das Sichbegnügen mit den mannigfaltigen Gaben der Gnade auch im Zustande der sündigen Gespaltenheit im Blick auf die in unabsehbarer Ferne liegende Parousie des einen Herrn Jesus Christus, der am Ende der Zeiten die Herrschaft über unseren zertrennten und gebrochenen Zustand antreten wird. Neben der Einheit, die jetzt schon da ist, und der Einheit, die am Ende sein wird, steht schließlich jene Einheit, die im Laufe der Geschichte organisch werden und wachsen muß: „Wir übergeben uns Gott aufs neue, damit er uns in den Stand setze zusammenzuwachsen“ (S. 23), indem wir im Mitvollzug der Kreuzigung und Auferstehung Christi in unserem Leben als Kirchen die Umrisse des Einen wahren Leibes Christi zu sehen vermögen.

Wie konnte es zu solch auffallenden Unausgeglichheiten kommen? Sind es Symptome unversöhnlicher Gegensätze, oder läßt sich ein gemeinsamer Nenner dennoch finden? Kraß formuliert: Ist das „Zusammenwachsen“ in der Ökumene Illusion oder Wirklichkeit?

Es sind vor allem vier Schwierigkeiten, die aus dem kristallklaren Entwurf den jetzt vorliegenden, manchmal geradezu dunklen und im ganzen wenig befriedigenden Text werden ließen:

1. Das ungeklärte Verhältnis zwischen dem Gebrauch des Wortes Kirche im Singular und im Plural, also zwischen „Der Kirche“ und den „Kirchen“;
2. Das ungeklärte Verhältnis zwischen der Mannigfaltigkeit der guten Gottesgaben im natürlichen und geistlichen Leben und der Vielfältigkeit sündhafter Zersplitterung;
3. Die Unklarheit über das unerläßliche Minimum an aussprechbarer und ausgesprochener Gemeinsamkeit;

4. Unklarheit bezüglich des praktischen Vorgehens zur Verwirklichung der Einheit.

Mit einem Satz könnte man also auch sagen, die vier Schwierigkeiten bestanden hinsichtlich des Objektes, des Charakters, der Basis und des Weges der Einheit. Diese Darstellung ist natürlich nur ein Schema, doch würde vielleicht gerade ein solches Schema helfen, den Sinn des geistigen Ringens in Evanston aufzuhellen.

Jedenfalls erscheint es beim Bestehen derartiger Schwierigkeiten nicht verwunderlich, daß Stoßkraft und Klarheit des unsprünglichen Entwurfs im jetzt vorliegenden Sektionsbericht kaum mehr spürbar sind. Ist der Bericht deshalb „nichts-sagend“ oder ganz einfach „wirr“ geworden? Wohin führt von ihm aus der Weg weiter? Welcher Weg oder welche Wege bleiben offen?

Um den Sektionsbericht besser zu verstehen und die ökumenische Lage zu übersehen, müssen wir nach den größeren Zusammenhängen fragen, aus denen er als Frucht des weltweiten, ökumenischen Gesprächs erwachsen ist. Dem umfassenden Charakter der Begegnung der Kirchen im Ökumenischen Rat entsprechend, kann es sich bei diesen größeren Zusammenhängen nur um die großen Hauptfragen handeln, vor denen die heutige Christenheit steht, und die darum auch für das verschiedenartige Erfassen der ökumenischen Lage und Aufgabe mitbestimmend sind.

Sieben größere Zusammenhänge sind es, die uns dabei wesentlich erscheinen. Es mag schwer sein, ja vielleicht ist es sogar aus der Sache heraus unmöglich, sie auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, handelt es sich doch um sehr verschiedenartige, teils kirchengeschichtliche und theologische, teils aber auch weltgeschichtliche und weltanschauliche Impulse und Entwicklungen. Am ehesten könnte man vielleicht noch sagen, es handle sich dabei um eine siebenfache Krise, die der Mensch vor Gott durchmachen muß, um in Seiner Kirche, in den Hütten der Gerechten, mit Freuden vom Siege singen zu können. Das heißt, wir sehen die ökumenische Bewegung als ein wesentliches Stück der Geschichte des Gottesvolkes. Diese Geschichte des Gottesvolkes aber sehen wir in Abwandlung des bekannten thomistischen Begriffs vom „*motus totius naturae in Deum*“ und unter Verwendung des von Leo Zander in „*Vision and Action*“ geprägten Begriffs der „*tota christianitas*“ als „*motus totius christianitatis in unam sanctam ecclesiam*“.

1. Der erste Zusammenhang, auf den dabei unser Blick fällt, ist jene lange Geschichte des Konfessionalismus in der gespaltenen Christenheit, der nach Jahrhunderten der Polemik und nach Jahrzehnten der Irenik seine Krise erlebt im Aufbrechen der Erkenntnis: Dieser Weg führt nicht zum Ziel. Diese alten Waffen und ehrwürdigen Rüstungen klingen hohl, wir bewegen uns wie in einem kirchlichen Museum im Kreise von Ausstellungsgegenständen, die unserem eigenen Leben schon fern stehen. Weder unser Verhältnis zur Lebensmitte in Christus, noch zur Welt oder zu den Brüdern ist durch diese feierlich und ernst heraus-

gestellten Überlieferungen wirklich lebendig berührt. Wir sind weder so einig innerhalb einer Konfessionsgemeinschaft noch so uneinig zwischen den Konfessionen, wie es nach diesen alten ekklesiologischen Landkarten der Fall sein müßte. Ein neues Bewußtsein kommt auf, das den Konfessionalismus als etwas Fremdes, ja geradezu Ungesundes empfindet: „Wir preisen unseren Vater um des willen, daß er uns deutlich gemacht hat, wie die Einheit in Christus eine gegenwärtige Wirklichkeit ist, sowohl im Ökumenischen Rat der Kirchen als auch im Verhältnis zu anderen Christen, mit denen wir uns noch nicht völliger Gemeinschaft erfreuen“ (sc. also doch wohl der Christen Roms, Moskaus und der „Sekten“) (S. 18). „Wir haben entdeckt, daß die alten konfessionellen Spaltungen durch neue Linien der Übereinstimmung und der Meinungsverschiedenheiten überschritten werden.“ Für viele ist damit sogar der eigentliche Sinn der ökumenischen Arbeit gegeben: Sie ist der Mahlstein, auf dem die harten Körner des konfessionellen Kirchentums zermahlen werden, — vielleicht sehr langsam, da es ja doch wohl Gottes Mühlen sein müssen, aber doch trefflich fein, um für das rechte Brot der kirchlichen Einheit vorbereitet zu werden. In diese Linie gehört dann jene starke Stelle des Berichts: „Das heißt konkret, daß das Zeugnis von Kirchen . . . Gehorsam bis zum Tode verlangen kann.“ (S. 20) Und weiter: „In den Stürmen der gegenwärtigen Stunde“ (in der ja gerade auch der Konfessionalismus seine Krise erlebt) „sammelt Jesus Christus Sein Volk in einer wahren Gemeinschaft des Glaubens und Gehorsams ohne Rücksicht auf bestehende Spaltungen“ (S. 20). Und: „Wenigstens im Ökumenischen Rat der Kirchen sind wir einer Gemeinschaft verpflichtet, in der wir bereit sind, unsere Überzeugungen in Gegenwart unserer christlichen Brüder und in Gegenwart des lebendigen Christus einer Prüfung zu unterziehen“ (S. 21). Und schließlich können wir diesen Gedanken auch in den Schlußsätzen des Berichts wiederfinden, wenn wir sie so lesen: Wir wissen, daß wir verwandelt werden sollen (sc. aus dem Zustand der konfessionellen Aufspaltung), um die Umrisse des Einen, wahren Leibes zu sehen und (sc. nach Überwindung des Konfessionalismus) zusammenzuwachsen.

Das Wie und Wann im einzelnen des Verschmelzungsprozesses spielt bei solcher Grundauffassung der ökumenischen Aufgabe keine besondere Rolle. Sie hat deshalb auch ihre Vertreter gleichermaßen unter „Liberalen“ wie „Konservativen“. In jedem Falle lebt sie von der Überzeugung, daß die in Gang kommende Überwindung konfessioneller Schranken Gottes Werk ist, und daß dadurch der Weg für die Einheit in der Wahrheit und in ihrer Fülle frei werde. An dieser Stelle strömt darum auch der Enthusiasmus der Jugend und der jüngeren Kirchen in die ökumenische Bewegung ein, und zwar naturgemäß oft in der Form leidenschaftlicher Ablehnung „der Theologie“ als der Quelle allen konfessionellen Unglücks und in Gestalt der Geringschätzung kirchlicher Traditionen.

Der Krisenpunkt dieser ganzen Entwicklung liegt aber in der unerläßlichen Grenzziehung zwischen der bleibend gültigen Wahrheit und dem abzuwerfenden

konfessionellen Ballast. Genau an dieser Stelle hat die Arbeit und der Dienst der ökumenischen Aussprache einzusetzen.

2. Der zweite größere Zusammenhang, in dem wir die Arbeit der I. Sektion zu sehen haben, ist wiederum eine geschichtliche Entwicklung, die eine ganze Reihe von Jahrhunderten durchzieht und in den letzten Jahrzehnten ihre Krise erlebt hat. Wir meinen die Geschichte des religiösen Individualismus und Subjektivismus und seine Krise in der Neuentdeckung und Neubelebung reformatorischer Theologie und darin besonders ihrer radikalen Christozentrik. Die ökumenische Bewegung war in ihren Anfängen noch nicht von dem Impuls dieser neuen Theologie getragen. Es lag jedoch in der Natur der Sache, daß diese mehr und mehr in ihr an Bedeutung gewann, lag doch schon in dem Ruf zur Einheit im Grunde eine Abwendung vom Subjektivismus und Individualismus. Und so konnte gerade die neue Christozentrik des theologischen Denkens auf diesem Boden sich durchsetzen. Ihren speziellen Ausdruck findet sie hier in der bekannten Formel so vieler ökumenischer Dokumente von der „in Christus gegebenen und bestehenden Einheit“. Eine ganze Reihe von Aussagen im Bericht von Evanston bringen dies zum Ausdruck:

„Das Neue Testament versteht die Einheit der Kirche nicht im soziologischen Sinn, sondern so, daß diese Einheit ihre wesensmäßige Wirklichkeit in Christus selbst hat“ (S. 15).

„Er ist es deshalb allein, der die Vielen in der Kirche eins sein läßt“ (S. 15).

„Nach dem neutestamentlichen Denken hat das eine Leben der Kirche in der ganzen Person und dem ganzen Werk Christi als des Erlösers und Herrn seinen Ursprung“ (S. 15).

„Von Anfang an ist der Kirche eine unauflöbliche Einheit in Christus geschenkt, weil er sich mit seinem Volk identifiziert; die Kirche ist schon eins mit Christus kraft seiner Identifizierung mit ihr“ (S. 16). Sie „hat ihre Einheit in dem Einen Herrn der Kirche, der ihr Leben ist“. „Die Einheit liegt in seinem Werk“, d. h. in seinem Wirken nach der Himmelfahrt als erhöhter Herr. Zur Verdeutlichung dieser Gedanken darf man wohl auch die ersten Sätze aus dem Bericht der II. Sektion heranziehen, wo es im Blick auf die missionierende Kirche, also in einer bewußt ekklesiologischen Aussage, heißt: „Jesus Christus ist das Evangelium, das wir verkündigen. Er selbst ist auch der Evangelist, Er ist der Apostel Gottes . . .“ (S. 27). Und wieder im Bericht der II. Sektion: „Christus hat seiner Kirche solche Gaben geschenkt, wie sie ihrer für ihr Wachstum von Einheit zu Einheit bedarf. **Die Gaben sind im einzelnen wie im ganzen nichts anderes als Christus selbst**“ (S. 16).

Wollte man die hinter diesen Worten sich abzeichnende ökumenische Haltung bildhaft kennzeichnen, so käme ein doppeltes Bild in Frage: Einmal das Licht inmitten eines dunklen Raumes. Die Lichtstrahlen treffen und verbinden gewissermaßen alle Gegenstände und den ganzen Raum zu einer sichtbaren Einheit,

doch bleiben ohne dieses Licht alle Teile des Raumes unverändert für sich bestehen. Oder auch der geometrische Kreis, in dem alle Radien zum Mittelpunkt führen. Alle einzelnen, unzähligen Punkte in diesem Kreis sind etwas für sich und bleiben es auch, sie sind aber zugleich auf den Mittelpunkt bezogen, sie gehören zur Einheit des Kreises, und dadurch haben sie dann auch eine geordnete Beziehung zueinander. In den Schlußsätzen des Sektionsberichts finden wir diesen Gedanken wieder in den Worten, die wir hier interpretierend zusammenfügen: Indem „wir zu ihm aufschauen, der das Haupt des Leibes ist“, und indem „wir unser Einssein mit ihm bekennen“ . . . „übergeben wir uns Gott aufs neue, damit er uns in den Stand setzt zusammenzuwachsen“. Die heftige Debatte, die gerade über die Formulierung dieser Schlußsätze noch in der Vollversammlung aufbrach, hat deutlich gezeigt, daß hier ein Brennpunkt liegt, den die weitere Arbeit sorgfältig zu beachten haben wird.

3. Den dritten größeren Zusammenhang für die Arbeit in Evanston sehen wir in der langen Geschichte der rationalen und historischen Deutung und Erforschung der Bibel bis hin zur neuesten Krise dieser Haltung in der theologischen Neuentdeckung der Bibel. Das Wesentliche dieses vielseitigen und vielschichtigen Prozesses scheint uns zu sein, daß die objektive Eigenart der Bibel, genauer ihr Anspruch, Gottes Wort zu sein, neu ernstgenommen wird. Und zwar geschieht dies entscheidend in der Konfrontation mit der eschatologischen Botschaft der Schrift von der Königsherrschaft Gottes als ihrem zentralen Gehalt. Damit stehen Theologie und Kirche vor der entscheidenden Frage: Werden die Brücken zum Rationalismus abgebrochen und die Krücken des Historismus abgeworfen? Der Sinn der Gottesherrschaft ist es jedenfalls, daß sie in ihrem Wesen und ihrer Aktualität Ratio und Geschichte transzendiert. In diesem Sinne hören wir im Bericht die Worte von „der betenden Zuversicht, daß der Geist Gottes . . . unsere Augen für ein noch tieferes Verständnis und unsere Herzen für eine noch völliger Freude . . . öffnen wird“ (S. 14). Es handelt sich um ein „Hereinwachsen in die Fülle Christi“ (S. 14). „Wir haben jetzt nur einen Vorgeschmack der endgültigen Einheit in ihm. Er wird sein uns einigendes Werk vollenden.“ Es besteht seine „Verheißung, wiederzukommen in Herrlichkeit“. „So können wir von dem Einssein der Kirche auf ihrer irdischen Wanderschaft als von einem Wachstum sprechen, das von ihrer gegebenen Einheit zu der in ihrer völligen Offenbarung noch ausstehenden Einheit weiterführt“ (S. 16). „Deshalb bezeugt uns das Neue Testament, daß die Kirche teilhat am Leben dieser und der zukünftigen Welt“ (S. 17), sie darf niemals vergessen, „daß ihr Wandel und Bürgertum wirklich dort im himmlischen Wesen sind“ (S. 17). Alles Wachsen der Einheit in der Geschichte ist nur ein Vorstadium: „Sicherlich wird die vollkommene Einheit der Kirche nicht völlig erreicht werden, bis Gott in Christus alle Dinge zusammenbringt“ (S. 20). Auf den gegenwärtigen Lauf der Geschichte folgen „Zeiten der Trübsal“ (S. 20), und dahinter steht jene Scheidung der Geister, „die am Ende

der Menschensohn selbst vornehmen wird. In dieser eschatologischen Perspektive sind alle unsere menschlichen Spaltungen vorläufiger Art“ (S. 20). Und in diese Linie fügen sich dann auch jene schon angeführten Schlußworte: „Wir wissen, daß wir verwandelt werden sollen“ ... und „setzen hier unsere Hoffnung auf unseren Herrn Jesus Christus, der da kommt, um die Herrschaft anzutreten“. In dieser eschatologischen Sicht stellt sich die ökumenische Aufgabe der Einheit vor allem dar als das Zusammenkommen in gemeinschaftlicher Buße. Diese ist die Frucht der alles durchziehenden eschatologischen Beunruhigung. So hören wir: „Die Kirche hat die Fülle dieser Einheit niemals begriffen und verwirklicht“ (S. 16). „Die Spaltung ist Sünde, weil sie für die Menschen die Allgenugsamkeit des Versöhnungswerkes Christi verdunkelt“ (S. 18). Und schließlich heißt es ganz eindeutig: „Das Bekenntnis zum Einssein mit Christus trägt in sich das Bekenntnis der Solidarität in der Sünde mit unseren Brüdern“ (S. 19). „Von der Sünde unserer Spaltungen können wir uns unter keinen Umständen absetzen“ (S. 19). Und so gilt von der Kirche wie vom einzelnen Gläubigen das „simul justus et peccator“ (S. 16). „So ist die Kirche schon eins in Christus kraft Seiner Identifizierung mit ihr und muß noch eins werden in Christus, um ihre wahre Einheit in der Abtötung ihrer Spaltungen an den Tag zu bringen“ (S. 16). „Indem wir das Kreuz inmitten unserer Spaltungen aufrichten, glauben wir, daß er alle ihre Sünde überwinden wird und sie zum Ziele der Einheit bringen will“ (S. 20). Die entscheidende Folgerung dieser Auffassung der ökumenischen Situation kommt in der Forderung zum Durchbruch, die Kirchen müßten sich aus Gehorsam gegen ihren Herrn in ihrem Eigenleben selbst aufgeben. Wenn man dazu noch an das für viele so leuchtende Vorbild der Kirche Südindiens denkt, so fällt neues Licht auf den vieldeutigen Begriff des „Zusammenwachsens“, der den krönenden Abschluß des Sektionsberichts bildet, und um den sich in der Schlußdebatte ein Kampf entspannt, dessen Sinn wir auf dem Wege dieser kritischen Analyse immer deutlicher erkennen können.

4. Den vierten größeren Zusammenhang für die Arbeit von Evanston sehen wir in der langen Geschichte des National-, Staats- und Landeskirchentums seit der großen konstantinischen Wende bis hin zur gegenwärtigen Krise all dieser Formen der Verstrickung der Kirche in die natürlichen und geschichtlichen Gegebenheiten ihrer Umwelt. Die Krise kann sehr verschiedene Formen annehmen, immer aber ist ihr Wesen die Besinnung auf die Eine, Heilige Kirche. Hier kommt für uns jene Form der Besinnung auf die Einheit und Heiligkeit der Kirche in besonderer Weise in Betracht, die sich darstellt als Rückbesinnung auf die Alte Kirche und ihre legitime Tradition. Der klassische Fall einer derartigen Rückbesinnung ist das „Catholic Revival“ in der Kirche von England während des 19. Jahrhunderts. Und gerade unter dem Antrieb dieser Rückbesinnung wurde der Anglikanismus zu einem Vortrupp und Träger der neuen ökumenischen Bewegung. Daneben steht die Rückbesinnung in der lutherischen Restauration des

19. Jahrhunderts und eine Reihe von analogen Krisen in anderen Kirchen. Wesentlich ist für alle diese Bewegungen der Rückbesinnung die Vorstellung von der Kirche als einer von Christus in einer bestimmten Weise begründeten Einrichtung, sozusagen einer „Anstalt“, die sich, will sie ihrem Stifter und ersten Gesetzgeber treu bleiben, in ungebrochener Überlieferung forterhalten muß, ja nur auf diesem Wege überhaupt sich als die authentische und legitime Stiftung erhalten kann. Da es jedoch keine vollendete, äußere und als solche vorbildliche Gestalt dieser Einen und Heiligen Stiftung Christi gibt, kann es sich bei der Rückbesinnung nur darum handeln, Kern und Struktur dieser organischen Einheit durch lange Zeiträume hindurch und über weite Räume hinweg festzustellen. So wird dann etwa für die Lutheraner die Lehre und für die Anglikaner die apostolische Sukzession im Bischofsamt speziell wichtig als Träger und Garant der Einheit. Diese Auffassung der ökumenischen Aufgabe hat die Faith and Order-Bewegung bis Lund vorwiegend bestimmt. In Lund wurde diese Auffassung durch die neuen, schon besprochenen Gesichtspunkte wohl zurückgedrängt, nicht aber aufgehoben oder völlig von der Mitwirkung ausgeschaltet. Und so ist sie auch in Evanston weiter wirksam. An manchen Stellen spürt man deutlich die Konzessionen, die ihr gemacht werden. Da ist im ersten Entwurf das Glaubensbekenntnis am Anfang als Grundlage des Ganzen, da ist das Zusammentragen der biblischen Zitate und der eigentümliche Fremdkörper der auch schon erwähnten Kirchengeschichte in nuce (S. 19). Dazu kommen die wiederholten Hinweise auf die gegenwärtigen Gaben Christi als der „Mittel des gemeinsamen Lebens“ (S. 17). „Wir erkennen in diesen Gaben einen realen gegenwärtigen Besitz“. „Sie versichern uns der Gegenwart des ungeteilten Christus unter uns, der in uns alle trotz unserer Spaltungen sein Leben einströmen läßt“. Dazu kommen noch alle die Gemeinsamkeiten, die in einem größeren Abschnitt aufgeführt werden: „Wir alle dienen . . ., lehren . . ., empfangen . . ., sind berufen . . ., und hören . . .“ (S. 17 f.). Dazu kommt der „unendlich große Bereich gemeinsamen Handelns und Wollens, der uns verbindet“ (S. 18). „Die Tatsache unseres gemeinsamen Gebrauchs dieser Gaben ist ein kraftvoller Beweis unserer Einheit in Christus“ (S. 18). Und so „preisen wir unseren Vater um des willen, daß er uns deutlich gemacht hat, wie die Einheit in Christus eine gegenwärtige Wirklichkeit ist“ (S. 18). Als Konsequenz dieses reichen Einheitsbesitzes ergibt sich dann die siebenfache Forderung dessen, was alle Kirchen jetzt „tun müssen“ (S. 21 f.).

Folgt man nun dieser Gedankenlinie, so werden die Schlußsätze stellenweise geradezu doppelsinnig: Die „Verwandlung“ und das „Schauen“ der Umriss des wahren Leibes Christi sind nun nicht mehr eschatologische Güter, sondern Erwartungen im Verlauf der Kirchengeschichte. Das gleiche gilt von der Hoffnung, die sich zuerst richtet „auf unseren einen Herrn Jesus Christus, der da kommt“, und von der es dann fast unmittelbar darauf heißt, „durch diese Hoffnung kühn gemacht, übergeben wir uns Gott aufs neue, damit er uns in den Stand setzt

zusammenzuwachsen“. Als erreichbares Ziel der Hoffnung erscheint damit die Abrundung des jetzt schon vorhandenen Einheitsbesitzes, und dabei kann ganz treuherzig fast wie in den Anfängen der Bewegung versichert werden: „Wir beabsichtigen, uns unter der Führung Seines Geistes zu einigen“ (S. 21). Alles eschatologische Dunkel, alle christologische Strenge scheint wie vergessen, „das Kommen des Herrn“ scheint fast nur ein Bild für sein gegenwärtiges Wirken in den Herzen. Und das ist es, was wir mit der Doppelsinnigkeit meinen, wenn der zum Teil schon als Bestandteil der eschatologischen Linie gelesene Satz nun wieder gelesen werden kann und im Zusammenhang anderer Linien ganz anders klingt: „Wir setzen *hier* unsere Hoffnung auf unseren einen Herrn Jesus Christus der da kommt, um die Herrschaft über unseren zertrennten und gebrochenen Zustand *anzutreten* und ihn durch seine Gnade und Macht zu *heilen*“.

5. Der fünfte größere Zusammenhang, in dem wir die Arbeit der I. Sektion zu sehen haben, ist die wiederum sehr lange Geschichte der katholischen Kirche und ihrer Theologie mit ihrem Selbstverständnis und ihren Ansprüchen. Ob man auch in dieser Geschichte von einer „Krise“ wie bei den vier bisher genannten Entwicklungen sprechen kann, mag dahingestellt bleiben; jedenfalls aber wird durch das Nebeneinanderbestehen von „Katholischer Kirche“ und „Ökumene“ eine Frage aufgeworfen, die im Laufe der Zeit zu einer „Krise“ im Sinne einer wesentlichen Entscheidung führen muß.

Äußerlich erfolgte zwar die Beratung in Evanston sozusagen unter Ausschluß katholischer Stimmen, soweit man nicht eine Reihe von Äußerungen aus dem anglokatholischen und gelegentlich auch alt-katholischen Kreis dahin rechnen will. Die nach unserem Sprachgebrauch als „katholisch“ zu verstehende Stimme der Orthodoxen blieb in der Debatte stumm und wurde nur im Plenum in der bekannten Sondererklärung vernehmbar, während die katholischen Stimmen der Christen von „Rom“ und „Moskau“ nur von draußen wie durch geschlossene Türen gedämpft mitklingen konnten. Wer aber wollte sagen, daß nicht gerade dieser Sachverhalt mitbestimmend für die jetzige Gestalt des Sektionsberichts war? Einmal gilt dies direkt, indem nun eine Reihe von Formulierungen möglich wurden, die sich ganz natürlich aus dem Konsensus der „Protestanten“ ergeben, die aber bei voller Mitwirkung der „katholischen Seite“ hätten vermieden werden müssen, oder doch wenigstens zu dem bei solchen Gelegenheiten gewohnten „einige sagen — andere meinen“ geführt hätten. Dann gibt es nun aber doch auch eine indirekte Auswirkung des Zurücktretens der katholischen Stimmen: Wir hörten schon von dem vor allem durch Torrance vertretenen Ansatz zur Überwindung des Amsterdamer Dilemmas des tiefsten Unterschiedes durch von Grund auf positive, man könnte sagen, im Sinne Calvins „katholische“ Aussagen. Es wäre reizvoll, unter diesem Gesichtspunkt den ersten Entwurf mit den späteren Textgestalten zu vergleichen. Wir erinnern nur an eine dort vorliegende, später verloren gegangene Formulierung wie diese: „In Ihm ist Sinn und Plan

der Kirche als ein *Mysterium* des Willens Gottes enthüllt, durch das er alle Dinge in Christus vereinigen will . . ." Rückt nicht diese Formulierung ganz nahe an das katholische Verständnis der Kirche als des großen Ursakraments? Aber auch der jetzt vorliegende Text enthält eine überraschende Anzahl von Wendungen und Gedanken, die, für sich genommen, durchaus von orthodoxer oder römisch-katholischer Seite stammen könnten. Hierher gehören z. B. die wiederholten Hinweise auf die Wirksamkeit des Heiligen Geistes in der Kirche und die Forderung nach gemeinsamem Studium *der* Tradition, oder auch eine derartig „katholische“ Formulierung wie diese: „So ist die Gemeinschaft (*koinonia*), die die Glieder der Kirche haben, eine Gemeinschaft mit dem Vater und mit Seinem Sohn Jesus Christus durch den Heil. Geist und eine Gemeinschaft mit den Heiligen in der triumphierenden Kirche . . ." Wohin kann aber all dies führen, solange es Gruppen gibt, die ihre Gemeinschaft allein im vollen Sinne als „die Kirche“ ansehen? Heißt es doch zum Abschluß der orthodoxen Sondererklärung von Evanston: „Und so müssen wir unsere tiefe Überzeugung zum Ausdruck bringen, daß die heilige Orthodoxe Kirche allein unvermindert und unversehrt den einst den Heiligen übermittelten Glauben bewahrt hat“; und als Analogon von römisch-katholischer Seite der Satz aus dem *Una Sancta*-Rundbrief vom Januar 1955, S. 26: „Zusammenfassend dürfen wir sagen, die so verstandene Kirche als mystischer Leib Christi . . . ist identisch mit der Kirche, die wir heute die Römisch-Katholische nennen“. Evanston hat gegenüber Amsterdam einen anderen Weg, den Weg innerer Überwindung an Stelle äußerer Gegenüberstellung andeutungsweise eingeschlagen. Die Frage bleibt ungelöst, ebenso aber auch der Zusammenhang der ökumenischen Arbeit mit Weg und Wesen der „katholischen Seite der Christenheit“. Weil dies aber so ist, deshalb ist die ökumenische Bewegung immer wieder neu zur inneren Auseinandersetzung mit den „katholischen Stimmen“ verpflichtet. Das Wort „zusammenwachsen“, mit dem der Sektionsbericht schließt, trifft dabei genau den kritischen, den neuralgischen Punkt!

6. Der sechste größere Zusammenhang, in dem wir die Arbeit der I. Sektion zu sehen haben, ist der Zusammenhang mit der Geschichte der ökumenischen Bewegung selbst. Die I. Sektion, die in besonderem Maße eine Domäne der Theologen sein mußte, konnte und wollte aber nicht zur internationalen Fachgelehrten-Tagung werden. Die Geschichte der ökumenischen Bewegung stellt die kritische Frage, ob ein wirkliches Zusammenwachsen, ja eine fruchtbare gegenseitige Durchdringung der verschiedenen ökumenischen Impulse, Edinburg 1910, Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen in Konstanz 1914, Stockholm 1925 und Lausanne 1926, wirklich möglich ist. Die Fragen aus den Gebieten des Glaubens und der Verfassung, der Mission, der Politik und des sozialen Lebens spitzen sich ja alle zu zur Krise der Stellung der Kirche in der modernen Welt. Ja, man kann geradezu sagen, die gesamte ökumenische Bewegung ist eine Frucht des Ringens mit dieser weltumspannenden Krise, und ihre Geschichte spiegelt

die wechselnden Phasen dieses Ringens wider. Geht man im Blick auf diesen Zusammenhang aufmerksam den Sektionsbericht durch, so wird man an mehr Stellen als vielleicht vermutet, Anzeichen dafür finden. Wir haben 22 derartige Stellen gefunden, die hier alle anzuführen zu umständlich sein würde, da es sich ja meist mehr um Anklänge als um direkte Aussagen handelt. Doch hören wir immerhin ganz deutlich das Wort, die Kirche tut einen „Dienst an der Welt“ (S. 16), sie hat teil am Leben dieser Welt, „sie muß ihre Verantwortung in dieser gegenwärtigen Welt wahrnehmen“ (S. 17). Die Gaben, die Christus ihr gibt, sind, wie sehr stark betont wird, „nicht um der Kirche als einer geschichtlichen Gemeinschaft, sondern um der Welt willen da“ (S. 17), „und die Kirche findet ihre Einheit in ihrem gekreuzigten und auferstandenen Herrn, indem sie in Sein Leiden für die Erlösung einer sündhaften und zerrissenen Welt eintritt“ (S. 17). Dazu fehlt nicht der Hinweis auf die „Stürme der gegenwärtigen Stunde“ (S. 20), und im Anschluß an die Erwähnung der nichttheologischen Faktoren der Kirchentrennung steht der Satz: „Wir müssen . . . bedenken und auch begreifen, wie die Ereignisse und Entwicklungen der gegenwärtigen Geschichte die Uneinigkeit zu einer äußerst dringlichen Frage machen“ (S. 22). Und schließlich heißt es in den Schlußsätzen selbst, daß die Umriss des wahren Leibes Christi auch „der Welt verdunkelt“ werden, und daß die bisherigen Erfahrungen in der ökumenischen Bewegung uns kühn machen, von Gott zu erwarten, daß er die Kirchen im Sinne des genannten Dienstes an der Welt „in den Stand setzt, zusammenzuwachsen“. Es darf dabei nicht übersehen werden, daß das hier nur ganz schwach anklingende Thema mit schrillen und brausenden Akkorden in den übrigen Sektionen von Evanston aufklingen mußte. Um so mehrsinniger werden dadurch die Schlußsätze des Berichts der I. Sektion, und um so brennender treten die Fragen ins Bewußtsein, vor denen die weitere Arbeit in der ökumenischen Gemeinschaft steht.

7. Der siebte größere Zusammenhang, in den wir die Arbeit von Evanston zu stellen haben, ist wohl am schwersten in Worte zu fassen, und doch handelt es sich dabei wiederum um eine die Jahrhunderte in wechselnder Weise durchziehende Geschichte: wir meinen die Geschichte des wahrhaft brüderlichen, vielleicht sagen wir am besten, des „konziliaren Umgangs“ aller Christen miteinander, da sie ja letzten Endes alle zu dem einen Volke Gottes, zur einen familia Christi gehören. In der Alten Kirche war dieser Umgang und das hinter ihm stehende „Familienbewußtsein“ überaus kräftig und rege. Schisma und Konfessionalismus brachten ihn fast zum Erliegen. In der ökumenischen Bewegung lebt er wieder auf, und es ist deshalb die entscheidende Frage für diese Bewegung, ob dieses Aufleben wirklich tief und zentral genug ist und stark und lebendig genug wird, um das wieder aufzunehmen und fortzuführen, was der Christenheit mit dem Erstarren und Absterben der Funktion der klassischen Konzilien verloren gegangen ist.

Der von uns soeben durchgeführte sechsfache Durchgang durch den Sektions-

bericht hat diesen uns fast als ein Mosaik mit proteushaftem Charakter gezeigt. Das mag für alle die heilsam sein, die zunächst darin nur ihre eigene Anschauung bestätigt wiederfinden und den Rest als unaktuell auf sich beruhen lassen möchten. Doch schließlich würde man sich ja doch von einem derartig eigenartigen, fast zweifelhaften Gebilde lieber abwenden, als ihm besondere Beachtung schenken wollen. Man würde vielleicht sagen, halten wir uns doch nicht bei einem derartigen Agglomerat von Verschiedenheiten auf, sondern wenden wir uns der direkten Auseinandersetzung mit jenen verschiedenen Auffassungen zu, die über den Sinn und die Aufgabe der ökumenischen Begegnung der Kirchen bestehen: Überwindung der Konfessionen, strenge Christozentrik im Anschluß an die großen Reformatoren, radikale, eschatologisch bedingte Solidarität in der Sünde als Einheit der Kirche unter dem Kreuz, die geduldige Konstruktion und Pflege organischer Einheit von gegebenen Bruchstücken her, Wiedervereinigung in der Unterstellung unter „Rom“, „Moskau“ oder „Konstantinopel“ oder schließlich die entschiedene Hinwendung zur Dynamik eines rein ethisch bestimmten Tatchristentums. Wir meinen nun aber, daß der Blick auf den genannten, siebten größeren Zusammenhang uns erkennen läßt, daß all diese Forderungen nur Krisen bezeichnen und Entscheidungen andeuten, durch die der Weg der ökumenischen Bewegung hindurchführt, an deren jeder sie allerdings auch scheitern könnte. Nun aber ist in dieser Bewegung dieses Neue, Große, Verheißungsvolle, ja Heilige ans Licht getreten, daß nach so langem und mannigfaltigem Auseinandergehen in der Kirchengeschichte zum ersten Male wieder in großem Maßstab ein Zusammenkommen, ein Aufeinanderzugehen, ein Aufeinanderbezugnehmen lebendig wird. Damit ist in völlig unerwarteter Weise faktisch ein Stück jener Einheitsfunktion wiederhergestellt, die für die Alte Kirche in ihrem konziliaren Umgang miteinander wirksam war, und die der Sinn auch aller späteren Konzilien letzten Endes war. Gewiß war Evanston kein Konzil im klassischen, kirchenrechtlichen Sinn. Dies konnte nicht sein, und daran war überhaupt nicht gedacht. Und doch können wir einen Zusammenhang mit den alten Konzilien erkennen, wenn wir hinter das Kirchenrecht zurückgehen. In der Alten Kirche bedeutete „conciliariter“ eine Frage behandeln, daß dabei drei Dinge beachtet würden: die Überlieferung, die Repräsentation der Gesamtkirche und die Freiheit der Verhandlung. Ist es nun nicht so, daß in dieser dreifachen Hinsicht die ökumenische Bewegung etwas wie eine Renaissance des alten, ursprünglichen „konziliaren Umgangs“ in der Gesamtkirche bedeutet? Das mag für den Nichtkatholiken eine vielleicht interessante, jedenfalls aber nicht besonders wichtige Bemerkung sein, im genuin katholischen Verständnis würde es jedoch bedeuten, daß in dem Maße, in dem eine solche Renaissance tatsächlich stattfindet, auch jene assistentia Spiritus Sancti wirksam würde, die die Kirche in der Wahrheit erhält und sie zugleich in alle Wahrheit leitet. Praktisch aber würde es bedeuten, daß gerade in einem derartig komplexen Ringen, wie wir es in kritischer Analyse des Sektionsberichts aufdeck-

ten, jene Macht der Wahrheit ständig mitwirkend sich ausspricht. Dem besonderen Charakter dieser neuen Form des alten konziliaren Umgangs gemäß kann diese nicht zur Formulierung eines Dogmas oder dem Ausspruch eines Anathems vordringen und darf dennoch in Annäherung gesehen werden an jenes Grundwort für alles spätere konziliare Leben der Kirche: „Es hat dem Heiligen Geist und uns gefallen“, genauer: gut geschienen, es ist einleuchtend geworden. Apg. 15, 28.

Blicken wir von daher noch ein letztes Mal auf den Text des Sektionsberichts, so können wir bei sorgfältiger Beschäftigung mit ihm sozusagen eine ganz neue Schicht entdecken, um in der Sprache der Ausgrabungswissenschaft zu sprechen. Wir können auch von der Entdeckung einer neuen Art von Fäden im Gewebe sprechen. Es schien uns speziell an 34 verschiedenen Stellen im Text möglich, Aussagen dieser besonderen Art aufzuweisen und, was das Eindrucksvollste daran ist, alle diese vereinzelt Stellen treten doch, wenn man sie herauslöst und neu auf sich wirken läßt, in einen gewissen eigenen Zusammenhang. Dafür den genaueren Nachweis zu liefern, bedürfte es einer eigenen, eingehenden Darstellung. Man könnte gegen eine solche Darstellung dann immer noch einwenden, daß sie auch bei engem Anschluß an die einzelnen Stellen aus dem Text etwas herausliest, an das die Verfasser selbst nicht gedacht haben. Aber auch selbst wenn dies in gewissem Maße zutreffend wäre, so war doch jedenfalls die beherrschende Absicht, in diesem Bericht gemeinsam die Wahrheit Gottes zu bezeugen, und so läge es in der Natur der Sache, daß jener ungewollt sich ergebende Ausganzusammenhang eine Frucht der Wahrheit selbst wäre. Erst dadurch schließt sich ja auch der Kreis der Gedanken über die Renaissance des konziliaren Lebens der Alten Kirche in der neuen Gestalt der ökumenischen Bewegung. So ungreifbar stets die assistentia Spiritus Sancti bleibt, sie gehört zum christlichen Credo nicht weniger gewiß als die Gegenwart des zur Rechten des Vaters erhöhten Erlösers in der Gemeinschaft seiner Gläubigen.

Im einzelnen stehen uns aus dem Sektionsbericht Stellen wie diese vor Augen: Auf Grund der neuen Begegnung miteinander werden wir der alle tragenden Einheit inne, „weil es uns in dem Maße von Gott geschenkt wird, in dem der Heilige Geist uns offenbart, was Christus für uns getan hat“ (S. 14). Oder weiter die Reihe all der Worte, die von der unauflöselichen Einheit sprechen, die Christus mit der Kirche verbindet, „deren Leben er ist“ (S. 17), in die er „Sein Leben einströmen läßt“ (S. 16), mit der er sich identifiziert. Ungewollt werden dabei durch eine ganze Reihe von Stellen die Gedanken hingeführt zu der Vorstellung einer pneumatischen Einheit und wesenhaften Struktur der Kirche, von der dann im Schlußteil unter dem Bild der „Umrisse des einen, wahren Leibes Christi“ gesprochen wird, „den unsere sündigen Spaltungen uns selbst und der Welt verdunkeln“, den zu „sehen“ uns aber „geschenkt“ wird. Als Vollzug dieses Schenkens und Sehens stellt sich wie ein krönender Abschluß das „Zusammenwachsen“ dar. Ja, wir können noch einen, vielleicht gewagten Schritt weitergehen, indem

wir sagen: Es liegt in der Linie dieser Einsichten, daß die pneumatische Einheit und wesenhafte Struktur der Kirche nicht ohne die historische Kontinuität ihrer Manifestationen zu denken sei. Welchen Sinn hätte sonst letztlich das so stark betonte Bekenntnis zur gegebenen Einheit und zu den gegenwärtigen Gaben?

Hauptgebot der Stunde für die Ökumene scheint es uns deshalb zu sein, daß in ihr versucht wird, in der Erkenntnis der wesentlichen Schwierigkeiten und im Bewußtsein der großen Zusammenhänge die pneumatische Einheit und wesenhafte Struktur der Kirche in steigendem Maße zu erkennen und klarer auszusagen. Dazu müssen die Spannungen ehrlich ausgehalten und die gefährlichen Krisen durchlebt werden. So nur werden die Kirchen reif werden für die mit Recht geforderte „Tat des Glaubens“, in der sie bereit sind, „ihre gewohnten Lebensformen aufzuopfern, indem sie sich mit anderen Kirchen vereinen“ (S. 20) und dadurch hineinzuwachsen in die Fülle Christi nach dem Pauluswort (Eph. 4, 11 ff.): Eben dieser ist es, der die einen zu Aposteln gegeben hat, andere zu Propheten, andere zu Evangelisten, noch andere zu Seelsorgern und Lehrern, um die Heiligen tüchtig zu machen zur Ausübung des Gemeindedienstes, zur Auferbauung des Leibes, bis wir alleamt zur Einheit im Glauben und in der Erkenntnis des Sohnes Gottes hingelangen zur vollkommenen Mannesreife, zum Vollmaße des Wuchses in der Fülle Christi.

Unsere ökumenische Aufgabe im Licht der Geschichte

Von W. A. Visser 't Hooff

(Mit geringen Kürzungen aus Nr. VII/4 der Ecumenical Review entnommen.)

Jede Generation hat ihre besondere Aufgabe. Das gilt für die ökumenische Bewegung wie in anderen Bereichen. Zuweilen werden diese Aufgaben unbewußt angepackt, und wir werden für einen Zweck verwandt, den wir nicht verstehen. Und selbst, wenn wir meinen, wir wüßten, welche Aufgabe uns zugewiesen worden ist, können wir nicht völlig sicher sein, daß wir damit recht haben. Denn die Wege, auf denen Gott wirkt, bleiben geheimnisvoll. Alles, was wir tun können, ist der Versuch, zu erkennen, in welcher Richtung wir uns vorwärts zu bewegen gerufen sind. Und so seltsam es scheinen mag, dies zwingt uns zu einer Analyse unserer Geschichte. Wollen wir wissen, welches die nächste Station unserer Reise sein muß, so müssen wir zuerst wissen, woher wir kamen und wo wir gegenwärtig stehen. Wollen wir unseren nächsten Auftrag kennen, so müssen wir wissen, welche Aufträge den Generationen vor uns gegeben wurden.

Wir beginnen deshalb mit einer freilich allzu knappen Darstellung dreier Wege zur Bewältigung des ökumenischen Problems, dreier verschiedener Wege zur Wiederherstellung der Einheit der Kirche. Merkwürdigerweise kann keiner von diesen dreien einer bestimmten Konfession zugeschrieben werden; sie alle drei

sind sowohl überkonfessioneller wie internationaler Art. Man kann sich das leicht durch das Studium der unter dem Patronat des Ökumenischen Rates der Kirchen veröffentlichten „Geschichte der ökumenischen Bewegung“ deutlich machen. Wir begegnen den gleichen drei Wegen zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Kirchen. Und wenn die ersten großen interkonfessionellen Bewegungen auftreten, so finden wir, daß jede von ihnen (besonders in ihren ersten Stadien) von einem der drei beherrscht werden.

Es ist nicht leicht, die drei Hauptrichtungen mit einem Wort zu kennzeichnen. Ich habe keine besseren Bezeichnungen für sie zu finden vermocht als die der erasmischen, der um den Gedanken der Kirche kreisenden und der pietistischen Tradition. Wir wollen eine nach der anderen behandeln.

Der erste dieser Ströme ökumenischen Denkens ist der erasmische. Diese Kennzeichnung ist angreifbar, denn manche von denen, die wir unter dieser Überschrift erwähnen werden, dürfen sicherlich nicht als unmittelbare Nachfahren des Erasmus angesehen werden. Wir benutzen diese Kennzeichnung indes, weil es nicht zweifelhaft sein kann, daß die Hauptgedanken, mit denen wir es zu tun haben, zuerst von Erasmus formuliert wurden.

Welches sind diese Ideen? Wir können sie kurz in folgenden beiden Punkten zusammenfassen:

- a) Einheit der Kirche ist möglich und allein möglich auf der Grundlage einer Übereinstimmung in wenigen notwendigen und grundlegenden Lehrstücken. Daraus folgt, daß:
- b) die kurzen Bekenntnisformulierungen der Frühkirche den Vorzug verdienen, besonders das Apostolikum, und daß neue Formulierungen hinsichtlich strittiger Punkte vermieden werden sollten. In allen nicht-wesentlichen Dingen sollte große Freiheit herrschen; man sollte nicht den Versuch machen, ins einzelne gehende Glaubensbekenntnisse aufzuzwingen.

Schon im Jahre 1519 schrieb Erasmus einem böhmischen Adligen, der durch die Reformation verursachte Bruch lasse sich heilen, wenn der Tendenz Einhalt getan werden könne, alle Punkte des Glaubens zu definieren, und wenn die Kirche Zustimmung lediglich für die Dinge verlangen wolle, „die in der Heiligen Schrift klar ausgesprochen werden, oder ohne die wir keinen Weg zum Heil sehen“. Er fügt hinzu, daß nur wenige Dinge unter diese Kategorie fallen.

Diese Denkweise sollte in den folgenden Jahrhunderten ein erstaunliches Echo finden. Cassander bediente sich ihrer bei seinen Friedensbemühungen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Franz Junius, Professor in Leiden, Verfasser des ersten „Irenicum“ mit dem französischen Titel „Le paisible chrétien“, war auch der erste, der den Begriff der „Fundamentalartikel“ verwandte. Er sagt: Wer sich zur Schrift und zu den Fundamentalartikeln bekenne, müsse als zur Kirche gehörig betrachtet werden, selbst wenn sein Glaube in anderen Stücken nicht sehr

bestimmter Art sei. Der große Hugo Grotius ging noch weiter und behauptete, es gebe nach dem Grundprinzip der Reformation zwei Arten von Artikeln, die wenigen Fundamentalartikel, an denen unser Heil hänge, und die anderen nicht-fundamentalen Artikel. Die protestantischen Kirchen müssen im Blick auf diese nicht-wesentlichen Dinge Toleranz lehren und üben. König Jakob I. von England bediente sich des gleichen Gedankens als der Grundlage seiner Kirchenpolitik. Casaubonus zitiert ein Wort von ihm, man müsse alle Bemühungen auf eine Übereinstimmung in den wenigen notwendigen Stücken konzentrieren und in allem anderen Freiheit gewähren. In Deutschland führte die Lehre des Calixtus über die Fundamentalartikel (die er mit dem Konsensus der Kirche im 5. Jahrhundert identifizierte) zum „synkretistischen Streit“. Später wurden der Hugenott Jurien und die schweizerischen Theologen Werenfels, Osterwald und Turretini Vorkämpfer des gleichen Standpunktes und erhielten zustimmende Äußerungen von der Seite des anglikanischen Erzbischofs Wake und des lutherischen Theologen C. M. Pfaff. Es versteht sich von selbst, daß John Dury's irenisches Lebenswerk gleichfalls auf dieser erasmischen Konzeption ruhte.

In der zweiten Hälfte des 18. und im 19. Jahrhundert wurde der Ausdruck „Fundamentalartikel“ unpopulär, aber das dahinterstehende Denken blieb lebendig. In der Tat glaubte die Theologie der Aufklärung und in ihrem Gefolge der Modernismus in seinen mannigfaltigen Formen gleichfalls an eine Vereinfachung und Beschränkung der Lehrerfordernisse im Blick auf die Einheit. Als Bischof Headlam auf der Weltkonferenz von Lausanne 1927 vorschlug, das Chalcedonense zusammen mit der Bibel zur einen und einzigen Grundlage der Einheit zu machen, und dabei anführte, daß die Schaffung der Vielzahl von Bekenntnissen in der Zeit der Reformation zu einer Katastrophe geführt habe, da schien dies ein spätes Echo der Lehre des Erasmus zu sein. Ein noch viel radikalerer Vertreter derselben Tendenz war Adolf von Harnack, der in seinen Vorlesungen über das „Wesen des Christentums“ von 1900 behauptete, das Evangelium sei viel einfacher, als die Kirchen wahrhaben wollten, denn nur der Vater, nicht aber der Sohn, gehöre in das Evangelium hinein.

So schien die erasmische Vereinfachung letztlich zu einer Einheit zu führen, die alle einschließen würde, die an Gott als den Vater und an die Bruderschaft der Menschen glaubten. Aber diese äußerste Konsequenz der Theorie von den Fundamentalartikeln zeigte, daß in ihr eine grundlegende Schwäche steckte, und der Hauptstrom der ökumenischen Bewegung konnte und wollte sich bei aller Bejahung mancher Dinge, die die Erasmianer geklärt hatten, dieser Tradition als Grundtheorie der Einheit nicht bedienen.

Der zweite Strom ökumenischen Denkens kann als der um den Gedanken der Kirche kreisende gekennzeichnet werden. Sein Interesse gilt nicht in erster Linie den lehrmäßigen Voraussetzungen oder der individuellen Erfahrung, sondern Gottes Vorsatz in der Berufung Seines Volkes.

Wir dürfen seine Hauptkennzeichen folgendermaßen zusammenfassen:

- a) Der Vorsatz Gottes ist der, ein Volk zu sammeln, das ihm gehört und dazu da ist, ihn zu verherrlichen. Diese Kirche Gottes, die gleichzeitig der Leib Christi ist, ist recht eigentlich ihrem Wesen nach eine einzige, geeinte Gemeinschaft. Daraus folgt, daß
- b) es die Aufgabe der Gläubigen ist, diese gegebene Einheit in der Welt zu manifestieren, und daß
- c) diese Einheit nicht die Einheit des niedrigsten gemeinsamen Nenners ist, sondern vielmehr jene ist, in der der Glaube in seiner Ganzheit und Fülle gelehrt und geglaubt wird.

Zu allen Zeiten der Kirchengeschichte hat es Menschen gegeben, die sich zu dieser hohen Lehre von der Kirche bekannt haben.

Tatsächlich bestand in der Reformationszeit die wirkliche Tragödie darin, daß für Luther, Calvin und Cranmer ebenso wie für ihre römisch-katholischen Gegner diese Einzigkeit und Gegebenheit der Kirche umstritten war. Erst im 17. Jahrhundert begann man von der Kirche in der Mehrzahl zu sprechen, und durch Locke und andere fand der Begriff der Kirche als einer „freien Vereinigung von Menschen, die sich aus eigenem Antrieb um des wirksamen Heils ihrer Seelen willen zusammentun“, weithin Annahme.

Unter den Verteidigern des Primats der Kirche gegenüber dem einzelnen Gläubigen finden wir Sprecher mancher verschiedenen Konfessionen. Richard Hooker verglich die vielen Kirchen mit den vielen Meeren, die den einen großen Ozean bilden. Die Theologen in der Zeit Karls I. betonten, daß „allein jene Kirche, die ihren Anfang in Jerusalem nahm, uns zu dem himmlischen Jerusalem bringen wird, und daß einzig jene dort begann, die allezeit den einst den Heiligen übergebenen Glauben vertritt“. Im 18. Jahrhundert verschwand dieses kräftige kirchliche Bewußtsein fast in allen Kirchen, aber im 19. trat es wieder in Erscheinung. In England wurde es nicht nur von der Oxford-Bewegung vertreten, sondern auch von F. D. Maurice, der die Schwäche der vielen „Ismen“ erkannte, in die die Kirche aufgespalten ist, und sagte: „Diese protestantischen, römischen und englischen Systeme scheinen mir jedes die Existenz einer göttlichen Ordnung zu bezeugen, jedes aber ein jämmerlicher, menschlicher Teilersatz für sie zu sein. Deshalb sähe ich gerne, daß sich in jedem Lande die Menschen von den Ketten befreien, die sie sich selbst geschmiedet haben, und in die Freiheit der Kirche Gottes eingingen“. Bei den Lutheranern lehrte Vilmar, die Stunde der Kirche sei gekommen, jene Periode der Geschichte, in der Wesen und Einheit der Kirche sichtbarzutage treten sollten. Bei den Reformierten machte Gunning in Holland die unpopuläre Feststellung, daß das Wesen der Einheit, für die Rom eintrete, zwar unbiblich sei, die Protestanten aber Rom dafür dankbar sein müßten, daß es sie daran erinnere, wie die Einheit zum rechten Wesen der Kirche gehöre. Bei

den Kongregationalisten wurde Forsyth der Pionier eines neuen Verständnisses für den Platz der Kirche im christlichen Glauben. Und als die russisch-orthodoxe Emigration im Westen nach dem ersten Weltkrieg zu Wort kam, war es ihr Wissen um den „Sobornost“ der Kirche als eines geschlossenen Ganzen, das den tiefsten Eindruck auf die abendländischen Christen machte.

Die entscheidende Entwicklung jedoch vollzog sich im Bereich der biblischen Wissenschaften. Die Gelehrtengeneration, deren Arbeiten nach dem ersten Weltkrieg veröffentlicht wurden, gab die Anschauung ihrer Vorgänger preis, nach der die Kirche als religiöser Verein zu verstehen war, der sich von unten her aufbaute, und entdeckte die Kirche wieder als Gottes Schöpfung, als Sein Volk. Auf diesem Gebiet bildete sich ein neuer Konsensus, an dessen Herausarbeitung Theologen vieler Konfessionen und Kirchen zusammenwirkten. Dieses neue kirchliche Bewußtsein spielte eine erhebliche Rolle bei der Schaffung des Ökumenischen Rates. Nicht umsonst wurde der Plan des Ökumenischen Rates in jenem Jahr entwickelt, in dem die Oxford-Konferenz von 1937 es zu ihrem (unoffiziellen) Schlagwort machte: „Laßt die Kirche Kirche sein.“

Mit dem dritten Strom ökumenischen Denkens geraten wir in eine andere Atmosphäre. Während der Zentralgedanke der Erasmianer in der Zustimmung zu einer freilich vereinfachten Lehre besteht und der der zweiten Tradition die Kirche ist, gilt das Interesse der Pietisten dem christlichen Leben. Wir können ihren ökumenischen Standpunkt folgendermaßen zusammenfassen:

- a) Das Christentum ist in erster Linie individuelle Erfahrung und Leben; alle wirklich geretteten Christen gehören zusammen, mit welcher Kirche sie sich auch verbunden wissen. Daraus folgt, daß
- b) Kirche und Lehre nur insofern wichtig sind, als sie zu persönlicher Bekehrung helfen, und daß
- c) jeder Christ dazu berufen ist, sich an der gemeinsamen Aufgabe der Evangelisation und Mission zu beteiligen.

Der Vater des deutschen Pietismus, Philipp Jakob Spener, der überzeugt war, daß der Lehrreformation des 16. Jahrhunderts eine Reformation der Frömmigkeit folgen müsse, erklärte: „Der Herr Jesus wäre wahrhaftig ein armer König, wenn er in seinem Reich der Gnade keine anderen Genossen hätte als die, die in den engen Schranken der sogenannten lutherischen Kirche leben.“ Wenige Jahre darauf wurde die Brüdergemeinde von Zinzendorf ins Leben gerufen. Ihr Ideal war von Anfang an das, ein Sauerteig lebendiger Frömmigkeit in allen Kirchen zu sein und sie so sozusagen von unten her zu einigen. Zinzendorf schrieb an den koptischen Patriarchen: „Wir werden uns nicht in das Gefängnis einer Sekte einsperren lassen. Wir haben es nur mit den Herzen der Menschen zu tun . . . und unser grundlegender Vorsatz ist die Verwirklichung des hohepriesterlichen Gebets: Auf daß sie alle eins seien.“ Die Brüder waren auch die großen Pioniere der Missionsbewegung, die von der Sorge um das Heil der Seelen

beherrscht war. Ihr Einfluß war in den Anfängen der evangelischen Erweckung um das Jahr 1800 mit ihren bemerkenswerten Ergebnissen in missionarischer und philanthropischer Arbeit deutlich zu erkennen. Viele dieser neuen dynamischen Unternehmungen trugen deshalb interdenominationellen Charakter. Im späteren 19. Jahrhundert wurde die Evangelische Allianz der Sprecher dieses Einheitsgedankens. Sie betrachtete sich als „freie Vereinigung einzelner Christen verschiedener Kirchen“ und sah die Erörterung kirchlicher Union als etwas ihren Zwecken Fremdes an. So vertrat sie tatsächlich die Einheit ungeachtet der Gespaltenheit der Kirchen. In dieser Atmosphäre trat auch der CVJM ins Leben. Ähnlich entstanden die christlichen Studentenbewegungen in der Zeit der Erweckung der letzten Hälfte des 19. Jahrhunderts. In jener Zeit war John R. Mott ein typischer und kraftvoller Repräsentant dieses Stromes ökumenischen Denkens und Lebens. Diese Beispiele müssen genügen, um zu zeigen, daß die pietistische Bewegung der Sache der christlichen Einheit einen lebenswichtigen und unentbehrlichen Beitrag geleistet hat.

Nun erhebt sich die Frage, welche Bedeutung diese drei Wege zur Lösung des Problems der christlichen Einheit heute für uns haben. Ist es unsere Aufgabe, uns ihrer aller zu bedienen, oder sollen wir einen der drei wählen? Meine Antwort auf diese Frage geht dahin, daß die erste, die erasmische Tradition, ihre Brauchbarkeit verloren hat, daß aber die beiden anderen noch immer sehr wichtig für uns sind. Eine dynamische Idee hört auf, einen besonderen Anspruch an uns zu haben, wenn sie in das wirkliche Leben eingegangen ist, oder wenn es sich zeigt, daß man nicht mehr mit ihr arbeiten kann. Die erasmische Idee hat keinen Anspruch mehr auf uns, weil sie zu einem Teil weithin Annahme gefunden hat und weil sie sich zum anderen Teil als unannehmbar und unrealistisch erwiesen hat. Der Grundgedanke, daß die christlichen Kirchen vieles gemeinsam haben, daß die Dinge, die sie gemeinsam haben, von entscheidender Bedeutung sind, und daß sie auf der Grundlage ihres gemeinsamen Glaubens die Gemeinschaft und Zusammenarbeit untereinander suchen können und müssen, wird von den Kirchen bejaht, die sich an der ökumenischen Bewegung beteiligen, und von vielen, die ihnen nicht angehören. Schon die Tatsache, daß im Ökumenischen Rat so viele Kirchen durch die gemeinsame Bejahung der „Basis“ miteinander verbunden sind, also die Anerkennung Jesu Christi als Gottes und Heilandes, bestätigt die von den Erasmianern verteidigte Wahrheit, daß der fundamentale Inhalt des Glaubens die Kraft hat zu einen. Und der Bericht der Sektion für Glaube und Kirchenverfassung in Evanston macht es sehr deutlich, daß der Bereich der gemeinsamen Überzeugung und des gemeinsamen Handelns, der uns verbindet, „unendlich groß“ ist. So weit haben die Erasmianer die Schlacht gewonnen.

Aber in einem anderen Sinne haben sie sie verloren. Denn sie meinten, daß durch die gemeinsame Anerkennung der wenigen Fundamentalartikel volle Ein-

heit erzielt werden könne. Und darin haben sie sich erwiesenermaßen geirrt. Die Fundamentalstücke geben uns die Grundlage für Zusammenarbeit, Gespräch und sogar gemeinsames Zeugnis, aber sie reichen als solche noch nicht aus, um als starke Grundlage jener völligeren Einheit in Glauben und Verfassung zu dienen, die das Kennzeichen der Kirche Christi sein sollte.

Die ganze Geschichte der ökumenischen Bewegung zeigt, daß wirkliche Einheit zwischen den Kirchen nicht durch einen Reduktionsprozeß, nicht dadurch erreicht wird, daß man die Uhr zurückstellt. In der Theorie der Erasmianer gibt es zu viel Repristination und zu wenig Respekt vor den großen Entscheidungen, die die Kirchen in ihrer Geschichte getroffen haben. Wiederum sind die Theoretiker der Fundamentalartikel sich nicht klar über die große ökumenische Tatsache, daß sich die Kirchen nicht bloß in ein paar Punkten der Lehre unterscheiden, sondern daß wir, wie die erste Sektion der Weltkonferenz von Amsterdam ausführte, „hüben und drüben einer ganzen umfassenden Tradition des christlichen Glaubens und Lebens gegenüberstehen“, so daß „die Teile sogar da, wo sie einander ähnlich zu sein scheinen, sich doch in einem Zusammenhang befinden, mit dem der Zusammenhang, in welchem sie anderwärts stehen, nicht vereinbar scheint“. Der Amsterdamer Bericht sprach zwar von der „protestantischen“ und „katholischen“ Tradition; in Wirklichkeit gilt es in begrenzter Weise aber auch von anderen konfessionellen Unterschieden.

So scheint es, daß die erasmische Tradition ihren Auftrag erfüllt hat. Es ist deshalb nicht überraschend, daß sie vieles von ihrer zwingenden Kraft verloren hat und im ökumenischen Gespräch unserer Zeit nicht mehr stark vertreten wird.

Dies kann jedoch nicht von den beiden anderen Traditionen gesagt werden. Sie sind beide sehr lebendig und haben noch eine Sendung auszurichten. Es ist ganz klar, daß die Tradition, für die die Kirche der zentrale Punkt ist, in unserer gegenwärtigen Lage entscheidende Bedeutung hat. Die vielberufene „Wiederentdeckung der Kirche“ ist noch nicht tief in das Leben unserer Kirchen hinein wirksam geworden. Es gibt noch eine Menge rein säkularen Denkens im Blick auf die Kirche. Die Erkenntnis, daß die Kirche recht eigentlich ihrem Wesen nach Gott gehört, und daß sie in ihrer Botschaft und Arbeitsweise nicht die Wege der Welt gehen darf, sondern ständig darum bemüht sein muß, Seine Gedanken, Seinen Willen zu erkennen, bestimmt das Leben unserer Gemeinden nicht. Täte sie es, so würden unsere kirchlichen Tagungen den Versammlungen weltlicher Körperschaften nicht so bedrückend ähnlich sehen. Auch ist es noch nicht für uns alle zu einer alles durchdringenden existentiellen Wirklichkeit geworden, daß (wie es Evanston formulierte) „der Kirche von Anfang an eine unauflöbliche Einheit in Christus geschenkt worden ist, weil Er sich mit Seiner Volke identifiziert“. Man spricht immer noch viel von der Einheit, als ob sie eine Sache wäre, die wir erfinden und organisieren müßten. Deshalb muß man wieder und wieder zu uns von der großen objektiven Tatsache sprechen, daß die Kirche Christi da

ist, und daß es unsere Aufgabe ist, uns an der Manifestation ihrer Heiligkeit und Einheit zu beteiligen.

Zur gleichen Zeit hat die Tradition, die wir die pietistische genannt haben, noch immer eine wichtige Botschaft für uns. Ihre geschichtliche Sendung ist die, die Kirche an die einfache Wahrheit zu erinnern, daß das Evangelium mit einem Ruf zur Buße, zur metanoia, d. h. zu einer Kehrtwendung, einer Zurückwendung zum Herrn beginnt. Sie hat mit Recht verkündet, daß die Kirche um des Reiches Gottes willen da ist, und daß sie deshalb allen Menschen in aller Welt zur Zeit und zur Unzeit das Evangelium zu predigen hat. Wer hat den Mut, zu sagen, daß wir es nicht mehr nötig hätten, diese Botschaft zu hören? Wir gehören zu einer Generation, die sich gegen die Gefühligkeit und Sentimentalität wehrt, wie sie die pietistische Bewegung oft gekennzeichnet haben. Aber es würde ein verhängnisvoller Irrtum sein, wollten wir das Grundanliegen dieser Tradition beiseite schieben, weil sie uns gelegentlich in wenig anziehender oder unannehmbarer Gestalt begegnet. Gesunde Theologie ist kein Ersatz für evangelistische Leidenschaft.

Diese beiden Traditionen ökumenischen Denkens und Lebens bedürfen einander gegenseitig. Die Aufgabe unserer Generation besteht darin, sich um ihre Integration zu bemühen, damit sie einander korrigieren und stärken können.

Denn der Weg, auf dem alles um die Kirche kreist, kann leicht zu einem unfruchtbaren Klerikalismus führen, bei dem die Wahrheit der gottgeschenkten *Una Sancta* zu einer Entschuldigung für institutionelle Selbstbezogenheit und Selbstanbetung wird. Die Kirche muß wieder und wieder daran erinnert werden, daß sie dazu da ist, zu dienen, daß ihr Weg der Weg des Kreuzes, der Weg der Selbsthingabe, aber nicht der Selbstbehauptung ist. Sie muß die Kritik ernstnehmen, die von denen kommt, deren Sorge der Welt außerhalb der Kirchen gilt, und die jene Isolierung gegenüber der Welt niederzureißen bemüht sind, wie sie die Kirche zu leicht hingenommen oder sogar selbst geschaffen hat. Ein Ökumenischer Rat der Kirchen, in dem das Interesse an den Kirchen als Institutionen eine erhebliche Rolle spielt, hat es nötig, auf die Stimme des Frontkämpfers zu hören, dessen beherrschendes Interesse nicht den Kirchen als Institutionen gilt, sondern der Übermittlung des Evangeliums an die Massen, die keinen Hirten haben.

In gleicher Weise bedarf der pietistische Weg der Korrektur durch die an der Kirche orientierte Tradition. Er kann an sich leicht zu einem Individualismus entarten, für den der Mensch der Mittelpunkt ist. Bei seiner Konzentration auf den zweifellos biblischen Ruf zur Evangelisation kann jenes andere biblische Verständnis der Kirche als der sichtbaren Manifestation des Wirkens Gottes in der Geschichte leicht vergessen werden. Sich selbst überlassen, wählt man dort zu leicht die Linie des geringsten Widerstandes, die sich in der Erklärung darstellt, daß die Einheit der Kirche eine rein unsichtbare Einheit ist. Hier muß daran erinnert werden, daß diese Einheit nach dem hohepriesterlichen Gebet ganz deut-

lich so manifest gedacht ist, daß sie zum eindrucksvollen und überzeugenden Faktor bei der Bekehrung der Welt werden kann. Die Probleme der kirchlichen Einheit sind von höchster Bedeutung für die evangelistische und missionarische Aufgabe in der Welt. Wer gegenüber den Fragen der kirchlichen Einheit im Bereich des Glaubens und der Verfassung gleichgültig ist, mißachtet den Willen Gottes in der Berufung seines Volkes.

Wir können sagen — und sagen es dankbar —, daß mit der Lösung der großen Aufgabe der Integrierung dieser beiden Traditionen ein Anfang gemacht worden ist. Die missionarischen und evangelistischen Bewegungen sind der bleibenden Bedeutung der Kirche stärker bewußt geworden. Besonders seit der Konferenz von Madras-Tambaram im Jahre 1938 ist das missionarische Denken auf die Gründung von Kirchen eingestellt gewesen. Und die Jungen Kirchen haben in vielen Fällen ein tiefes Verständnis für die Wahrheit an den Tag gelegt, daß die Einheit der Kirche ein unentbehrliches Stück der Botschaft und Sendung der Kirche ist. Gleichzeitig haben viele Kirchen, die die missionarische und evangelistische Aufgabe Gesellschaften und Gruppen überlassen hatten, deren besondere Sorge der nichtchristlichen oder säkularisierten Welt außerhalb der Kirche galt, zu begreifen begonnen, daß Mission und Evangelisation zur zentralen Funktion der Kirche selbst gehören. Das Zusammenrücken von Ökumenischem Rat der Kirchen und Internationalem Missionsrat und die Diskussionen über „Mission und Einheit“ in den letztvergangenen Jahren, sind in ihrer Weise gleichfalls Zeichen dafür, wie man mehr und mehr begreift, daß die Zeit gekommen ist, die beiden Wege so eng zusammenzubringen, daß sie als zwei Seiten ein und desselben göttlichen Auftrages erscheinen.

Wir müssen uns freilich dessen bewußt sein, daß dies alles nur ein Anfang ist. Es ist nicht genug, für Missionsgesellschaften und evangelistische Bruderschaften Raum zu schaffen. In seiner Darstellung des Geheimnisses der Ausbreitung der Frühkirche sagt Adolf von Harnack, es sei die Kirche und nicht dieser oder jener Evangelist gewesen, der die wirksamste missionarische Arbeit geleistet habe. Und ein anderes Mal, daß die Frühkirche einfach durch ihre Existenz als missionarische Kraft gewirkt habe. Wir sind noch weit von diesem Ziel entfernt. Es bedarf radikaler Wandlungen in ihrem Denken wie in ihrer Struktur, bevor unsere Kirchen dem göttlichen Ruf wieder wahrhaft entsprechen werden.

Wir haben es auch in der Gestaltung unserer missionarischen und evangelistischen Politik noch nicht dahin gebracht, daß sie tatsächlich zum Aufbau der Una Sancta führen. Das wird besonders deutlich, wenn wir bedenken, wie wenig gemeinsame Strategie, wie wenig wirklich gemeinsames Denken und Planen wir heute im Blick auf die überwältigenden Aufgaben haben, vor denen die Kirche in so vielen Teilen der Welt steht. Es bedarf eines noch weit entschlosseneren Angriffs auf unseren schlechten traditionellen Individualismus und Isolationismus.

bevor wir wirklich anfangen dürfen zu sagen, wir hätten die Beziehung zwischen Mission und Einheit verstanden.

Unsere Generation hat einen großen und schwierigen Auftrag erhalten. Er ist in erster Linie ein geistlicher Auftrag. Die organisatorischen Probleme wie das des Verhältnisses von Internationalem Missionsrat und Ökumenischem Rat der Kirchen werden sich von selbst lösen, wenn wir einmal die rechte innere Haltung zu Mission und Einheit gefunden haben.

Die Aufgabe mag unmöglich erscheinen. Können wir Ströme des Denkens und Lebens zusammenbringen, die im Laufe der Geschichte gewöhnlich ihren eigenen Weg gegangen sind? Wir wollen daran denken, daß die Geschichte auch von dem Lebenswerk Pauli weiß, des größten Missionars der Kirche, der gleichzeitig der größte Kirchengründer und der schöpferische Theologe war, dem wir unser Wissen um Gottes Plan für Seine Kirche verdanken.

Innere Mission, Diakonie und Ökumene

Von Bodo Heyne

Die engen Verbindungen, die seit langer Zeit zwischen der Äußeren Mission und der ökumenischen Bewegung bestehen, sind allgemein bekannt. Sie sind in der Geschichte der ökumenischen Bewegung jahrzehntelang wirksam gewesen und haben ihren Niederschlag in der engen Arbeitsverbindung zwischen dem Internationalen Missionsrat und dem Ökumenischen Rat der Kirchen gefunden. Von dort aus gesehen ergibt sich die Frage nach dem Verhältnis zwischen der Inneren Mission und der ökumenischen Bewegung. Wenn auch dieses Kapitel noch geschrieben werden muß, so kann doch schon flüchtiger Augenschein feststellen, daß der Inneren Mission — in der vor über 100 Jahren die diakonische Verantwortung der Kirche in Deutschland Gestalt gewonnen hat — von jeher ein Zug zur Ökumene eigen gewesen ist. Dies tritt gleich in den Anfangszeiten deutlich hervor. Die Wegbereiter der Inneren Mission, allen voran die deutsche Christentumsgesellschaft in Basel, haben die ökumenischen Beziehungen in starkem Maße gepflegt. Freilich lag jener Zeit der ökumenische Gedanke in seiner heutigen Form, nämlich der organisatorischen Verbindung zwischen den verschiedenen Kirchen, noch fern. Aber es wäre doch eine Verkürzung der Sicht, wenn man die im 19. Jahrhundert vorhandenen mannigfachen und intensiven Beziehungen christlicher Persönlichkeiten und christlicher Kreise zueinander nicht als echten Ausdruck ökumenischer Gesinnung auffassen wollte. In diesem Sinne wird man dann auch seine Aufmerksamkeit auf die Tätigkeit der Väter der Inneren Mission und der weiblichen Diakonie richten — J. H. Wichern, Th. Fliedner, W. Löhe — und bei näherer Betrachtung feststellen, wie lebendig bei ihnen der ökumenische Ge-

danke gewesen ist. Wir wissen, wie stark Fliedner durch seine Kollektenreisen nach Holland und England mit den dortigen kirchlichen Kreisen verbunden war und welche Anregung er dort für die Gefängnisarbeit und die Diakonissensache empfangen hat. Die im Jahre 1861 gegründete Kaiserswerther Generalkonferenz der Diakonissen-Mutterhäuser, in der 16 deutsche und 10 ausländische Mutterhäuser vereint waren, stellt den ersten ökumenischen Zusammenschluß auf dem Arbeitsgebiet der weiblichen Diakonie dar. Wir wissen ebenso, wie Wichern nicht nur durch seinen leider mißglückten Versuch, den Gedanken der männlichen Diakonie auch in den Vereinigten Staaten von Amerika in die Wirklichkeit umzusetzen, erkennen läßt, wie nahe ihm der ökumenische Gedanke lag, sondern wie auch gerade dieser Gedanke die ganze Konzeption der Inneren Mission bei Wichern bestimmt hat. In seinem Vortrag, Die Innere Mission als Aufgabe der Kirche innerhalb der Christenheit, den er auf dem 8. Kongreß für Innere Mission 1857 in Stuttgart gehalten hat, finden wir folgende Sätze: „Innere Mission ohne den Glauben an die evangelische Katholizität der Kirche und ohne die Betätigung dieses Glaubens zur Erbauung des göttlichen Reiches . . . ist undenkbar“. Und weiter: „Gerade dadurch (durch die Verletzung der Bruderliebe) entstehen am meisten die Risse und schweren Klüftungen, welche die Antwort auf die Frage nach der evangelischen Katholizität so schwierig machen. Die Mission, und vielleicht zuerst die Innere Mission, soll . . . eines der mächtigsten Zeugnisse für die wahre Katholizität der Kirche bieten. Auf demselben Kirchentag hat in einem großangelegten Vortrag über *evangelische Katholizität* der Präsident v. Bethmann-Hollweg ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht: „Denn auch an der Grenze des deutschen Vaterlandes angelangt, kann unsere katholische Gesinnung nicht haltmachen. Sie muß auch die ferneren evangelischen Kirchengemeinschaften mit Liebe umfassen.“ So hat er die Pflege der Gemeinschaft auch mit der „orientalischen“ Kirche als Aufgabe betont. Erinnern wir noch an die Wirksamkeit von Löhe für Nordamerika, so ist mit dem allem deutlich gemacht, daß bis über die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts hinweg in der Inneren Mission der ökumenische Gedanke lebendig gewesen ist. Allerdings muß gesagt werden, daß in der Folgezeit der ökumenische Gedanke aus mannigfachen Ursachen in der Inneren Mission stärker zurückgetreten ist. Die Gründe sind verschiedener Art.

Jedenfalls ist es erst nach dem zweiten Weltkrieg, angesichts der wirtschaftlichen Not der Anstalten der Inneren Mission in Deutschland, zu einer engeren ökumenischen Verbindung zwischen den Vereinigungen der Inneren Mission in den verschiedenen Ländern gekommen. Hier ist es gerade der Erzbischof Söderblom gewesen, der zuerst eine Zusammenkunft von führenden Persönlichkeiten der Inneren Mission in den verschiedenen Ländern Europas anregte und seitdem die Entwicklung mit lebendiger Anteilnahme begleitete. Diese Anregung führte dann zur ersten kontinentalen Konferenz für Innere Mission und Diakonie in München, auf der beschlossen wurde, diese Konferenz zu einer ständigen Einrichtung werden

zu lassen, so daß bei der Feier des 75jährigen Bestehens des Central-Ausschusses für Innere Mission in Wittenberg 1923 der „Kontinentale Verband für Innere Mission und Diakonie“ gegründet werden konnte. Seine Mitglieder waren je nach der Lage in den verschiedenen Ländern freie kirchliche Zentralverbände oder kirchliche Ausschüsse für die Zwecke der Inneren Mission, aber auch Einzelorganisationen, die im Sinne der Inneren Mission arbeiteten. Zum Vorsitzenden wurde der Präsident des Central-Ausschusses in Berlin, Geheimrat Seeberg, gewählt, die Geschäftsstelle im Central-Ausschuß unter Leitung von D. Füllkrug eingerichtet. Als Zweck des Verbandes wurde herausgestellt, die Pflege ständiger Beziehungen, der Austausch von Berichten und Erfahrungen, die Vertretung bei internationalen Tagungen und gemeinsames Vorgehen bei außerordentlichen allgemeinen Notständen. Im Jahre 1926 fand in Amsterdam der erste kontinentale Kongreß für Innere Mission und Diakonie mit 445 Vertretern aus 13 Ländern statt. Durch den Vortrag von Karl Barth über Kirche und Kultur bekam er seine besondere Note. Er war die erste öffentliche Zusammenkunft der gesamten Inneren Mission des europäischen Kontinents. Leider ist er auch die einzige geblieben. Die folgenden Jahre brachten lediglich Tagungen des Vorstandes und einzelner Arbeitsausschüsse.

In der zweiten Hälfte der 30er Jahre ist die *Arbeit des Verbandes*, trotz verheißungsvoller Ansätze, *zurückgegangen*. Sie nahm Ostern 1940 mit einem Grußwort des Präsidenten an die Mitgliedsorganisationen praktisch ein Ende.

Fragt man nach den Ursachen, so genügt es nicht, auf den Ausbruch des Krieges hinzuweisen. Man wird schon auf die katastrophalen Auswirkungen der wirtschaftlichen Weltkrise zu Beginn der 30er Jahre zurückgehen müssen. Auch der Existenzkampf, in den die Innere Mission in Deutschland seit 1933 immer mehr hineingezwungen wurde, hat sich hier ausgewirkt. Denn mit Recht wurde — und darin liegt eine weitere Ursache — bei der Wiederbelebung des Verbandes nach dem Ende des zweiten Weltkrieges auf einer der ersten Zusammenkünfte in Amsterdam 1952 gesagt, daß der frühere Verband ein ausgesprochen deutsches Gepräge aufgewiesen habe. Dies war ein Ausfluß des natürlichen Schwergewichts, das der deutschen Inneren Mission durch ihren Umfang zufiel, auch wenn mit ihm, wie von ausländischer Seite nach dem Kriege ausdrücklich anerkannt worden ist, keinerlei Führungsansprüche begründet wurden. Dieses Übergewicht aber war nur deswegen möglich, weil — und damit erwähnen wir eine dritte und vierte Ursache — in einer Reihe von Ländern die protestantischen Kirchen sehr klein waren und Innere Missionsarbeit sehr wenig oder gar nicht betrieben wurde (Spanien, Italien), oder weil die vorhandenen Arbeiten nicht in einer Zentralorganisation zusammengefaßt waren (England). Auch wurde die Notwendigkeit ständiger ökumenischer Zusammenarbeit auf dem Gebiet der christlichen Liebestätigkeit durchaus nicht allgemein anerkannt und die Bildung einer umfassenden Organisation zum Teil abgelehnt. Erschwerend trat hinzu, daß der Begriff der Inneren Mission nicht gleichmäßig verstanden wurde. Neben der umfassenden Bedeutung in Deutschland,

die Volksmission und Liebestätigkeit und weibliche Diakonie in weitestem Sinne einschließt, stand die eingeschränktere der skandinavischen Kirchen im Sinne von Evangelisation, oder auch im Sinne der angelsächsischen home mission. Vielleicht hatten auch die Kritiker recht, die den im Jahre 1927 angenommenen Namen *Internationaler* Verband als zu anspruchsvoll empfanden, da die Reichweite des Verbandes nicht über den europäischen Kontinent hinausgegangen ist. Dem Verband ist es auch nicht ausreichend gelungen, in den verschiedenen Ländern eine größere Resonanz für seine Arbeit zu wecken. Nun wird man aber trotz dieser Entwicklung anerkennen müssen, daß der Verband in den Jahren 1922 bis 1938 *Wertvolles geleistet hat*. Er hat nicht nur den Blick der Inneren Mission wieder wie zu Wicherns Zeiten über die Grenzen des eigenen Landes hinaus gerichtet, sondern auch die leitenden Persönlichkeiten der christlichen Liebestätigkeit aus verschiedenen Ländern zusammengeführt, gemeinsame Lösungen für die den zivilisierten und industrialisierten Staaten in heutiger Zeit gemeinsam gestellten sozialen und geistigen Probleme erörtert und die Verantwortung der Kirche für eine aktive christliche Liebestätigkeit gefördert. Er hat sich auch praktisch für die Erhaltung von Einrichtungen der Inneren Mission durch Intervention bei der Regierung der betreffenden Länder einsetzen können.

Die Erwähnung des Namens von Erzbischof *Söderblom* schließt bereits den Hinweis darauf in sich, daß der Internationale Verband *nicht ohne die Fühlung* zu den verantwortlichen Männern und Gremien geblieben ist, die in den Jahren vor dem Weltkrieg Träger der *ökumenischen Bewegung* gewesen sind. So wurde Professor Slotemaker de Bruïne, der nach Geheimrat Seeberg 1931 das Amt des Präsidenten übernahm, zugleich Vertreter des Ökumenischen Rates im Verband, während wiederum D. Steinweg-Berlin als Vertreter in den Ausschuß des sozial-ethischen Forschungsinstituts in Genf entsandt wurde. Darüber hinaus ist es zu einer engen Verbindung mit dem Ökumenischen Rat nicht gekommen. Nur berichtete die Zeitschrift „*Stockholm*“ aus dem Leben des Verbandes.

Die veränderte Lage nach dem zweiten Weltkrieg hat bald die Frage nach der Wiederbelebung des niemals aufgelösten Internationalen Verbandes für Innere Mission und Diakonie auftauchen lassen. Die Lage hatte insofern eine Veränderung erfahren, als durch die offizielle Konstituierung des Ökumenischen Rates als Organ der christlichen Kirchen in Amsterdam der *Wille zur ökumenischen Zusammenarbeit* gegenüber der Vorkriegszeit eine bedeutende Stärkung erfahren hat. Weiter wirkte sich unter dem Eindruck der durch den Krieg verursachten Nöte die Hilfsbereitschaft der Kirchen in Hilfsaktionen von gewaltigen Ausmaßen für die notleidenden Länder und ihrer Kirchen aus. Die vom Ökumenischen Rat geschaffene Abteilung für zwischenkirchliche Hilfe faßte die neu gegründeten Hilfswerke der verschiedenen Kirchen zu gemeinsamer Wirksamkeit zusammen. Die notleidenden Einrichtungen der Inneren Mission in den vom Kriege betroffenen Ländern erfuhren unmittelbar die Auswirkung dieser Hilfeleistungen. Auch hat

sich im Laufe der letzten zwei Jahrzehnte eine zunehmende „Verkirklichung“ der Inneren Mission, wenn auch in verschiedenen Organisationsformen, vollzogen, die wieder mittelbar dem Gedanken engerer ökumenischer Beziehungen zugute kam. Auf der anderen Seite wird von den Kirchen die Bedeutung der christlichen Liebestätigkeit als zur Tat gewordenen Glaubens ganz im Sinne Wicherns stärker betont.

Nachdem schon im Jahre 1947 die evangelischen Schwesternschaften verschiedener Prägung einschließlich der Mutterhaus-Diakonie in der „Diakonia“ eine internationale Arbeitsgemeinschaft geschaffen hatten, wurde *auf zwei internationalen Konferenzen* für Innere Mission (Amsterdam 1951, Zürich 1952) die *Reaktivierung* des Internationalen Verbandes für Innere Mission und Diakonie besprochen und *beschlossen*. Es beteiligten sich zunächst die zentralen Verbände der Inneren Mission in Deutschland, Finnland, den Niederlanden, Frankreich, Österreich und der Schweiz. Auf der dritten Nachkriegskonferenz in Hannover 1954 waren auch Vertreter aus England und den Vereinigten Staaten anwesend. Die dort angenommenen neuen Satzungen übernahmen im wesentlichen unverändert die Zweckbestimmung des früheren Verbandes. Präsident wurde Pfarrer *Bernoulli* vom Schweizer Verband für Innere Mission, Sekretär Direktor *Otter* vom Zentral-Verband der Niederlande.

Auf die Dauer wird der Internationale Verband, der zur Zeit nur aus wenigen europäischen Mitgliedern besteht, seinen Namen nur dann zu Recht führen können, wenn es ihm gelingt, die entsprechenden Verbände und kirchlichen Stellen christlicher Liebestätigkeit zum mindesten aus England und den Vereinigten Staaten zur Mitarbeit zu gewinnen. Nur dann kann er sich gegenüber der Ökumene als die zentrale Zusammenfassung der Inneren Mission ansehen. Die Hemmungen liegen hier weniger bei dem Verband als in den kirchlichen Verhältnissen der nicht vertretenen Länder und in dem grundsätzlichen Verständnis der Inneren Mission, genauer, der Frage nach Recht und Grenze organisierter kirchlicher Liebestätigkeit. Eine zweite Frage betrifft das *Verhältnis des Verbandes zum Ökumenischen Rat* und insbesondere zu dessen Abteilung für zwischenkirchliche Hilfe und Flüchtlingsdienst. Daß in der Vergangenheit eine lockere Fühlung vorhanden gewesen ist, wurde bereits erwähnt. Auch hat an der zweiten Nachkriegskonferenz des Verbandes in Zürich ein Vertreter der genannten Abteilung teilgenommen. Anlässlich der dritten Nachkriegskonferenz ist die Zusammenarbeit mit anderen Organisationen, besonders auch mit dem Ökumenischen Rat, im Vorstand des Verbandes besprochen und begrüßt worden. Dabei wurde festgestellt, daß sie auch von der anderen Seite gerne gesehen werde. Aber für eine nähere Verbindung oder gar Zuordnung des Verbandes zum Ökumenischen Rat halten die Mitarbeiter des Ökumenischen Rates die Zeit noch nicht für gekommen. Daß eines Tages, wenn die Arbeit des Verbandes stabilisiert und abgerundet ist, hier eine Verbindung gefunden werden muß, liegt auf der Hand. Man könnte etwa für

die Zukunft an ein ähnliches Verhältnis denken, wie es zwischen dem Ökumenischen Rat und den „befreundeten Organisationen“, z. B. dem Weltrat für christliche Erziehung oder den Weltjugendbünden, besteht. Allgemein kann wohl gesagt werden, daß trotz der Arbeit der Abteilung für zwischenkirchliche Hilfe und Flüchtlingsdienst die besonderen Fragen, die die Innere Mission und die Diakonie bewegen, also die großen Aufgaben der evangelischen Liebestätigkeit in ihrer Verflochtenheit mit der gesamten Wohlfahrtspflege und der Sozialarbeit, im Ökumenischen Rat nicht systematisch verfolgt werden. Das Referat des Ökumenischen Rates für Evangelisation wiederum kann nicht der Ort sein, an dem die Innere Mission um ihres missionarischen Charakters willen ausreichende Beachtung für ihr Gesamtanliegen finden könnte. Mithin ist auch von hier aus gesehen das Bestehen des Internationalen Verbandes eine Notwendigkeit. Es kann indes nicht zweifelhaft sein, daß für diesen Verband auf der einen Seite, den Ökumenischen Rat und die großen konfessionellen Weltorganisationen auf der anderen Seite die Möglichkeit wie die Notwendigkeit der Zusammenarbeit besteht, und es ist eine lohnende Aufgabe, ihnen nachzugehen und die sachgemäße Gestalt der Zusammenarbeit zu finden.

Chronik

Davos war in den Wochen vom 20. 7. bis zum 9. 8. für die Ausschüsse des Ökumenischen Rates der Ort ihrer diesjährigen Arbeitstagungen; abgesehen von der Februartagung des Exekutiv Ausschusses, der ersten nach der Vollversammlung des Rates in Evanston. Den Abschluß bildete die Tagung des Zentrals Ausschusses. In der Vielzahl der vor dessen Zusammentritt gleichzeitig tagenden Arbeitsausschüsse spiegelte sich die in Evanston beschlossene Neugliederung der ständigen Organe des Ökumenischen Rates. In ihrer Arbeit wurde deutlich, in welchem Maße die vielfältigen, von ihnen unternommenen Aufgaben ineinandergreifen, aber auch mit der größten Bereitschaft zur Zusammenarbeit bei allen beteiligten Stellen rechnen können.

Der Zentralschuss vollzog die Aufnahme zweier neuer Mitgliedskirchen, der kleinen evangelischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses im tschechoslowakischen Schlesien (50 000 Mitglieder) und der

großen Nationalen Baptistenkonvention Amerikas, einer Negerkirche des Südens, mit mehr als 2 ½ Millionen Mitgliedern. Damit erhöht sich die Zahl der Mitgliedskirchen auf 167. Als neue Direktoren der Genfer Zentrale traten in der Abteilung für zwischenkirchliche Hilfe und Flüchtlingsdienst an die Stelle des bisherigen Direktors Robert Mackie der Generalsekretär der britischen Kongregationalen Kirche, Dr. Leslie E. Cooke, und in der neu geschaffenen Abteilung für ökumenische Aktivität P. Francis House, bisher Leiter der religiösen Abteilung des Britischen Rundfunks.

Anlässlich der den Davoser Tagungen unmittelbar vorangegangenen Genfer Konferenz der leitenden Staatsmänner der vier Großmächte hatte in der dortigen Kathedrale ein Bittgottesdienst stattgefunden, und der Zentralschuss begab sich nach Abschluß seiner Beratungen nach Genf, um einem Gottesdienst aus Anlaß der Atom-

konferenz beizuwohnen, bei dem der Ehrenpräsident des Ökumenischen Rates, der Bischof von Chichester, predigte. Der Zentralaussschuß behandelte selbst weltpolitische Fragen auf der Grundlage eines von der Kommission der Kirchen für die auswärtigen Angelegenheiten erarbeiteten Vorschlages „für Abrüstung und friedliche Anpassung an veränderte Verhältnisse“, den sich der Zentralaussschuß zu eigen machte.

Weltpolitische Fragen stehen auch im Hintergrund eines Schreibens, mit dem der Zentralaussschuß auf die im Journal des Moskauer Patriarchats veröffentlichte Antwort des Patriarchats auf die Übermittlung wichtiger Erklärungen der Konferenz von Evanston (Ök. Rundschau Nr. 2, S. 50 ff.) einging. Er gab eine eingehende Darstellung seiner Bemühungen um die Sicherung des Weltfriedens, lehnte erneut eine Beteiligung an der Weltfriedensbewegung ab, begrüßte aber den neuerlich in Gang gekommenen persönlichen Austausch mit den Kirchen Rußlands und sprach die Hoffnung auf persönliche Begegnungen zwischen Vertretern der orthodoxen Kirche Rußlands und des Ökumenischen Rates aus.

Ein wesentliches Interesse galt in den Verhandlungen mehrerer Arbeitsausschüsse wie des Zentralaussschusses den Problemen der sogenannten „unterentwickelten“ Länder. Ihnen wird sich die praktische Hilfsarbeit, aber auch die Studienarbeit der kommenden Jahre in verstärktem Maße zuwenden. Der scheidende Direktor der Abteilung für zwischenkirchliche Hilfe konnte feststellen: „In steigendem Maße sind alle Kirchen bereit, die Last der anderen mitzutragen. So rechtfertigt sich auch die Notwendigkeit, den Dienst der zwischenkirchlichen Hilfe durch den Ökumenischen Rat und den Internationalen Missionsrat wiederum zu erweitern.“

Die nächstjährige Tagung des Zentralaussschusses wird nunmehr vom 28. 7.—5. 8.

in Ungarn stattfinden. Er darf dort mit einer ungewöhnlich großen Aufgeschlossenheit aller Kirchen für die ökumenischen Aufgaben rechnen.

Die Baptistische Weltallianz beging in den Tagen vom 16.—22. 7. in London eine Jubiläumstagung anläßlich ihres 50jährigen Bestehens. Sie war von 8500 Delegierten aus 60 Ländern aller Kontinente beschied. Eine enge Zusammenarbeit zwischen Baptisten und Christen anderer Glaubensgemeinschaften wurde in einer Entschließung befürwortet, in der es heißt: „Als Baptisten wissen wir, daß wir in Welt und Kirche stets ein besonderes Zeugnis abzulegen hatten und auch in Zukunft ablegen werden. Das darf uns jedoch nicht der Erkenntnis verschließen, daß wir Glieder des einen Leibes Christi und daher mit denen eins sind, die mit ihm als Herrn und Heiland eine Gemeinschaft bilden.“

Die Lutherische Augustana-Kirche in Nordamerika beschloß, sich mit der Vereinigten Lutherischen Kirche zu vereinigen. Der Anschluß an die Vereinigte Lutherische Kirche wurde von der Evangelisch-Lutherischen Kirche in den Vereinigten Staaten, einer Kirche norwegischen Ursprungs, abgelehnt. Die Evangelisch-Lutherische Kirche ist jedoch bereit, an Verhandlungen über die Schaffung einer gesamt-lutherischen Kirche in Amerika teilzunehmen.

Das National Council der nord-amerikanischen Kirchen geht nunmehr daran, auf einem von John D. Rockefeller jr. zur Verfügung gestellten Platz in der Nähe der Riverside-Kirche ein eigenes vierzehnstöckiges Gebäude als Zentrale seiner Verwaltung zu errichten, in dem es endlich möglich sein wird, alle jetzt zerstreut und unzulänglich untergebrachten Abteilungen zusammenzufassen und darüber hinaus zentralen Stellen einer Reihe von Mitgliedskirchen Unterkunft zu gewähren.

Die Konvokationen von Canterbury und York haben die Stellung der Kirche von England gegenüber der Kirche von Südindien (vgl. Ök. Rundschau Nr. 2, S. 73) behandelt und sind bereit, die in der Kirche von Südindien bei oder nach ihrer Konstituierung geweihten oder ordinierten Bischöfe, Presbyter und Diakone „als rechte Bischöfe, Priester und Diakone in der Kirche Gottes anzuerkennen“. Aus dieser grundsätzlichen Entscheidung ergaben sich Beschlüsse, die praktisch auf eine Ausweitung der bisher sehr beschränkten Abendmahlsgemeinschaft zwischen der Kirche von England und Gliedern der südindischen Kirche hinauslaufen. Volle Interkommunion zwischen den beiden Kirchen als solchen wird indes erst dann in Frage kommen, wenn sämtliche Amtsträger der südindischen Kirche die Ordination durch in der apostolischen Sukzession stehende Bischöfe empfangen haben.

Die Erzbischöfe von Canterbury und York wurden durch die Konvokationen ermächtigt, Verhandlungen mit der Methodistenkirche über die Möglichkeit engerer Verbindung mit der Kirche von England zu führen.

Der britische Nationalrat christlicher Kirchen erhielt den Besuch von Vertretern der Kirchen Rußlands. Das Neuartige dieses Besuches war die Beteiligung der lutherischen Erzbischöfe von Lettland und Litauen, sowie von Mitgliedern der russischen Baptistengemeinden, die auf diese Weise die Möglichkeit erhielten, an der Londoner Tagung der Baptistischen Weltallianz (16.—22. 7.) teilzunehmen. Mit der orthodoxen Delegation, die unter Führung des Metropoliten Pitirim von Minsk stand, wurden im Lambethpalast Besprechungen über die seit langem erörterte Frage einer Interkommunion zwischen der Kirche von England und der Patriarchatskirche geführt. Ein Ergebnis dieser Be-

sprechungen liegt jetzt begrifflicherweise noch nicht vor. Einen Besuch in Moskau stattete eine Delegation holländischer Kirchen ab.

In Deutschland wurde ein ökumenischer Ausschuß des Deutschen Kirchentages begründet. Dem Ausschuß obliegt die Förderung der Beteiligung ausländischer Kirchen an den Veranstaltungen des Kirchentages und deren Ausrichtung auf die Probleme der Gesamtkristenheit.

Neue Bücher

Allgemeines Evangelisches Gebetbuch, Furche-Verlag Hamburg, hrsgg. von H. Greifenstein, H. Hartog, Fr. Schulz, 1955, 504 S., DM 9.80.

Das „Allgemeine Evangelische Gebetbuch“, das nach langen Jahren der Vorbereitung im Furcheverlag (gleichzeitig auch in der DDR) erschien, wird sich als wertvolle Gabe für die deutsche Christenheit erweisen. Es ist mehr und etwas anderes als ein „Gebetbuch“ oder „Andachtsbuch“ im traditionellen Sinn. Das Buch geht aus vom Gottesdienst der Kirche als dem „Gebet der Gemeinschaft“ und will von der Ecclesia Orans her auch dem Einzelnen Hilfe und Anleitung zu Gebet, Meditation und Beichte geben. Das gottesdienstliche Erbe der frühen Christenheit und die liturgische Arbeit der Gegenwart, aber auch Wegweisungen Bonhoeffers und Riethmüllers werden fruchtbar ausgewertet. Bedeutsam ist, daß hier — für weite Kreise der Kirche zum erstenmal — über die Schranken deutsch-protestantischer Tradition hinausgegriffen wird; etwas von dem *Pleroma Christou* in der Christenheit aller Zeiten, dem geistlichen Leben der weltweiten Kirche wird spürbar. Abendmahlsgedete aus der Didache und anderen frühchristlichen und mittelalterlichen Liturgien des Ostens und des Westens, Hymnen der alten

Kirche, auch einige der schönsten Gebete aus englischer Tradition werden der evangelischen Christenheit deutscher Zunge dargeboten; man möchte freilich manchmal noch stärker den Anschluß an die reiche Gebets- erfahrung und -erziehung der angelsächsi- schen Kirchen von heute wünschen. Der kirchliche und liturgische Akzent ist kräftig (manchen wird er zu kräftig scheinen): Den Gemeindegottesdiensten (Luth. Messe, Predigtgottesdienst, Abendmahl nach Herrnhu- ter und reformierter Weise) folgen Formen für Morgen-, Abend und Wochenschluß- andachten, Stundengebet, Litanei und Beichte; ferner Ordnungen für Fürbitte und Bibel- lese, eine Menge von Auswahlstücken aus Bibel und Kirchenlied, Tischgebete, Reise- segen u. a., auch zahlreiche Psalmen mit Weisen und Antiphonen. Vieles davon ist unmittelbar zu verwenden, anderes bedarf längerer Zeit der Aneignung, kann aber dann wertvoller Besitz werden. Der zweite, persönliche Teil des Buches („Gebet des Einzelnen — Schule des Gebets“), aufge- baut nach „Tageskreis, Wochenkreis, Jah- reskreis, Lebenskreis“ und bringt eine treff- liche Auswahl von alten und neueren Ge- beten für die verschiedensten Lagen und Zeiten des Lebens. Besonders schön ist der Beichtspiegel und die (sich an Bonhoeffer anschließende) Anleitung zum Gebet; auch zum Stundengebet und Psalmengesang wer- den Einführungen gegeben.

Das Buch, zunächst als Gebetbuch für die Studentengemeinden geplant, kann „für die Kirche, ihre Gemeinden, Werke und Ver- bände, für die Familie und die stillen Stun- den des Einzelnen“ viel bedeuten. Der Pfar- rer findet eine Fülle sonst schwer zugäng- licher Gebete für den Gottesdienst; aber es ist ja zuerst nicht für ihn, sondern für den Laien geschrieben. Vielleicht möchte man sich manches noch „weltlicher“, noch mehr der Wirklichkeit des kirchenfremden Men- schen von heute zugewandt wünschen; zu gleich dürften aber auch Gedanken und

Kräfte der Hoffnung (Eschatologie), der Sen- dung (Mission), der weltumspannenden Bru- derschaft und der Anbetung noch mehr zur Geltung kommen. Wertvoll ist das Stich- wortverzeichnis am Ende; bei der sachlich guten Übersicht „Gebete und Beter in der Geschichte der Kirche“ würde es sich emp- fehlen, Personen, Bücher und Begriffe in getrennten Abschnitten zu behandeln. Die Ausstattung des Buches ist vorzüglich. Viel- leicht kann eine verbilligte „Volksausgabe“ in nicht zu ferner Zeit ihm die Verbrei- tung in die Weite ermöglichen, die es ver- dient.

W. H. Geyer (München)

Walther Bienert, *Die Arbeit nach der Lehre der Bibel. Eine Grundlegung evangelischer Sozialethik*. Stuttgart 1954, Evangelisches Verlagswerk, XIV und 452 Seiten. Brosch. DM 16.40, Ganzl. DM 18.20.

Ein an geschichtlichem Material sehr reiches Werk, das in dieser Hinsicht wie auch hinsichtlich der ordnenden, theologischen Gesichtspunkte über die ältere Lite- ratur zu dieser Frage hinausführt und einen wesentlichen Beitrag auch zu dem ökume- nischen Gespräch über den Sinn der Arbeit in der Welt von heute darstellt. Im ersten Teil wird das Arbeitsethos des Alten Tes- taments und des Judentums dargestellt, einschließlich der hellenistischen Einflüsse auf das Spätjudentum und der Ausstrah- lungen des jüdischen Arbeitsethos in die hellenistische Welt. Die scharfe Abgren- zung des Arbeitsethos des AT von dem- jenigen des Griechentums ist ein besonde- res Anliegen des Verfassers. Sehr bemer- kenswert und für die gegenwärtige christ- liche Soziallehre wichtig ist es, daß er da- bei mit der These beginnt, das biblische Arbeitsethos habe seine Wurzel im bib- lischen Ethos der Ruhe, des Feiertages, der Ruhe Gottes von allen seinen Werken, und zugleich des Für-Gott-Seins des Men- schen. Erst unter diesem Gesichtspunkt kann dann gesagt werden, daß der Mensch

ohne Arbeit nicht mehr Mensch wäre, weil die Arbeit „göttliche Schöpfungsordnung“ ist. Diesen schwer belasteten und mißbrauchten Begriff hätte B. freilich besser vermieden, so wenig ihm bestritten werden soll, daß die Arbeit als solche nach alttestamentlicher Anschauung nicht eine Folge des Sündenfalles ist. Sie bleibt auch nach diesem göttlichen Gebot, obwohl sie nun mit der „Mühsal“ verbunden ist.

Aus dem zweiten Teil über das Arbeitsethos des NT heben sich, wie natürlich, die Kapitel über Jesus und Paulus heraus. Der Verf. legt mit Recht auf ausführliche Exegesen Gewicht, aber hier müssen erhebliche methodische Bedenken geltend gemacht werden, ähnlich denjenigen, die gegen sein früheres Buch über Krieg und Kriegsdienst erhoben worden sind. Denn er neigt sehr stark dazu, durch Anwendung moderner Begriffe und deren Erweiterung, sodann durch Schlußfolgerungen möglichst viel für die gegenwärtige christliche Sozialethik Brauchbares aus den Texten zu gewinnen, ja teilweise geradezu herauszupressen. Darauf deutet schon der hoffentlich nicht vom Verf. stammende Untertitel des Werkes; denn selbstverständlich gehört zu einer Grundlegung der Sozialethik sehr viel mehr als eine Lehre von der Arbeit, weswegen der Untertitel irreführend ist. Ist es schon bedenklich, vom „neuen Sozial- oder Wirtschaftsgeist“ (378), den Paulus darbiete, zu sprechen, so ist es vollends eine Überspannung des Begriffes Arbeit, wenn der johanneische Jesus als „Arbeiter“ und „Arbeitnehmer“ bezeichnet wird, dessen Auftraggeber Gott sei (384), oder Wort und Werk Jesu von der Verkündigung der Gottesherrschaft bis zum Kreuz seine „Arbeit“ genannt werden (203 ff. 223). Hier werden das weltliche Tun und das messianische

Handeln Jesu in unglückseliger Weise miteinander vermengt, und die Füllung des Begriffes der Arbeit, die auf diese Weise entsteht, ist eine Täuschung. Ebenso zweifelhaft dürfte es sein, wenn aus der Berufung der Jünger der „Berufsbegriff“ abgeleitet wird, weil sie nun „eine von Gott zugewiesene Lebensarbeit“ bekommen hätten (204 ff.); Jesus und seine Jünger werden sogar die „ersten Berufsarbeiter der Weltgeschichte“ genannt (208). Weil aber Berufung und Sendung der Jünger etwas ganz anderes meinen, als wir heute unter „Beruf“ verstehen, auch wenn dieser Begriff in seiner sittlichen Tiefe oder sogar christlich interpretiert wird, dient diese Ausdehnung des Berufsbegriffes nicht der theologischen Klarheit. Das Gleiche gilt ferner für die Verwendung des Begriffes „Arbeitsfreude“ auf die Freude des Apostels über die Verkündigung Christi in Philippi oder auf sein Verhältnis zu den Gemeinden, die seine „Freude“ sind (319)! Dabei ist der Absicht des Verf. durchaus zuzustimmen, daß er die Arbeit vom Ganzen des göttlichen Heilswerkes aus, also trinitarisch sehen und dabei besonders den III. Artikel zu seinem Rechte kommen lassen will; doch diese Tendenz dürfte noch nicht zur sachgemäßen theologischen Formulierung geführt haben. Auch scheint mir das Verhältnis von Eschatologie und Arbeitsethos im NT in diesem Buch noch nicht endgültig geklärt zu sein, weder hinsichtlich der Arbeitsscheuen in Thessalonich noch vor allem hinsichtlich der Verkündigung Jesu.

Über diesen kritischen Ausstellungen vergessen wir nicht, daß wir dem Verf. für die umfassende Untersuchung des Materials Dank schulden, insbesondere auch für eine Reihe wertvoller Einzelausführungen.

Heinz-Dietrich Wendland.

Ausdriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. W. Küppers, Bonn, Arndtstr. 23 / Generalsekretär Dr. W. A. Visser 't Hooft, Genf, 17 rte. de Malagnou / Bodo Heyne, Bremen, Am Dobben 112 / Prof. D. Dr. H.-D. Wendland, Kiel, Goethestraße 24 / P. W. H. Geyer, München 8, Hohenaschauerstraße 3.

Die Einheit der Kirche und die Verwirklichung der Kirchengemeinschaft

Peter Brunner

Viele Anzeichen deuten darauf hin, daß die Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen in eine entscheidende Phase eingetreten ist. Kirchenkörper sind durch amtliche Delegationen in ihm zusammengeschlossen. Die registrierende Erörterung der Punkte, in denen diese Kirchen sich unterscheiden und in denen sie übereinstimmen, darf als abgeschlossen gelten. Weithin hat sich die Überzeugung durchgesetzt, daß wir uns nicht zufrieden geben dürfen mit einer brüderlichen Zusammenarbeit der genannten Kirchen auf dem Gebiete praktischer Aufgaben, so wertvoll sie auch sein mag. Die Mahnung wird laut: „Wir müssen vorwärts! Wir dürfen das Ziel der ökumenischen Bewegung nicht aus den Augen verlieren! Das Ziel aber ist eine volle Vereinigung unserer getrennten Kirchen. Wir müssen jetzt Wege beschreiten, die uns diesem Ziel näherbringen!“ Stärker als in früheren Jahren wird heute die ökumenische Verpflichtung so konkret verstanden, daß sie praktische Schritte zur Herbeiführung einer vollen organischen Vereinigung getrennter Kirchenkörper einschließt. Und schon ist der Wille zur Tat geworden! Die Kirche von Südindien ist dafür ein Beispiel. Die Vorgänge in Südindien werden auf die Heimatkirchen Rückwirkungen haben. Bisher schien es so, als ob die Vereinigung, durch die die Kirche von Südindien entstand, lediglich die anglikanische Kirche und die von ihr ausgegangenen und in ihrem Umkreis lebenden Freikirchen berühre. Aber jetzt stehen auch lutherische Missionskirchen im Begriff, in die Gemeinschaft der Kirche von Südindien einzutreten. Schon durch diese im Gange befindlichen Vereinigungsverhandlungen — was auch immer ihr endgültiges Ergebnis sein mag — sind alle Kirchen der lutherischen Reformation aufgerufen, zu prüfen, ob der Weg jener Missionskirchen gangbar ist, und vielleicht die Stunde einer sehr weitreichenden Kirchenvereinigung auch für die europäischen und amerikanischen Heimatkirchen nahe ist.

In dieser Lage tut uns eine grundsätzliche dogmatische Besinnung not. Wir werden den kommenden praktischen Fragen, die uns durch die neuere Entwicklung auf dem Gebiet der Kircheneinigung gestellt werden, nur dann gewachsen sein, wenn wir ihre dogmatischen Implikationen zuvor hinreichend geklärt haben. Dazu möchten die folgenden Überlegungen einen kleinen Beitrag liefern und dann einige praktische Konsequenzen ziehen.

I.

Es gehört zu den erfreulichen Anzeichen einer Erneuerung unseres Denkens und Lehrens über die Kirche, daß wir auf die engen Beziehungen aufmerksam werden,

die zwischen den neutestamentlichen Begriffen „Ekklesia“ und „Reich Gottes“ bestehen. Wir sollten versuchen, das Wesen der Kirche zu erkennen, indem wir die Beziehungen erkennen, in denen die Kirche zum Reiche Gottes steht, das mit der Wiederkunft Jesu am Jüngsten Tag in Erscheinung treten wird. Ohne eine endgeschichtliche Eschatologie gibt es keine der neutestamentlichen Botschaft angemessene Ekklesiologie. Von dieser Voraussetzung aus werden wir zu folgender Erkenntnis geführt:

Die Kirche auf Erden ist die Gemeinschaft der Menschen, die einst jenseits der Auferstehung von den Toten im Reiche Gottes zum Hochzeitsmahl des Lammes vereinigt sein werden.

Nach Matthäus spricht der Herr bei der Einsetzung des Abendmahls die Worte: „Ich werde von nun an nicht mehr von diesem Gewächs des Weinstocks trinken bis an den Tag, da ich's neu trinken werde mit euch in meines Vaters Reich.“ Alle, die zu den Jüngern Jesu gehören, denen diese Verheißung „mit euch in meines Vaters Reich“ tatsächlich gilt, sind die Kirche. Die Kirche sind jene Reben am Weinstock, die nicht weggeschnitten, weggeworfen und im Feuer verbrannt werden, sondern gereinigt werden und Frucht bringen.

Die im Ökumenischen Rat zusammengeschlossenen Kirchen sind sich darüber einig, daß in jeder dieser Konfessionskirchen nach Gottes Wohlgefallen Menschen leben mögen, die das Reich Gottes ererben werden und lebendige Glieder an dem Leibe Jesu Christi sind. Der Ökumenische Rat bekennt damit die *una sancta catholica ecclesia*. Diese Kirche, von der wir im Credo bekennen, daß wir sie glauben, ist eine. Sie war niemals in eine Vielheit zertrennt und kann niemals in eine Vielheit zertrennt werden. Unter „Einheit der Kirche“ ist hier tatsächlich die numerische Einheit gemeint. In der gleichen Weise, wie wir vor Gott bekennen: „ein Gott, und nicht viele Götter“, wie wir von Christus bekennen: „ein Herr, nicht viele Herren“, wie wir vom Heiligen Geist bekennen: „ein Geist des einen Gottes“, ebenso bekennen wir von dieser Kirche Gottes, daß sie stets eine war, ist und sein wird. Denn Gottes Reich ist ein Reich. Christus ist der eine rechte Weinstock. Christus hat nur einen Leib, an dem die Seinen Glieder sind. Die Einheit der Kirche ist also fraglos stets gegeben. Die Einheit des pneumatischen Leibes Jesu ist unzerstörbar, so gewiß die Einheit des Reiches Gottes unzerstörbar ist. So wenig wie das Reich Gottes in Teilreiche auseinanderfallen kann, da Gott einer ist, so wenig kann der Leib Christi in Stücke zerrissen werden, weil das Haupt des Leibes einer ist.

Wenn wir dies bedenken, werden wir die uns in der Ökumene gestellte Aufgabe nicht so formulieren können, daß wir sagen, wir hätten die Einheit der Kirche Jesu Christi herzustellen. Wir müssen umgekehrt unsere ökumenische Verpflichtung von der fraglos stets gegebenen Einheit der Kirche herleiten. Wir sollten die uns hier gestellte Aufgabe auch nicht so umschreiben, daß wir sagen,

wir hätten die Einheit der Kirche Gottes auf Erden sichtbar zu machen. Denn wir können die Scheidelinie nicht sichtbar machen, die die lebendigen Glieder am Leibe Jesu von denen scheidet, die das Reich Gottes nicht ererben werden. Diese Scheidelinie sieht jetzt allein das Auge Gottes. Diese Scheidelinie wird erst im Jüngsten Gericht sichtbar werden. Darum wird die Einheit der Kirche Gottes in ihrer konkreten Abgrenzung für unser Auge erst in der Apokalypse des Reiches Gottes entschleiert werden.

Bevor wir die ökumenische Aufgabe, die uns aus der bestehenden und stets schon verwirklichten Einheit der Kirche erwächst, recht beschreiben können, müssen wir zuvor einen Augenblick bei den übrigen Wesensmerkmalen der Kirche verweilen, zu denen wir uns im Credo bekennen.

Wir glauben die eine Kirche als die heilige. Ist die eine Kirche die Gemeinschaft derer, die als die lebendigen Glieder an dem Leibe Jesu das Reich Gottes ererben werden, dann ist diese Kirche wesensnotwendig jetzt schon heilig. Heilig heißt hier: zu Gott und seinem Reich gehörig, aus der Welt herausgerufen, von der tyrannischen Herrschaft der widergöttlichen Mächte befreit, dem Herrn Jesus Christus als sein Leib zugehörig, wahrhaft in Christo seiend, darum mit Christi Gerechtigkeit gänzlich überschüttet, des Lebens Gottes teilhaftig. Die Heiligkeit der Kirche ist eingeschlossen in ihre Einheit, die sie in dem einen Haupt und in dem einen Reich des Vaters hat.

Wir sahen bereits, daß die Einheit dieser Kirche unzerstörbar ist. Darum ist auch die Ganzheit dieser Kirche als eine unzerstörbare pneumatische Wirklichkeit gewährleistet. Das Haupt läßt nicht zu, daß ein lebendiges Glied von seinem Leibe abgetrennt wird. Weder das Geschlecht noch die Rasse, weder die Nationalität noch der Stand oder die Kaste, kein levitisches Ritual, kein kanonisches Recht, keine geographische oder politische Grenze, überhaupt keine irdische Gegebenheit, nicht einmal der leibliche Tod, vermögen die in Christo bestehende Einheit und Heiligkeit der Kirche in Frage zu stellen, anzugreifen oder gar aufzulösen. Die Kirche Gottes ist — unbeschadet ihres Wachsens — in jedem Nu unzerstörbar ganz. Darum bekennen wir diese eine heilige Kirche als die k a t h o l i s c h e. Die unzerstörbare pneumatische Ganzheit der Kirche ist das Wesen ihrer Katholizität. Wenn wir die Kirche als allumfassende, als die katholische bekennen, dann meinen wir damit diese unzerstörbare Integrität der Kirche, die mit ihrer Einheit und Heiligkeit notwendig gegeben ist.

Die Einheit, Heiligkeit und Katholizität der Kirche sind also sehr eng miteinander verwandt. Hier folgt eins aus dem anderen, weil eins im anderen schon enthalten ist. Im Grunde sind diese drei Wesensmerkmale der Kirche eins. Denn sie kennzeichnen den einen pneumatischen Leib Jesu Christi.

Für unser theologisches Denken wäre die Lehre von der Kirche leichter zu bewältigen, wenn wir ihre Wesensmerkmale auf die Einheit, Heiligkeit und Katho-

lizität beschränken dürften. Für unser ökumenisches Handeln wären Aufgabe, Ziel und Weg leichter zu bestimmen, wenn wir uns zur Wirklichkeit der Kirche Gottes schon dadurch bekannt hätten, daß wir sie als die una, sancta, catholica bekennen. Aber das Credo fährt fort und bekennt diese eine, heilige katholische Kirche gleichzeitig als die apostolische. Darin liegt der eigentliche Knoten der dogmatischen Ekklesiologie. Darin zeigt sich aber auch die tiefste Aporie der ökumenischen Praxis an.

Man wird die Frage aufwerfen dürfen, ob in unserer ökumenischen Besinnung die Tatsache, daß die eine heilige katholische Kirche als solche auch die apostolische ist, bisher hinreichend zur Geltung kam. Die Verlegenheit und Not, die das Merkmal des Apostolischen uns bereitet, aber auch die Verheißung, die in ihm beschlossen liegt, besteht darin, daß die Apostolizität der Kirche die una sancta catholica ecclesia in die Erdengeschichte hineinstellt. Die Einheit, Heiligkeit und Katholizität der Kirche hat Teil an der Unanschaulichkeit jener eschatologischen Scheidelinie, welche die geretteten Glieder am Leibe Jesu von den abgeschnittenen und weggeworfenen Reben trennt. Aber das Merkmal des Apostolischen muß doch wohl irgendetwas mit den Aposteln Jesu Christi zu tun haben. Diese Apostel stehen aber in der Erdengeschichte. Das Apostolische muß etwas sein, das gewiß ebenfalls vom Herrn herkommt wie die Einheit, Heiligkeit und Katholizität, das aber von dem geschichtlichen Jesus durch die geschichtlichen Apostel und darum auch durch die Geschichte der Kirchen auf Erden zu uns kommt. Wenn unsere Ekklesiologie dem Zeugnis des Neuen Testaments entsprechen soll, dann muß sie zwei Linien in sich vereinen: (1) eine pneumatisch-charismatische Linie, die alles in sich aufnimmt, was von der Kirche als dem vom Heiligen Geist durchwehten Leib des Erhöhten zu sagen ist, und (2) eine innerweltliche geschichtliche Linie, die alles in sich aufnimmt, was durch das Merkmal des Apostolischen angedeutet wird. Wir sind der pneumatisch-charismatischen Gehalte der Ekklesiologie durch die ökumenische Besinnung wieder neu gewiß geworden. Aber sind wir uns in der gleichen Weise darüber klar, was wir meinen, wenn wir die una sancta catholica im gleichen Atemzug als die apostolica ecclesia bekennen?

Der Begriff des Apostolischen ist in Verbindung mit dem Kirchenbegriff selbst ein komplexer Begriff. Ebenso ist die Beziehung, in der die Apostolizität der Kirche zu ihrer Einheit, Heiligkeit und Katholizität steht, mehrseitig. Wir müssen uns hier auf das Entscheidende beschränken. Das Konstitutive im Merkmal des Apostolischen ist die bewährte Treue gegenüber dem Zeugnis der Apostel.

Apostolisch ist die Kirche, insofern sie mit dem aus dem Munde der Apostel entsprungenen Christuszeugnis zu den Völkern der Welt gesandt ist. Sendung und Wort, beides zusammen in unlöslicher Einheit, machen das Apostolische der

Kirche aus. Die Apostolizität der Sendung hängt letzten Endes an der Apostolizität des Wortes, das durch solche Sendung laut wird. Wir werden uns der Frage zu stellen haben, was das Festhalten an der Apostolizität des Wortes für das ekklesiologische Strukturelement der Sendung bedeutet. Die Fragen, welche die bischöflich verfaßten Kirchen des Ökumenischen Rates in dieser Hinsicht an uns stellen, dürfen nicht überhört werden. Aber eine nuda successio des Amtes, die absieht von der kritischen Norm des Apostolischen im Blick auf den Inhalt des verkündigten Wortes der Boten, ist ein Zerrbild der Apostolizität. Käme es nicht einem Rückfall in den von Paulus bekämpften Judaismus gleich, wenn man das Merkmal des Apostolischen abhängig machen wollte allein von dem Vorhandensein einer durch Auflegung der Hände vermittelten successio der Ämter? Die Forderung, das apostolische Wort zu bewahren, bricht im Notfall die Forderung, die Gemeinschaft mit dem historischen Episkopat der Kirche zu wahren. Das ist eine unter Leiden und Schmerzen erfahrene, aber doch befreiende Erkenntnis der lutherischen Reformation. Apostolisch ist die Kirche, wenn sie wahrhaft evangelisch ist. Wahrhaft evangelisch ist die Kirche, wenn der Inhalt ihrer Botschaft substantiell identisch ist mit der Botschaft, die von den Augenzeugen der österlichen Erscheinung Jesu auf Grund seiner Sendung verkündigt worden ist. Apostolisch ist die Kirche, wenn sie ihre Verkündigung richten läßt durch das Zeugnis, das in den prophetischen und apostolischen Schriften Alten und Neuen Testamentes verfaßt und begriffen ist.

Um das Gewicht dieser Apostolizität der Kirche recht zu erkennen, müssen wir noch fragen, in welchem Verhältnis Einheit, Heiligkeit und Katholizität der Kirche zu ihrer Apostolizität stehen. Gewiß gilt der Satz, daß die eine heilige katholische Kirche mit dem Wort der Apostel und Propheten zu den Völkern gesandt ist. Gewiß gilt der Satz, daß der einen heiligen katholischen Kirche das Amt eingestiftet ist, das die Versöhnung predigt. Aber andererseits muß beachtet werden, daß die Apostel zum Fundament der Kirche gehören. Die Berufung zu Zeugen des Auferstandenen geschieht durch eine geschichtliche Tat des österlich erscheinenden Jesus, bevor die aus Wort und Sakrament geborene Kirche aus Juden und Heiden zur Einheit des Leibes Jesu auferbaut ist. Durch das Wort der berufenen Zeugen wird das eine Volk Gottes aus Juden und Heiden gesammelt. Durch das ministerium verbi gibt Gott wie durch ein Instrument den in Christi Leib einpflanzenden Geist und Glauben. Die eine heilige katholische Kirche ist keine unsichtbare *civitas platonica*, sondern lebt als geschichtliche Wirklichkeit im Umkreis des apostolischen Evangeliums und der durch die Apostel überkommenen Sakramente. Nur durch das greifbare geschichtliche Geschehen der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung baut Jesus Christus in der Vollmacht des Vaters durch den Heiligen Geist die eine heilige katholische Kirche

als seinen pneumatischen Leib auf. Darum ist das im Bereiche der greifbaren Geschichte stehende Merkmal der Apostolizität das Signal, das den konkreten Ort kenntlich macht, an dem ich die Gegenwart der einen heiligen katholischen Kirche glauben darf. Insofern ist das Apostolische seinsmäßig und erkenntnismäßig fundamental für Einheit, Heiligkeit und Katholizität der Kirche. Nur durch das ministerium verbi wird ein Mensch zum lebendigen Glied am Leibe Christi neu geboren, und eben deswegen wird nur durch den Wirkungsbereich des ministerium verbi der Ort aus der Welt ausgegrenzt, an dem ich der Gegenwart des pneumatischen Leibes Jesu gewiß sein darf.

II.

Mit diesen letzten Sätzen stehen wir vor der geschichtlichen Tatsache getrennter Kirchen. Die Christen sind sich nicht einig in der Antwort auf die Frage, was das Apostolische der Kirche ausmacht. Die Christen, die sich darin einig sind, daß das Apostolische wesentlich in der Bewahrung des apostolischen Wortes und der apostolischen Sakramente liegt, sind sich darin nicht einig, was der normative Inhalt dieses apostolischen Wortes und einer an dieser Norm ausgerichteten Sakramentsverwaltung ist. Der Ort, an dem die Christen in dieser Welt das Merkmal der Apostolizität lauter und rein aufleuchten sehen, ist nicht der gleiche. Darum sind Kirchen getrennt. Es mag auch aus anderen Gründen zu Kirchentrennung gekommen sein. Aber dogmatisch bedeutsam und darum allein schwerwiegend sind nur die Trennungen, die am Merkmal des Apostolischen entstehen. Bei jedem von uns schließt in der gegenwärtigen Lage der Christenheit die Entscheidung, die wir im Blick auf das Apostolische treffen, ein Nein ein zu Kirchen, die im Ökumenischen Rat verbunden sind. Die Entscheidung für das Apostolische ist notwendig eine Entscheidung für eine Konfessionskirche geworden. Auch der, der eine möglichst weitgespannte Union für richtig hält, fällt in seiner Entscheidung für das Apostolische so lange eine konfessionelle Entscheidung, als es für ihn wahrhaftige Glieder am Leibe Jesu gibt, die einem Kirchengebilde angehören, bei dem er — wie etwa bei der römisch-katholischen Kirche — nicht selbst Mitglied sein kann.

Dürfen wir uns mit dieser Lage abfinden? Gewiß dürfen wir uns der unzerstörbaren pneumatischen Einheit des Leibes Jesu getrösten. Gewiß vermag unsere Uneinigkeit, die im Blick auf das Apostolische besteht, unsere Einheit in Christo nicht aufzuheben, solange wir wirklich lebendige Glieder an seinem Leibe sind. Gewiß dürfen wir uns der Tatsache getrösten, daß die in der Ökumene zusammengeschlossenen Kirchen — und selbst die Kirche Roms — grundlegende Elemente des Apostolischen wie die Taufe, die Unterweisung in den zehn Geboten, das apostolische Glaubensbekenntnis, das Gebet des Herrn, die heiligen Schriften der Bibel und ihre Verlesung im Gottesdienst bewahrt haben, weshalb wir über-

zeugt sind, daß auch in den von uns getrennten Kirchen, in denen wir diese Elemente des Apostolischen finden, nach Gottes Wohlgefallen Menschen leben werden, die zum Leibe Christi gehören und das Reich Gottes ererben werden. Gewiß dürfen wir es dankbar begrüßen, wenn die im Ökumenischen Rat zusammengefaßten Kirchen durch eine intensive Arbeitsgemeinschaft vor allem auf caritativem und sozialem Gebiet miteinander verbunden sind und bei der Linderung mannigfacher Nöte etwas von der Bruderschaft in Christo geistlich und leiblich erfahren. Aber wir dürfen uns dabei nicht beruhigen.

Wir würden das Wesen der von uns beschriebenen Einheit der Kirche verkennen, wenn wir im Blick auf die zwischen unseren Kirchen bestehenden Trennungen ein gutes Gewissen hätten. Gerade weil die Einheit der Kirche geistlich ist, greift sie den empirischen Tatbestand getrennter Kirchen an. Was im Heiligen Geist eine Wirklichkeit ist, schafft greifbare Früchte. Was im Heiligen Geist gilt, will sich in der konkreten Existenz verwirklichen. Der Geist drängt auf Verleiblichung. Darum wirkt sich die fraglos gegebene pneumatische Einheit der sancta catholica ecclesia mit der Notwendigkeit einer Dynamis des Heiligen Geistes auf die Gestalt und das Zusammenleben der örtlichen Ekklesien aus.

Aber wie soll sich diese pneumatische Einheit in der geschichtlichen Gestalt der verkündigenden und hörenden Kirche widerspiegeln? Wie stellen wir uns eigentlich das Ziel vor, das wir durch unsere ökumenischen Bemühungen erreichen wollen?

Negativ läßt sich das Ziel leicht angeben: Überwindung der Trennung, die zwischen den getrennten Konfessionen besteht. Aber was heißt das positiv? Sicher dies: Die getrennten Kirchen sollen sich vereinigen. Vereinigte Kirchen oder vielleicht gar eine einzige vereinigte Kirche soll auf Erden wirklich werden. Aber was stellen wir uns unter vereinigten Kirchen oder unter einer solchen einzigen vereinigten Weltkirche vor? Etwa eine Einheitskirche mit einer zentralen Weltkirchenleitung, vielleicht nicht ganz so zentralisiert wie die römisch-katholische Kirche, aber doch eine Kirche, die an einem bestimmten Ort der Erde ihr zentrales, allumfassendes Kirchenregiment hat? Oder denken wir uns die Vollversammlung des Ökumenischen Rates, die bald hier bald dort tagt, zu einer Welt-synode verfestigt, die durch ihre Beschlüsse alle Gliedkirchen bis in den fernsten Winkel von Afrika und Asien hinein leitet? Oder sind wir etwa der Meinung, daß durch eine gegenseitige Zulassung zum Abendmahl der pneumatischen Einheit des Leibes Christi im Bereich der irdischen Geschichte bereits Genüge getan sei, daß im übrigen aber die lockere Gemeinschaft des Ökumenischen Rates genüge? Oder will man vielleicht mit anglikanischen Theologen das sichtbare Einheitsband aller Kirchen der Welt in der gemeinsamen Eingliederung in den historischen Episkopat und in den von diesem Episkopat vollzogenen Ordinationen erblicken, so daß etwa das Weltkonzil aller in der apostolischen Suk-

zession stehenden Bischöfe der zeichenhafte Ausdruck dafür wäre, was eine vereinigte Kirche Gottes auf Erden ist?

Wir werden uns bei der Antwort auf diese Frage vor zwei Extremen hüten müssen. Das Zeichen dafür, daß die Trennungen zwischen unseren Kirchen überwunden sind, darf nicht in einer rechtlichen Einheitsverfassung erblickt werden, die alle Gemeinden und Kirchen unter einer einzigen leitenden Spitze, wie immer sie auch gestaltet sein mag, zusammenfaßt. Das ist das eine Extrem. Wir dürfen uns aber auch nicht bei einem Zustande gegenseitiger Zulassung zum Abendmahl beruhigen und darin schon die Überwindung der Trennungen erblicken wollen. Das wäre das zweite Extrem. Der Status, in dem sich die pneumatische Einheit der Kirche innergeschichtlich widerspiegelt, ist reicher, mannigfaltiger und weitergreifend als die gegenseitige Zulassung zum Abendmahl. Wir werden uns überhaupt hüten müssen, etwas Einzelnes herauszuheben und von ihm zu erklären, daß in ihm ausschließlich der Zustand der Vereinigung sich dokumentiere. Wir müssen uns statt dessen mit dem Gedanken vertraut machen, daß es eine Fülle von wirklich gelebten, konkret geschichtlichen und allerdings auch rechtlich greifbaren Verhältnissen und Ausdrucksformen ist, in denen Kirchenvereinigung sich realisiert. Ich schlage für die Fülle dieser Momente das Wort „Kirchengemeinschaft“ vor.

Der im pneumatischen Leibe Jesu Christi stets verwirklichten unzerstörbaren Einheit der Kirche entspricht die Koinonia der Kirchen Gottes auf Erden.

Es gibt also einen durchaus legitimen Plural von Kirche. Aber alle örtlichen Ekklesien in der ganzen Welt sollen in einer konkreten, wirklich gelebten, rechtlich wirksamen Koinonia stehen. Eine solche örtliche Kirche kann durchaus eine autokephale Landeskirche sein und doch unbeschadet ihrer Autokephalie in dieser Koinonia mit anderen autokephalen Kirchen stehen.

Wenn wir nach den vornehmsten Ausdrucksformen dieser Kirchengemeinschaft fragen, so werden wir gewiß bei der gegenseitigen Zulassung zum Abendmahl als einer grundlegenden Form der Koinonia beginnen. Aber wir dürfen dabei nicht stehen bleiben. Zur Kirchengemeinschaft gehört notwendig eine uneingeschränkte Kanzel- und Altargemeinschaft. Darin ist eingeschlossen die gegenseitige Anerkennung der Ordinationen. Zum Wesen solcher Kirchengemeinschaft gehört, daß sie formell ausgesprochen wird. Man muß wissen, zwischen welchen Kirchen sie besteht. Denn es könnten Umstände eintreten, die ihren Abbruch verlangen.

Wir werden der Mannigfaltigkeit der Formen, der Mannigfaltigkeit der Früchte des Geistes, in denen diese Koinonia der Kirchen sich äußert, nicht im voraus Grenzen ziehen wollen. Warum sollte z. B. nicht auch die in Freiheit vollzogene Eingliederung in die Gemeinschaft des historischen Episkopates eine angemessene

Ausdrucksform solcher Kirchengemeinschaft sein können? Auch an die Bedeutung, die die Kollekte der paulinischen Gemeinden für die Bewahrung der Kirchengemeinschaft mit der Mutterkirche in Jerusalem gehabt hat, darf hier erinnert werden. War schließlich nicht der Apostel selbst durch sein Amt und seine Person ein entscheidendes Moment in der urchristlichen Koinonia der Kirchen? Was würde dem heute etwa entsprechen?

Dasjenige Element aber, das *conditio sine qua non* für die Verwirklichung der Kirchengemeinschaft ist, haben wir bisher noch nicht genannt. Es ist die Frage nach der Apostolizität, von der die Verwirklichung der Kirchengemeinschaft abhängt. Kirchen, die untereinander in Koinonia leben, müssen sich gegenseitig das Merkmal des Apostolischen zuerkennen können. Nur apostolische Ekklesien können untereinander in Kirchengemeinschaft stehen. Auf Grund unserer Definition des Apostolischen müssen wir diesen Satz so konkretisieren, daß wir sagen:

Nur solche Kirchen, die in ihrem Hören und in ihrem Verkündigen des apostolischen Wortes im Blick auf das, was sie hören und verkündigen, übereinstimmen, können untereinander in Koinonia stehen. Kirchengemeinschaft schließt daher ein die gemeinsame Anerkennung der auf den Inhalt des apostolischen Evangeliums sich beziehenden Lehrentscheidungen. Kirchengemeinschaft ist Bekenntnisgemeinschaft.

Warum müssen wir diese Übereinstimmung im Hören und Verkündigen des Evangeliums als das Fundament aller Kirchengemeinschaft proklamieren? Warum können wir uns hier nicht mit einem gewissen Minimum, etwa einer Verbreiterung der Basis des Ökumenischen Rates, der gewiß viele Kirchen beistimmen würden, begnügen? Warum können wir mit Kirchen, in denen wir zwar gewisse Elemente des Apostolischen, aber diese Elemente vermengt mit widerapostolischen Irrlehren erblicken, nicht in die Gemeinschaft der Kirchen eintreten? Darauf kann es nur eine wirklich durchschlagende und die Gewissen bindende dogmatische Antwort geben; sie lautet: Darum, weil die Apostolizität der Kirche der bewirkende Grund für die Einheit, Heiligkeit und Katholizität der Kirche ist.

Diese Antwort läßt sich so entfalten: Das apostolische Evangelium und die diesem Evangelium entsprechende Sakramentsverwaltung sind die den Christen anvertrauten Mittel, durch die Gott Menschen aus der ewigen Verlorenheit rettet, indem er eben durch diese Mittel Geist und Glauben schenkt. Darum dürfen diese Mittel nicht angetastet werden. Wo sie angetastet werden, wird es schwer, daß die Menschen zum rettenden Glauben kommen. Wo sie gänzlich zerstört werden, wird es unmöglich, daß die Menschen zum rettenden Glauben kommen. Um der Rettung der Menschen willen steht die Kirche unter dem Gebot, das apostolische Wort und damit das Merkmal der Apostolizität ungetrübt in ihrer Mitte zu bewahren. Im Gehorsam gegen dieses vornehmste ekklesiologische Gebot

muß sie die falsche Lehre verwerfen. Im Gehorsam gegen dieses Gebot muß sie die Gewährung der Kirchengemeinschaft dort versagen, wo eine Übereinstimmung über den Inhalt des Wortes, das als apostolische Botschaft zu verkündigen ist, und über die diesem Wort gemäße Sakramentspendung nicht hergestellt werden kann.

Damit stehen wir mitten in der ernsten Krise, der unsere Kirchen durch unseren Mangel an Erleuchtung und durch die gegenwärtige Lage der theologischen Wissenschaft ausgesetzt sind. Ist es heute noch möglich, zwischen apostolisch und häretisch eine eindeutige Grenze zu ziehen? Können sich nicht alle Konfessionen für ihre eigentümlichen Sonderlehren irgendwie auf das Neue Testament berufen? Dulden nicht alle im Ökumenischen Rat zusammengeschlossenen Kirchen bei ihren Pfarrern und Professoren und Kirchenleitungen Überzeugungen, die die Väter dieser Kirchen als Ketzerei verworfen hätten? Diese Not ist uns allen bekannt. Wir müssen diese Not recht verstehen. Wir würden diese Not falsch verstehen, wenn wir aus ihr in dem Sinn eine Tugend machen wollten, daß wir sagen würden: „Weil wir den Unterschied zwischen apostolisch und häretisch nicht mehr deutlich sehen, sind wir in die Lage versetzt, unter Zurückstellung der Frage, ob wir den Inhalt der apostolischen Botschaft übereinstimmend hören und übereinstimmend verkündigen, auf einem vorwiegend organisatorischen Wege das Problem der Kirchengemeinschaft zu lösen. Die Trennungslinien, die unsere Väter sahen, sind weithin historischer Ballast geworden, zumal für die jüngeren Missionskirchen. Der Gang der Geistes- und Theologiegeschichte hat uns von diesem Ballast befreit. Was hindert uns, die Frage nach der Übereinstimmung im apostolischen Wort gänzlich neu zu sehen, nämlich so zu sehen, daß dabei auf substantielle inhaltliche Lehraussagen — von einer etwas verbreiterten „Basis“ abgesehen — verzichtet wird und an ihre Stelle vielleicht eine Übereinstimmung in praktischen Tatentscheidungen tritt, in denen es sich zeigt, daß die betreffende Kirche tatsächlich apostolisch ist.“

Wer so denkt, hat die Not, unter der unsere Kirchen stehen, gewiß falsch verstanden. Wer so denkt, tut den entscheidenden Schritt zur Auflösung der Kirche. In dem Maße, als in einer Kirche das apostolische Wort als das lebendige, zwischen der Wahrheit Gottes und dem Irrtum der Menschen scheidende Wort verstummt, in dem Maße ist das Kirchesein dieser Kirche in Frage gestellt. Wenn es uns schwer fällt, in der gegenwärtigen Lage unserer Geistesgeschichte und unserer Theologiegeschichte das apostolische Wort in seiner verbindlichen Einheit, Reinheit und Lauterkeit und darum auch in seiner die Häresie entlarvenden Entscheidungskraft zu hören, so ist das ein Zeichen dafür, daß Gott uns straft. Wenn die Unterscheidung zwischen dem Apostolischen und dem Widerapostolischen kraftlos wird, dann liegt über uns eine Wolke göttlichen Zornes. Alle Versuche, Kirchengemeinschaft zu verwirklichen unter Umgehung der Frage nach der Übereinstimmung im aposto-

lischen Evangelium, stehen von vornherein unter dem Gericht Gottes.

Was sollen wir in dieser Lage tun? Wir sollen zunächst die Not, in der wir stehen, als solche erkennen, auf uns nehmen und tragen. Wenn wir das tun, werden wir vor allem Gott um seinen Heiligen Geist bitten, daß er uns in der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde das Wort seiner apostolischen Zeugen so entschleierte, daß wir wieder sehen, was apostolisch und was häretisch ist. Darüber hinaus sollen wir, belastet mit dieser Not, es dennoch wagen, mit den uns benachbarten Kirchen in ein verbindliches Gespräch darüber einzutreten, wie sie und wir das apostolische Zeugnis hören. Wir müssen uns dem Wagnis dieses Gesprächs aussetzen. Wenn wirklich das Merkmal der Apostolizität fundamental ist für die Proklamation der Kirchengemeinschaft, dann dürfen wir an keiner Stelle der ökumenischen Bewegung — auch nicht innerhalb der evangelischen Kirche in Deutschland — Kirchengemeinschaft in dem oben angegebenen Sinn konstatieren wollen, ohne zu einem ausgesprochenen Consensus darüber gekommen zu sein, wie wir gerade an den kritischen Punkten das apostolische Wort jetzt und hier hören. Kirchen, die wegen eines Dissensus im Verständnis dessen, was apostolisches Wort ist, getrennt sind, können diese Trennung nur überwinden, wenn sie in einer Lehrkonkordie den verlorenen Consensus wiederfinden. Das Lehrgespräch zwischen Kirchen, die durch Lehrunterschiede getrennt sind, geführt mit dem Ziel, eine Lehrkonkordie aufzustellen, ist das schlechterdings entscheidende Mittel, um unserer ökumenischen Verpflichtung gerecht zu werden.

Ich breche unsere Überlegungen hier ab. Ich bin mir dessen bewußt, daß gerade für eine bekenntnisgebundene Kirche an dieser Stelle neue und gewichtige Fragen aufbrechen. Ich bin der Überzeugung, daß auch diese Fragen grundsätzlich gelöst werden können, und zwar durch eine Besinnung über das Verhältnis zwischen dem jetzt geltenden Bekenntnis und der zukünftigen Lehrkonkordie. Aber diese Aufgabe steht auf einem anderen Blatt. Bevor wir sie angreifen, sollte Einmütigkeit bestehen über folgende Thesen, mit denen ich die Grundgedanken herausheben möchte, die mir in meinen Ausführungen die wichtigsten zu sein scheinen.

1. Die je schon verwirklichte pneumatische Einheit der einen Kirche Jesu Christi verlangt die Verwirklichung konkreter, geschichtlich greifbarer Kirchengemeinschaft.

2. Kirchengemeinschaft verwirklicht sich in einer Mehrheit von Ausdrucksformen. Volle Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft und uneingeschränkte Anerkennung der Ordinationen sind konstitutive Elemente der Kirchengemeinschaft.

3. Nur apostolische Kirchen können untereinander Kirchengemeinschaft verwirklichen.

4. Apostolisch sind diejenigen Kirchen, die durch ihre öffentliche Lehre das aus dem Munde der Apostel entsprungene Evangelium bewahrt und vor der Ver-

mischung mit der Häresie geschützt haben und sich nach Kräften auch bemühen, dieser Lehre in der einzelnen Verkündigung Geltung zu verschaffen.

5. Auf einem Versuch, Kirchengemeinschaft zu verwirklichen, unter Umgehung der Frage nach der Apostolizität der Kirchen, die im Begriffe sind, sich zu vereinigen, liegt keine Verheißung.

6. Verheißung liegt allein auf dem Weg, der in aller Not und Schwachheit die Verantwortung für ein verbindliches Lehrgespräch auf sich nimmt mit dem Ziel, in einer Lehrkonkordie den Consensus darüber, was wir heute als den verbindlichen Inhalt des apostolischen Wortes hören und verkündigen, öffentlich auszusprechen.

7. Diejenigen Kirchen im Ökumenischen Rat, die sich als konfessionell benachbarte Kirchen verstehen, sind heute aufgerufen, um Jesu Christi willen mit der Nachbarkirche in ein derartiges verbindliches Lehrgespräch einzutreten.

Die biblischen Grundlagen der Botschaft der Weltkirchenkonferenz von Evanston

Martin Albertz

Vortrag, gehalten bei der Tagung des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses
in Heidelberg am 24. Oktober 1955

Die einzige Quelle für unsere Untersuchung ist der amtliche deutsche Text, der von der Studienabteilung des Ökumenischen Rates in Genf in Gemeinschaft mit der Ökumenischen Zentrale in Frankfurt am Main erarbeitet worden ist und in dem Buch „Evanston Dokumente“, herausgegeben von Focko Lüpsen, Witten/Ruhr 1954, vorliegt¹⁾. Unserer Untersuchung zugrunde liegen demnach: Die Botschaft der Vollversammlung, der Bericht zum Hauptthema mit der Stellungnahme der Vollversammlung, ferner die Sektionsberichte 1–6, die von der Vollversammlung entgegengenommen und den Kirchen zum Studium und geeigneten Vorgehen empfohlen worden sind, dazu einige von der Vollversammlung angenommene Beschlüsse zu politischen Fragen (S. 104–107, E. S. 72 ff.), zur Rassenfrage (S. 115/116, E. S. 86 ff.) und zur Laienfrage (S. 127, E. S. 103). Von amtlicher Wichtigkeit sind ferner die Erklärungen der orthodoxen Delegation zum 1. Sektionsbericht (S. 129 bis 131) und die über die Hoffnung Israels, die auf den wundesten Punkt der Bot-

1) Die Seitenzahlen beziehen sich auf diese Veröffentlichung. Wir fügen indes für die Leser, die sie nicht besitzen, die entsprechenden Zahlen in „Evanston spricht“ (E) und in „Christus — die Hoffnung für die Welt“, Dokumente zum Hauptthema (H) hinzu. „Botschaft“ weist auf die im Ev. Verlag Zollikon erschienene Arbeit des Verfassers hin „Die Botschaft des Neuen Testaments“.

schaft hinweist (S. 128/129). Die Vorträge zur Einführung in Haupt- und Sektions-themen sind nur sekundär zugezogen worden, da sie von der Vollversammlung nicht ausdrücklich aufgenommen worden sind.

Diese amtlichen Kundgebungen der Weltkirchenkonferenz sind uns zum Studium übergeben. Als reformatorische Theologen stellen wir vor allem die Frage nach ihren biblischen Grundlagen. Dabei ist das Alte Testament vom Neuen aus zu interpretieren, und das Offenbarungsgeschehen gläubig hinzunehmen von der Urzeit her, in der der Christus war und wirkte bis zu der Endzeit, in der Christus kommt als der Herr und der Richter.

1. Die Überschrift des I. Kapitels im Bericht zum Hauptthema „Christus, unsere Hoffnung“, (S. 16; H. S. 9) gibt den Kern der biblischen Botschaft wieder, sofern sie Christus als den Eschatos ergreift; aber Evanston machte, wie die ganze theologische Tradition der gegenwärtigen Kirche, nicht Ernst mit dem Umdenken vom Eschaton aus, das Q Luk. 12, 31, Mtth. 6, 33, Phil. 3, 20, 21, Joh. 5, 25, Hebr. 13, 14 gefordert wird.

Seinem ersten Kapitel gab der Bericht der Beratenden Kommission der Zweiund-dreißig, die drei Jahre hindurch sich um das Thema bemüht haben, die Überschrift „Christus, unsere Hoffnung“. Die Kommission gab damit dem Zeugnischarakter ihrer Arbeit deutlich Ausdruck. So ist „Christus, unsere Hoffnung“ bei Paulus schon das Thema der Thessalonicherbriefe (1. Thess. 1,3), ja überhaupt das entscheidende Kennzeichen der paulinischen Heidenpredigt („Botschaft“ I, 2, S. 104). Es bringt demnach Evanston eine Botschaft zunächst für die Kirche. Das Thema lautet aber S. 11 „Christus, die Hoffnung für die Welt“. Auch damit gibt Evanston den Kern der biblischen Botschaft wieder. Er wird im Neuen Testament bezeichnet mit der Bitte „Maranatha“ der aramäischen Christen, die, von Paulus 1. Kor. 16, 22 aufgenommen, der entscheidende Inhalt der Offenbarung des Johannes (22, 20) und in der Liturgie der Didache (10, 6) verwendet ist. Die spätjüdische Apokalyptik erscheint also im Neuen Testament konzentriert auf den Eschatos. Der Gebetsruf zu Jesus, als dem Kyrios, ist das Kennzeichen der Gemeinden bei Paulus (1. Kor. 1, 2) wie in der Apostelgeschichte (9, 17, 21), auch üblicher Gebetsanruf des Einzelnen (Stephanus, Apostelgeschichte 7, 59. 60, Paulus 2. Kor. 12, 8), insbesondere das ausschließende Bekenntnis bei dem Herrenmahl (Didache 10, 6). Vom Spätjudentum scheidet sich die entstehende Kirche durch den Empfang des Heiligen Geistes (die Rabbinen wissen nichts von einer Verbindung zwischen Gebet und Geist). Für das Neue Testament ist die Gabe des eschatologischen Geistes Gabe des auferstandenen Christus (Joh. 20, 22, Apostelgeschichte 2). Die göttliche Huldigung vor Jesus als dem künftigen Herrn über die dreigestaltete Welt, Phil. 2, 5–11, nimmt seine Bestimmung voraus: Jesus Christus ist der Kyrios zur Ehre Gottes des Vaters. Die Parusie Jesu Christi ist die beherrschende Zielsetzung der Botschaft des Neuen Testaments („Botschaft“ II, 1, S. 194–207). Der Eschatos ist die gestaltende Kraft der kommenden Kirche.

Nun hat der Beratende Ausschuß von Evanston Christus als die eschatologische Hoffnung bekannt. Eindrücklich hat das einleitende Referat von Edmund Schlink die eschatologische Hoffnung auf Christus bezeugt (S. 135—144). Der Kern der biblischen Botschaft vom Advent Christi ist damit getroffen. Aber ein Bedenken bleibt. Auch in der Hauptvorlage geht wie m. E. in der ganzen eschatologisch-theologischen Besinnung unserer Kirche das Denken von der Heilsgegenwart aus, nicht von der Heilszukunft. Das radikale Umdenken vom Eschaton aus ist also noch nicht vollzogen. Dieses aber findet sich im ganzen Neuen Testament. Jesus sagt Q Luk. 12, 31 (abgeschwächt Mtth. 6, 33): „Trachtet vielmehr nach seinem (Gottes eschatologischem) Königtum, dann wird euch dieses andere gegeben werden.“ Paulus bekennt Phil. 3, 20: „Unser Bürgerrecht ist im Himmel, von wo aus wir auch den Herrn Jesus Christus als unseren Retter erwarten.“ Hebr. 13, 14 heißt es: „Wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern suchen die zukünftige“, und auch Johannes geht von dem Eschaton aus, wo er mehrfach bezeugt: „Es kommt die Stunde und ist schon jetzt“, Joh. 5, 26. 27. Dieses Denken vom Eschaton aus nötigt dazu, die von der spätjüdischen Apokalyptik herkommenden Hoffnungen auf die Auferweckung der Toten, das Weltgericht und die Königsherrschaft Gottes unter das Licht der Parusie zu stellen, den irdischen Dienst Jesu und seiner Jünger, Verklärung und Leben, Entscheidung und Gnade als Vorzeichen des Endes zu begreifen und sich durch die Nachfolge Jesu den Wandel in und mit dem gekreuzigten und auferstandenen Christus, den Wandel in Erwartung des Weltrichters und in der Erfüllung des Christusgesetzes auf seine Parusie vorzubereiten („Botschaft“ II, 1, S. 183—315). Es wird die Aufgabe einer wahrhaft systematischen ökumenischen Theologie sein, wie sie Martin Strege in seiner Programmschrift „Das Eschaton als gestaltende Kraft in der Theologie“ (Stuttgart 1945) heute fordert, herauszustellen und, wie ich hinzufügen würde, den Eschatos in seiner Parusie als die gestaltende Kraft in der Kirche zu bezeugen.

2. Der Bericht zum Hauptthema kann sich nur insofern auf sein „haben“ gegenüber dem „hoffen“ (S. 21, 22 H. S. 16/17) berufen, als der 1. Joh.-Brief (2, 23) sogar vom „haben des Vaters und des Sohnes“ spricht, aber auch bei Johannes ist dieser Besitz Gottes ausschließlich Gabe Christi, über die er als Eschatos souverän verfügt, weil er wie der Vater das Leben in sich selber hat (Joh. 5, 26. 27).

Durch und durch eschatologisch ist die Offenbarung des Johannes, die auf das Selbstzeugnis des Christus gegründet ist: „Ja, ich komme bald“, und mit der Bitte schließt: „Amen, komm Herr Jesu“ (22, 20). Eschatologisch ist trotz aller antignostischen Christusgnosis der 1. Johannesbrief, wenn er „von der letzten Stunde“ spricht (2, 18), die unter der Erscheinung des Antichrist steht, in der aber doch für die Kinder Gottes ihre eschatologische Würde sichtbar wird. Das teuflische „Eritis sicut deus“ der Urzeit wird nun göttliche Wirklichkeit aus der Gnade Gottes. Sollte nicht von dieser eschatologischen Gesamtansicht der anderen johanneischen

Schriften aus auch das vierte Evangelium auszulegen sein — so wie es die Montanisten des 2. Jahrhunderts getan haben — als ein Buch, das vom Eschatos geprägt ist? Also nicht, Christus ist gegenwärtig das Leben und darum auch zukünftig, sondern „es kommt die Stunde und ist schon jetzt“ (5, 25. 26). Der eschatologische Christus regiert die Stunde.

Daher kann auch von Johannes her der Abschnitt des Berichts über „Haben und Hoffen“ als nicht zutreffende Wiedergabe der Bibel bestritten werden. Gerade die ganz schlichten Ausdrücke „geben“, „empfangen“, „haben“ und „halten“ haben in allen johanneischen Schriften, aber auch nur in diesen, eine ganz theologische Verwendung („Botschaft“ I, 2, S. 371—375). Im Johannesevangelium kann gesagt werden: Der Glaubende hat das ewige Leben (Joh. 3, 15. 16. 36; 6, 47), das Licht des Lebens (8, 12), den Frieden in der Drangsal (16, 33), die vollkommene Christusfreude (17, 13). Ja, der erste Brief geht so weit, zu bezeugen, daß der Glaubende „den Sohn und den Vater“ hat (2, 23). Aber bei Johannes bleibt alles dieses Haben ausschließlich Gabe Christi. Der Sohn hat wie der Vater das Leben in sich selbst (5, 26) und verfügt daher souverän über das Leben, das nur durch ihn erworben werden kann.

3. Zum eschatologischen Umdenken leitet Jesus seine Jünger dadurch an, daß er ihnen als unterscheidendes Bekenntnis nicht eine christologische Formel, sondern ein eschatologisches Gebet gibt. Leider hat Evanston das Gebet des Herrn als Bekenntnis der Hoffnung nicht in die Mitte seines Bekennens gestellt, obwohl das Unser-Vater das einzige, auf Jesus zurückgehende ökumenische Bekenntnis der Christenheit ist.

Das transzendente und eschatologische Denken steht im absoluten Gegensatz zu dem immanenten gegenwärtigen Denken. Das Trachten nach dem eschatologischen Königtum Gottes (Q Luk. 12, 31) steht gegen die allgemein anerkannte, gut heidnische Regel „Was werden wir essen“ (Q Matth. 6, 31). Der gesamte Inhalt des Herrengebotes findet seinen klassischen Ausdruck Didache 10, 6: „Es komme die Gnade (Bitte 1—3); es vergehe diese Welt (Bitte 4—6)“, und seine praktische Zielsetzung in dem Gebetsausruf Maranatha. Das Königtum Gottes bedeutet also das Herrwerden Christi.

Nun ist das Herrengebot nach Q Luk. 11, 1 eine Bekenntnisformel, die die Jesusjünger von den Johannesjüngern unterscheidet. Bekenntnis ist demnach nicht wie im Spätjudentum die Thora (5. Mos. 6, 4.5), auch nicht das Messiasbekenntnis des Petrus (Mk. 8, 29), sondern — und dies gewiß in Gemeinschaft mit den Johannesjüngern — die Bitte um das Kommen des Königtums Gottes, dessen Nähe Johannes der Täufer und Jesus verkünden. Diese Bekenntnisformel unterscheidet aber nun auch die Jesusjünger von den Johannesjüngern: Jesus verkündet mit der Nähe des Himmelreichs die Nähe des Heilswunders, während der Täufer keine Wunder tut (Joh. 10, 41) und mit Fastengebeten das Himmelreich herbeizwingen

will (Q Mt. 11, 12, Mk. 2, 18). Jesus sieht in der Nähe des Himmelreiches die Nähe des eschatologischen Bräutigams (Mk. 2, 20). Er lehrt und erfüllt das Gebet, das er selber lehrt. Das Herrengebet ist also nicht Schall und Rauch, sondern auf seine Erfüllung ist voller Verlaß; denn Jesus ist ganz zuverlässig.

Der Referent hat in einer kleinen Schrift über „Die ökumenische Bedeutung des Gebets des Herrn“ 1949 (in der Reihe der Hefte der Kirchlichen Hochschule Berlin-Zehlendorf, Anfang 13), auf den umfassenden Charakter dieses Gebets hingewiesen. Es umfaßt Himmel und Erde, das pappelnde Kind, das nur abba rufen kann, und die leidgeprüfte Märtyrerkirche, welche in der Verfolgung steht; es führt in die Solidarität mit aller hungrigen Kreatur, mit aller schuldbeladenen Menschheit und mit der ganzen vor der Enddrangsal stehenden ökumenischen Kirche. Es setzt keine Grenzen für die Macht der Liebe Gottes und auch nicht für die eindringlichste Bitte der Menschen. Es ist darum vorbestimmt als das einzige Bekenntnis der Hoffnung, das die Ökumene hat.

Warum hat Evanston seine ökumenische Hoffnung nicht ausgesprochen in einer Auslegung des Gebets des Herrn? Ist das Unser-Vater in allen Kirchen zu schwer belastet mit katechetischer und dogmatischer Interpretation? Nun, Luther hat in der Deutschen Messe, Calvin in seinem großen Schlußgebet, der Heidelberger Katechismus in der Erklärung der einzelnen Bitten die Aktualisierung des Gebets für das 16. Jahrhundert zum Ausdruck gebracht. Müßte das nicht heute auch geschehen? Gelegentlich wird in der Botschaft, S. 8, an die dritte Bitte erinnert: „Deshalb weist uns unsere christliche Hoffnung an unseren Nächsten.“ Sie treibt uns, täglich zu beten: Dein Wille geschehe, wie im Himmel, also auch auf Erden, und in jedem Lebensbereich nach diesem Gebet zu handeln. Sie schafft ein Leben gläubigen Gebets und zuverlässiger Tat, das auf Jesus schaut und dem Tag seiner Wiederkunft in Herrlichkeit entgegengeht. Im Themabericht (S. 22, H. S. 17) wird an die zweite Bitte erinnert: „Das Reich, das jetzt volle Wirklichkeit ist, ist durch Gottes Kraft und Treue auf dem Wege zu seiner vollen Verwirklichung in der Offenbarung der Herrlichkeit Gottes für die ganze Schöpfung. Der König regiert; deshalb wird er regieren, bis er alle Feinde unter seine Füße getan hat. Worauf wir hoffen, das ist die Fülle dessen, was wir schon in ihm besitzen; was wir besitzen, das hat seinen Sinn einzig in der Hoffnung auf sein Kommen. In dem neuen Äon, der jetzt da ist, hat Gott den Augen des Glaubens gezeigt, welcher Art der Äon ist, der da kommen soll. Im kommenden Reich wird Gottes Heilswille für alle Zeiten erfüllt werden.“ Gehen diese Äußerungen in der Richtung, die das Herrengebet weist, so hört der 4. Sektionsbericht aus der dritten Bitte doch nur die Verpflichtung heraus, „nach irdischer Gerechtigkeit, Freiheit und Frieden für alle Menschen zu streben“ (S. 91, E., S. 59). Die radikale Hinwendung zu dem Gebet des Herrn muß also in der Ökumene noch erfolgen.

4. Die eindrucksvollen Schilderungen des Dienstes Jesu Christi (S. 58, 59, 68, 69, E., S. 15, 28, 29) reihen die sogenannten Heilstatsachen aneinander an, wäh-

rend die Botschaft des Neuen Testaments sie alle von der einen Tatsache bestimmt sein läßt: daß er kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Toten.

Die zweite Sektion bekennt (S. 67, 68, E., S. 28): „Dieser Dienst ist der des auferstandenen und erhöhten Christus, des Christus, wie er heute lebt. Es ist der Dienst des Gottes, der Mensch wurde, der Dienst, durch den Gottes Reich unter den Menschen erschienen ist. Es ist der Dienst des Lebens Christi auf Erden, durch das Gott als der Vater offenbar wird. Es ist der Dienst seines Todes am Kreuz, durch den die Sünde der Welt hinweggenommen wurde. Es ist der Dienst seiner Auferstehung, durch die die Mächte des Todes und des Bösen entscheidend geschlagen sind. Es ist der Dienst dessen, der im Himmel für uns eintritt und nicht will, daß jemand verloren gehe. Es ist der Dienst des kommenden Christus, durch dessen Gnade und Gericht die Welt schon jetzt regiert wird.“ Die 2. Sektion bezeugt ebenda ähnlich die sogenannten Heilstatsachen, die ja eine alte fast katechetische Tradition der Kirche wiedergeben. Trotzdem sie sehr eindrucksvoll und im einzelnen auch biblisch sind, darf solchen Zusammenstellungen gegenüber an das Apostolicum erinnert werden, das nach allen Widerfahrnissen Jesu Christi nur von einer einzigen Tätigkeit des Eschatos-Christus redet: „Von dannen er kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Toten“. Daß Christus der Kommende ist, wird im Neuen Testament dadurch erwiesen, daß er von den Toten auferweckt worden und mit seiner Auferstehung das Ende schon da ist. Weil in der Auferweckung Christi der neue Äon beginnt, ist im neuen der alte Äon aufgehoben. Die Menschwerdung ist aber nur eine unbetonte Voraussetzung des Kerygma, zu dem sie ursprünglich nicht gehört hat („Botschaft“ I, 1, § 15, 4).

5. Es ist ein schwerwiegendes Versehen der Weltkirchenkonferenz, daß sie an der grundlegenden Hoffnung des Neuen Testaments: Jesus ist der Christus Israels vorübergehend und das Erstgeburtsrecht Israels in der Kirche Christi verleugnet hat.

Die Hoffnung auf Israel ist die erste und grundlegende Hoffnung der Bibel. Auch in einem so hellenistischen Buch des Neuen Testaments wie dem Lukianischen Geschichtswerk wird diese Hoffnung Israels auf den Messias eindeutig und ungebrochen bezeugt. Lukas beginnt und endet im Tempel zu Jerusalem. Die Apostelgeschichte kennt noch den gut jüdischen Sprachgebrauch, Israel als Endvolk (laos) Gottes und die Heiden als Völker (ethne) zu bezeichnen („Botschaft“ I, 2, S. 260). Die Jünger fragen, Apostelgeschichte 1, 6–8: „Wann wird nun der Christus kommen, das Königtum Israels wieder herzustellen?“ Diese Frage wird nicht als unziemlich zurückgewiesen, sondern bleibt für den ganzen zweiten Teil des Lukianischen Werkes die Kernfrage. Bekanntlich wird auch ziemlich schematisch in der Apostelgeschichte der Grundsatz des Paulus durchgeführt: „Zuerst den Juden, dann den Griechen.“ In grundsätzlicher Klarheit betont Paulus, daß das Versagen Israels gegenüber dem Christusglauben nicht auf eine Verwerfung

durch Gott zurückgeführt werden darf. Vielmehr bleibt die Zusage der Gnadenwahl Gottes für Israel in Kraft trotz aller seiner Widerspenstigkeit, weil Gottes Zusage nicht hinfällig werden kann. Gott ist und bleibt der Barmherzige, der auch das ganze Israel am Ende errettet (Röm. 11, 26). Erst jenseits des Neuen Testaments, im Barnabasbrief, taucht der Zweifel daran auf, ob Israel je das Volk Gottes gewesen sei („Botschaft“ I, 2, S. 460–462).

Darum gab ich 1948 in der Judensektion der Amsterdamer Weltkirchenkonferenz die Erklärung ab, daß wir deutschen Theologen eine Kundgebung der Weltkirchenkonferenz in bezug auf Israel nur annehmen würden, wenn sie im Sinn von Röm. 9–11 erfolge. Dementsprechend hatte der Bericht des Komitees „die besondere Bedeutung des jüdischen Volkes für den christlichen Glauben“ zu erörtern und die „einzigartige Stellung Israels im Heilsplan Gottes zu kennzeichnen“ (Die erste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, S. 214). Es verriet die auch in Amsterdam herrschende Unsicherheit des Komitees, wenn es damals hieß: „Für viele ist das Weiterbestehen eines jüdischen Volkes, das Jesus Christus nicht kennt, ein Geheimnis, das seine einzig zureichende Erklärung in dem Vorsatz der unveränderlichen Treue und Barmherzigkeit Gottes findet“ (Röm. 11, 25–29).

Die Vielen sind nun 1955 in die Minderheit geraten. Mit 195 gegen 150 Stimmen lehnte die Vollversammlung eine Erwähnung Israels als politisch mißverständlich ab und strich den ganzen Absatz der Vorlage, die von der endlichen Erfüllung der dem Volk Israel gegebenen Verheißungen Gottes und der daraus folgenden besonderen Verantwortung der Kirche Christi für die Verkündigung der Hoffnung auf Christus gegenüber den Juden zeugte (S. 345). Es war ein schwacher Trost, daß doch 24 Abgeordnete eine Erklärung über die Hoffnung Israels abgaben (S. 128, 129), die laut Beschluß der Vollversammlung allen Kirchen zugeleitet werden sollte. Es bleibt aber bei dem Urteil, daß an einer entscheidenden Stelle die Hoffnung der neutestamentlichen Botschaft durch die Weltkirchenkonferenz in ihrer historischen Grundlegung und praktischen Zielsetzung angefochten worden ist.

6. Die Kirche zwischen Auferstehung und Parusie Christi hat die Taten und Lehren Christi in seinen Zeugen und Zeugnissen zu bezeugen, ist also gegenwärtig nur Zeichen und Zeugnis für die kommende Herrschaft Christi, an der er seine Märtyrerkirche teilnehmen lassen wird. Diese allgemein urchristliche Botschaft klingt im Bericht (S. 26, 27, H., S. 22/23) und am Schluß von Sektion 2 (S. 73, 74, E., S. 36) an, wird aber insbesondere im 2. und 3. Sektionsbericht nicht festgehalten.

Was bedeutet nun die Zeit von der Auferweckung Jesu Christi bis zu seiner Parusie für die Kirche? Sie ist ausgerichtet auf das Eschaton und besonders auf den Eschatos. Sie ist nur Zeichen und Zeugnis für die kommende Herrschaft

Christi. So bezeichnet schon die evangelische Überlieferung den irdischen Dienst Jesu selbst und seiner Jünger als Heilsbotschaft und Heilung, die Vorzeichen der kommenden Herrschaft Christi sind („Botschaft“ II, 1, S. 225–231). So beschreibt der zweite Teil des Lukanischen Geschichtswerks diese Zeit als die Taten und Lehren des Heilandes der Welt in den Zeugen und Zeugnissen des Heiligen Geistes, der in diesen Zeugen spricht und handelt („Botschaft“ I, 2, § 32). In der Johannesoffenbarung wird die Zeitspanne vom Eingang Jesu in das himmlische Heiligtum bis zur Aufhebung der Zeit am Ende des alten Äons (4, 15; 10, 6) unter der Verfügung Christi gesehen: Das Lamm mit seinem unschuldig geduldig gegebenen Opfer tritt auf Grund dieses Opfers die himmlische Königsherrschaft über die Welt an und wird die Geschichte abschließen, indem es das Schicksal des Römischen Reiches (6, 1–8), der Märtyrerkirche (6, 12–17) und des ganzen Kosmos (8, 2–9, 23) bestimmt. In der Weltgeschichte verborgen vollzieht sich die Kirchengeschichte auf Grund des Wortes Gottes und des Zeugnisses Jesu als die Geschichte der Märtyrerkirche. Die schon mit dem Auferstehungsleib versehenen Märtyrer müssen auf ihre in der Kürze geschehende Vollendung noch warten (6, 9–11). Aber die Märtyrerkirche als ganze im Unterschied von der Welt, über deren Schicksal die Siegel geöffnet werden, wird versiegelt, d. h. verschont und gesichert (7, 1–17). Die sechste Bitte des Gebets des Herrn, die der johanneische Christus 17, 15 wieder aufnimmt, geht nicht nur entsprechend der Weissagung Matth. 16, 16: „Die Pforten des Hades werden sie nicht überwältigen“ in Erfüllung; sondern sie werden regieren als Thronenossen Christi (Offb. 20, 4). Auch die sogenannte Hebräerepistel sieht die Geschichte der Kirche als eine Reihe von Märtyrern an, deren Anfänger und Vollender Jesus Christus ist (11, 1–12, 3).

Die das ganze Neue Testament umfassende eschatologische Hoffnung für die Kirche klingt in Evanston zwar am stärksten im Themabericht und am Schluß des zweiten Sektionsberichts an, wird aber im übrigen im 2. und 3. Sektionsbericht nicht festgehalten.

7. Nach dem Gebet des Herrn erbittet und empfängt die Kirche Christi die Stillung des Hungers in Solidarität mit aller hungrigen Kreatur, die Vergebung Gottes und die Versöhnung in Solidarität mit allen Menschen und die Errettung der Kirche aus der Endversuchung in Solidarität mit allen Märtyrern; was im 3.–5. Sektionsbericht ausgeführt wird, erhält von hier aus seinen biblischen Grund.

Das Gebet des Herrn (vgl. Nr. 3) ist für die ökumenische Fragestellung viel ergiebiger, als dies Evanston zum Ausdruck bringt. Den Jüngern ist für die Spanne zwischen der Zeit, in der sie Jesu Zeugen bei seinem irdischen Wirken waren, und der Parusie die Lage, in der sie sich befinden sollen, durch das „Unser“ im Gebet des Herrn vorgeschrieben. Diese *Wir* sind zweifellos nicht alle Menschen, sondern nur die Nachfolger Christi. Aber das „Unser“ bekundet eine Solidarität der Last und der Fürbitte, die weit über die Grenzen der Jüngerschaft hinausgeht.

Diese Solidarität erstreckt sich nach der vierten Bitte auf die gesamte Schöpfung, welcher Gott Sonne und Regen gibt (Q Matth. 5, 45), und in der er auch auf Raben und Sperlinge acht hat (Q Luk. 12, 24). Alles, was in der 3. Sektion als Anliegen behandelt ist, empfängt von hier aus sein biblisches Gesicht.

Die Solidarität der fünften Bitte erstreckt sich auf die ganze schuldverhaftete Menschheit, gerade wenn es auch nur die echten Nachfolger Jesu sind, die die Schuld der anderen tragen, als wäre es ihre eigene (Gal. 6, 2). Die Kirche des „Unser Vater“ ist also die Kirche, die Vergebung empfangen hat, und die nur dann beten kann, wenn sie selbst versöhnlich ist und für Versöhnung und Frieden wirkt. Von da ergibt sich die biblische Richtlinie für die Arbeit der 4. und 5. Sektion an Versöhnung und Frieden in der Auseinandersetzung der Völker und Rassen.

Schließlich umfaßt nach der sechsten Bitte das festeste Band alle Märtyrergemeinden, die in der Endversuchung stehen. Es gibt keine drängendere Fürbitte in der Kirche als die in Zeiten der Verfolgung. Für die Botschaft des Neuen Testaments ist das abschließende Kennzeichen der Kirche nicht bloß wie in der Reformation Gottes Wort und Sakrament, sondern die Ausübung des Zeugendienstes im Martyrium. Schon die Heilrufe Jesu kennzeichnen die Armen, die in diesem Äon hungern und weinen als die um des Menschensohnes willen Verhassten und Verfemten (Q Luk. 6, 20–23). Die Errettung aus der Endversuchung, in der der totale Staat mit dem Totalitätsanspruch Christi in unausgleichbaren Konflikt gerät, ist auch heute das drängendste Anliegen der ökumenischen Christenheit. Es war mir unvergeßlich eindrücklich, wie bei dem Leipziger Kirchentag in einem reformierten Gemeindeabend ein indonesischer Christ schlicht und wie selbstverständlich davon sprach, daß von Zeit zu Zeit die mohammedanische Mehrheit dortige Gemeindeglieder buchstäblich gekreuzigt hat. Daß diese biblische Aussicht für den Christen in seinem Beruf (Sektion 6) gar nicht geltend gemacht wird, gehört zu den schmerzlichsten Feststellungen, die wir vom Neuen Testament aus machen müssen.

8. Die insbesondere im ersten Sektionsbericht vorgetragene Lehre von der Kirche geht fast ganz an ihrem eschatologischen Charakter vorüber, den das Neue Testament bezeugt.

Die Lehre von der Kirche, welche insbesondere die erste Sektion aus dem Neuen Testament entwickelt (S. 58–61, E., S. 15–18), wird von der Delegation der orthodoxen Kirche (S. 129–131) als „eine wertvolle Darstellung der neutestamentlichen Lehre von der Kirche“ anerkannt: „Der organische Charakter der Kirche und ihre unauflöbliche Einheit werden in Christus sachgemäß herausgearbeitet.“ Solowjews berühmte eschatologische Schau von der Endkirche der Märtyrer, die aus orthodoxen, römischen und evangelischen Kirchen in der Enddrangsal übrigbleibt, wird hier klar verworfen, da die Kirche nach Meinung der Delegation nicht bußfertig sein darf, sondern „in ihrem innersten Wesen heilig und irrumslos ist“. „Die Einheit der Kirche darf nicht nur eschatologisch verstanden werden,

sondern als eine gegenwärtige Wirklichkeit, die ihre Vollendung am jüngsten Tage erfahren wird.“ Dieses antieschatologische Verständnis der Kirche kommt aus dem Bewußtsein des vollen und ungebrochenen Besitzes des Glaubens, der gesamten Lehre der alten ungeteilten Kirche, der bischöflichen Nachfolge von den Aposteln her und des sakramentalen Lebens der Kirche.

Es ist die Frage, ob dieses sakramentale eschatologische Verständnis der Orthodoxen sich mit Recht auf den neutestamentlichen Teil des 1. Sektionsberichts berufen kann. Ich fürchte, daß die orthodoxe Delegation den Gesamttenor des biblischen Abschnitts des ersten Sektionsberichts wirklich trifft. In der Tat ist im ganzen der Bericht statisch und schließt eschatologisch nur mit dem Ausblick auf den Tag, „an dem Gott alle Dinge in Christus zusammenfassen wird“ (S. 59).

Es muß demgegenüber der eschatologische Charakter der Kirche, der im Neuen Testament bezeugt wird, dargelegt werden. Die Kirche wächst aus dem Kreise der Jünger heraus, die der Bußruf Johannes des Täufers und Jesu sammelt, um die Nähe des Reiches Gottes zu erwarten und zu erbitten. Die Kirche ist die Versammlung (Ekklesia) des Volkes Gottes. Dieses Volk ist als Urvolk Kirche der Wüste, die sich auf der Wanderschaft befindet, und als Endvolk ist sie es auch (1. Kor. 10, 1–11; Hebr.). Dieses Volk ist das Volk, so daß also nicht wie Evanston (S. 109, E., S. 81) sagt, der Gottesvolkgedanke auf jedes Volk anzuwenden wäre; die Kirche Christi ist die Heerschar, die den eschatologischen Christus begleiten wird (Offb. 19, 11–16; 1. Thess. 4, 16); die Braut, die dem eschatologischen Christus zugeführt werden wird (2. Kor. 11, 2; Joh. 3, 29, 30; Offb. 21, 2) und die ihn nur bitten kann, „komm“ (Offb. 22, 17). Sie ist der Tempelbau, der zum Gewölbstein in Christus hinaufwächst (Eph. 2, 20) und Christi Leib, dessen Haupt die gegenseitige Dienstleistung und das dauernde Wachstum sicherstellt (Eph. 5, 22–31), die Herde Christi, der er einst eine andere Herde zuführen wird (Joh. 10, 16). Sie ist die Gemeinschaft des Heiligen Geistes, der selbst die Gabe der Endzeit ist. Diese Kirche lebt in der Endversuchung. Sie besteht in der Zahl der Märtyrer, die noch vollendet werden muß (Offb. 6, 11). Sie hebt im Eschaton ihre Häupter auf, wenn des Menschen Sohn kommt, den sie bereits als ihren Herrn kennt und liebt (Lk. 21, 28).

Die Kirche des Neuen Testaments ist vorkonstantinisch, die Kirche der ersten Sektion ist byzantinisch, freilich ohne den Weg der Orthodoxen zu Ende zu gehen.

Es gibt natürlich noch unzählige Anklänge an die Heilige Schrift und viele Einzelheiten in den Berichten, die biblisch begründet oder auch beanstandet werden können, aber der Grundzug, der in den Vorlagen der ganzen Weltkirchenkonferenz beabsichtigt ist, ist wohl umschrieben.

Zusammenfassend ist zu sagen: Die Botschaft von Evanston ist ein sehr bedeutender Schritt zur biblischen Botschaft zurück, indem Evanston es gewagt hat, das Bekenntnis der christozentrischen eschatologischen Hoffnung der Kirche zu erneuern und zu vertiefen. Vielleicht ist es noch wichtiger, wenn die Mission sich unter dem

Eschatos weiß und handelt nach dem Wort „Die Zeit der Erwartung ist die Zeit der Evangelisation, wie denn auch die Zeit der Evangelisation die Zeit der Erwartung ist“ (S. 76, E., S. 36).

Es wird noch viel theologischer Arbeit bedürfen, damit die echte Aneignung der urchristlich eschatologischen Sicht erfolgt und alle Arbeitsgebiete durchdringt. Es wird vielleicht noch viel mehr Anfechtung von seiten der säkular gewordenen Welt notwendig sein, damit die Kirchen aus ihrer Selbstsicherheit und dem Wunsch nach Sicherungen aller Art zur eschatologischen Umbesinnung geführt werden. Jesus sagt: (Q Luk. 10, 3) „Gehet hin, siehe, ich sende euch als die Lämmer mitten unter die Wölfe.“

Wie läßt sich eine ökumenische Zusammenarbeit mit dem römischen Katholizismus denken?

Bemerkungen zu dem Aufsatz von Ernst Kinder im Juni-Heft der Ökumenischen
Rundschau

Roger Mehl

Der Aufsatz von Ernst Kinder stellte eine nachdrückliche Warnung für alle die dar, die es, von dem Auf-der-Stelle-Treten des Gesprächs mit Rom ermüdet, am liebsten sähen, wenn die ökumenische Bewegung sich ganz auf eine ausschließlich protestantische Perspektive einstellte. Die römisch-katholische Kirche ist nun aber nicht nur ein soziologisches Faktum, das man nicht verkleinern kann; sie bleibt in vieler Hinsicht eine Kirche Jesu Christi, eine Kirche, die in der Heidenwelt den Namen Christi bekannt macht, eine Kirche, die an die Einheit der Christen in Christo glaubt; sie ist darüber hinaus eine Kirche, die es mit gegensätzlichen Strömungen zu tun hat, also eine Kirche, die trotz gegenteiligen Anscheins über die rechte Begründung ihrer eigenen Aussagen beunruhigt ist, und die es vielleicht eines Tages gerade wegen dieser Widersprüche hinnehmen wird, daß sie sich vom Worte Gottes richten, wiederherstellen und erneuern läßt. Warum nicht unter diesen Voraussetzungen die Bemühungen um ihre Einbeziehung — in welcher Form auch immer — in das große ökumenische Suchen, wie es im Ökumenischen Rat der Kirchen Gestalt gewonnen hat, verdoppeln? Warum nicht von jetzt an diese Bemühungen verdoppeln, da wir sehen, wie so viele katholische Theologen durch ihre Arbeiten und Vorschläge an einer Arbeit teilnehmen, zu der die ökumenischen Weltkonferenzen und speziell die von Evanston so nutzbringend verlockt haben?

Es will uns scheinen, daß es für einen Protestant schwer ist, der von Ernst Kinder so warm vertretenen These nicht vollauf recht zu geben. Folgt daraus, daß man notwendig mit allen Argumenten seiner Darlegungen einverstanden ist, —

daß die von ihm für die Wiederaufnahme dieses Gesprächs mit Rom angezogenen Gründe sämtlich gut sind? Das glauben wir nicht. Voll einverstanden mit der Grundthese, unterscheiden wir uns in der Motivierung dieser These, und diese Auffassungsunterschiede ziehen sehr bedeutsame praktische Konsequenzen nach sich.

Es ist ganz richtig, daß der Ökumenische Rat der Kirchen bis heute — und darüber muß man sich von ganzem Herzen freuen — eine kirchliche Verkrampfung zu vermeiden verstanden hat, die ihn zwingen würde, diskriminierende Unterschiede zwischen den Kirchen zu machen, und daß er trotz der führenden Rolle, die die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen in seiner Mitte spielen, es verstanden hat, sich vor der Gefahr zu hüten, ein Bund protestantischer Kirchen zu werden. Er verbietet es sich sogar, ein bestimmtes Verständnis der kirchlichen Einheit zu pflegen, und das ist der Grund, warum er es sich untersagt, und zwar mit Vorbedacht, in Verhandlungen einzugreifen, die zwischen gewissen Kirchen zur Verwirklichung ihrer Einheit eröffnet worden sind. Er hat also freien Horizont: Er ist in einzigartiger Weise der Ort, wo sich alle die zusammenfinden, die im Glauben an denselben Christus, Herrn und Gott geeint, die Spaltung der Kirchen nicht hinzunehmen vermögen. Die einzige ekklesiologische Begründung des Ökumenischen Rates besteht darin, daß es eine Einheit der Kirche gibt, die in Christus gegeben ist, verborgen und verschleiert durch die Spaltungen der Kirchen, aber nicht durch sie zerstört. Daher der Pakt, der die Kirchen des Rates verbindet, und der ihrem Willen, beieinander zu bleiben, seinen Sinn gibt, nämlich die Verpflichtung, darum bemüht zu sein, daß diese schon im Geheimnis Christi selbst gegebene Einheit sichtbar kund wird. Ist dies eine mögliche Aufgabe? Können der Glaube an den souveränen Gott und das mit dem Christi vereinte Gebet zum Ziele kommen? Der Ökumenische Rat hat sich glücklicherweise über diese Frage nie ausdrücklich geäußert. Es ist nicht sicher, ob, solange diese Welt bestehen wird, die Fülle der Einheit in Christus und in der Una Sancta, deren Haupt er ist, aufhören kann, ein Geheimnis zu sein und sichtbar zu werden. Was aber gewiß ist, ist dies, daß wir unsere gegenwärtige Zerrissenheit nicht hinnehmen, daß wir es nicht ertragen können, am Tisch des Herrn getrennt zu sein, wenn wir wirklich an die Einheit in Christo glauben. Wir müssen zusammen den Weg der Einheit gehen, ohne zu wissen, bis wohin wir gelangen werden. Aus diesem Grunde will es uns scheinen, daß der Ökumenische Rat den einzig möglichen Weg verfolgt hat (vgl. die Toronto-Erklärung), indem er es sich zur Aufgabe setzte, den Kirchen mittels seiner Vollversammlungen, seiner Konferenzen, Studien und der von ihm angeregten Diskussionen, der von ihm vorgeschlagenen Arbeiten dabei zu helfen, vor den Augen der Welt die Einheit, die sie bekennen und die sie nach der Weise der Patriarchen von ferne begrüßen, deutlich kund zu tun. Die beherrschende Idee des Volkes Gottes, das auf dem Wege ist, so wie sie in den Dokumenten von Lund und Evanston erscheint, bringt die Grundlage der

ekklesiologischen — und eschatologischen — Schau des Ökumenischen Rates der Kirchen glücklich zum Ausdruck. Seine unbegrenzte Freiheit, sein offener Charakter finden dort ihre Quelle.

Nun wohl, dieser ganze kostbare Gewinn würde, so scheint es uns, durch eine effektive Beteiligung der römisch-katholischen Kirche in Frage gestellt, sofern sie — nehmen wir einmal an unter Berufung auf wiederholt abgegebene Erklärungen — ihr zustimme*). Sicherlich lehnt diese den Gedanken des wandernden Gottesvolkes nicht gänzlich ab. Aber man sieht nicht recht, wo er in ihrem Denken Platz hat. Denn wenn in ihren Augen die Einheit in Christus gegeben ist, so ist sie auch sichtbar in der verfaßten und hierarchischen Körperschaft verwirklicht. Der Begriff der Kirche, des Leibes Christi, wird von der katholischen Theologie in dem Sinne interpretiert, daß es eine Kontinuität zwischen Christus und d i e s e r Kirche gibt, die sich in der römischen Institution und keinesfalls anderswo in seiner Fülle inkarniert. Diese Kontinuität wird durch zwei Ideen anschaulich gemacht, die das ganze römische Gebäude tragen, zuerst die Idee der apostolischen Sukzession, die die Zeit der Kirche in der heiligen Geschichte einschließt und aus Taten der Kirche eine Fortführung der biblischen Offenbarung macht, und dann die Idee der Tradition, die aus der Wanderschaft der Kirche in der Geschichte ein erschreckendes Wagnis für den objektiven Grund unseres Glaubens macht, wie es die jüngste mariologische Entwicklung ganz klar zeigt. Aus diesem Grunde meinen wir, daß in der gegenwärtigen Stunde — gesetzt den unwahrscheinlichen Fall, daß Rom dem zustimme — die Anwesenheit Roms im Kreise des Ökumenischen Rates das Wesen des Rates in Frage stellen und alle dort unternommene Studienarbeit unfruchtbar machen würde. Sagen wir es geradeheraus: Die ökumenische Bewegung würde offen gestanden langweilig werden, denn wir würden zu einem hinter uns liegenden Stadium zurückkehren, dem der einfachen Gegenüberstellung sich widersprechender Lehren. Wir verachten diese Gestalt ökumenischer Betätigung nicht und behaupten auch keineswegs, daß wir Protestanten den ganzen Katholizismus bereits voll verstanden haben und ihm voll gerecht werden. Aber diese Aufgabe, so wichtig und wertvoll sie sein mag, stellt doch eine sekundäre Aufgabe dar. Wir haben in Evanston die Verpflichtung auf uns genommen, in der Einheit zusammenzuwachsen. Lassen wir uns nicht von dieser Aufgabe ablenken!

Es ist wahr, man könnte uns einwenden: Wie Ernst Kinder in seinem Aufsatz betont hat, werden wir die erwähnten Schwierigkeiten im Ökumenischen Rat auch mit der orthodoxen Kirche behalten. Viele katholische Theologen haben mit Vorliebe betont, daß die römische Kirche dank der orthodoxen Kirche irgendwie

*) Wir möchten unterstreichen, daß Ernst Kinder keinesfalls den Beitritt Roms zum Ökumenischen Rat ausdrücklich vorgeschlagen hat. Es will uns indes scheinen, daß der Leser diesen Schluß aus seinem Aufsatz ziehen könnte. Deshalb unterwerfen wir diese Hypothese einer Prüfung, ohne sie Herrn Kollegen Kinder unterzuschieben.

in der ökumenischen Bewegung vertreten sein werde, da diese sich, abgesehen von der Frage des Papsttums, zu derselben Ekklesiologie bekenne. Unsere orthodoxen Brüder haben dasselbe Empfinden, und gerade deshalb haben sie so oft — und noch in Evanston — erwähnt, daß sie ja die Möglichkeit haben, den Ökumenischen Rat zu verlassen, und hinzugefügt, daß ihr Ausscheiden ohne Zweifel die Aufgabe des Rates erheblich erleichtern würde. Müßten wir nicht logischerweise das Ausscheiden der orthodoxen Kirche wünschen? Nun, wir werden es in keiner Weise wünschen. Wir würden darin eine wirkliche Verarmung erblicken; dann würde es Wahrheit, daß der Rat sich seine Aufgabe beschämend leicht gemacht habe. Warum eine so verschiedene Haltung im Blick auf diese Kirchen, die die gleiche Ekklesiologie vertreten, auch eine wie die andere überzeugt sind, daß sie allein die wahre Kirche Jesu Christi darstellen, daß diese wahre Kirche in ihnen endgültig Fleisch und Gestalt gewonnen hat, daß es außer ihnen nur sehr zweifelhafte vestigia Ecclesiae gibt?

Zunächst aus einem sehr einfachen Grunde: weil die orthodoxe Kirche in vollkommener Kenntnis der Sachlage (haben ihre Vertreter nicht an der Redaktion des Dokuments von Toronto und am Bericht von Lund mitgearbeitet?) ja dazu sagt, sich aktiv für die zentrale Arbeit des Ökumenischen Rates zu interessieren. Diese Mitarbeit, obgleich von Vorbehalten, von Schweigen, von zahlreichen Erklärungen begleitet, die jene Distanz kennzeichnen, wie sie die Orthodoxie zwischen sich und den anderen Kirchen zu wahren versteht, ist sich stets gleich geblieben, und die orthodoxen Theologen haben zu den ökumenischen Diskussionen stets wertvolle und positive Beiträge geliefert. Gerade auf den Vorschlag eines orthodoxen Theologen hin hat die I. Sektion von Evanston einen neuen Weg einschlagen können: das Suchen nach einer Ökumenizität in der Zeit und nicht mehr nur im Raum, und die Untersuchung des Verhältnisses, das zwischen den verschiedenen christlichen Traditionen und der großen christlichen „paradosis“ besteht, auf die sich die apostolischen Schriften beziehen.

Daß es zwischen dieser positiven Haltung und der offiziell von der Orthodoxie vertretenen Ekklesiologie gewisse wenigstens scheinbare Widersprüche gibt, das ist möglich. Aber von dem Augenblick an, in dem die orthodoxe Kirche glaubt, daß es ihre Pflicht ist, diese Widersprüche auf sich zu nehmen, geht uns das nichts mehr an. Wahrscheinlich sind übrigens diese Widersprüche nicht so tief, wie wir uns das einbilden. Einerseits findet die Orthodoxie, viel weniger gehemmt als Rom, im Anglikanismus eine ganze Reihe von Nuancen, von Schattierungen; er stellt für sie eine gewisse Brücke zu den Kirchen der Reformation dar. Andererseits fürchtet die Beweglichkeit der orthodoxen Kirche, daß sie praktisch nicht mehr die Fähigkeit zur Aufstellung von Dogmen hat. Sie findet alle Schätze des dogmatischen Denkens im liturgischen Leben geborgen. Und dieses liturgische Leben trägt eine unbegrenzte Mannigfaltigkeit dogmatischer Richtungen in sich. Die

orthodoxe Kirche kann anders als Rom echte Dogmatiker haben und hat sie wirklich, mit denen die ökumenische Zusammenarbeit fruchtbar ist. Im Gegensatz dazu hat Rom Dogmen, die unübersteigliche Schranken darstellen; es hat keine eigentlichen Dogmatiker, da die einzige von der päpstlichen Gewalt den Theologen zugewiesene Aufgabe neben der Erörterung noch unentschiedener Fragen die Rechtfertigung der Entscheidungen und Definitionen Roms selber ist. Während die von der Reformation herkommenden Kirchen, der Anglikanismus und die orthodoxe Kirche — unter dem einzigen Vorbehalt, daß den Entscheidungen der ökumenischen Konzile nicht widersprochen wird, die sie als gültig ansieht — in hohem Maße einig darin sind, gemeinsam eine eigenständige Arbeit dogmatischer Besinnung über die Gaben der Schriftoffenbarung zu verfolgen, stellt die Kirche Roms allen diesen Untersuchungen, durch die, ob man will oder nicht, Positionen in Frage gestellt werden, die sich im Zuge vergangener Streitigkeiten herauskristallisiert haben, eine *M a c h t* entgegen, gegen deren Entscheidungen es keine Berufung gibt. Hier ist der Grund, warum trotz tiefgehender Ähnlichkeiten des ekklesiologischen Denkens zwischen der Orthodoxie und Rom das mit der Orthodoxie mögliche Gespräch mit Rom nicht die gleichen Voraussetzungen findet.

Wir können es nur beklagen, aber es ziemt uns nicht, die Augen vor dieser Wirklichkeit zu verschließen. Wir beklagen es mit Ernst Kinder, aber wir sind weniger sicher als er, daß die Beteiligung der Katholiken an der ökumenischen Bewegung ein positives Korrektiv gegenüber den Gefahren bedeuten würde, die der Protestantismus nur unvollkommen überwunden hat. Ernst Kinder erwähnt unter diesen Gefahren den Humanismus und den Spiritualismus, die den protestantischen Liberalismus kennzeichnen und gegenüber allem protestantischen Denken gerade in dem Maße auf der Lauer liegen, in dem es sich verpflichtet sieht, den katholischen Substantialismus und Realismus abzuweisen. Aber wir sehen unsererseits nicht recht, welche Hilfe uns an diesem Punkt der Katholizismus bringen könnte, denn sind nicht seine Lehre von der Gnade und den Werken, sein Verständnis der Rechtfertigung die sicherste Wurzel alles Liberalismus, und hat nicht Karl Barth mit unbestreitbarer Deutlichkeit gezeigt, daß in allen entscheidenden Fragen dem Katholizismus und dem Neuprotestantismus gleichzeitig dieselbe Kritik entgegengehalten werden könnte? Nur eine Theologie, die das Schriftprinzip ernst nähme, das vom Katholizismus völlig außer acht gelassen wird — trotz der wunderbaren biblischen und exegetischen Erneuerung, die sich in gewissen katholischen Kreisen zeigt —, kann den Protestantismus gegen seine inneren Gefahren wappnen. Wir meinen durchaus nicht, daß der Protestantismus eine Art süffisanten Stolzes zur Schau tragen dürfe; er muß sich im Gegenteil daran erinnern, daß die im 16. Jahrhundert eingenommenen Standpunkte oft durch eine unausgesprochene Philosophie und durch die Schärfe der polemischen Auseinandersetzungen bestimmt wurden. Aber seine Demut besteht darin, daß er sich als Kirche einzig der Schriftautorität unterwirft. An diesem Punkt hat er keine Un-

terstützung von katholischer Seite zu erwarten, obwohl er von den geschichtlichen und exegetischen Forschungen katholischer Gelehrter Nutzen ziehen mag.

Manche meinen, die protestantische Dogmatik hätte in der Lehre von den Sakramenten den Gedanken der realen Gegenwart nicht festzuhalten vermocht und sich notwendig zu einem reinen Symbolismus entwickeln müssen, wenn sie nicht durch den Substanzrealismus der Katholiken davor bewahrt worden wäre. Es ist schwer, wie uns scheinen will, gerecht festzustellen, was wir der Geschichte schulden, aber es erscheint uns als sicher, daß es in der gegenwärtigen Stunde nicht die Lehre von der Transsubstantiation noch ihre philosophischen Voraussetzungen sind, die uns vor einem spiritualistischen Symbolismus bewahren können.

Dennoch werden wir keine negativen Schlüsse ziehen. Wir glauben an die wirkliche und verhüllte Gegenwart der Kirche Jesu Christi inmitten der römischen Kirche wie inmitten aller Kirchen, die den Herrn anrufen und dem Bekenntnis von Eph. 4 treu sind. Auch können wir der Entwicklung der katholischen Kirche nicht mit der strengen Unparteilichkeit des Religionshistorikers zusehen. Die Hoffnung auf die Einheit, die wir im Herzen tragen, müssen wir als für die Katholiken wie für die Protestanten gültig ansehen. Was heute nicht möglich ist, wird es vielleicht eines Tages sein. Welche Befürchtungen wir auch für die unmittelbare Zukunft haben mögen (das Dogma von Maria als der Miterlöserin gewinnt sicherlich an Boden), wir haben nicht das Recht, Rom als unwiderruflich in die Schranken einer verhängnisvollen Entwicklung gebannt zu betrachten.

Aus diesem Grunde und dem oftmals von katholischen Theologen zum Ausdruck gebrachten Wunsche entsprechend müssen sich die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates und der Rat selbst darum bemühen, für ihre Forschungen alle katholischen Denker zur linken Hand heranzuziehen, die dazu autorisiert sein werden. Die Vollversammlungen, die offiziellen Konferenzen, die den ökumenischen Fortschritt abstecken, stellen nicht das ganze ökumenische Tun dar. Auch ohne daß römische Katholiken und wir uns über die Richtung des Ökumenischen Rates einig sind, können wir in inoffiziellen Begegnungen Fragen der biblischen Theologie, der Exegese und der christlichen Ethik angehen. Wir können uns gemeinsam in die Schule der Schrift begeben. Wir wissen recht wohl, daß dies niemand ohne Gewinn ist, und daß es die christliche Brüderlichkeit stärkt und zum gemeinsamen Gebet Vollmacht gibt. Aber es würde uns als bedauerlich erscheinen und als niemandem nützend, wollten wir — einmal angenommen, daß der Gedanke nicht völlig gegenstandslos wäre — das, was sich der Ökumenische Rat als seine Aufgabe und seine Methode vorstellt, durch die römische Kirche in Frage stellen lassen. Wir haben in der ökumenischen Bewegung nach anfänglichem Stammeln Fortschritte gemacht. Es ist sicherlich ein fruchtbarer Gedanke, den Kirchen dabei zu helfen, daß sie in ihrem Glauben und ihrer Verfassung etwas weniger kümmerlich eine Einheit manifestieren, die ihnen in geheimnisvoller Weise in Christus bereits geschenkt ist. Es ist nicht weniger sicher, daß der in Lund zutage geför-

derte Gedanke, von ekklesiologischen Verkrampfungen zur Christologie aufzusteigen, Zukunftsperspektiven eröffnet. Wir wollen diese nicht unter dem Scheingrund verlieren, daß wir die große römisch-katholische Masse außerhalb unserer Bewegung gelassen hätten.

Die ökumenische Bewegung muß in der gegenwärtigen Stunde eine doppelte Gestalt annehmen: eine ökumenische Bewegung innerhalb des Ökumenischen Rates, die eine fortschreitende Bewegung sein muß und sein kann, und eine ökumenische Bewegung zur linken Hand mit Rom, die für den Augenblick nur eine ökumenische Bewegung des Wartens sein kann.

Die Einheit dieser beiden Gestalten, — es ist die Hoffnung, die die eine wie die andere trägt.

Chronik

Von der Tagung des Zentralaussschusses des Ökumenischen Rates in Davos ist nachzutragen, daß sie einem umfassenden Plan zur Erweiterung der Büroräume des *Generalsekretariats in Genf* ihre Zustimmung gab. Man erwartet von den Mitgliedskirchen des Rates, daß sie bis zum August 1958, also zur Feier des 10jährigen Bestehens des Ökumenischen Rates, 300 000 \$ von den Gesamtkosten in Höhe von 750 000 \$ aufbringen. Man denkt indes nicht an die Errichtung eines großen Bürogebäudes.

Ökumenische Stipendien für das Theologiestudium an Universitäten und Seminaren des Auslandes wurden im Herbst 1955 an 119 Studenten aus 25 Ländern und 47 Kirchen vergeben, darunter an 46 Studenten aus Deutschland.

In der Ökumenischen Hochschule in Bossey wurden für dieses Wintersemester 33 Studenten aus 13 Ländern immatrikuliert, darunter 9 aus den Ver. Staaten, 6 aus Großbritannien, 5 aus Deutschland, 3 aus Südafrika; auch Australien, Griechenland, Holland, Indien, Japan, Kamerun, Kanada, Neuseeland und Schweden sind vertreten. Zu den Dozenten gehören u. a., die Professoren Wendland-

Münster, Greenslade-Durham, Craig-Natal, Sundkler-Uppsala, Dr. Rajah B. Manikam. Die Leitung liegt in den Händen von Prof. Dr. H. H. Wolf (früher Bethel).

In Tokio wurde im August ein *Bund der Weltreligionen* unter Beteiligung von Christen, einschließlich der römischen Katholiken, Mohammedanern, Buddhisten, Hindus und anderer religiöser Gruppen begründet. Ziele des Weltbundes sind die Aufrechterhaltung des Friedens, Überwindung des Rassenhasses und Besserung der sozialen Verhältnisse. Zu den Leitern der Tagung gehörte Dr. Michio Kozaki, der frühere Moderator der Vereinigten Kirche Christi in Japan, zu ihren Förderern Dr. Kagawa. Der Ökumenische Rat war als solcher auf der Tagung nicht vertreten. Die Tagung von Tokio soll auch in anderen Ländern Nachahmung finden.

Für den seit langem (vgl. Ö. R. 1/54 und 1/55) geplanten Zusammenschluß der Evangelischen und Reformierten Kirche mit der Kongregationalen Kirche der V. St. ist nach einer Mitteilung des Präsidenten James E. Wagner von der Evangelischen und Reformierten Kirche folgender Zeitplan vorgesehen: 1955—1956 Studium und Diskus-

sion der Unionsbasis und Austausch von Rednern auf Synoden, Konferenzen und Gemeindeversammlungen. 1956 die Wahl offizieller Delegationen für die Gesamtsynode durch den Generalrat der Kongregationalen Gemeinden in Omaha und durch die Generalsynode der Evangelischen und Reformierten Kirche in Lancaster. Fortführung der internen Beratungen. Am 25. Juni 1957 der Unionsgottesdienst, in den Tagen danach die erste Generalsynode der „Vereinigten Kirche Christi“. 1957—1959 Arbeit an Verfassung und Bekenntnis der neuen Kirche. 1959 Zweite Synode der Vereinigten Kirche mit Erörterung der Entwürfe für Verfassung und Bekenntnis. 1961 Abschluß des Einigungswerkes durch Annahme der erarbeiteten Vorlagen.

Die Bildung einer Vereinigten Kirche von Nordindien, die nahe bevorzustehen schien, scheint in Frage gestellt zu sein, da der vorbereitende Ausschuß die endgültige Entscheidung für 5 bis 6 Jahre hinausgeschoben hat.

Die in Nr. 2 der Ökumenischen Rundschau veröffentlichten Empfehlungen einer Kommission der Kirche von Südindien und des Bundes Evangelisch-Lutherischer Kirchen können wir durch eine gemeinsame Erklärung dieser Kommission zur Abendmahlsfrage ergänzen.

„1. Wir glauben, daß sich Christus im Heiligen Abendmahl selbst den Seinen schenkt. Das Abendmahl ist Christi Gabe für seine Kirche, und wenn es die Kirche seinem Worte gemäß feiert, so ist er wirklich und persönlich gegenwärtig, Geber und Gabe zugleich. Wer diese Gabe im Glauben empfängt, empfängt sie zum Heil; wer sie ohne Glauben empfängt, empfängt sie zum Gericht.

2. Das Heilige Abendmahl ist seinem Wesen nach das Geheimnis der wirklichen persönlichen Gegenwart unseres Herrn Jesu Christi als des Heilandes, der Mensch wurde

und seinen Leib dahingab und sein Blut vergoß und damit ein für allemal ein Opfer für die Sünde der Welt darbrachte. An seinem Kreuz hat sich Jesus für die Welt dahingegeben, und in diesem Sakrament schenkt er sich uns, wenn wir das Brot essen und den Wein trinken, wie er geboten hat, unter Brot und Wein, damit wir seine Zeugen und Boten für die Welt seien.

3. Die Art und Weise der Gegenwart Christi in Brot und Wein des Sakraments ist ein Geheimnis, das unser Verstand nicht begreift, das wir aber fröhlich bekennen und preisen. Obwohl wir dies Geheimnis nicht in Worten aussagen können, müssen wir auf der einen Seite bestreiten, daß wir in diesem Sakrament das materielle Fleisch Jesu von Nazareth essen; auf der anderen Seite müssen wir bestreiten, daß Christi Gegenwart im Sakrament von unserem Glauben abhängt, oder daß wir Leib und Blut Christi geistlich, unabhängig vom Essen und Trinken des Brotes und Weins, empfangen. Wir glauben, daß, wenn wir Brot und Wein nach seinem Gebot empfangen, wir um der sakramentalen Vereinigung willen, die er durch sein Wort vollzogen hat, den Leib und das Blut Christi in geistlicher Weise empfangen.

4. Das Sakrament des Heiligen Abendmahls gehört der Zeit zwischen Christi Himmelfahrt und seinem Wiederkommen in Herrlichkeit an. Im Sakrament gedenken wir des ein für allemal Geschehenen, durch das er die Welt erlöste; wir bekennen die Gegenwart des Herrn unter uns, und wir sehen seinem abermaligen Kommen entgegen. Jede Feier des Heiligen Abendmahls ist eine frohe Vorwegnahme des himmlischen Mahles, da die Erlösung vollendet und die Schöpfung selbst von ihrer Gebundenheit befreit sein wird. Obwohl die Art und Weise der Gegenwart Christi bei uns in diesem Sakrament nicht die gleiche sein wird wie die bei seinen Jüngern in Galiläa, oder jener, der wir entgegensehen, wenn er

wiederkommt, ist doch der Christus, der sich uns im Sakrament gibt, derselbe Christus, der da war, und der da ist, und der da kommt.

5. Durch Teilnahme am Heiligen Abendmahl bekennen wir unseren Glauben an Christus und verkündigen, daß er für die Sünder starb.

6. Wenn wir am Heiligen Abendmahl teilnehmen, sagen wir Dank für die große Gabe Christi und bringen uns in ihm und durch ihn dem Vater zu einem heiligen und lebendigen Opfer dar.

7. Im Heiligen Abendmahl begegnet Christus seiner Braut, der Kirche. Der ganze Leib hat Gemeinschaft mit ihm, dem Haupt, und die vielen Glieder werden in ihm zu einem zusammengefügt. Deshalb legt die Teilnahme an diesem Sakrament den Teilnehmern die Verpflichtung auf, als Glieder seines Leibes zu leben, und als Brüder und Schwestern miteinander.“

Zu den Empfehlungen wie zu der Erklärung über das Abendmahl werden die beteiligten Kirchen Stellung nehmen.

Das Ergebnis der vom 26.—29. Sept. in Edinburg geführten Verhandlungen von Delegationen der Kirche von England und der Kirche von Schottland (vgl. Ö. R. 1/55) war folgende Erklärung:

„Nachdem voraufgegangene Gespräche das Maß der bereits bestehenden wesentlichen Übereinstimmung in Fragen des Glaubens, der Lehre und der kirchlichen Praxis ausgearbeitet und festgelegt haben und darüber hinaus der Absicht Ausdruck verliehen worden ist, gegebenenfalls weitere Schritte zur Erzielung eines engeren Zusammenschlusses zu unternehmen, sind die Vertreter der vier beratenden Kirchen*) nun daran gegangen, sich über die komplizierte Frage der Unterschiedlichkeiten zwischen ihnen klarzuwerden.

Der Konferenz haben Unterlagen vorgelegt, in denen die Sprecher der beteiligten Kirchen darlegen, welche Änderungen sie nach ihrer Überzeugung in den Kirchen anderer Tradition für notwendig halten und welche Änderungen sie für die Verfassung und die Gepflogenheiten ihrer eigenen Kirche vorschlagen, wenn das Ziel der Interkommunion — das letzten Endes zu einem vollen Zusammenschluß führen würde — erreicht werden soll.

Im Laufe der Diskussion kam es bei dieser Gelegenheit vielleicht in noch stärkerem Maße als früher zu einer Auseinandersetzung mit den Grundproblemen. Man hegt nun die Hoffnung, daß es nach weiteren Erörterungen in Zukunft möglich sein wird, den leitenden Stellen der vier beteiligten Kirchen Vorschläge zu unterbreiten, die auf die Herbeiführung einer vollen Einheit im Geiste Jesu Christi abzielen.

Bis dahin sollte nach Überzeugung der Konferenzteilnehmer als höchstes Postulat das unablässige Gebet der beteiligten Kirchen um Gottes Führung in ihrem Handeln herausgestellt werden. In diesem Sinne forderten sie die kirchlichen Amtsträger auf, Schritte zu unternehmen, die dazu angetan sind, ihr Kirchenvolk damit vertraut zu machen, worum es in diesen ihren kirchlichen Einigungsbestrebungen geht, und zu diesem Zweck eine begründete christliche Meinung zu schaffen.“

Die Protestantisch-Bischöfliche Kirche der Ver. Staaten lehnte auf ihrer Generalsynode in Honolulu mit 89 gegen 55 Stimmen den Antrag ab, im Namen der Kirche die Kennzeichnung „protestantisch“ fallen zu lassen.

Eine auf Einladung des niederländisch-westdeutschen Konvents in Brüssel vom 25.—27. Sept. zusammengetretene Tagung hat ihre Vorsitzenden (Präses D. Wilm-Bielefeld und Generalsekretär Dr. Emmen-Haag) beauftragt, die Verbindung mit den verschiedenen bestehenden zwischenkirch-

*) Es waren Vertreter der presbyterianischen Kirche Englands und der anglikanischen Kirche Schottlands zugezogen.

lichen Konventen aufzunehmen und die Möglichkeit engerer Zusammenarbeit der europäischen Kirchen zu erörtern. Gedacht ist an eine gesamt-europäische Konferenz evangelischer europäischer Kirchen unter Teilnahme auch der Kirchen Osteuropas und der Minderheitskirchen der lateineuropäischen Länder.

In Paris wurde am 22. und 23. Okt. ein Internationales Evangelisches Filmzentrum geschaffen. Seine Aufgaben erstrecken sich auf die Koordinierung der gesamten kirchlichen Arbeit an den Fragen von Film und Gesellschaft.

Der Arbeitskreis für Evangelische Information in Europa hielt im Oktober in Saarbrücken eine Tagung ab, die sich u. a. mit den Problemen der Propaganda im totalen Staat wie in der Massendemokratie befaßte. Sie diente zugleich der Unterrichtung über die Lage im Saargebiet angesichts der eben bevorstehenden Abstimmung über das Saarstatut. Ein ökumenischer Gottesdienst vereinte die Teilnehmer mit einer großen Gemeinde.

Die Botschaft der Hundertjahrfeier des Weltbundes der Christlichen Vereine Junger Männer in Paris bestätigt die im Jahre 1855 angenommene Basis des Weltbundes in folgenden Sätzen:

„Die Vertreter der Christlichen Vereine Junger Männer Europas und Amerikas, am 22. August 1955, in Paris zur Konferenz versammelt, durchdrungen von dem Empfinden, daß sie alle an demselben Werke und in demselben evangelischen Geiste arbeiten, und von der Verpflichtung, diese Einheit unter Wahrung voller Unabhängigkeit in der Organisation und in den Mitteln des Handelns zum Ausdruck zu bringen, schlagen ihren entsprechenden Verbänden vor, sich nach diesem grundlegenden und künftig für jeden in den Bund zugelassenen

Verein verpflichtenden Prinzip in einen Bund zusammenzuschließen:

Die Christlichen Vereine Junger Männer haben den Zweck, solche junge Männer miteinander zu verbinden, welche Jesum Christum nach der Heiligen Schrift als ihren Gott und Heiland anerkennen, in ihrem Glauben und Leben Seine Jünger sein und gemeinsam danach trachten wollen, das Reich ihres Meisters unter den jungen Männern auszubreiten.“

Ein weiterer Abschnitt der Botschaft stellt fest,

„daß die CVJM als eine interdenominationale und interkonfessionelle Gemeinschaft innerhalb der universalen Kirche ständig ihre Mitglieder ermuntern sollten, die Verantwortung der Kirchenmitgliedschaft ernst zu nehmen und am Leben und an der Arbeit ihrer besonderen Kirchen tätig Anteil zu nehmen, daß sie auch weiterhin auf jedem möglichen Wege der Sache der Einheit unter Christen, welcher Konfession auch immer — Protestanten, Orthodoxe oder römische Katholiken —, dienen und für Christus zeugen sollten an den Grenzen, durch welche die Christenheit noch so verhängnisvoll getrennt ist, und darüber hinaus.“

Neue Bücher

Kerygma und Dogma. Zeitschrift für theologische Forschung und kirchliche Lehre. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. Jahresbezug 9.80 DM.

Die neue, unter der Schriftleitung von Prof. Dr. Joest und unter Beratung durch die Professoren D. Gloege, Dr. Prenter und D. Schlink erscheinende Zeitschrift wendet offenbar den theologischen Problemen des ökumenischen Gesprächs ihre besondere Aufmerksamkeit zu. Die eben erschienene Nr. 3 bringt u. a. sehr förderliche Bemerkungen Skydsgaards zu der Frage Schrift

und Tradition, einen aufschlußreichen Beitrag Ernst Kinders über den Gebrauch des Begriffs „ökumenisch“ im älteren Luthertum und Thesen Edmund Schlinks über Christus und die Kirche für ein Gespräch zwischen evangelischen und römisch-katholischen Theologen.

Evangelisches Kirchenlexikon. Kirchlich-theologisches Handwörterbuch, herausgegeben von Heinz Brunotte und Otto Weber, in etwa 35 alle 6 Wochen erscheinenden Lieferungen zu je 128 Spalten und zum Preis von DM 4.50. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Soweit die ersten fünf Lieferungen erkennen lassen, wird das Lexikon in seinen knapp, aber sorgfältig geschriebenen Artikeln dem Bedürfnis nach ökumenischer und kirchenkundlicher Orientierung glücklich gerecht. Wir erwähnen die Artikel über Abendmahlsgemeinschaft, Allianz, Alt-Katholische Kirche, Anglikanische Kirchengemeinschaft, Baptisten, Brüderkirchen in USA und Brüder-Unität. Die Literaturangaben bringen nach Möglichkeit Hinweise auch auf ausländische Literatur. Nicht verständlich ist, warum neben dem (nicht gezeichneten) Artikel über Berggrav ein Artikel über George Bell, Bischof von Chichester, fehlt.

Deutsche Evangelische Weltmission. Jahrbuch 1955. Hrsg. W. Freytag. 104 Seiten. Verlag Deutsche Evangelische Missionshilfe, Hamburg. DM 2.—.

Auch wenn Evanston keine Beachtung gefunden hätte, wie die Beiträge von W. Freytag und H. Meyer ausweisen, würde dieses Jahrbuch den ökumenisch Interessierten angehen. Wir verweisen besonders auf den indischen Reisebericht von Symanowski.

Christus — die Hoffnung für die Welt.

Dokumente zum Hauptthema der 2. Vollversammlung. Gotthelf-Verlag, Zürich — Frankfurt/M. 73 Seiten.

Mit bedauerlicher Verspätung wird mit dem Neudruck des Berichts der Kommission für das Hauptthema („Überblicke“ Heft VII) nun auch die Stellungnahme von Evanston und als einziges bisher nirgends im Druck erschienenes Stück eine Zusammenfassung der Aussprache über das Hauptthema im Plenum vorgelegt. Das Heft ist vor allem den Besitzern von „Evanston spricht“ eine unentbehrliche Ergänzung.

Quellen zur Konfessionskunde.

Reihe A. Römisch-katholische Quellen.
Heft 1. Die katholische Lehre von der Heiligen Schrift und der Tradition.

Heft 2. Die katholische Lehre von der Rechtfertigung und der Gnade.

Heft 3. Die katholische Lehre von Messe und Abendmahl.

Ausgewählt und eingeleitet von lic. Hans Grass (1), Prof. Dr. Wilfr. Joest (2), Prof. D. Dr. Leonhard Fendt (3). 55—64 Seiten. 2.20 bis 2.40 DM.

Alle im Heliand-Verlag, Lüneburg 1954.

Es ist ein überaus verdienstvolles Unternehmen des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes, dem weiten Kreise der an dem Gespräch mit der Kirche Roms Interessierten die wesentlichsten römischen Quellen zu den am stärksten umstrittenen Lehrstücken in sorgfältiger Auswahl und Übersetzung zur Verfügung zu stellen. Jedes der angezeigten Hefte bringt eine Einführung, die in gedrängter Form aufzeigt, welche Fragen den evangelischen Christen im Blick auf die Stellung Roms in erster Linie bewegen. M.

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. D. Peter Brunner, Heidelberg, Hauptstr. 242 / Prof. D. Martin Albertz, Berlin-Spandau, Behnitz 3 / Prof. Roger Mehl, Straßburg, 6 rue Blessig.