

4. - pc. 1750 2 544

Ökumenische Rundschau

In Verbindung mit
Werner Küppers Hanns Lilje Martin Niemöller Edmund Schlink
Herausgegeben von Walter Freytag

Inhalt:	Seite
Nachruf für Pfarrer D. Menn. W. Freytag	1
Das verschiedene Verständnis der Einheit. W. A. Visser 't Hooft	2
Lutherische und Südindische Kirche S. Estborn	13
Tranquebar und die Ökumene. P. Gäbler	20
Ökumenische Aktivität. Fr. House	26
Chronik / Neue Bücher	31



EVÄNGELISCHER MISSIONSVERLAG STUTTGART

5. Jahrgang

Heft 1

März 1956

U-B. T. 03.
17. APR. 1956

Jd 1408

Ökumenische Rundschau

Eine Vierteljahrszeitschrift

Herausgeber: Prof. D. Dr. Walter Freytag, Hamburg 13, Mittelweg 143. 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 Schlöck, D. D.

Schriftleitung i. V.: Dr. Hanfried Krüger, Frankfurt a. M., Schaumainkai 23. Fernruf 66 583.

Nachdruck nur mit ausdrücklicher Genehmigung der Schriftleitung.

Verlag: Evang. Missionsverlag G.m.b.H., Stuttgart-S, Heusteigstraße 34. Fernruf 211 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.

Vorankündigung

Im Sommer erscheint

Lesslie Newbigin

Wovon lebt die Kirche?

Vorlesungen über das Wesen der Kirche

208 Seiten Hln. DM 8.80

Der Verfasser, Bischof einer Diözese der Südindischen Kirche in Madurai, hat seine Vorlesungen in Glasgow in englischer Sprache erscheinen lassen unter dem Titel „The Household of God“, die nun in der Übersetzung von Pfarrer Graf, Thun, in deutscher Sprache erscheinen.

Der Verfasser ist bewegt von der Einigungsbewegung in Südindien und weist in eingehender biblischer Begründung nach, daß die Kirche nur leben kann, wenn sie eine missionierende Kirche ist und den Blick auf die Einheit behält.

Das Buch enthält viele revolutionäre Gedanken, die der Diskussion um das Wesen der Kirche Christi dienlich sein werden.

Es ist in einer Sprache geschrieben, die nicht nur dem Theologen zugänglich ist, sondern, wie man es bei Angelsachsen gewohnt ist, auch den interessierten Laien anspricht.

EVANG. MISSIONSVERLAG G.m.b.H. STUTTGART

Pfarrer D. Wilhelm Menn

† am 29. 2. 1956



Über der Vorbereitung dieser Nummer der Ökumenischen Rundschau ist ihr Schriftleiter D. Wilhelm Menn nach kurzer Krankheit heimgerufen worden. Wir können den Verlust noch nicht ermaßen, der uns damit betroffen hat.

1888 in Ferndorf, Kr. Siegen, geboren, hat er nach sechsjährigem Pfarrdienst in Gelsenkirchen-Rotthausen seit 1921 das neugegründete soziale Pfarramt der Rheinprovinz innegehabt, bis es 1934 durch die damalige Kirchenregierung aufgehoben wurde. Nach zwölfjährigem Gemeindedienst in Andernach/Rhein übernahm er 1946 die Leitung der neugeschaffenen Ökumenischen Centrale in Frankfurt/Main. In dieser Eigenschaft hat er seit Begründung unserer Zeitschrift die Schriftleitung innegehabt.

Von der christlichen Verantwortung in den sozialen Fragen der Gegenwart her ist er bald in die ganze Breite der Fragestellungen und Aufgaben der ökumenischen Bewegung hineingewachsen. Ihr hat er daheim und draußen in unermüdlicher Hingabe gedient. Charakteristisch für ihn war, daß er seine umfassenden Kenntnisse, den Schatz seiner großen Erfahrung und seine persönlichen Gaben in der Stille einsetzte und das Notwendige selbstlos tat, auch wo es unscheinbar war. In persönlichen Begegnungen und in Vorbesprechungen im kleinen Kreis hat er Brücken geschlagen und geholfen, die Wege für größere Entscheidungen zu finden. In einer Fülle von Übersetzungsarbeit hat er die Voraussetzung der deutschen Beteiligung am ökumenischen Gespräch geschaffen. Ohne seinen organisatorischen Dienst im Ökumenischen Studienausschuß der Evangelischen Kirche in Deutschland, in der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland und in den regelmäßigen ökumenischen Arbeitstagungen wäre der gegenwärtige Stand nicht erreicht worden.

Dieser Dienst in der Stille, trotz vieler Widerstände und Enttäuschungen mit großer Treue und Geduld getan, war sein Zeugnis für den Herrn, der seine Gemeinde sammelt aus allen Völkern aufs Ende hin.

Walter Freytag

Das verschiedene Verständnis der Einheit und die Einheit, für die sich der Ökumenische Rat der Kirchen einzusetzen sucht *)

Von Willem A. Visser 't Hooft

Man hat mich gebeten, eine Einführung in dieses Thema zu geben, bei dem es um die Frage geht, wie der Ökumenische Rat sich selbst und seine Arbeit versteht. Wenn ich das tue, so muß ich zunächst betonen, daß ich ganz persönlich spreche, und daß niemand außer mir für die Meinungen, die ich zum Ausdruck bringen werde, verantwortlich gemacht werden kann. Ich muß das sagen, weil man nicht überall versteht, daß zwischen dem, was ein leitender Mitarbeiter des Ökumenischen Rates, und dem, was der Ökumenische Rat selbst nach gründlichem Durchdenken einer Sache durch den Mund eines seiner offiziellen Organe sagt, ein bedeutender Unterschied besteht.

Eine der grundlegendsten und wichtigsten Fragen, die im Blick auf den Ökumenischen Rat gestellt werden, lautet: Was meint der Ökumenische Rat eigentlich, wenn er von christlicher Einheit spricht? Es ist die natürlichste Sache der Welt, daß man so fragt. Denn es ist eine Tatsache, daß die Dokumente des Ökumenischen Rates oft von der christlichen Einheit sprechen. Der allererste Brief, den die Kirchen in Sachen des Ökumenischen Rates erhielten, das vom Ausschuß der Vierzehn unterzeichnete und 1938 ausgegangene Einladungsschreiben, das William Temple entworfen hatte, begründete den neuen Plan hauptsächlich so: „Das Wesen der Kirche ist recht eigentlich etwas, wofür wir noch arbeiten und beten müssen. Es gibt aber bereits eine Einheit in der inneren Verbundenheit mit unserem Herrn, für deren Manifestation wir verantwortlich sind.“ Und von jenem Tage an bis zur Weltkonferenz von Evanston haben unsere Vollversammlungen, haben unsere Zentralausschüsse und die Tagungen im Zeichen von Glauben und Kirchenverfassung wieder und wieder Aussagen über christliche Einheit gemacht.

Auf der anderen Seite haben wir es ganz klar gemacht, daß die Zugehörigkeit zum Ökumenischen Rate, wie die Erklärung von Toronto es formuliert, nicht bedeutet, daß sie damit eine bestimmte Lehre über das Wesen der kirchlichen Einheit annimmt. Wir sagen — und wir sagen es aus Überzeugung —, daß Kirchen mit sehr verschiedenen Vorstellungen von der Einheit der Kirche sich im Ökumenischen Rat zu Hause fühlen können müssen, und daß keine Kirche das Gefühl haben darf, man übe einen Druck in Richtung der Annahme einer Anschauung über kirchliche Einheit auf sie aus, die ihrem dogmatischen Standpunkt zuwiderlaufe.

*) Dieses Thema war Gegenstand der Verhandlungen des Zentralausschusses auf seiner Davoser Tagung Anfang August 1955. Das Referat erschien in Nr. VIII/1 der *Ecumenical Review*.

Diese Haltung in der Einheitsfrage ruft unweigerlich die verschiedenartigsten Reaktionen hervor. Unter unseren eigenen Mitgliedskirchen gibt es manche, die sie nicht verstehen, weil sie sich die Tatsachen ökumenischen Lebens nie klar gemacht haben. Andere, meist nicht Mitglieder, sehen in unserer Haltung an diesem Punkte einen Mangel an Klarheit und ein Zeichen theologischer Verworrenheit. Wieder andere haben den Oekumenischen Rat in dem Verdacht, er verfolge uneingeständene Ziele, die er nicht wage, offen darzulegen.

Deshalb ist zweierlei notwendig. Es gilt erstens wieder einmal festzustellen, warum der Oekumenische Rat den Gedanken der Einheit der Kirche vertritt und sich gleichwohl weigert, sich eine bestimmte Lehre von der Einheit der Kirche zu eigen zu machen. Zweitens gilt es, die Frage zu beantworten, ob die Einheit der Kirche, die der Oekumenische Rat sich zu fördern bemüht, ein rein formaler, sich der Definition entziehender Begriff ist, oder ob sie einen wirklichen Inhalt hat.

Der Oekumenische Rat tritt für keine spezifische Lehre von der Einheit der Kirche ein

Was meinen wir, wenn wir in den verschiedensten unserer Dokumente sagen, daß der Oekumenische Rat kein spezifisches Verständnis kirchlicher Einheit annehme? Wir meinen, es sei unsere Hauptaufgabe, den Kirchen dabei zu helfen, daß sie sich über Wesen und Gestalt kirchlicher Einheit eins werden; und da diese Kirchen gegenwärtig verschiedene Auffassungen der Einheit vertreten, würden wir unseren Hauptzweck verfehlen, wenn wir uns a priori für eine dieser Auffassungen entscheiden und so praktisch alle Kirchen aus dem Gespräch ausscheiden ließen, denen gerade diese Auffassung als unannehmbar erscheine. Man macht sich nicht hinreichend klar, daß jede Lehre von der Kirche eine bestimmte Auffassung von der Einheit der Kirche bedingt, und daß wir es darum nicht nur mit dem Problem voneinander abweichender Ekklesiologien sondern auch mit dem mancher und mannigfaltiger Überzeugung im Blick auf Voraussetzungen und Gestalt rechter kirchlicher Einheit zu tun haben. Im Zuge der Vorbereitung auf die Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung im Jahre 1937 legte eine Sonderkommission unter dem Vorsitz des damaligen Professors, jetzigen Bischofs Dun einen Bericht über „das Verständnis der Einheit“ vor. Der Bericht zeigte, daß es in den Kirchen viele von Grund aus verschiedene Auffassungen der Einheit gibt, daß manche der auf diesem Gebiet verwandten Begriffe vieldeutig sind, und daß die verschiedenen Einheitsvorstellungen ihre Wurzel nicht nur in sich unterscheidenden Ekklesiologien, sondern in einer anderen Theologie haben. Ausdrücke wie „körperschaftliche Union“, „organische Einheit“, „Bund“ haben nicht in allen Kirchen und Ländern die gleiche Bedeutung, und viele von ihnen sind unübersetzbar oder ergeben, wenn man sie wörtlich übersetzt, einen völlig verschiedenen Sinn. Wiederum sind die, die auf dem Gebiet der kirchlichen Ordnung für Einheit eintreten, nicht gleicher Meinung in der Frage, welche spezifische Ordnung denn allgemein angenommen werden solle. Nun ist es klar, daß es dem Oekumenischen Rat unmöglich ist, sich zugunsten

einer dieser spezifischen Antworten auf das Problem der Wiedervereinigung zu äußern. Nicht nur, daß es ihm schon durch seine Verfassung verwehrt ist, einen Druck auf irgend eine Kirche auszuüben; nicht nur, daß er nicht dazu da ist, kirchliche Unionspläne zu entwerfen oder darüber zu verhandeln. Der Grund liegt tiefer. Es gehört recht eigentlich zum Wesen der ökumenischen Begegnung, die der Rat zu fördern bemüht ist, daß dabei die Tür für jede Kirche offen bleibt, die unter Bejahung der Basis des Oekumenischen Rates bereit ist, mit anderen Kirchen darüber nachzudenken, wie sich die Einheit der Kirche Christi verwirklichen läßt. Und es liegt auf der Hand, daß ein Rat, der sich für einen bestimmten Typ der Einheit gegenüber anderen einsetzen würde, praktisch die Tür zu den Kirchen zuschläge, denen es ihre dogmatischen Voraussetzungen unmöglich machen, zu dieser Art Einheit Ja zu sagen.

Wo finden wir die Stimme des Oekumenischen Rates in seiner Gesamtheit?

Müssen wir dann den Schluß ziehen, daß der Rat nur sagen könne, kirchliche Einheit sei zu wünschen, „Einheit“ sei eine gute Sache, er könne aber keinerlei Meinung über die Merkmale dieser Einheit zum Ausdruck bringen? Wird die Haltung des Rates in dieser Frage sachgemäß als strenge Neutralität gekennzeichnet? Oder ist es dem Rat möglich, seiner Überzeugung in Sachen der Einheit wirklichen Inhalt zu geben, ohne in den Fehler des Eintretens für ein spezifisches Verständnis der Einheit zu verfallen? Bis jetzt ist diese Frage auf der Ebene repräsentativer Organe des Oekumenischen Rates noch nicht erörtert worden. Tatsächlich ist es jedoch in manchen von ökumenischen Körperschaften abgegebenen Erklärungen beantwortet worden. Wir besitzen eine ansehnliche Sammlung von Dokumenten des Oekumenischen Rates, die sich darum bemühen, dem Gedanken der Einheit, für die sich der Oekumenische Rat einzusetzen sucht, einen bestimmteren Inhalt zu geben.

An dieser Stelle muß eine Vorfrage gestellt werden. Welche Dokumente dürfen als hinreichend autoritativ angesehen werden, um uns Antwort zu geben, wenn wir wissen wollen, wofür sich der Oekumenische Rat als solcher einsetzt? Meine eigene Antwort geht dahin, daß wir natürlich zwischen verschiedenen Arten von Erklärungen unterscheiden müssen. Was in der Verfassung des Oekumenischen Rates steht, ist repräsentativer, als was wir in einem vom Zentralauschuß entgegengenommenen Ausschußbericht sagen. Der Hauptunterschied liegt freilich nicht darin, ob eine zahlenmäßig große oder eine kleinere Körperschaft spricht, oder ob eine Erklärung lediglich (wie die Berichte von Sektionen der Vollversammlung) entgegengenommen oder (wie die Erklärung der Weltkonferenz von Amsterdam über das Wesen des Rates) angenommen wurde. Auf den wirklichen Unterschied weisen die bekannten Worte William Temple's in seinem „Erläuternden Memorandum“ von 1938 hin: „Alle Autorität, die er (der Rat) besitzen mag, wird in dem Gewicht bestehen, das er durch seine weisen Äußerungen bei den Kirchen gewinnt“. Mit anderen Worten: Der repräsentative Charakter von Äußerungen des Oekumenischen Rates hängt

zumeist daran, wie weit sie bei den Mitgliedskirchen wirklich Annahme gefunden haben. Es begegnet uns hier eine interessante Analogie zu dem Begriff des sobornost, der in der russisch-orthodoxen Theologie eine so große Rolle spielt und der auch in der griechisch-orthodoxen Theologie sein Pendant hat, wonach eine Wahrheit ihre Gültigkeit mehr durch das Ja der ganzen Kirche als eines einzelnen Organs der Kirche erhält.

So würde ich meinen, daß Sektionsberichte unserer Vollversammlungen ein ganz echtes Gewicht gewinnen können, wenn sie von der Vollversammlung ohne Widerspruch entgegengenommen wurden, und wenn sich später zeigt, daß sie tatsächlich bei den Mitgliedskirchen Annahme gefunden haben. Das ist einer der Gründe, warum offizielle Äußerungen der Kirchen zu den Entscheidungen und Berichten der Vollversammlung so außerordentlich wichtig sind. Auch für die Erklärung von Toronto über die Kirche, die Kirchen und den Oekumenischen Rat der Kirchen gilt doch wohl, daß ihr beträchtliches Gewicht zukommt, obwohl sie vom Zentralausschuß ausging und von ihm lediglich entgegengenommen wurde, um den Kirchen zu Studium und Äußerung unterbreitet zu werden, — nämlich deshalb, weil sie in den Kirchen weithin Zustimmung gefunden hat.

Was Körperschaften des Oekumenischen Rates über die Einheit der Kirche gesagt haben

Soviel ich weiß, hat bisher niemand den Versuch gemacht, das zu sammeln und zusammenzufassen, was repräsentative Organe des Oekumenischen Rates tatsächlich zur Frage der Einheit gesagt haben. Ich tue das jetzt auch nicht, sondern stelle eine Reihe der, wie ich meine, entscheidenden Punkte in der Hoffnung zusammen, daß in nicht allzu ferner Zeit gründlicher darüber gearbeitet werden wird. Die folgende Zusammenfassung ist natürlich nichts mehr als ein Hinweis darauf, was mir als das Wichtigste erscheint. Sie sieht so aus:

a) Die Einheit der Kirche ist insofern eine gegebene Einheit, als sie ihre wesenhafte Wirklichkeit in Jesus Christus selbst hat. (Amsterdam-Bericht, S. 62; Evanston spricht, S. 15; Lund-Bericht, S. 25, usw.)

b) Diese Einheit muß der Welt kund gemacht werden. (Evanston spricht, S. 16; Toronto-Erklärung IV, 2 usw.)

c) Diese völlige Einheit der Kirche muß auf ein hohes Maß von Übereinstimmung in der Lehre gegründet sein. (Amsterdam-Bericht, S. 64 ff.; „Christus — die Hoffnung der Welt“, S. 30; Edinburg-Bericht S. 324.)

d) Sakramentsgemeinschaft ist ein notwendiges Stück voller kirchlicher Einheit. (Lund-Bericht, S 49.)

e) Es bedarf eines von jedem Teil der Kirche anerkannten Amtes (Lund-Bericht, S. 29) und eines ständigen Organs für Besprechung und Beratung (Edinburg-Bericht, S. 323); jedoch müssen strenge Uniformität im Aufbau der Leitung (Lund-Bericht, S. 36) oder eine Organisation, die von einer zentralisierten Verwaltungsbehörde regiert wird (Amsterdam-Bericht, S. 168) vermieden werden.

f) Die Einheit der Kirche hängt an der Erneuerung der Kirche. (Lund-Bericht, S. 25; Evanston spricht, S. 20)

g) Diese Einheit muß nicht nur um ihrer selbst willen erstrebt werden, sondern um der Welt willen, in der die Kirche die Aufgabe der missionarischen Verkündigung hat. (Evanston spricht, S. 17; „Christus — die Hoffnung der Welt“, S. 30; Protokoll des Zentralausschusses 1951, S. 66.)

Ich behaupte nicht, daß dies eine vollständige Liste von Aussagen ist, aber es will mir scheinen, es seien dies die Dinge, die in ökumenischen Erklärungen zur Frage der Einheit immer wieder betont werden.

Mißdeutungen

Unter den Mißdeutungen der Haltung des Oekumenischen Rates in der Frage der kirchlichen Einheit sind drei besonders wichtig.

Die erste gibt vor, der Oekumenische Rat mache organische Einheit zum Selbstzweck und trete für Einheit um jeden Preis ein. Es ist eine erstaunliche Tatsache, daß es ungeachtet alles dessen, was wir gesagt und getan haben, um zu zeigen, daß wir nicht an eine Union als solche glauben, und daß nach unserer Überzeugung dogmatischer Relativismus kein Bundesgenosse sondern eine Gefahr für echt ökumenisches Wollen darstellt, noch immer Stimmen gibt, die behaupten, der Oekumenische Rat nehme die Wahrheitsfrage nicht ernst. Dann aber gibt es Leute mit so engem Horizont, daß für sie schon das Bestreben, sich mit anderen Christen im Suchen nach der Einheit zusammenzutun, Verrat am Glauben ist. Wir können in Wort und Tat, in unseren grundsätzlichen Erklärungen, in ernsthafter theologischer Studienarbeit und in unseren Beziehungen zu den Mitgliedskirchen nur immer wieder versichern, daß uns an keiner anderen Einheit liegt als der im Gehorsam gegen die Wahrheit, an der Einheit, die wir suchen, weil wir von dem einen Hirten dazu berufen sind, eine Herde zu bilden.

Das zweite Mißverständnis geht dahin, daß der Oekumenische Rat lediglich an der Zusammenarbeit und am theologischen Gespräch zwischen den Kirchen interessiert sei, aber nicht an der Einheit. Dieses Mißverständnis geht im allgemeinen auf Rechnung der Tatsache, daß die Kritiker nicht verstehen können, warum der Rat nicht bereit ist, sich gerade ihre Vorstellung von kirchlicher Einheit zu eigen zu machen. Wir müssen ihnen geduldig auseinandersetzen, daß die Sache der Einheit keinen Schritt vorwärts gebracht, sondern nur aufgehalten würde, wenn wir zu einer Körperschaft würden, die für eine bestimmte Gestalt der Einheit einträte; unsere ganze Arbeit zielt darauf, die Kirchen in eine derartige Beziehung zueinander zu bringen, daß sie ganz von selbst Schritte in der Richtung auf größere Einheit tun.

Die dritte Mißdeutung ist ganz anderer Art. Sie stellt sich eindrucksvoll dar in der überaus bemerkenswerten Arbeit von Kanonikus Thils „Histoire doctrinale du mouvement oecuménique“. Es ist eine bemerkenswerte Tatsache, daß die erste Arbeit über dieses Thema von einem römischen Katholiken stammt. Diese Arbeit eines ausgezeichneten römisch-katholischen Theologen ist hervorragend, da sie

auf gründlicher Kenntnis der ökumenischen Bewegung ruht und die Aufmerksamkeit auf gewisse Grundprobleme der Bewegung lenkt, die von den Theologen der Mitgliedskirchen des Oekumenischen Rates noch nicht ins Auge gefaßt wurden.

Kanonikus Thils meint, die Grundanschauung der allermeisten Kirchen des Oekumenischen Rates von der Einheit der Kirche gehe dahin, „daß die wahre Kirche Christi heute substantiell in keiner gegebenen geschichtlichen Gemeinschaft existiere, und daß insbesondere die wesenhafte Einheit dieser sichtbaren geschichtlichen Gemeinschaft nicht wirklich vorhanden ist, so daß die gespaltenen Kirchen die *Una Sancta* werden müssen“ (*Histoire doctrinale*, S. 173). An anderen Stellen geht er sogar noch weiter und sagt, dies sei die Grundauffassung, die in den Sektionsberichten von „Glauben und Kirchenverfassung“ der Weltkonferenzen von Amsterdam und Evanston vorherrsche (S. 133).

Dies ist allerdings sicherlich ein Mißverständnis. Wir können das dadurch zeigen, daß wir Kanonikus Thils selbst zitieren. Er sagt: „Keine Kirche, die sich als die wahre, sichtbare, geschichtliche Gemeinschaft darstellt, die von Christus gestiftet wurde und von der Verheißung Seines Beistandes lebt, kann zugeben, daß diese Gemeinschaft gar nicht existiert, und daß die Verheißungen des Herrn gegenstandslos sind“ (S. 173). Nun, dieser Satz trifft für die überwältigende Mehrheit der Kirchen des Rates zu. Natürlich ist es richtig, daß die meisten Mitgliedskirchen nicht meinen, sie stellten *a l l e i n* die wahre Kirche dar, aber das bedeutet für sie nicht, daß es die wirkliche Kirche Christi nicht gebe und zwar in höchst substantieller Gestalt. Kanonikus Thils hat auch nicht verstanden, daß ein grundlegender Unterschied zwischen der Aussage besteht, die wesenhafte Einheit der Kirche Christi existiere nicht, und der anderen, sie manifestiere sich nicht ausreichend. Die übergroße Mehrheit der Kirchen des Oekumenischen Rates ist gerade davon überzeugt, daß die Einheit der Kirche eine *g e g e b e n e* Einheit ist und das bedeutet, daß es sie wirklich gibt. Kanonikus Thils scheint zu meinen, das sei spezifisch katholische oder orthodoxe Lehre. Es ist aber auch die Lehre der Reformation und in neuerer Zeit des Kongregationalisten Forsyth, des Lutheraners Löhe und des Reformierten Gunning. Deutlich ist sie in Dokumenten des Oekumenischen Rates formuliert worden. Die erste Sektion von Evanston sagte: „Von Anfang an ist der Kirche eine unauflösliche Einheit in Christus geschenkt worden, weil Er sich mit Seinem Volke identifizierte“ (Evanston spricht, S. 16). Aber das heißt nicht, daß diese Einheit sich ausreichend manifestiere. Der Bericht von Evanston fährt fort: „Aber die Kirche hat die Fülle dieser Einheit niemals begriffen und verwirklicht . . . Wie können 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.“ Und in dieser Hinsicht sehen wir die römisch-katholischen Theologen sich einer ganz ähnlichen Sprache bedienen. Kanonikus Thils gibt zu, daß die Einheit der Kirche nicht in jeder Periode mit gleicher Kraft zutage tritt, daß sie sich in gewissen Perioden nicht in vollem

Umfang nachweisen läßt; er zitiert zustimmend die Feststellung des Herausgebers des „Irenikon“, P. Lialine, daß aus diesem Grunde auch die römisch-katholische Kirche von der „Una Sancta im Werden“ sprechen könne (S.174—175).

Ist der Oekumenische Rat in seiner Haltung zur Frage der Einheit konsequent?

Wir kehren jetzt zu unserem Hauptproblem zurück. Wie läßt es sich rechtfertigen, daß wir ungeachtet unserer Entschlossenheit und unseres Versprechens, für keine spezifische Lehre von der Einheit der Kirche einzutreten, uns fortgesetzt über das Wesen dieser Einheit äußern?

Man kann diese Frage von einem rein formalen Standpunkt aus beantworten. Unsere Aussagen über das Wesen der Einheit behandeln nicht jene spezifischen Probleme der konkreten Gestalt der kirchlichen Einheit, im Blick auf die unsere Mitgliedskirchen noch immer geteilter Meinung sind. In der großen Diskussion der Kirchen über die besonderen Voraussetzungen im Bereich von „Glauben und Kirchenverfassung“, die erfüllt werden müssen, wenn es zu voller kirchlicher Einheit kommen soll, haben wir nicht Partei ergriffen und werden es auch nicht tun.

Aber diese formale Erwiderung genügt nicht. Sie erweckt den Eindruck, als hätten wir es nötig, uns wegen unseres Interesses an der Frage der Einheit und des Zeugnisses, das sich aus ihm ergibt, zu verteidigen. Wir haben es indes nicht nötig, uns zu verteidigen. Im Gegenteil. Wir können unsere vornehmste Aufgabe nur erfüllen, wenn wir über die Einheit der Kirche so substantiell sprechen, wie wir nur können, ohne doch das Versprechen zu brechen, das wir unseren Mitgliedskirchen gegeben haben, nämlich daß kein Druck irgendwelcher Art in der Richtung auf die Annahme bestimmter konkreter Unionspläne auf sie ausgeübt werden soll. Man überlege nur, was für ein Oekumenischer Rat das wäre, der lediglich davon spräche, was für eine gute Sache die Einheit wäre, der aber über das Wesen der Einheit nie etwas zu sagen hätte. Sein Kennzeichen wäre die vollkommene Stagnation.

Wenn wir in der ökumenischen Gemeinschaft zusammenleben, dann kommt es ganz von selbst, daß wir gewisse Entdeckungen in Sachen der Einheit machen. Das geht aus dem grundlegenden Thema hervor, das aus der Arbeit der Weltkonferenz von Lund herauswuchs und zum Thema der ersten Sektion in Evanston wurde: „Unser Einssein in Christus und unsere Uneinigkeit als Kirchen“. Da wir darum bemüht sind, gemeinsam zu verstehen, was der göttliche Herr zu allen Kirchen sagt, haben wir mehr und mehr die Bedeutung der Einheit in Ihm begriffen. Und wir wären pflichtvergessen, wollten wir nicht dankbar von diesen gemeinsamen Entdeckungen sprechen.

In dieser ganzen Sache haben wir es freilich mit der großen Schwierigkeit zu tun, daß die Kategorien unseres theologischen Denkens, da sie ja aus unseren verschiedenartigen konfessionellen Traditionen stammen, nicht ausreichen, um das von uns neu Gefundene angemessen zum Ausdruck zu bringen. Unsere Theologie

und unsere Ekklesiologie im besonderen hat mit der neuen ökumenischen Situation nicht Schritt gehalten. Es gibt zu wenig Theologen, die begriffen haben, daß auf die neuen Fragen, die sich aus unserer ökumenischen Begegnung ergeben haben, neue Antworten gegeben werden müssen. Und ich wünschte sehr — ich darf das gewiß aussprechen —, die theologischen Fakultäten unserer Mitgliedskirchen sähen darin einen Appell, sich zu merken, daß an dieser Sache weit ernsthafter gearbeitet werden muß.

Wir müssen eine Terminologie finden, die uns in den Stand setzt, dem dynamischen Element der ökumenischen Situation Ausdruck zu verschaffen. Es muß noch eine Menge harter theologischer Arbeit geleistet werden, um diese Lage zu klären. Wir sind in Gefahr, gewisse Formeln zu verwenden, ohne die genaue Bedeutung und Begrenzung dieser Formeln durchdacht zu haben. Dies gilt insbesondere von zwei für unsere Diskussion entscheidend wichtigen Worten, dem „Gegebensein der Einheit“ und der „Manifestation der Einheit“. Beides sind wesentliche Formeln in unseren Gesprächen; beide aber sind auch vieldeutig. Beide müssen nach allen Seiten hin und in ihrer Beziehung zueinander durchdacht werden.

Und unser ganzes Denken auf diesem Gebiet müßte durch die Fülle biblischer Gedanken bereichert und geklärt werden, die davon handeln, wie Gott an Seiner Kirche handelt. An diesem Punkt haben wir die Bibel noch nicht genügend ausgeschöpft. Urteilt man nach dem, was sich in sehr zahlreichen ökumenischen Gottesdiensten und Tagungen begibt, so scheint der Abschnitt der Bibel, der für unsere ökumenische Aufgabe eine besondere Bedeutung hat, das Kapitel 4 des Epheserbriefes zu sein. Tatsächlich spricht die ganze Bibel von dem einen Volk und der einen Kirche. Das steckt auch in den Gedanken des Bundes, von Bräutigam und Braut, des Tempels, des messianischen Hochzeitsmahls und der messianischen Gemeinde. Kanonikus Oliver Tomkins hat es so formuliert: „Wir müssen die, die es noch nicht gesehen haben, davon überzeugen, daß die Einheit nicht bloß eine der Lieblingsideen ist, die von gewissen biblischen Verfassern vertreten werden. Sie gehört zu der ganzen Vorstellung der göttlichen Erlösung, die von der ganzen Bibel bezeugt wird“. Ich will das dadurch illustrieren, daß ich auf eine biblische Vorstellung aufmerksam mache, die sich im ganzen Alten wie Neuen Testament findet, und die Gottes Tun und Heilsplan in ihrer Bedeutung für die ökumenische Situation darstellt. Es ist dies das Bild der Sammlung der Herde durch den guten Hirten.

Die Sammlung des Volkes Gottes

Ich muß der Versuchung widerstehen, diesen biblischen Gedanken von Gottes sammelndem Tun in seiner ganzen Fülle und mit seinen reichen Konsequenzen zu entfalten. Ich kann nur kurz die Hauptpunkte aufzeigen.

Das Zeugnis des Alten Testaments stellt Gottes Werk als die Sammlung eines Volkes dar, das ganz Ihm geweiht sein wird. Von Ihm gesammelt werden, das ist

das Heil. Zerstreut werden, wie die Leute des Turms von Babel oder das Volk Israel zur Zeit des Exils, heißt das Gericht Gottes erfahren. Oft lehnen es die Menschen ab, sich sammeln zu lassen, aber Gottes letztes Ziel bleibt dasselbe: „Er wird seine Herde weiden wie ein Hirte; er wird die Lämmer in seine Arme sammeln“ (Jes. 40, 11) oder „Ich will sie von allen Völkern ausführen und aus allen Ländern versammeln“ (Hes. 34, 13). So warten die Propheten auf das Kommen des Hirten-Königs, der diesen Vorsatz zur Erfüllung bringen wird. Gott sendet Seinen Sohn als den Hirten-König. Er sucht sein Volk zu sammeln. Er verkündigt, daß die Zeit der Sammlung gekommen ist. „Wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut“ (Matth. 12, 30). Der Mittelpunkt der neuen Sammlung ist das Kreuz. Er stirbt nicht nur für das Volk, „sondern daß er auch die Kinder Gottes, die zerstreut waren, zusammenbrächte“ (Joh. 11, 52). Die neue gesammelte Gemeinde ist die Herde des obersten Hirten. „Niemand wird sie mir aus meiner Hand reißen“ (Joh. 10, 28). Die Kirche ist ein für allemal da. Aber sie muß selbst immer von neuem gesammelt werden. Deshalb betet die Kirche: „Gleichwie aus vielen Körnlein des Ackers dieses Brot geworden, und aus vielen Beeren des Weinbergs dieser Trank gewonnen ist, Ein Brot und Ein Kelch, so bringe dir zusammen deine Gemeinde von den Enden der Erde zu deinem ewigen Reich“ (Didache). Das Volk Gottes wird gesammelt, damit es als Werkzeug zur Sammlung der in der ganzen Welt zerstreuten Kinder Gottes dienen kann. Denn die Verheißung, es werde einst eine Herde sein und ein Hirte, wird dadurch erfüllt, daß der Zaun, der dazwischen war, abgebrochen wurde; sie muß aber noch darin erfüllt werden, daß (durch die Mission der Kirche und die Herstellung ihrer Einheit) das Einssein aller Kinder Gottes noch völlig offenbar gemacht wird. Hier haben wir das Thema „Mission und Einheit“, in umfassenden Zusammenhang hineingestellt.

Grundsätzliche Konsequenzen

Diese biblische Schau der Dinge bietet einen umfassenden Zusammenhang für unser gemeinsames Nachdenken über die Einheit. Auf diese Weise läßt sich zeigen, daß die Aussagen über die Einheit, die wir bei unseren verschiedenen Tagungen gemacht haben, nicht zufälliger Art sind, sondern sich aus einer allgemeinen biblischen Orientierung unseres ökumenischen Denkens ergeben.

Die Kirche, die der messianische Hirte gesammelt hat, ist natürlich Seine Kirche. Sie ist von Ihm gesammelt worden. In diesem Sinne ist sie eine gegebene Wirklichkeit. Aber Sein Werk der Sammlung geht weiter. Denn auch die Kräfte, die zerstreuen, sind an der Arbeit. Nun muß das sammelnde Tun des Herrn im Leben der Kirche sichtbar und greifbar werden. Mit anderen Worten: die gegebene Einheit, die offenbar werden muß, ist nicht die statische Einheit einer platonischen Idee. Sie ist die Manifestation des Tuns des großen Hirten.

Die gesammelte Kirche schuldet den Massen, die keinen Hirten haben, den klaren Beweis dafür, daß der Hirte wirklich am Werk ist. Nun wohl, wir wagen es zu glauben, daß das, was an uns in unserem gemeinsamen Leben im Oekumenischen

Rat geschehen ist, einen wirklichen Beweis dafür darstellt, daß wir von Ihm gesammelt werden, obwohl wir wissen, daß das auch noch auf mancherlei andere Weise geschieht. Das Leben des Oekumenischen Rates ist gewiß nur ein sehr einseitiger, sehr unvollkommener Ausdruck der Einheit, die von Gottes Volk gefordert wird. Deshalb müssen wir unsere Kirchen bitten, in ihren Beziehungen zueinander weiter zu gehen, als das einfach durch die Beteiligung am Oekumenischen Rat zusammen mit anderen Kirchen geschieht. Wir bitten sie, Schritte in der Richtung auf völlige Einheit zu tun. Denn es ist so, wie Dr. Schlink in Lund sagte: „Ohne Verwirklichung der uns geschenkten Einheit wird diese Gnadenstat Gottes zur Anklage“ (Lund-Bericht S. 108).

Nun geschieht die Sammlung sicherlich durch Wort und Sakrament. Darum müssen wir für die Einheit im Glauben und für uneingeschränkte Gemeinschaft im sakramentalen Leben beten und arbeiten. Gesammelt werden heißt, als e i n Volk, als e i n e Herde zusammenleben. Es bedarf daher der Gestalt einer gemeinsamen Ordnung, die uns in den Stand setzt, als Glieder miteinander zu leben. Wiederum: Vom Herrn gesammelt werden heißt, erneuert werden, neues Leben empfangen und so fähig werden, das Zeugnis abzulegen, das der Welt not ist.

Mit anderen Worten: Die Aussagen über die Einheit, die wir im Oekumenischen Rat zu machen suchen, sind einfach Konsequenzen jenes biblischen Kerygmas, das unsere gemeinsame Grundlage und die Regel ist, die unser Leben bestimmt.

Praktische Konsequenzen

Von diesen Erwägungen aus dürfen wir nun auch einige praktische Schlüsse ziehen.

Der wichtigste hat mit der Arbeit für Glauben und Kirchenverfassung zu tun. In der Verfassung des Oekumenischen Rates, wie sie in Evanston neu festgelegt wurde, lesen wir, daß zu den Aufgaben der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung die folgenden gehören:

Das wesenhafte Einssein der Kirche Christi zu verkündigen und dem Oekumenischen Rat und den Kirchen ihre Verpflichtung zur Sichtbarmachung dieser Einheit und ihre dringende Notwendigkeit um des Werkes der evangelistischen Verkündigung willen vor Augen zu halten.

Informationen über von den Kirchen für ihre Wiedervereinigung jeweils unternommene Schritte zu beschaffen.

In diesem Zusammenhang hat sich ein Problem ergeben. Wir sind uns darüber einig, daß die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung von Zeit zu Zeit Bericht darüber erstattet, was auf dem Gebiet der Wiedervereinigung der Kirchen vor sich geht. Wir sind uns aber noch nicht allgemein darüber einig, ob es zur Zuständigkeit der Kommission gehört, Tagungen zu veranstalten oder sich an ihrer Veranstaltung zu beteiligen, auf denen führende Männer der Kirche, die praktisch mit Einigungsverhandlungen zu tun haben, sich über ihre mannigfachen Probleme austauschen und voneinander lernen können. Ich denke an Konferenzen,

wie sie im Anschluß an Lund und Evanston stattfanden. Bestimmte Umstände veranlaßten den Wunsch, diese Konferenzen formell ohne Verbindung mit dem Oekumenischen Rat stattfinden zu lassen.

Ich habe nun das Empfinden, wir hätten guten Grund, der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung die volle Freiheit zur Durchführung derartiger Konferenzen zu geben, wann immer ein bestimmter und ausreichend unterstützter Wunsch danach vorliegt. Der Zweck derartiger Konferenzen ist nämlich gewiß nicht der, sich für irgend einen bestimmten Unionsplan einzusetzen. Ihr Zweck ist vielmehr der, die verschiedenen möglichen Antworten auf Probleme der Wiedervereinigung zu studieren und sich Klarheit darüber zu verschaffen, wie von Kirchen eines bestimmten Gebiets geplante Schritte Kirchen eines anderen Gebiets berühren können.

Natürlich müssen wir bei dem in der Verfassung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung niedergelegten Grundsatz bleiben, daß es nicht deren Aufgabe ist, Pläne zu entwerfen und den Kirchen zu sagen, was sie tun sollen. Aber der gleiche Abschnitt spricht von „Glaube und Kirchenverfassung“ als der Gehilfin der Kirchen bei der Erörterung von Hindernissen der Wiedervereinigung. Und es scheint mir so, als sei genau dies die Absicht der inoffiziellen Konferenzen gewesen, die im Anschluß an Lund und Evanston stattfanden.

Lassen Sie mich auch noch ein Wort über die allgemeine Haltung von Mitarbeitern des Oekumenischen Rates gegenüber unierten Kirchen oder speziellen Unionsplänen sagen. Wenn ich die Meinung des Oekumenischen Rates richtig verstanden habe, dann müssen wir ganz klar herausstellen, daß wir keine bestimmte Form, in der sich eine Wiedervereinigung vollzieht, zu billigen oder zu mißbilligen haben, uns aber freuen, wenn die Sache der kirchlichen Einheit weiterkommt. So können wir denn auch nicht gleichgültig gegenüber der Tatsache bleiben, daß manche Kirchen unserer Gemeinschaft in den allerletzten Monaten wichtige Schritte in der Richtung auf die Einheit getan haben, und daß wir aufs neue in der ökumenischen Bewegung in eine Periode eingetreten sind, in der sich ein wirklicher Fortschritt in der Richtung auf größere Einheit begeben mag. Der Zweck des Oekumenischen Rates ist der, abzunehmen, damit die Kirche Christi wachse. Wir glauben nicht, daß jedes Zusammenkommen der Kirchen notwendig die umfassendere Sache der kirchlichen Einheit weiterbringt. Man kann Unionen zu rasch oder aus ungenügenden Gründen abschließen. In Lucknow sagte der Zentralausschuß: „Man kann die Einheit suchen, ohne sich so, wie es sich gehört, um die Wahrheit auf dem Gebiet der Lehre und um gesunde Ordnung auf dem der Verfassung zu kümmern“.

Aber wir glauben an eine Einheit, die im Gehorsam gegen den offenbaren Willen Gottes für Seine Kirche und in echter Sorge um die Reinheit und den Missionsauftrag der Kirche erstrebt wird. Wir treten nicht für eine nebelhafte Einheit ein, die wir uns selbst ausdenken. Wir treten ein für die Einheit, die uns von dem großen Hirten gegeben wird, der nur eine Herde kennt.

Lutherische und Südindische Kirche ¹⁾

Von Sigfrid Estborn

... Die Südindische Kirche mit ihren ca. 2 200 000 Mitgliedern umschließt die überwältigende Mehrheit der evangelischen Christen Südindiens. Es sind in der Hauptsache nur die Lutheraner, die Baptisten und die sog. Thomaschristen, die draußen stehen. Auch sie waren zu dem bedeutungsvollen Treffen in Tranquebar 1919 eingeladen, auf dem die Verhandlungen über die Union begannen. Die Lutheraner hatten auch einige Vertreter gesandt, aber diese erklärten, sie könnten sich nur dann an einer Union beteiligen, wenn dieser die lutherischen Bekenntnisschriften zugrundegelegt würden. Die Lutheraner nahmen seitdem nicht mehr an den weiteren Verhandlungen teil, sondern standen in der ganzen Zeit von 28 Jahren, während der die Verhandlungen weitergingen, unbeteiligt daneben. Wenn man hinterher dies Verhalten betrachtet, so muß man es beklagen; denn wären sie dabei gewesen, so hätten sie von Anfang an einen bedeutungsvollen Einfluß auf die Gestaltung der neuen, vereinigten Kirche nehmen und ihr lutherisches Verständnis des Christentums wie der Kirche vermitteln können. Das ist jetzt schwieriger, nachdem die Kirche gebildet ist und für ihr Leben feste Formen zu schaffen begonnen hat.

Bei der Gründung der Kirche im Jahre 1947 war eine gewisse Unruhe im lutherischen Lager zu spüren. Im Vergleich zu der großen neuen, vereinigten Kirche sahen sich die Lutheraner, zahlenmäßig gesehen, auf eine Sekte reduziert ²⁾. Zur selben Zeit entstand indessen der Lutherische Weltbund, und dies gab dem lutherischen Einheitsstreben in Indien neue Nahrung. Ein alter Gedanke erhielt neues Leben, nämlich der Gedanke an eine vereinigte all-indische lutherische Kirche. Eine bedeutende Minderheit unter den Lutheranern trat jedoch dafür ein, Verhandlungen über eine Union mit der neuen Südindischen Kirche aufzunehmen. Diejenigen, die sich für eine Vereinigung aller lutherischen Kirchen in Indien einsetzten, erklärten, die geplante lutherische Kirchenunion solle ein erster Schritt auf dem Wege zu einer umfassenden Union sein. Es war allerdings klar, daß eine Vereinigung lutherischer Kirchen ein Zusammengehen mit der Südindischen Kirche bedeutend verzögern würde, und dies war nach Meinung der Minderheit bedenklich, da schon viel wertvolle Zeit versäumt sei und weitere Verzögerung zweifellos eine Union mit der Südindischen Kirche erschweren und vielleicht ganz unmöglich machen werde.

Auf ihrer ersten Synode (1948) ließ die Südindische Kirche die Einladung an die Lutheraner, die Baptisten und den evangelisch-reformierten Teil der Thomas-

1) Wir entnehmen diesen Bericht mit freundlicher Erlaubnis des Herausgebers dem Heft 4/1955 der nordischen ökumenischen Vierteljahrsschrift „Kristen Gemenskap“ und verweisen auf die Mitteilungen in der „Chronik“ unserer Nummern 2 und 4/1955. Für die Gesamtbeurteilung des gegenwärtigen Standes der lutherisch-südindischen Gespräche muß dem Verfasser die Verantwortung überlassen bleiben.

2) In Südindien dürfte es ungefähr 300 000 Lutheraner geben, in ganz Indien etwas mehr als 600 000.

christen ergehen, Verhandlungen über einen Zusammenschluß aufzunehmen. Die Lutheraner und die Baptisten nahmen die Einladung an; die Thomaschristen haben später Verhandlungen eingeleitet.

Eine erste Zusammenkunft zwischen Vertretern der Südindischen Kirche, der Lutheraner und der Baptisten fand in Madras im Dezember 1948 statt. Man beschloß dort, eine theologische Kommission zu bilden mit der Aufgabe, bestimmte Fragen zu studieren:

1. Die Bedeutung der Glaubensbekenntnisse und Bekenntnisschriften für das Wesen der Kirche. (Es waren besonders die Lutheraner, die Klarheit in dieser Frage zu erhalten wünschten.)
2. Die Bedeutung persönlich erfahrener Bekehrung für das Wesen der Kirche. (Es waren besonders die Baptisten, die eine Diskussion dieser Frage wünschten.)
3. Die Auffassung vom Wesen des Abendmahls.
4. Die Frage nach der Autorität in der Kirche, einschließlich der Frage nach dem Wesen des Episkopats.

In dieser Situation empfanden wir in Gurukul (dem Predigerseminar der Evangelisch-Lutherischen Tamulenkirche) die Notwendigkeit, festen Boden unter die Füße zu bekommen. Wir unternahmen zwei Schritte: 1. Wir bildeten einen Studienkreis, um die Verfassung der Südindischen Kirche besonders im Hinblick auf lutherische Fragestellungen zu studieren. (Das Ergebnis unseres Studiums wurde später in einer kleinen Schrift „Lutherans and Church Union“, The Tranquebar Publishing House, Madras 1949, veröffentlicht.) 2. Wir schlugen vor, eine lutherische theologische Kommission zu bilden, um unser lutherisches Bekenntnis im Licht der neuen Problemstellung in Indien zu studieren. Unsere lutherischen Bekenntnisschriften entstanden alle in Deutschland im 16. Jahrhundert als Antwort auf die Fragen und Probleme, die die damalige Situation dort aufgeworfen hatte. Die Situation der Kirche im heutigen Indien ist ja in vieler Hinsicht eine andere und schafft viele neue Probleme, die in Europa im 16. Jahrhundert nicht existierten. Die Lutherische Kirchenföderation in Indien nahm diesen Vorschlag an und setzte eine solche Kommission mit dem Auftrag ein, aufs neue den Inhalt unseres evangelisch-lutherischen Glaubens zu studieren und ihn in einfacher Sprache in einem kurzgefaßten Bekenntnis mit besonderer Berücksichtigung der Probleme, vor die sich die Kirche im heutigen Indien gestellt sieht, zusammenzufassen.

In dieser Kommission widmeten wir in Übereinstimmung mit unserem Auftrag unsere Studien nach Anleitung unserer lutherischen Bekenntnisschriften vor allem dem Worte Gottes selbst. Wir suchten es dabei zu vermeiden, alte theologische Formulierungen und Schlagworte zu gebrauchen und zu wiederholen, die in früheren theologischen und konfessionellen Streitigkeiten geschaffen wurden. Wir faßten die theologischen Probleme ins Auge, denen sich die junge Kirche in Indien gegenübergestellt sieht.

Zur Erläuterung seien ein paar Beispiele angeführt.

Wir Christen glauben an einen persönlichen Gott. Im Hinduismus dagegen ist Gott letztlich eine unpersönliche, pantheistisch verstandene Kraft. Für den Hindu ist der Glaube an einen persönlichen Gott eine niedrigere, anthropomorphistische Auffassung. Es liegt daher auch für die Christen in Indien nahe, in pantheistisch gefärbte Gedankengänge hineinzugeraten. Diesem Problem suchten wir dadurch zu begegnen, daß wir in dem Punkt über Gottes Wesen hervorhoben, „in Jesus Christus und in der Heiligen Schrift offenbare sich Gott uns als Ein Persönlicher Gott, dessen Wesen königlich-freie, heilige Liebe ist. Gott ist das einzig wahre, vollkommene persönliche Wesen. Menschliche Wesen sind Persönlichkeiten, weil sie von Gott zu dem Zweck geschaffen wurden, seine Persönlichkeit widerzuspiegeln, und sie sind wirkliche Persönlichkeiten nur, wenn und wo sie diesen Zweck erfüllen.

Ein anderes Beispiel sei vom Abendmahl hergenommen. Unter der indischen Landbevölkerung, aus der die meisten unserer Konvertiten kommen, herrscht ein ganz primitiver Animismus mit abgeschmackten blutigen Riten und einem sehr realistischen Blutkult (es kommt z. B. ständig vor, daß man das warme Blut aus der Kehle des Opfertieres in sich saugt, um seine Lebenskraft zu vermehren). Der Totemismus ist vielerorts in Indien eine lebendige Realität. Bei unseren vom Hinduismus bekehrten Christen erhält sich natürlich viel von generationenalten Vorstellungsweisen. Es versteht sich von selbst, daß das Abendmahl mit Notwendigkeit auf eine sehr materialistische Weise aufgefaßt wird — der Gedanke an den persönlichen Erlöser gerät in den Winkel oder verschwindet —, wenn nicht besondere Vorsichtsmaßregeln in Verkündigung und Unterweisung ergriffen werden. Wir versuchten daher in der Frage des Abendmahls alles Gewicht auf die persönliche Gegenwart Christi zu legen. Unter dem Brot und Wein gibt Er uns sich selbst persönlich als unser Erlöser, um den Bund zwischen ihm selbst und dem gläubigen Abendmahlsgast zu schließen und zu erneuern.

In der Kommission arbeiteten wir in der Weise, daß einige Mitglieder zunächst jedes für sich und dann zusammen einen Vorschlag zur Äußerung über bestimmte Punkte ausarbeiteten, die jedes von ihnen besonders zu studieren den Auftrag erhalten hatte. Darüber hinaus traten dann etwa 20 Vertreter zusammen, die von den Kirchen der Lutherischen Föderation bestimmt waren, um unsere Arbeit zu prüfen. Insgesamt wurden vier solche Zusammenkünfte von jedesmal acht bis zehn Tagen abgehalten. Das Ergebnis unserer Arbeit wurde zur Äußerung an die Kirchen der Föderation gesandt, um auf ihren Pfarrertreffen und Konferenzen geprüft und diskutiert zu werden. Im Lichte der so entstandenen Anmerkungen und Erläuterungen wurde das Bekenntnis mehrmals umgearbeitet, bevor es der Föderation vorgelegt wurde. Dies geschah auf der Dreijahreskonferenz der Föderation in Guntur 1951, wo es gutgeheißen und den einzelnen Kirchen empfohlen wurde. Es liegt jetzt in einer kleinen Schrift vor: „Doctrinal Statement presenting the confessional

basis of the Federation of Evangelical Lutheran Churches in India", Tranquebar Publishing House, Madras¹⁾).

Diese Arbeit an dem Doctrinal Statement war ungemein interessant. Obwohl wir Lutheraner gemeinsame Bekenntnisschriften haben, sind wir sehr verschieden. Aber es war eine erhebende Erfahrung, wie willig alle waren, aufeinander und vor allem auf Gottes Wort zu hören, um eine gemeinsame Lösung für die theologischen Probleme zu finden, die unseren Verhandlungen das Gepräge gaben. Wir erlebten die Einheit im Glauben.

Der Zweck dieser Lehrerkklärung war ein dreifacher: 1. Es sollte eine dogmatische Grundlage für die lutherischen Kirchen in Indien bilden. 2. Es sollte als eine Vorbereitung für das Gespräch mit der Südindischen Kirche dienen. 3. Es sollte die Grundlage für Verhandlungen mit der Missourisynode in Indien bilden, die mit dem Plan umging, in die Lutherische Kirchenförderung einzutreten. Das erste und das dritte dieser Ziele ist etwas zurückgetreten, weil während der letzten vier, fünf Jahre das Gespräch mit der Südindischen Kirche das Interesse fast ganz beherrschte. Wir gehen also nun zur Darstellung dieses Gesprächs über.

Die theologische Kommission der Unionskonferenz trat zum ersten Mal in Tambaram 1949 unter Leitung des Bischofs der Südindischen Kirche in Madura, des einstigen Presbyterianers Lesslie Newbiggin, zusammen. Die Hauptfrage war dort die nach der Bedeutung der Glaubensbekenntnisse und Bekenntnisschriften für das Wesen der Kirche. Ohne größere Schwierigkeiten gelang es, uns über eine gemeinsame Äußerung zu einigen, die der lutherischen Anschauung von den Glaubensbekenntnissen und Bekenntnisschriften Ausdruck gab, nämlich daß sie die in einer bestimmten geschichtlichen Lage erteilte Antwort der Kirche auf falsche Deutungen des christlichen Glaubens darstellen und daher als Wegweisung für die Verkündigung und Unterweisung der Kirche dienen; aber sie sind nicht absolute Normen für ihren Glauben — diese Stellung kommt der Schrift allein zu.

An anderen Punkten zeigte es sich allerdings bald, daß große Unterschiede zwischen den Baptisten auf der einen Seite und den Lutheranern und der Südindischen Kirche auf der anderen bestanden. Den größeren Teil der Zeit nahmen Diskussionen mit den Baptisten ein, gegen welche die Lutheraner und die Südindische Kirche in gemeinsamer Front standen. Die Lutheraner und die Südindische Kirche kamen deshalb nicht zum Gespräch über ihre etwaigen Verschiedenheiten. Es war oft von konservativ lutherischer Seite geltend gemacht worden, die Unterschiede in der Lehre zwischen den Lutheranern und der Südindischen Kirche seien so groß, daß eine Vereinigung außerhalb der Denkbarekeit liege. Der Unterzeichnete war überzeugt, daß dies nicht der Fall war. Das Ergebnis unseres Studienkreises in Gurukul wies in ganz andere Richtung. Es war daher wichtig, daß die Lutheraner und die Südindische Kirche Gelegenheit bekamen, ihre theologischen Probleme allein zu erörtern, und

1) Der deutsche Text wird in der Arbeit von Heinrich Meyer, Bekenntnisbindung und Bekenntnisbildung (Gütersloh 1953) mitgeteilt.

wir schlugen deshalb vor, es möchte die Arbeit der Kommission zu diesem Zweck auf einer doppelten Linie vor sich gehen. Der Vorschlag wurde angenommen, und bei der nächsten Zusammenkunft (Madras 1950) hatten daher die Lutheraner und die Südindische Kirche einige Tage Besprechungen für sich allein, bei denen wir Lutheraner unsere Lehrerklärung zur Diskussion stellten. Die Vertreter der Südindischen Kirche erklärten sich in der Hauptsache durch diese zufriedengestellt, wenn sie auch an gewissen Punkten andere Formulierungen wünschten und in bestimmten Fällen das Hauptgewicht auf andere Stücke legten. Da die Baptisten erklärten, daß sie an ihrem Teil nicht die Absicht hätten, sich mit der Südindischen Kirche zu vereinigen, wurde beschlossen, die Besprechungen zu dreien einstweilen einzustellen. Die Lutheraner und die Südindische Kirche beschlossen, ihre Gespräche fortzusetzen. Seitdem haben vier weitere Gespräche stattgefunden, alle in Bangalore (1951, 1953, 1954, 1955). Dabei wurden in Vorträgen und Diskussionen folgende Themen behandelt: 1. Die Lehre vom Heiligen Geist, 2. Das Leben in Christus, 3. Die Autorität der Kirche, 4. Die Autorität der Bibel, 5. Gesetz und Evangelium, 6. Die Erwählung, 7. Die sichtbare Einheit der Kirche, 8. Das Abendmahl. Ein Thema steht noch aus: Das Wesen der Kirche.

Die Punkte, an deren Klarstellung den Lutheranern am meisten lag und bei denen sie wesentliche Meinungsverschiedenheiten erwarteten, waren die Fragen nach Gesetz und Evangelium, Erwählung und Abendmahl. Die Südindische Kirche hat ja eine calvinistische und anglikanische Vergangenheit, und vor allem an diesen Punkten gingen die Lutheraner und die Reformierten früher auseinander. Zur Überraschung und Verwunderung vieler zeigte es sich indessen, daß an keinem von diesen Punkten irgendein sachlicher Unterschied in der Auffassung bestand, auch wenn die Ausdrücke in gewissen Fällen verschieden sind (der Ausdruck erster, zweiter und dritter Gebrauch des Gesetzes wird z. B. in der Südindischen Kirche nicht verwandt). Nach gründlichen Diskussionen — dem Abendmahl wurde allein eine ganze Zusammenkunft gewidmet — gelang es der Kommission, sich auf eine gemeinsame Äußerung in allen diesen Punkten zu einigen. Dies zeigt, daß wir uns von beiden Seiten einander im Lauf der Zeit genähert haben. Es besteht kaum irgendein Zweifel darüber, daß wir auch an dem Punkt, der noch aussteht und der auf der nächsten Zusammenkunft behandelt werden wird, dem vom Wesen der Kirche, eine gemeinsame Anschauung werden erreichen können.

Ein Punkt, an dem die Meinungen anfangs stark auseinandergingen, betraf die Notwendigkeit völliger theologischer und bekennnismäßiger Einigkeit. Die Lutheraner bestanden darauf, daß man zuerst sich über die Lehre einigen müsse; dann könne man über Union verhandeln. Die Südindische Kirche dagegen meinte, wenn zwei oder mehr Kirchen sich davon überzeugt hätten, daß jede von ihnen auf echt biblischem Grunde steht, so wäre dies eine ausreichende Grundlage für Verhandlungen über einen Zusammenschluß. Die Gemeinschaften, die sich in der Südindischen Kirche vereinigt hatten, hatten diese Grundlage in dem sog. Lambeth Quadrilateral garantiert gesehen, nämlich der Heiligen Schrift (den kanonischen

Büchern des Alten und des Neuen Testaments), den zwei ökumenischen Bekenntnissen (Apostolikum und Nicänum), den zwei evangelischen Sakramenten (Taufe und Abendmahl) sowie dem historischen Episkopat (ohne Annahme des Dogmas der apostolischen Sukzession). Wenn die Kirchen auf dieser Grundlage sich in vollem Vertrauen zueinander und in dem aufrichtigen Willen vereinigten, voneinander zu lernen und unter der Leitung des Geistes Gottes miteinander zu leben, so dürfte man erwarten und hoffen, daß sie zu einer einheitlichen Kirche zusammenwachsen würden, die allmählich eine einheitliche Theologie und ein gemeinsames Bekenntnis ausbilden könnte. Sie hatten gefunden, daß dies der richtige und besonders in Indien der einzig gangbare Weg sei. Dort steht die junge Kirche in einer ganz anderen Situation und wird teilweise vor ganz andere Fragen gestellt als die alten Kirchen im Abendland. Sie kann sich daher im gegenwärtigen Stadium nicht auf eine bestimmte Lehrformulierung festlegen, die mehr oder weniger von abendländischen Problemstellungen bestimmt ist. Die Theologie der indischen Kirche ist noch im Werden. Es muß ihr Zeit gelassen werden, die christlichen Fragen unter indischem Blickwinkel durchzudenken. Ihre bekenntnismäßige Ausformung der christlichen Lehre muß geduldig und vertrauensvoll der Zukunft überlassen werden.

Es kann keineswegs geleugnet werden, daß die Lutheraner (besonders die von der Missourisynode beeinflusste Gruppe) eine intellektualistische Anschauung von diesem Problem hatten. Sie meinten, daß „die rechte Lehre“ ein für allemal festgestellt und endgültig formuliert worden sei, und daß diese Formulierungen deshalb absolut gültig für alle Zeiten und an allen Orten sein müßten. Die Diskussion in den eigenen Reihen der Lutheraner (im Zusammenhang mit der Arbeit an der Lehrklärung) wie auch im Gespräch mit der Südindischen Kirche hat diese Einstellung wesentlich verändert. Das zeitbestimmte und relative Element in theologischen Formulierungen wurde klargestellt. Auf der anderen Seite haben diese Gespräche, wie Prof. Marcus Ward in seinem Buch über die Südindische Kirche („A Pilgrim Church“) darlegt, in hohem Grade die theologische Arbeit in dieser Kirche angeregt. Es zeigte sich in diesen Gesprächen auch jedesmal, daß die verschiedenen Elemente in der Südindischen Kirche (ehemalige Anglikaner, Presbyterianer, Kongregationalisten und Methodisten) zusammengewachsen sind und eine erstaunliche Einheitlichkeit in bezug auf die theologische Anschauung erreicht haben. Sie konnten daher besser als wir Lutheraner mit einer gemeinsamen Stimme sprechen.

Hat diese Arbeit nun zu irgendwelchen praktischen Ergebnissen geführt? Sie ist noch nicht abgeschlossen, hat aber jedenfalls in dem Vorschlag bestimmter praktischer Maßnahmen schon zu einem Ergebnis geführt, die bezwecken, die lutherischen Kirchen in Südindien und die Südindische Kirche einander näherzubringen und so eine zukünftige Union zwischen ihnen vorzubereiten. . .

. . . Der Geist gegenseitigen Verständnisses, brüderlicher Gemeinschaft und geistiger Zusammengehörigkeit, der die Zusammenkünfte der Kommission geprägt und die Einstellung einzelner Mitglieder zur Frage der Union ganz wesentlich ver-

ändert hat, ist allerdings noch nicht in die ganze Breite des Kirchenvolkes hineingedrungen. Hier steht eine erhebliche, aber wichtige und unumgängliche Arbeit bevor, wenn die Union verwirklicht werden können soll. Die Kommission war einhellig der Meinung, daß diese Arbeit unmittelbar beginnen und mit aller Energie betrieben werden muß. Man beschloß daher zu empfehlen, daß die gemeinsame Äußerung der Kommission (die in kleinen Broschüren auf Englisch vorliegt) in die verschiedenen südindischen Sprachen übersetzt wird, und daß örtliche Studienkreise und Konferenzen geschaffen werden, in denen Kirchenangehörige von beiden Seiten zusammenkommen können, um diese Fragen zu studieren und sich über sie zu besprechen.

Wieviel Zeit diese Aufklärungsarbeit in Anspruch nehmen kann, und wie lange es vielleicht dauern wird, bis irgendein entscheidender Schritt in Richtung auf eine wirkliche Union getan werden kann, weiß noch niemand. Eine lutherische Kirche, die lutherische Kirche der dänischen Mission in Arcot, hat schon beschlossen, direkte Verhandlungen mit der Südindischen Kirche über die Union zu eröffnen. Sie ist dadurch mit einem guten Beispiel vorausgegangen und hat tapfer eine Bresche in die lutherische Bedenklichkeit geschlagen. Um des Evangeliums willen und um der südindischen Christenheit willen kann man nur wünschen, daß der dänische Versuch gut gelingt und daß die übrigen lutherischen Kirchen in Südindien innerhalb einer nicht allzu unabsehbaren Zukunft Mut bekommen, dem Beispiel zu folgen.

Kommt es zu einer vereinigten Kirche, so wird sich natürlich Raum für verschiedene theologische Schattierungen finden. Es ist wünschenswert, daß das lutherische Christentumsverständnis und die lutherische Theologie bewahrt werden und weiterhin in der Lage bleiben, sich in der indischen Christenheit wirksam geltend zu machen. Ein Organ, das einer derartigen Aufgabe dienen könnte, ist die vor einigen Jahren eingerichtete all-indische lutherische Theologische Hochschule in Madras. Nicht zuletzt in einer vereinigten Kirche wird daher diese Institution eine wichtige Aufgabe als Kanal für lutherische Theologie erhalten. Wenn diese in einem wahrhaft ökumenischen Geist erfüllt wird, wird sie die Einheit der Kirche nicht hindern, sondern eher fördern.

Es ist hohe Zeit. Die Entwicklung schreitet auch in Indien gegenwärtig fort. Die neuen Bestimmungen über die Einreise- und Aufenthaltsbedingungen für Missionare, die dieses Jahr herausgekommen sind, besagen deutlich und unverkennbar, daß die Wirksamkeit der ausländischen Missionsgesellschaften in Indien zwar für die Zeit der gegenwärtigen Missionargeneration geduldet, daß es aber in der nächsten Generation keine ausländische Mission geben wird. Das bedeutet, daß die junge indische Christenheit bald ganz auf ihre eigenen Hilfsquellen angewiesen sein wird. Es ist daher für sie eine gebieterische Notwendigkeit, ihr Haus zu richten und die Reihen zu schließen.

Tranquebar und die Ökumene

Von Paul Gäbler

Daß die Äußere Mission sehr viel mit der Ökumene zu tun haben kann, weiß heute zumindest jeder Sachkenner. Daß es Äußere Mission auch ohne Sinn für Ökumene gegeben hat, läßt sich leider nicht bestreiten. Man wird sagen können, daß das Vorhandensein von ökumenischem Verantwortungsbewußtsein sowie ökumenischer Gesinnung und Tat geradezu ein Kennzeichen dafür ist, ob eine Missionsarbeit in der rechten Weise geschieht.

Es ist also durchaus legitim, einmal der Frage nachzugehen, welche Rolle die Ökumene in der Tranquebar-Mission gespielt hat. Vom 12. — 15. Januar ist in Tranquebar, jenem alten Missionszentrum der lutherischen Mission an der Ostküste Südindiens, das 250jährige Jubiläum der evangelischen Mission gefeiert worden; denn 1706 sind die beiden ersten protestantischen Missionare, Bartholomäus Ziegenbalg und Heinrich Plütschau, in Tranquebar gelandet. Es ist ein Jubiläum, das nicht nur die Lutheraner in aller Welt angeht, sondern auch die vielen anderen Kirchen, die mit den Lutheranern im Ökumenischen Rat der Kirchen und im Internationalen Missionsrat verbunden sind.

Wir sind in der glücklichen Lage, aus der Feder von Prof. Arno Lehmann, Halle, ein Buch zu besitzen, das gerade zum Jubiläum erschienen ist und auf Grund reichen und weithin erstmalig ausgewerteten Quellenmaterials die ersten 150 Jahre dieser zweieinhalb Jahrhunderte vom Gesichtspunkt der Mission wie der Ökumene schildert¹⁾, und zwar mit wissenschaftlicher Akribie und zugleich plastischer Gestaltungskraft. Dieser Arbeit entnimmt dieser Aufsatz zahlreiche Einzelangaben.

1.

Wir beginnen mit der Frage, wer der Träger der Tranquebar-Mission gewesen ist. Wer hat Ziegenbalg und die nachfolgenden Missionare ausgesandt und finanziell betreut? Wer hatte die Leitung des Missionswerkes daheim? Die Antwort lautet erstaunlich modern: Die Träger dieser ersten protestantischen Mission waren im Westen in erster Linie Deutsche, Dänen und Engländer. Zu ihnen gesellten sich bald Freunde aus Holland, Italien, Rußland und Schweden. Es war also eine große ökumenische Gemeinschaft ohne Rücksicht auf Nationalität und Konfession. Sie stellte zugleich den „ersten großen ökumenischen Gebetsring“ dar.

Die Initiative ging von dem dänischen König Friedrich IV. (1699—1730) aus, der sich als das Haupt der dänischen Staatskirche für das Seelenheil seiner heidnischen Untertanen in den dänischen Kolonien verantwortlich fühlte. So wandte er sich an seinen Hofprediger Dr. Lütkens mit der Aufforderung: „Schaff' er uns

1) Arno Lehmann, Es begann in Tranquebar. Die Geschichte der ersten evangelischen Kirche in Indien. Ev. Verlagsanstalt, Berlin 1955, 354 Seiten.

Leute, Herr Doktor“. Als dieser keine dänischen Pastoren zu solchem Dienst bereit fand, erinnerte er sich seiner Freunde in Deutschland. Diese vermittelten ihm Ziegenbalg und Plütschau, die dann vom König als „Königlich Dänische Missionarii“ nach Tranquebar ausgesandt wurden. Nun gab es zwar schon seit dem 17. Jahrhundert englische, dänische und holländische Kaufleute in Indien samt entsprechenden Kaplänen für ihre geistliche Betreuung; aber niemand von ihnen war auf den Gedanken gekommen, unter den Indern Missionsarbeit zu tun. So waren die beiden genannten deutschen Missionare tatsächlich die ersten, die mit der Missionsarbeit einsetzten. Der König verfügte, daß auf ewige Zeiten ein bestimmter Geldbetrag für diese Missionsarbeit zur Auszahlung gelangen solle. Tatsächlich werden bis auf den heutigen Tag in Tranquebar „720 Taler Zinsen aus drei Schenkungen von zusammen 18 015 Talern jedes Jahr von Kopenhagen an die deutsche Mission“ pünktlich ausgezahlt. Der König setzte 1714 auch ein Collegium de Cursu Evangelii, also ein Missionskollegium, ein, das aber zeitweilig eher ein Hemmnis als eine Förderung der Arbeit bedeutete.

War so der „Kopf“ in Kopenhagen, so war das „Herz“ in Halle; denn die eigentlich geistliche Leitung lag bei August Hermann Francke und später dessen Sohn. Sie brachten nicht nur erhebliche Mittel für die Tranquebar-Mission auf, sondern machten vor allem weitere Männer für den Missionsdienst in Indien willig. Nicht weniger als 56 Missionare, bis auf wenige Dänen fast ausnahmslos Deutsche, dienten in dieser dänisch-halleschen Mission als „Brückenbauer der Ökumene“. Dazu kamen im Laufe der Zeit fünf Missionsärzte. Der erste von ihnen — und damit der erste Missionsarzt überhaupt — war Lic. med. Caspar Gottlieb Schlegelmilch, ein Schlesier, der 1730 nach Indien ausreiste und dort bereits innerhalb weniger Monate an Dysenterie starb. — Halle druckte auch das erste Missionsblatt der gesamten evangelischen Weltmission, die sog. Halleschen Berichte (1713—1767); ihnen folgten später weitere Berichte, zu deren Lesern auch Goethe gehörte. Sie wurden teilweise ins Holländische übersetzt. Auch eine Auswahl aus den zahlreichen Briefen der Missionare wurde in weitere europäische Sprachen, vor allem ins Englische, übersetzt. Niekamp veröffentlichte 1740 eine 506 Seiten umfassende Missionsgeschichte von Tranquebar, die bald ins Holländische, Französische und Lateinische übersetzt wurde. In Halle wurden sogar tamulische Lettern hergestellt und erstmals 1713 nach Tranquebar geschickt, wo eine 1711 von der englischen Societät geschenkte „Lateinische Druckerey“ bereits in Betrieb war.

Der Verbindungsmann in England war Anton Wilhelm Böhme, ein Deutscher, der unter A. H. Francke studiert hatte und mit ihm in Freundschaft verbunden geblieben war. Als evangelisch-lutherischer Hofprediger des Prinzen Georg von Dänemark in London besorgte und verbreitete er die schon erwähnte englische Ausgabe der Missionsbriefe aus Tranquebar und interessierte vor allem die Society for the Propagation of Christian Knowledge (SPCK) für die Tranquebar-Mission. Lehmann berichtet über diesen englischen Anteil:

„Man gab Geld, man sandte ... (neben der schon genannten Druckerei und dem nötigen Druckpapier) portugiesische christliche Bücher, man bezahlte die zweite Ausreise Ziegenbalgs mit seiner Frau und die Fracht für drei bis vier Tonnen Gepäck. Er bekam auch viel mit: neben Bücherpaketen für die englischen Prediger in Madras und Bengalen Druck- und Schreibpapier ‚von verschiedenen Sorten‘, viele Bücher und — auch eine Priorität! — ‚Blumen, Gemälde und dergleichen Bilder, um der Malabarischen Jugend zu dieser Kunst eine Anleitung zu geben‘; auch ‚ein Kasten mit Engelländischem Bier‘ war dabei! Aus dem Jahre 1712 erfahren wir leider, daß Geld aus England ‚in Brasilien gestohlen worden ist durch einen englischen Konstabel, der mit einigen anderen weggelaufen ist‘, und daß 500 Exemplare des portugiesischen Matthäus-Evangeliums und andere Bücher ‚gemaust worden sind‘. Die Missionare Ziegenbalg und Gründler und auch Hallesche Herren wurden zu korrespondierenden Mitgliedern der S.P.C.K. ernannt und der weiteren Assistenz durch die Societät versichert. Diese ‚liebreiche Assistenz‘ sollte auch weitergehen, als 1728 ‚die evangelisch-lutherische Mission in Madras‘ ganz in die Versorgung der Societät überging und im Lauf der Zeit, wie auch später Cuddalore, zu einer ‚englischen Mission‘ erklärt wurde. A. H. Franke tat recht, wenn er diesen ‚striking early effort in international action‘ (Basil Mathews) vorbildlich für die Nachwelt nannte.“

Württemberg war das erste Land in Deutschland, in dem 1715 auf Anregung Ziegenbalgs erstmalig in allen Gemeinden der Landeskirche eine Missionskollekte ausgeschrieben wurde. Bald folgte Sachsen-Meiningen. 1730 wurde anläßlich des 200jährigen Jubiläums der Augsburger Konfession auf Beschluß des Rates der Stadt Augsburg „mittels besonderer Büchsen“ eine Kollekte zum Besten der Tranquebar-Mission gesammelt, die rund 1100 Taler in Gold erbrachte und über England nach Indien überwiesen wurde.

Selbst nach Amerika drang die Kunde von der Tranquebar-Mission und erweckte lebhafteste Anteilnahme, wie sich aus einem Schreiben des Professors und Predigers Cotton Mather in Boston vom 31. Dezember 1717 ergibt, das er „dem hochachtungswürdigen, weltbekannten und berühmten Diener des Evangeliums, Herrn Bartholomäus Ziegenbalg, Propst der Indianischen Gemeinde, unermüdeten Missionario unter den Malabaren in Ostindien, und redlichen Knechte Christi“ schrieb.

In der Tat, vieler Augen wandten sich nach Tranquebar und viele trugen die Arbeit mit ihren Gebeten und Gaben. Was in jener Frühzeit evangelischer Missionsarbeit an ökumenischer Weitsicht und Opferbereitschaft lebendig war, ergibt sich vielleicht am eindrucksvollsten aus den Gedanken, die sich 1716 der englische Kaplan an St. George in Madras, William Stevenson, über die „aussichtsreichere Gewinnung der Heiden zum wahren Christentum“ machte; es heißt bei ihm, daß es gut wäre, wenn sich die Missionskreise zu einer Union, einer gemeinsamen Gesellschaft zusammenschlossen.

Zeigt somit die evangelische Mission auf seiten der sendenden abendländischen Christenheit schon während der Gründerzeit eine erstaunliche ökumenische Weite, so nicht minder auf seiten der Missionare draußen.

Das zeigte sich zunächst darin, daß diese einen sehr ausgedehnten und gründlichen Briefwechsel mit Vertretern der verschiedensten Länder und Kirchen führten. Gewiß, jene Zeit war besonders schreibfreudig. Aber wenn beispielsweise Missionar Gründler allein 1715 nicht weniger als 60 derartige Briefabschriften zu den malabarischen Akten nach Halle sandte, so kann man nur staunen, mit welcher Selbstverständlichkeit er es sich, wie er berichtet, hat „fleißig angelegen sein lassen, mit anderen Nationen in Sachen, so die Mission angehen, zu korrespondieren . . . Wie ich denn anjetzo mit beyden Englischen Predigern in Madras und Bengalen, mit beyden holländischen Predigern in Nagapatnam und Columbo, desgleichen mit einigen, die am Regiment und im Rath sitzen; auch mit Personen niedrigen Standes correspondire“. Umgekehrt erhielten die Tranquebarer aus vielen Ländern Briefe, selbst vom Erzbischof von Canterbury und vom englischen König Georg, was gewiß keine Selbstverständlichkeit war.

Dazu gehörte weiter, daß sie, so beschwerlich auch das Reisen damals war, den ökumenischen Besuchsdienst pflegten. Wie es ihnen umgekehrt selbstverständlich war, daß sie bei besonderen festlichen Anlässen die anderen einluden. Das geschah etwa bei der Einweihung der Neu-Jerusalem-Kirche in Tranquebar am 11. Oktober 1718, bei der Ordination des ersten tamulischen Geistlichen S. Aaron am 28. Dezember 1733, an der neben sechs lutherischen Missionaren auch der in englischen Diensten stehende Madras-Missionar Sartorius, zwei dänische Geistliche und zwei Schiffsprediger teilnahmen, und bei der Ordination des dritten tamulischen Pastors Ambrose am 9. April 1749, bei der sogar außer den beiden dänischen Geistlichen drei Engländer assistierten. Die ökumenische Bruderhilfe jener Zeit wird deutlich, wenn man erfährt, daß zum Bau der Neu-Jerusalem-Kirche finanzielle Unterstützung nicht nur aus Deutschland und Dänemark kam, sondern auch aus England, ja daß selbst das anglikanische Kirchenkollegium in Madras eine Anleihe gewährte. Zum Bau der Bethlehem-Kirche schenkte der holländische Gouverneur von Ceylon 300 große Sparren und 2000 Latten, während ein anderer Holländer die Frachtkosten bestritt.

Wie weit die Pläne Ziegenbalgs hinsichtlich der Möglichkeiten ökumenischer Zusammenarbeit gingen, erhellt aus seinen Worten: „Wie hinfort durch Vereinigung der Universitäten in Dänemark, Deutschland, England und Holland die Bekehrung der Heiden allhier in Indien mit Macht könnte fortgesetzt werden“.

Ergreifend ist, was über das Sterben eines jener Missionare, Ernst Walther, überliefert ist. Als er im Sterben lag, brach aus ihm noch einmal hervor, was ihn bei seinem missionarischen Dienst in Indien ein Leben lang bewegt hatte. So betete er für die Mission in Ostindien und das Missionskollegium, gedachte der Kirchen „in

Dänemark, Schweden, England, Deutschland und in Preußen“, der ungezählten Freunde an vielen Orten, auch in „Leyden, auf dem Cap und zu Madras. Er erwähnte auch der verfolgten Kirchen in Ungarn und Schlesien, und bat hertzlich, daß Gott auch in Frankreich, Spanien und Portugal . . . sein Licht wolle hervorbrechen lassen“ — ein wahrhaft ökumenisches Gebet!

Ein Kapitel für sich ist die Frage: Ökumene und Konfession. Sie kann hier nur angedeutet werden. In ihrer Einstellung zur englischen Mission waren die dänisch-halleschen Missionare des 18. Jahrhunderts von einer Weite und Großzügigkeit, die uns Heutige zunächst mit Verwunderung erfüllt. Eine ganze Reihe von ihnen ist ohne jede Bedenken in den Missionsdienst der Engländer übergetreten. Allerdings: die später so notvolle Frage der Reordination existierte damals noch nicht. Es fehlten einfach die englischen Geistlichen, die sich zum Missionsdienst bereitgefunden hätten. So zögerte Halle nicht, Missionare für die englische Mission auszusenden oder dafür freizustellen, wie man denn auch kein Bedenken trug, der englischen Mission finanzielle Unterstützung zuteil werden zu lassen. So traten deutsche Missionare in englische Missionsdienste, unter ihnen kraftvolle Gestalten, die in großem Segen wirkten, Männer von Format wie Christian Friedrich Schwartz, der „Königspriester“, den die englische Mission noch heute als den Begründer ihrer Missionsarbeit in Tanjore und anderen Orten betrachtet, Gericke und Ringeltaube, die das Fundament für die englische Mission an der Südspitze Indiens legten, Kierander, der als schwedischer Tranquebar-Missionar in Kalkutta wirkte, und andere.

3.

Das Ende des 18. und der Beginn des 19. Jahrhunderts brachten den beklagenswerten Verfall der Tranquebar-Mission. Der aufkommende Rationalismus lähmte nicht nur das kirchliche Leben an sich, sondern erstickte auch die Missionsliebe. Die Missionsgaben wurden immer geringer, und die Theologen, an denen kein Mangel war, hatten keine Willigkeit mehr zum Dienst in der Äußerer Mission. In Halle konnte man sich auch nicht dafür erwärmen, Nichtakademiker besonders auszubilden und nach Indien auszusenden. So starb der alte Dr. Cämmerer 1837 als der letzte, einsame Missionar in Tranquebar, nachdem er 1820 alle Gemeinden außer der in Tranquebar selbst mit rund 20 000 lutherischen Christen, ohne diese selbst oder auch die heimische Missionsbehörde zu fragen, an die SPCK abgetreten hatte, die ihrerseits 1825 dies Erbe an die englische Ausbreitungsgesellschaft weitergab. Er tat es nicht aus ökumenischen Beweggründen, sondern wegen des Mangels an Arbeitskräften und Geldmitteln. So tief war nach seinen eigenen Worten „die Mission in Tranquebar, die Mutter aller anderen Missionen . . . herniedergesunken“. Und dabei sandte Jänicke von seinem Berliner Missionsseminar aus laufend Missionare an die englische Kirchenmission, zwar nicht akademisch, aber doch seminaristisch ausgebildete Männer, über deren Qualifikation niemals eine Klage laut wurde!

Da trat die Dresdener Mission, die 1836 entstanden war und später als Leipziger Mission die Arbeit weiterführte, in die Bresche. Sie wurde die legitime Nachfolgerin der dänisch-halleschen Mission. Der Neuanfang in Indien brachte eine Fülle schwieriger Probleme, von denen das heißeste Eisen wohl dies war, daß viele der ehemaligen Lutheraner, die in die anglikanische Mission eingegliedert worden waren, um Wiederaufnahme in die lutherischen Gemeinden baten. Es war sowohl für die Deutschen wie für die englischen Missionare eine peinliche Situation. Kann man die Deutschen tadeln, daß sie der Bitte der ehemaligen Lutheraner Rechnung trugen? Sie wußten sich doch einfach als Treuhänder der alten Tranquebar-Mission. Oder kann man die Engländer tadeln, daß sie die Bittsteller nicht ziehen lassen wollten? Es wäre in der Tat eine Überforderung, wollte man erwarten, daß diese Schwierigkeiten sich hätten lösen lassen können, ohne daß es zu Reibereien und Schlimmerem gekommen wäre. Wenn man schon von einem Zuwenig an ökumenischem Geist und einem Zuviel an Konfessionalismus im Blick auf jene Zeit meint reden zu müssen, dann sollte man nicht einseitig die Deutschen damit belasten, wie es damals weit und breit in Indien geschah.

Wir haben keinen Raum, der weiteren Entwicklung im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert hier nachzugehen. Die Wunden, welche durch die eben angedeuteten Geschehnisse entstanden, brauchten Jahrzehnte, bis sie heilten. Es kam indes zu neuen Ansätzen ökumenischen Denkens und Handelns in Indien. Wir machen einen Sprung zum Jahr 1919. Damals kamen 33 indische Pfarrer einschließlich zweier Missionare, eines Amerikaners und eines Engländers, in Tranquebar zusammen und richteten einen dringenden Appell zur Einheit an die Kirchen und Missionen Indiens. Dieser Aufruf verhallte nicht ungehört. Es kam zu den bekannten, Jahrzehnte währenden Unionsverhandlungen, die am 27. September 1947 zur Gründung der Kirche Südindiens führten. Die Lutheraner waren an diesen Verhandlungen nicht beteiligt. Inzwischen haben seit Jahren gründliche Lehrgespräche zwischen Vertretern der Vereinigten Kirche Südindiens und den Vertretern der lutherischen Kirchen im Blick auf die Möglichkeit des Anschlusses stattgefunden.

Die ökumenische Tradition Tranquebars fand einen neuen Höhepunkt bei den Jubiläumsfeierlichkeiten im Januar dieses Jahres. Das ergibt sich aus einem Bericht von Dr. H. W. Gensichen, der im Zusammenhang mit der am 14. Januar erfolgten Einführung von Dr. Manikam, dem ersten Inder, als Bischof von Tranquebar und damit als Bischof der Evangelisch-lutherischen Tamulenkirche in Tranquebar schreibt:

„Allen wird es unvergeßlich bleiben, wie dann Besucher aus allen fünf Erdteilen in dreißig verschiedenen Sprachen, vom Deutschen bis zu den Papuasprachen, vom Französischen bis zum Kanton-Chinesischen, die biblischen Segensworte sagten.“ Nach einem Hinweis auf die Anwesenheit auch eines Bischofs der syrischen Mar Thoma-Kirche von der Westküste Indiens fährt Dr. Gensichen fort: „Die gesamten Jubiläumsfeiern wurden . . . zu einer einzigartigen Begegnung von

Ost und West. Neben den deutschen Bischöfen Lilje, Beste-Schwerin und Haug-Stuttgart sah man Bischöfe der Kirche Südindiens, neben dem chinesischen Pastor Liu aus Hongkong und dem Papua-Pastor Mileng aus Neuguinea die Leiter lutherischer Kirchen in Amerika und Australien, neben deutschen und skandinavischen Missionaren elf Vertreter der Batak Kirche in Sumatra. Botschaften der Könige von Schweden und Dänemark wurden durch ein Grußwort eines deutschen Diplomaten ergänzt. Der leitende Bischof der Südindischen Kirche sprach für viele, als er das Erbe der Tranquebar-Mission auch für die nichtlutherischen Kirchen in Anspruch nahm... Man wird hoffen müssen, daß von diesen Tagen auch neue Impulse für die Einheit der Kirchen in diesem Zeugnis ausgehen werden“ (Informationsblatt f. d. Gemeinden in den niederdeutschen luth. Landeskirchen, 1956, S. 37 ff.).

Man hat Tranquebar als das Mekka der indischen Lutheraner bezeichnet. Es ist mehr. Es wurde nach Gottes Providenz die Wiege der evangelischen Mission und zugleich ein Hort der Ökumene, und das bereits vor 250 Jahren.

Ökumenische Aktivität

Eine neue Abteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen

Von Francis House

Man ist vielerorts davon überzeugt, daß in einer internationalen Bibliothek die in der Fachliteratur über den „Elefanten“ aufgeführten Autoren sich ihrer nationalen Herkunft nach folgendermaßen aufschlüsseln würden:

Englischer Verfasser — „Praktische Winke zur Elefantenjagd“

Französischer Verfasser — „Das Liebesleben der Elefanten“

Deutscher Verfasser — „Die philosophische Grundlage zum Studium des Elefanten“.

Zu einer umfassenden Sachkenntnis vom Elefanten wird der Lernbegierige also drei Ansätze berücksichtigen müssen; aber das ganze Studium einer noch so großen Zahl von Folianten ist natürlich kein Ersatz für die Begegnung mit einem wirklichen Elefanten.

Der Herausgeber der „Ökumenischen Rundschau“ hat um einen Überblick über die Ziele der „Abteilung für Ökumenische Aktivität“ gebeten, — was nur natürlich und verständlich ist. „Wir möchten uns gerne ein Bild davon machen können, was die Abteilung anstrebt“, schreibt er. Ich will versuchen, dieser Bitte zu entsprechen, muß aber bekennen, daß dies keine einfache Aufgabe ist. Die neue Abteilung wurde von der Vollversammlung in Evanston ins Leben gerufen, um bestimmten rein praktischen Zwecken zu dienen. Und wenn auch eine Reihe von theoretischen Grundsätzen vorgeschlagen wurden, so sollen sich diese doch erst in der Praxis bewähren.

Als Engländer habe ich zudem ganz besonders das Recht zu einer streng empirischen Einstellung, um so mehr, als ich meine Arbeit als Direktor der neuen Abteilung erst im September 1955 übernahm. Wir werden in der vorliegenden Erörterung zum Glück jedoch nicht auf der Ebene der „bloßen Theorie“ (wie der Engländer sagen würde) zu verweilen brauchen. Denn, obgleich die Abteilung selbst noch so neu ist, daß man kaum behaupten kann, sie sei schon „in Aktion“ getreten, sind ihre Bestandteile schon seit der Ersten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1948 in Amsterdam und sogar schon vordem sehr aktiv tätig gewesen. So werden wir an Hand einer Betrachtung der Ziele und Aufgaben des Jugendreferats, des Referats für Laienarbeit, des Referats für die „Zusammenarbeit von Männern und Frauen in Kirche und Gesellschaft“ und des Ökumenischen Instituts belegen können, was zu den verschiedenen theoretischen Vorschlägen über die Ziele der Abteilung zu sagen wäre.

Bei der Neuaufteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Abteilungen handelte die Vollversammlung in Evanston nach dem Grundsatz der „Einheit der Aufgabe“. „Die Abteilung wird das Organ sein, das einen bestimmten Teil der Ziele des Ökumenischen Rates zu verwirklichen hat... Wir empfehlen deshalb, drei Abteilungen zu schaffen: 1. die Studienabteilung, 2. die Abteilung für Ökumenische Aktivität, 3. die Abteilung für zwischenkirchliche Hilfe und Flüchtlingsdienst... Die Abteilung für Ökumenische Aktivität soll sich damit befassen, den Kirchen dabei zu helfen, daß ihre Zugehörigkeit zum Ökumenischen Rat zu einer praktischen, lebendigen Wirklichkeit wird... Sie soll sich nicht in erster Linie damit befassen, die Tätigkeit des Ökumenischen Rates bekanntzumachen, sondern innerhalb der Kirchen echte ökumenische Arbeit zu fördern.“ (Arbeitsbuch der Vollversammlung, S. 21—23.)

Ziele und Aufgaben der Abteilung für Ökumenische Aktivität werden etwas ausführlicher wie folgt beschrieben:

„Das **Ziel** der Abteilung soll sein, den Kirchen durch die Weckung eines wachsenden ökumenischen Bewußtseins unter ihren Angehörigen, durch Fruchtbarmachen ökumenischer Erkenntnis und Erfahrung für das ganze Leben der Kirchen und durch Arbeit an der Erneuerung der Kirchen auf dem Wege lebendiger ökumenischer Begegnung zu dienen.

Die **Aufgaben** der Abteilung sollen sein:

1. Zielsetzungen und Methoden zu entwickeln, die den Ökumenischen Rat in den Stand setzen, das obige Ziel zu erreichen, und im besonderen dazu zu helfen, daß die Beteiligung der Ortsgemeinden am Leben der ökumenischen Bewegung gesichert wird;
2. die Arbeitspläne des Ökumenischen Instituts, des Jugendreferats, des Referats für die Laienarbeit und des Referats für die „Zusammenarbeit von Männern und Frauen in Kirche und Gesellschaft“ zu koordinieren;

3. den vier Referaten bei der Durchführung ihrer Arbeit Weisungen zu geben, damit die Ziele der Abteilung so sicher wie möglich erreicht werden;
4. den Kirchen dabei zu helfen, ökumenisches Denken für die christliche Erziehung nach allen Seiten hin fruchtbar zu machen;
5. die Zusammenarbeit zwischen dem Ökumenischen Rat und anderen Organisationen zu pflegen, soweit dies die Ziele der Abteilung fördert;
6. als Austauschzentrale für Versuche und neue Methoden auf dem Gebiet ökumenischer Erziehung und Beratung zu dienen.“

Darüber hinaus stellte der Generalsekretär des Ökumenischen Rates, Dr. Visser 't Hooft, in seinem Rechenschaftsbericht (in englischer Sprache) auf der 8. Tagung des Zentralausschusses (August 1955, Davos) zu den Aufgaben der Abteilung fest:

„Die Arbeit des Ökumenischen Rates wird für das Leben der Kirchen in dem Maße fruchtbar, als sie den Kirchen dabei hilft, die bleibenden Aufgaben der christlichen Kirche in gemeinsamer Anstrengung wirksamer zu erfüllen. Der Sinn jeder Arbeit des Ökumenischen Rates ist doch der: Indem er auf bestimmten Gebieten die Kirchen aufeinander zuführt, setzt er sie instand, ihren gottgegebenen Auftrag gehorsamer zu erfüllen, als es ihnen einzeln möglich wäre. Das läßt sich meiner Meinung nach durch eine Analyse unseres gegenwärtigen Aufbaus und unserer Arbeitsweise veranschaulichen. Kirche sein heißt **koinonia** bezeugen, d. h. jene Gemeinschaft unter den Menschen, die ihre Wurzeln in der Gemeinschaft mit Christus hat. Den Kirchen und der ökumenischen Bewegung selbst bei der Verwirklichung dieser **koinonia** helfen, ist die vornehmste Aufgabe der Abteilung für ökumenische Aktivität. Ihr Denken muß von der Sorge um die Ganzheit der Kirche, um die volle Beteiligung der Männer und Frauen am Leben der Kirche bestimmt werden, und es liegt an ihr, die Gelegenheit zu echt ökumenischer Begegnung und Erfahrung zu schaffen, wie sie im besonderen unser Ökumenisches Institut vermittelt.“ Wie Dr. Visser 't Hooft weiter erklärte, unterstützt die Abteilung für zwischenkirchliche Hilfe und Flüchtlingsdienst die Kirchen in ihrer Aufgabe der **Diakonie**, der Milderung menschlicher Not, während es der Studienabteilung um den **Apostolat** der Kirche geht, wie sie den Kirchen bei dem Durchdenken ihrer Aufgaben im Lichte des Heilsplanes und Heilswillens Gottes behilflich zu sein sucht.

Die Abteilung für Ökumenische Aktivität schließlich will einem stetig wachsenden Kreis von Kirchenmitgliedern das **Erlebnis der Ökumene** nahebringen und sie durch dieses Erlebnis dazu führen, einen vollwertigeren Beitrag zur Erneuerung des kirchlichen Lebens zu leisten.

Durch die Studienabteilung des Ökumenischen Rates und frühere ökumenische Organisationen finden die Kirchen schon seit vielen Jahren Mittel und Wege zu einem Austausch ihres wertvollsten Gedankengutes. Zunächst sind da die internationalen und ökumenischen Konferenzen und Studienarbeiten, bei denen nur eine beschränkte Anzahl von Fachleuten unmittelbar beteiligt zu sein braucht.

Diese Methode ist bekannt und bewährt, und die praktischen Probleme der Durchführung eines solchen Erfahrungsaustausches zwischen den besten Köpfen sind verhältnismäßig einfach. Ebenso konnten während und nach dem Kriege in allen praktischen Bereichen der zwischenkirchlichen Hilfe reiche Erfahrungen gesammelt werden, und auch in diesem Fall ist der Kreis derer, die unmittelbar mit der Durchführung der Projekte zu tun haben, relativ klein (obwohl natürlich die Zahl der Christen, die zu den Projekten der zwischenkirchlichen Hilfe materielle Beiträge leisten können, beträchtlich sein kann); die Arbeitsmethode ist bekannt. Mit der Abteilung für Ökumenische Aktivität verhält es sich dagegen in beiden Punkten ganz anders. Einmal erwarten die Kirchen von ihr, daß sie eine **große Anzahl** von Gemeindegliedern zur persönlichen Anteilnahme am Leben der ökumenischen Bewegung führt; zum anderen besteht trotz einiger wertvoller Erfahrungen noch die Notwendigkeit zu experimenteller Erforschung neuer Wege dahin, — Wege, die womöglich stark von denen abweichen, die der Abteilung für zwischenkirchliche Hilfe und der Studienabteilung offenstehen.

Es stellt sich hier sogar die Frage, wie denn die Abteilung einer Weltgemeinschaft „ein wachsendes ökumenisches Bewußtsein unter den Angehörigen seiner Mitgliedskirchen wecken“ bzw. „die Beteiligung der Ortsgemeinden am Leben der ökumenischen Bewegung sichern“ kann. Könnte man diese Formulierungen nicht leicht so auslegen, als sei damit eine Einmischung des Ökumenischen Rates in die inneren Angelegenheiten der einzelnen Kirchen bzw. etwas beabsichtigt, das wie der Versuch zur Gründung einer neuen, ökumenischen Kirche aussähe, wobei die Zugehörigkeit zu ihr ein Überschneiden der Bindungen zu den bestehenden Kirchen bedeuten würde? Um jeder Gefahr eines solchen Mißverständnisses oder einer falschen Entwicklung in dieser Richtung vorzubeugen, muß hier ganz klar ausgesprochen werden, daß keines der Referate innerhalb der Abteilung, am wenigsten die Abteilung selbst, um die Förderung neuer ökumenischer Organisationen mit einer zahlreichen Mitgliedschaft aus den Kirchen bemüht ist. So macht das Jugendreferat nicht etwa den Versuch, mit den Mitgliedern kirchlicher Jugendbewegungen eine neue internationale Gemeinschaft zu gründen, noch arbeiten die Referate für „Laienarbeit“ und für die „Zusammenarbeit von Männern und Frauen in Kirche und Gesellschaft“ in erster Linie mit den Männer- und Frauenverbänden innerhalb der Kirche. Hierin besteht natürlich ein großer Unterschied zwischen dem Vorgehen der Abteilungen und Referate des Ökumenischen Rates und der Tätigkeit der römisch-katholischen Kirche auf dem gleichen Sektor. Zugegeben, es ist zu diesem frühen Zeitpunkt in der Geschichte der Abteilung für Ökumenische Aktivität und — nach kirchlichen Zeitmaßen gerechnet — des Ökumenischen Rates selbst weit- aus schwieriger zu sagen, welcher Weg sich am besten zur Förderung der genannten Ziele eignet, als festzustellen, welcher Weg vermieden werden muß. Auf Grund der Vielzahl der im Ökumenischen Rat vertretenen Konfessionen und Denominationen und der Tatsache, daß jeder Versuch zur Bildung einer großen, zentral und

autoritär geleiteten Institution ausdrücklich von den Kirchen zurückgewiesen wurde, sind wir gezwungen, ganz neue Wege zu gehen, um dem Bedürfnis der Kirchen nach neuen Formen ökumenischer Tätigkeit, an denen das einzelne Gemeindeglied teilnehmen kann, zu entsprechen.

So trifft es sich gut, daß wir gerade zur Lösung dieser Probleme auf die reiche Erfahrung derjenigen Referate des Ökumenischen Rates zurückgreifen können, die schon vor der Errichtung der Abteilung für Ökumenische Aktivität bestanden und ihr nun angehören. Es gibt große Gebiete in der Erziehung zur Ökumene und der Beteiligung in ihr, die immer zum Verantwortungsbereich der Gemeinden und Kirchen in den einzelnen Ländern bzw. der Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen gehören werden. Bei diesen Aufgaben haben die jetzt der Abteilung unterstellten Referate den Kirchen bisher auf vierfache Weise geholfen: **Erstens** schickten sie Männer und Frauen zu den Kirchen, die ihnen dabei helfen sollten, die Einsichten, die auf Grund weltweiter ökumenischer Studienarbeit und Aussprache über die Erneuerung bestimmter Bereiche des kirchlichen Lebens gewonnen wurden, auf die Verhältnisse in den einzelnen Ländern und Ortschaften zu übertragen. Der kleine Mitarbeiterkreis der Abteilung kann ja nur in den wenigsten Fällen unmittelbaren Kontakt mit Gliedern einheimischer Kirchengemeinden aufnehmen, er kann aber in den Kirchen diejenigen lebendigen Geister ausfindig machen und mit ihnen zusammenarbeiten, die selbst in unmittelbarer Fühlung mit einer großen Anzahl von Kirchenmitgliedern stehen. **Zweitens** lassen sich die Aufgaben der Abteilung auf den Landes-, Gebiets- oder gelegentlich gar weltweiten Zusammenkünften von Kirchenvertretern weiterführen, denen es daran liegt, das ökumenische Gedanken- und Erfahrungsgut der Kirchen in die Gemeinden zu tragen. Viele Zusammenkünfte dieser Art finden zur Zeit im Ökumenischen Institut in Bossey statt. **Drittens** gibt es die Veröffentlichungen der Abteilungsreferate, die alle die in der entsprechenden Arbeit der Mitgliedskirchen Stehenden mit zweierlei Material versorgen sollen, einmal mit vorwiegend sachkundigen Schriftsätzen von Fachleuten und mit Erfahrungsberichten zur Auswertung durch Sachverständige, zum anderen mit anschaulichen Berichten und populär gehaltenen Aufsätzen zur Übersetzung und Veröffentlichung durch die kirchliche Presse der einzelnen Länder. **Viertens** bestehen sodann die vielen Möglichkeiten zur Mitwirkung an der ökumenischen Bewegung durch persönlichen Dienst und persönliches Opfer. Die gesamten ökumenischen Aufbau- und Weltjugendprojekte, die von dem Jugendreferat und der Abteilung für zwischenkirchliche Hilfe in der ganzen Welt durchgeführt werden, sind dafür die besten Beispiele.

Es hat sich zudem herausgestellt, daß es außer den Aufgaben, für die die Referate der Abteilung für Ökumenische Aktivität speziell geschaffen wurden, noch weitere Anliegen des Ökumenischen Rates gibt, die immerhin diesen Aufgaben sehr nahe kommen und daher mit Fug und Recht der Zuständigkeit der Abteilung überwiesen werden können. Das gegenwärtige Interesse der Kirchen für die Probleme des

Rassenkampfes wäre ein Beispiel. Gründliche Arbeiten der Studienabteilung haben hier zu klaren Aussagen über Grundsätze und Richtlinien geführt. Eine Hauptsorge wird in Zukunft die Anwendung dieser Grundsätze in der Praxis sein müssen. Dies aber ist Sache der einzelnen Kirchen und ihrer Gemeinden. Es wäre daher nur recht und billig, wenn die Fortsetzung der Arbeit der Studienabteilung auf diesem Gebiet nun der Abteilung für Ökumenische Aktivität überantwortet würde.

Alle, die sich mit diesen Fragen beschäftigt haben, sind sich darin einig, daß noch viel zur Erschließung neuer positiver Wege getan werden muß, die den Christen die Möglichkeit geben, ihrer inneren Verpflichtung zum Dienst an ihren Mitmenschen innerhalb der weltweiten christlichen Gemeinschaft praktischen Ausdruck zu verleihen.

Das wäre ein kurzer Überblick darüber, was man von der neugeschaffenen Abteilung erwartet, und welche Probleme sich ihr stellen. Auch hier ist ein Gebiet, auf dem die Kirchen des Ökumenischen Rates gemeinsam in Neuland vorstoßen. Es ist ein Betätigungsfeld, das unmittelbar die Menschen in der Ortsgemeinde angeht, die schlichten Christen überall in der Welt. So hoffen wir, daß ein stetig wachsender Kreis von Gemeindegliedern in Mitdenken, Fürbitte und Erfahrung die Arbeit mittragen helfen, mit der die Kirchen unsere Abteilung beauftragt haben. Wenn es in ein bis zwei Jahren gelungen ist, sich Mitarbeit und Interesse weit größerer Kreise des Kirchenvolkes zu sichern, wird es auch möglich sein, sich in einer befriedigenderen Weise über die Bestrebungen und Aufgaben der Abteilung für Ökumenische Aktivität zu äußern.

Chronik

Vor kurzem ist die Tagung des Exekutivausschusses des Ökumenischen Rates in Gilbulla (Australien) zu Ende gegangen. Dem fünften Kontinent wäre der Zentralaus-schuß noch willkommen gewesen, aber die Finanzen des Ökumenischen Rates wie der beteiligten Kirchen hätten die Kosten eines derartigen Unternehmens nicht zu tragen vermocht. Nun haben die Kirchen Australiens wie Neuseelands in einer überwältigenden Fülle von Veranstaltungen auch die bescheidenere Tagung für die Öffentlichkeit ihrer Länder wie für ihre Gemeinden nutzbar zu machen und so der Sache der Ökumene einen Dienst zu leisten gewußt. Wir erfuhren, daß der Exekutiv-

ausschuß sich die Proteste gegen die kürzlich erfolgte Schließung des Theologischen Seminars in Madrid zu eigen gemacht und die Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten beauftragt hat, sich auf jede Weise für die Weiterführung des Seminars einzusetzen. Ferner haben wir gehört, daß geplant ist, die nächste Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Asien stattfinden zu lassen, und zwar ist Ceylon in Aussicht genommen worden. Die endgültige Entscheidung darüber bleibt jedoch dem Zentralaus-schuß des Ökumenischen Rates vorbehalten, der sich vom 28. Juli bis 5. August dieses Jahres in Matrahaza bei Budapest versammeln wird. Dieser Konferenz geht vom 26.—28. Juli

eine Sitzung des Exekutivausschusses in Wien voraus. Für 1957 ist eine Tagung des Zentralausschusses in Yale, USA, vorgesehen und für 1958 wird eine solche auf der Insel Rhodos und eine Tagung des Exekutivausschusses in Istanbul empfohlen. „Proselytismus und Glaubensfreiheit“ und „Die Kirche und der Aufbau einer ihrer Verantwortung bewußten Völkergemeinschaft“ sind die Themen für die bevorstehende Ungarn-Konferenz.

Eine vom Exekutivausschuß einmütig angenommene Resolution begrüßt die vom Obersten Amerikanischen Gerichtshof wiederholt getroffenen Entscheidungen zur Frage der unterschiedlichen Behandlung der Rassen in den USA. Der Exekutivausschuß sieht in diesen Entscheidungen einen „bedeutsamen und ermutigenden Schritt vorwärts zur Verwirklichung der Gleichberechtigung aller Menschen ohne Ansehen der Rasse und der Hautfarbe“. Die Exekutive gab ferner der Genugtuung darüber Ausdruck, daß in den Vereinigten Staaten Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates und andere kirchliche Körperschaften mit Wort und Tat für eine Lösung des Rassenproblems im Sinne der im Gerichtsentscheid aufgestellten Maßstäbe eintreten.

Auf der Davoser Konferenz des Zentralausschusses war empfohlen worden, eine ökumenische Kommission mit dem Studium des Fragenkreises „Die Christen und die Verhinderung des Krieges im Atomzeitalter“ zu beauftragen. Für diese Kommission wurde in Gilbulla der bekannte Völkerrechtler Sir Thomas Taylor (Universität Aberdeen) als Vorsitzender gewonnen.

Der Exekutivausschuß stimmte den Plänen für eine Konferenz zu, die vom 9. bis 14. Juli d. Js. in der Evangelischen Akademie Arnoldshain bei Frankfurt/M. stattfinden und das Thema: „Eine ihrer Verantwortung bewußte Gesellschaft in nationalen und internationalen Angelegenheiten“

behandeln soll. Es werden dazu 80 Delegierte aus den Ländern des europäischen Kontinents sowie aus England und Nordamerika erwartet.

Auch die Ausweitung der Tätigkeit der Abteilung für Zwischenkirchliche Hilfe und Flüchtlingsdienst auf außereuropäische Gebiete stand in Gilbulla auf der Tagesordnung. Vom 21.—25. Mai 1956 findet in Libanon die Zweite Beirut Konferenz über das Problem der arabischen Flüchtlinge statt. Ferner wurde noch einmal an den 75 000-Dollar-Aufruf für Istanbul erinnert. Die Spenden sollen dem Ökumenischen Patriarchen zugute kommen. Die Notstände der orthodoxen Christen in der Türkei, die im vergangenen Herbst das Opfer schwerer Ausschreitungen geworden sind, sind noch lange nicht behoben. Bischof D. Otto Dibelius wurde ersucht, bei seinem Besuch in Istanbul die verständnisvolle Anteilnahme des Exekutivausschusses zum Ausdruck zu bringen, und das Generalsekretariat des Ökumenischen Rates sowie alle Kommissionen und Abteilungen wurden von der Exekutive gebeten, den Christen in Istanbul jede nur mögliche Hilfe zuteil werden zu lassen.

Der Exekutivausschuß nahm ferner ein Schreiben entgegen, das von der Moskauer Patriarchatskirche als Antwort auf den Brief eingegangen ist, den der Zentralausschuß auf seiner vorjährigen Sitzung in Davos, Schweiz, an die Leitung der Russisch-Orthodoxen Kirche gerichtet hatte. (Die Russisch-Orthodoxe Kirche gehört nicht zum Ökumenischen Rat.) In ihrem Antwortschreiben gibt die Moskauer Kirche dem Wunsch nach engeren Beziehungen zu den führenden Persönlichkeiten des Ökumenischen Rates Ausdruck, ohne bestimmte praktische Vorschläge zu machen.

Die Gründung eines Ökumenischen Instituts der Comenius-Fakultät in Prag ist von dem leitenden

Ausschuß der theologischen Fakultät beschlossen worden. Das Ökumenische Institut soll dem Lehrstuhl für systematische Theologie angeschlossen werden. Zum Direktor des neuen Instituts wurde der Leiter des theologischen Johannes-Hus-Seminars, Prof. B. Pospisil, ernannt mit dem Auftrag, Vorlesungen über ökumenische Probleme zu halten. Sein Stellvertreter in der Leitung des Instituts ist Prof. A. Molnar. Der Ökumenische Rat der tschechoslowakischen Kirchen hat das neue Institut anerkannt und seine Zustimmung gegeben, daß auch die theologische Fakultät von Bratislava-Modra ein solches erhält.

Ein Institut für Ökumenik und Missionsstudien ist an der theologischen Fakultät der Universität Helsinki eröffnet worden. Direktor des neuen Instituts ist Past. Dr. Osmo Tiilila, Professor für Dogmatik in Helsinki; das Amt des Exekutivsekretärs hat P. Seppo A. Teinonen übernommen, der außerdem assistierender Sekretär beim Ökumenischen Rat von Finnland, Auslandssekretär beim Informationsdienst der Kirche von Finnland und Sekretär der Finnischen Gesellschaft für Missionsforschung ist. Das finnische Ökumenische Institut wird eng mit dem Ökumenischen Rat der christlichen Kirchen zusammenarbeiten und hat die Aufgabe, „ökumenische Studienarbeit zu fördern und das Anliegen der ökumenischen Bewegung in den Gemeinden der Kirche von Finnland durch ihr lebendiges Beispiel bekanntzumachen“.

Ein ökumenisches Sonderstudium für künftige Theologen wurde im New Yorker Union Theological Seminary, USA, eingeführt. Es dient der Schulung des theologischen Nachwuchses für den Dienst in der Ökumene und soll während zwölf Monaten einer Lebens- und Arbeitsgemeinschaft 25 Anwärter für das geistliche Amt

in den verschiedenen Kirchen für ihre zukünftige Wirksamkeit als Träger des ökumenischen Anliegens zurüsten. Der erste Kursus, der am 26. Oktober 1955 begann, zählt bereits 24 Kandidaten der Theologie aus 17 Ländern. Im Rahmen des Eröffnungsgottesdienstes, der von dem Direktor des Union Theological Seminary, Dr. Benjamin Strong, und dem Vorsitzenden Prof. Dr. Henry P. Van Dusen geleitet wurde, wurde Dr. R. D. Hyslop als Professor für ökumenische Studien feierlich in sein neues Amt eingeführt. Dr. Hyslop hat zwei Jahre als Mitarbeiter des Generalsekretariats des Ökumenischen Rates in Genf zugebracht.

Dr. R a j a h B. M a n i k a m, seit sechs Jahren Ostasiensekretär des Internationalen Missionsrates und des Ökumenischen Rates der Kirchen, wurde am 14. Januar 1956 als erster Inder zum vierten Bischof von Tranquebar geweiht. Er empfing die Weihe von seinem Vorgänger, dem dritten Bischof von Tranquebar, D. Johannes Sandegren. Bischof Hanns Lilje (Deutschland), Dr. Franklin Clark Frey (USA), Bischof Torsten Ysander (Schweden) und Bischof Gudmund Schioler (Dänemark) assistierten bei der feierlichen Handauflegung und nahmen gemeinsam die Übergabe des Bischofsstabes an den neuen Bischof vor. Es war ein für die Geschichte der evang.-luth. Tamulenkirche bedeutungsvoller Tag, der in Anwesenheit vieler ausländischer Gäste festlich begangen wurde. In einer Botschaft sagte Dr. Manikam: „Wir stehen heute an der Schwelle einer neuen Ära. Die Zeit der alten Missionsarbeit mit ihrer Abhängigkeit von den politischen, ökonomischen und kulturellen Maßstäben des Okzidents ist vorbei. Eine neue Ära steigt herauf mit der Forderung, daß die Kirche in jedem Lande in Christus und auch gleichzeitig im Heimatboden wurzeln muß.“

Eine neue ökumenische Zeit-

schrift ist in Beirut, Libanon, in französischer Sprache unter dem Namen „Bulletin d'orientations oecuméniques“ erschienen. Sie dient dem Gedanken der zwischenkirchlichen Verständigung und zählt Orthodoxe, Protestanten und Katholiken zu ihren Mitarbeitern. Von namhaften Katholiken, die zum ersten Heft des Bulletin beigetragen haben, seien genannt der verstorbene, aber viel zitierte Pater Maydiou, Pater C. J. Dumont und Pater Yves Congar (alle drei Dominikaner), sowie Pater Maurice Villain. Die Herausgeber der neuen Zeitschrift wollen „Apostel der ökumenischen Arbeit überall dort sein, wo Vorurteile herrschen, ein bloßer Traditionalismus, Formalismus und Proselytismus, Ehrgeiz und Selbstsucht bestimmter Kreise Blüte treiben“. Sie werden ihre Leser „zu einer Auffassung der Wege zur Einheit anleiten, die besser der Anschauung Christi entspricht, zur Rückkehr zu den Glaubensquellen, zu echterer, tieferer Bruderliebe“.

Eine Einladung zum Gespräch über einen Zusammenschluß der amerikanischen Lutheraner hat die Vereinigte Lutherische Kirche in Amerika und die Lutherische Augustana-Kirche an „alle amerikanischen lutherischen Körperschaften“ ergehen lassen. Es wurden insgesamt 14 lutherische Kirchen aufgefordert, für die Gespräche Delegationen zu ernennen. Als Datum für die Verhandlungen wird November 1956 vorgeschlagen.

Protestkundgebungen gegen die Deportierung des Erzbischofs Makarios von Zypern trafen in der Genfer Zentrale des Ökumenischen Rates der christlichen Kirchen von orthodoxen Kirchenführern in aller Welt ein. Dabei kam zum Ausdruck, daß der Hirte der zypriotischen Christen bis zum Osterfest wieder bei seiner Herde sein müsse. In einer persönlichen Stellungnahme erklärte der Generalsekretär des Ökumeni-

schen Rates, Dr. Visser 't Hooft, der Ökumenische Rat sehe durch diese Maßnahme seine Bemühungen, Christen des Ostens und Westens zusammenzubringen, gefährdet und müsse mit ernststen Folgen für die gesamten Beziehungen zwischen den orthodoxen Völkern und denen des Westens rechnen, wenn diese britische Maßnahme bestehen bliebe. Dr. Visser 't Hooft betonte, daß der Ökumenische Rat immer den Grundsatz des Selbstbestimmungsrechtes der Völker wie auch den einer Beilegung von Konflikten auf friedlichem Wege vertreten habe. Die Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten habe 1954 den Zyprioten das Recht und die Fähigkeit zuerkannt, ihren künftigen Status selbst zu bestimmen. „Ich glaube für die öffentliche Meinung in vielen Kirchen zu sprechen“, so sagte Dr. Visser 't Hooft, „wenn ich vorschlage, alle Beteiligten sollten gebeten werden, einen neuen Versuch zu machen, um eine friedliche Lösung des Verfassungsproblems in Zypern herbeizuführen.“

Die Bildung einer engen Arbeitsgemeinschaft der europäischen Kirchen soll durch eine für den Winter 1956/57 vorgesehene Tagung festgelegt werden. Das beschlossen kirchliche Beauftragte und Beobachter europäischer Länder auf einer Zusammenkunft in Wuppertal. Auf der in Aussicht genommenen Europa-Tagung sollen Fragen der Verkündigung in der gegenwärtigen Welt, des Beitrags der Kirchen für den Frieden und die Möglichkeit eines stärkeren theologischen Austausches unter den europäischen Kirchen erörtert werden. Die Arbeitsgemeinschaft soll im Rahmen der Ökumene sowie in Verbindung mit bereits bestehenden zwischenkirchlichen Konventen und Bruderräten den europäischen Protestantismus und Beziehungen zum Anglikanismus und zur orthodoxen Kirche anstreben.

Neue Bücher

Hans Schomerus: Der unbefangene Christ.
Evang. Verlagswerk Stuttgart, 1955,
185 S., brosch. DM 7.80.

Es wird heute viel nach neuen Wegen der Verkündigung gesucht. Offenkundig sind die Sonntagspredigt, die Evangelisationsrede und die übliche Erbauungsliteratur nicht mehr in der Lage, an die Fernstehenden heranzukommen, die doch der Botschaft im Grunde ebenso bedürftig sind wie alle übrigen. So ist die Bemühung um die rechte und wirksame Methode zu einer allgemein als brennend wichtig erkannten Aufgabe geworden. Aber es geht nicht nur um die Methodenfrage. Was etwa Bonhoeffer bis in die letzten Tage seines Lebens umtrieb, wenn er über „Verkündigung in religionsloser Umwelt“ nachsann und schrieb, ist die Grunderkenntnis, daß die evangelische Botschaft gerade auch um ihres Inhalts willen eine ganz andere Sprache und ein anderes Verhalten erfordert, als es gemäß der herrschenden Tradition gemeinhin gefordert wird.

Die in dem Sammelband „Der unbefangene Christ“ vereinigten Aufsätze und Essays von Hans Schomerus sind im Laufe der Jahre in der Wochenzeitschrift „Christ und Welt“ erschienen. In die Kategorien christlicher Schriftstellerei lassen sie sich kaum einordnen. Sie sind weder Andachten noch Predigten im üblichen Sinne und passen nicht in die Maße des herkömmlichen Erbauungsschrifttums. Sie sind aber noch viel weniger bloßes Feuilleton und unverbundene Kulturbetrachtung. Vielmehr stellen sie einen wertvollen Beitrag zu dem Versuch dar, die neue Sprache für die Weitergabe der Christenbotschaft zu finden und eben dadurch auf neue Weise der vielfältigen Wirklichkeit des heutigen Lebens christlich zu begegnen.

„Solange man predigt, betet oder christliche Schriften verteilt, ist man ein Christ, solange man Geschäfte macht oder eine Lokomotive fährt, ist man ‚Welt‘. Kurzum, Christentum besteht aus einer Reihe bewußt und willentlich vollzogener Aktionen, nicht aus der Durchtränkung des Wesens mit Christus im Glauben.“ Gegen eine solche Isolierung der frommen Sphäre, gegen die Scheidung der gehobenen Sonntags- und der niederen Alltags-Welt wendet sich das Buch, indem es in einer Fülle einzelner Aufsätze, aktuell, geistreich und wendig geschrieben, wie es einem modernen Zeitungsschreiber wohl ansteht, Beispiele christlicher Welt- und Lebensbetrachtung und gläubiger Verwirklichung bietet. Dabei werden keine Patentlösungen vorgetragen, so wenig es sich auch um „dogmenfreies Christentum“ handelt. „Weil der Glaube an Christus keine bloße Christusschwärmerei ist, sondern ein ruhiges gewisses Zutrauen zu ihm, so hat dieser Glaube auch einen klaren, sachlich zu umschreibenden Inhalt, der mit ihm unlöslich verbunden ist.“ Diesen Inhalt in der Form des Gespräches mit dem modernen Menschen zu bezeugen, und dabei auf seine Fragestellungen und auf die aktuellen Vorkommnisse des Tages Bezug zu nehmen, ist das Bemühen des gehaltvollen Buches.

Es gehört damit in den Zusammenhang der gleichgerichteten Bestrebungen, die in den evangelischen Akademien, auf den evangelischen Kirchentagen und in den mannigfaltigen Veranstaltungen evangelischer Vortragsabende, evangelischer Wochen usw. in Erscheinung treten. Nicht zufällig ist der Verfasser selbst als Studienleiter an der Badischen Akademie Herrenalb tätig. Wie man auch die eine oder die andere dieser Erscheinungen beurteilen mag — auch die Aufsätze in „Der unbefangene Christ“ sind natürlich in Wert und Bedeutung unter-

schiedlich —, zusammengekommen ergeben sie einen erfreulichen Beitrag zu der Bemühung der Kirche um eine neue Sprache und eine auf den heutigen Menschen ausgerichtete, dialogisch verfahrenende Theologie. Die evangelische Kirche in Deutschland leistet damit einen Beitrag zu der weltweiten und gerade auch in Evanston viel verhandelten Besinnung auf rechte Evangelisation.

H. Thimme.

Noth, Georg, Christentum und Kommunismus in der Weltwende. Evang. Verlagsgesellschaft Stuttgart, 1954, 320 S., Leinwand 15.80 DM.

Die Aussagen des Buches lassen sich in folgenden Sätzen zusammenfassen:

Wir sind in einer „Weltwende“ begriffen. Diese Weltwende steht für die westliche Welt, eingeschlossen die christlichen Kirchen, unter dem Vorzeichen des „Untergangs“. Für den Kommunismus ist sie Verheißung. Der entscheidende Gegensatz bricht zwischen Christentum und Kommunismus auf, weil beide Mächte einen Bezug zur Weltwende haben. „Das Christentum leitet sich von einer Weltwende her, der Kommunismus strebt auf eine Weltwende hin.“

Daraus wird abgeleitet, daß ein von Paulus her sich verstehendes Christentum unfähig ist, den toten Gegensatz zum Kommunismus in einen lebendigen zu verwandeln, weil Paulus das Evangelium in die Geschichte als die Sphäre des Untergangs hineinführte. Nur die Bezugnahme auf den Täufer, der außerhalb der Geschichte steht, der vorkirchlich und geradezu als Vergegenständlichung reiner Hoffnung lebt, vermag in der von ihm geforderten Metanoia, in der Haltung des rein auf die Hoffnung gestellten Jüngertums ein Menschenbild zu entwickeln und zu realisieren, welches den toten Gegensatz in einen lebendigen verwandelt und damit die Überwindung des Kommunismus einleitet.

Nur so wird die Weltwende für die Christenheit nicht zu einem Faktum der Erinnerung, sondern der Erwartung. Erst in der Ablösung von der „Faktizität der Heilstat“ Christi liegen „Tod und Auferstehung nicht hinter uns, sondern vor uns“. Erst von hier aus offenbart sich das göttliche Urgeschehen, in welchem Gott sich seinen Gegner setzt, der in immer erneuten Weltwenden bedrohlich wird, aber eben in der Haltung der Erwartung jeweils überwindbar ist.

Von der so beschriebenen Position aus gelangt der Verfasser zu einer Kritik der gegenwärtigen Theologie wie der säkularen Kulturphilosophie, die umfassend und vernichtend gedacht ist. Von hier aus entwickelt er in einer erstaunlich kurzen Skizze die Position des Kommunismus vom jungen Marx bis zu den Linguistikbriefen Stalins als der gegenwärtigen Position des Widersachers.

So gerafft diese Darstellung ist, läßt sie doch wohl bereits die folgenden kritischen Aussagen zu: Christus erscheint in dem Schema sich wiederholender Weltwenden nicht als der Herr Himmels und der Erden, sondern als der mythologische Herr der Weltenden, der neben Heroen in mystischer Transzendenz wohnt und sich von daher nicht verleibt, sondern jeweilig aktualisiert.

Wie man von dieser Position aus nun freilich zu einer Verkündigung gelangen soll, welche die des „Restchristentums“ überwindet und erneuert, bleibt unerkennbar.

Die Erwartung, es möchte so etwas wie eine ökumenische Besinnung entwickelt werden, die ihren Akzent von der Konfrontation von Christentum und Kommunismus her erhält, muß enttäuscht werden, weil der Mythos der Weltwenden Ökumene als Möglichkeit von vornherein ausschließt, ja geradezu zu sprengen bemüht ist.

Erich Thier.

P. Arminjon, *Le mouvement oecuménique. Efforts faits pour réaliser l'union ou le rapprochement des Eglises chrétiennes.* Lethielleux, Paris 1955, geh. 375 ffr. 96 S.

Wenn der Verfasser betont, daß diese Materie hier zum ersten Male in einer französischen Veröffentlichung behandelt wurde, so trifft das in der Tat zu. Man muß freilich bedauern, daß die Aufgabe in dieser Weise gelöst wurde. Das Büchlein bietet ein knappes, in dieser Knappheit zugleich irreführendes Bild einer tief zerrissenen Christenheit und ihrer wohlgemeinten, aber im Grunde erfolglosen Bemühungen um die Verwirklichung der Einheit: der Kirchenbünde verschiedenster Art, der denominationalen Weltbünde und schließlich auch der ökumenischen Bewegung im engeren Sinne. Die Darstellung der letzteren ist am wenigsten zuverlässig. Den negativen Charakter des Ganzen kennzeichnen folgende Sätze des abschließenden Kapitels am deutlichsten: „Die Frage (nach der Reaktion der Kirchen) kann man nur für die Reformationkirchen beantworten. Ohne von den Protestanten zu sprechen, die sich von allem Glauben losgesagt haben und ihre Religion nicht mehr ausüben, obwohl sie sich noch Protestanten nennen, habe ich schon angedeutet, daß sehr zahlreiche Protestanten gegen die Einheit der Kirchen sind und meinen, sie sei unrealisierbar und unerwünscht. Nicht weniger zahlreich sind die Gläubigen und die Pastoren, die nicht an die Göttlichkeit Jesu glauben und sich dem Ökumenischen Rat nicht anschließen können, da die Voraussetzung dafür nach dessen Fassung ‚die Annahme Jesu Christi als Gott und Heiland‘ ist. Hinzunehmen muß man die entschiedenen Protestanten, die fürchten, daß der Ökumenische Rat — obwohl er sich entschieden dagegen wehrt — eine Überkirche wird und um den Preis von Konzessionen und Transaktionen eine gemeinsame Lehre entwickelt.“

M.

Godisnik na Duchovnata Akademija „Sv. Kliment Ochridski“ = Annuaire de l'Académie de Théologie „St. Clément d'Ochrida“, Band II (XXVIII), Jahrgang 1951—1952, 488 S.; Band III (XXIX), Jahrgang 1953—1954, 327 S., Sofia 1952 und 1954.

Die beiden vorliegenden Bände des Jahrbuches der Geistlichen Akademie in Sofia geben einen interessanten Einblick in das geistige Leben und die wissenschaftliche Arbeit der wichtigsten Ausbildungs- und Forschungsstätte der Orthodoxen Kirche Bulgariens. Das Verzeichnis der Institute der Akademie nennt neun Seminare (für Altes Testament, Neues Testament, Kirchengeschichte, Ethik, Dogmatik, Apologetik, Liturgik, Praktische Theologie, Kirchenrecht), von denen drei außer dem Direktor noch einen wissenschaftlichen Assistenten (Privatdozenten) haben. Das Vorlesungsverzeichnis läßt den Aufbau des theologischen Studiums durch die vier Studienjahre deutlich erkennen: Das erste Jahr gehört vorwiegend dem Studium der Sprachen (Hebräisch, Griechisch, Russisch, Kirchenslavisch, Deutsch, Französisch) sowie der Einleitung in die Bibel und in die Philosophie; das zweite der Bibelexegese, der allgemeinen und der bulgarischen Kirchengeschichte, der Patrologie; das dritte der Ethik, Dogmatik und Apologetik; das vierte vor allem der praktischen Theologie und dem Kirchenrecht.

Die in den Bänden enthaltenen Abhandlungen umfassen das ganze Gebiet der auf der Akademie gelehrten theologischen Disziplinen und zeigen die bulgarischen Theologen in lebhafter Auseinandersetzung mit den Problemen und Ergebnissen der theologischen Arbeit auch des Westens, nicht zuletzt Deutschlands. Von besonderem Interesse sind für uns die Aufsätze, die über die jüngste Vergangenheit, die gegenwärtige

Lage und die Zukunftsperspektiven der bulgarischen Kirche handeln.

Ein Aufsatz des Kirchenhistorikers Snegarov behandelt die „Beziehungen zwischen den Orthodoxen Kirchen von Bulgarien und Rußland vor und nach der Verkündigung des Schismas von 1872“. Es wird gezeigt, mit welcher Vorsicht und Zurückhaltung sich die russische Kirche, die einerseits den Kampf der Kirche des stammverwandten bulgarischen Volkes um Autokephalie nur zu gut verstand, aber andererseits die durch den Patriarchen von Konstantinopel repräsentierte Einheit der Weltorthodoxie nicht verletzen wollte, in dem Konflikt zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der bulgarischen Kirche verhalten hat. Inoffiziell standen Angehörige der russischen Kirche mit solchen der bulgarischen Kirche in kirchlicher Gemeinschaft; die russische Kirche half mit Geld, mit Ausbildungsstipendien, mit Büchern, liturgischen Geräten u.a.m. beim Aufbau der Kirche Bulgariens. Aber gleichzeitig vermied die russische Kirche sorgfältig offizielle Akte, die von Sofia oder von Konstantinopel als eine Anerkennung der Autokephalie der bulgarischen Kirche hätte gedeutet werden können. Einigungsversuche in den dreißiger Jahren unseres Jahrhunderts scheiterten, weil die Bulgaren den ersten Punkt der Bedingungen des Ökumenischen Patriarchats nicht annehmen wollten, der darin bestand, daß die bulgarische Kirche den ersten Schritt tun und den Ökumenischen Patriarchen um Wiederherstellung der kirchlichen Einheit bitten sollte. Sobald nun 1944 die Beziehungen zwischen der Kirche Rußlands und der Bulgariens hergestellt wurden, wandte sich die letztere sofort an Moskau mit der Bitte um Vermittlung in Konstantinopel. Beide Seiten empfanden, daß das Schisma ein Anachronismus geworden sei. Interessant ist, daß die bulgarische Kirche zur Begründung dieser ihrer Ansicht auch

auf die ökumenische Bewegung hinweist. In dem Brief der Synode der bulgarischen Kirche nach Moskau vom 30. 10. 1944 heißt es: „In der Gegenwart, wo sogar verschiedene andersgläubige Konfessionen und Kirchen nahe Gemeinschaft mit uns und untereinander suchen, ist es unser Wunsch, mit allen orthodoxen Kirchen in kirchlicher Gemeinschaft und in Einheit des Gebets zu leben.“ Bemerkenswert ist nun aber das Verhalten der russischen Kirche. Der Patriarchatsverweser (der heutige Patriarch) Alexij erklärte sich für außerstande, in dieser Angelegenheit die Initiative zu ergreifen und forderte von den Bulgaren eben das, was sie noch in den dreißiger Jahren verweigert hatten: „daß sich vor allem die bulgarische Kirche selbst mit kindlicher Ergebenheit an das Ökumenische Patriarchat wende mit der Bitte, sie möge in mütterlicher Liebe alle früheren Fehler bedecken, den Streit vergessen und in Anerkennung der Treue der bulgarischen Kirche gegenüber dem Glauben und den Dogmen der Orthodoxie das auf ihr lastende Schisma von ihr nehmen“. Erst nach einem solchen Schritt der bulgarischen Kirche könne die russische Kirche beim Ökumenischen Patriarchen für die Erfüllung der Bitte der bulgarischen Kirche eintreten, und zum Schluß wird noch einmal betont, daß die russische Kirche „sich fest an die heiligen Kanones und die kirchlichen Verordnungen hält und unveränderlich Achtung bewahrt vor dem Ökumenischen Patriarchen, indem sie ihm die Ehre des Vorrangs in der ganzen Kirche gibt“. Man sollte bei der Beurteilung des Verhältnisses der russischen Kirche zur Weltorthodoxie und zum Ökumenischen Patriarchat diese wichtige Äußerung nicht übersehen. — Das Schisma ist bekanntlich am 22. 2. 1945 formal aufgehoben und die Autokephalie der bulgarischen Kirche von Konstantinopel anerkannt.

Für die ökumenische Arbeit von besonderem Interesse sind schließlich noch die Aufsätze von Prof. Cankov (Zankow) über die Einheit und Katholizität der Kirche im 2. Band. Sie brauchen hier nicht im einzelnen besprochen zu werden, da sie nur der bulgarische Text zweier Kapitel seines in deutscher Sprache vorliegenden und bei uns wohlbekannten Buches „Die Orthodoxe Kirche des Ostens in Ökumenischer Sicht“ (Zürich 1946) sind. Es ist uns aber wertvoll zu sehen, daß die von Prof. Cankov vertretene, den Fragen der ökumenischen Bewegung aufgeschlossen und mit Sympathie gegenüberstehende Richtung der orthodoxen Theologie auch in einem solchen Jahrbuch zur Sprache und damit in der kirchlich-theologischen Welt der bulgarischen Orthodoxen Kirche zur Wirkung kommt. — Besondere Beachtung verdient auch ein Aufsatz Cankovs (im 3. Band) über die Ursachen und die Möglichkeiten der Behebung der schweren Krise, in der sich das Mönchtum des Berges Athos zur Zeit befindet.

Ludolf Müller.

Gustav Adolf Gedat. Europas Zukunft liegt in Afrika. Steinkopf, Stuttgart 1954. 64 S. Kart. 2.— DM

Die Schrift enthält noch mehr mit gleicher Sicherheit vorgetragene Sätze von der Art des Titelsatzes, und der Leser des fesselnd geschriebenen Heftes hat Anlaß, die Fragezeichen mitzulesen, die unsichtbar hin-

ter solchen Sätzen stehen. Aber in einem Augenblick, in dem auch die Kirchen des Ökumenischen Rates den Problemen der „unterentwickelten“ Länder mit dem raschen Wandel ihrer politischen, sozialen und wirtschaftlichen Struktur mit Recht eine ganz neue Aufmerksamkeit zu schenken beginnen, wird das Büchlein manchem hochwillkommen sein.

Singet alle Lande! Burckhardthaus-Verlag, Gelnhausen 1955, 92 S. Geh. 1.25 DM.

Das hübsche Heft ist ein aus praktischer Arbeit erwachsener Versuch, geistliches und weltliches Liedgut mancher Völker mehrsprachig nach Art des „Cantate domino“ zum Gebrauch der ökumenischen Jugend zusammenzustellen. Möchte es reichlich benutzt werden!

Ökumenische Profile. Gestalten der Einen Kirche in aller Welt. Heft III/4, VI/1 und VI/6. Je 24 Seiten. Heimatdienstverlag, Berlin. Je —.30 DM.

Die neuen Hefte der vielen willkommenen Profile bringen knappe Darstellungen des ökumenischen Wirkens von Abbé Couturier und Max Josef Metzger, von Visser 't Hooft und Rajah B. Manikam sowie von Madeleine Barot, Jean M. Fraser und D. T. Niles. Unter den Verfassern befinden sich Adolf Freudenberg, Gerhard Brennecke und Friedrich Sigmund-Schultze.

Anschriften der Mitarbeiter:

Generalsekretär Dr. W. A. Visser 't Hooft, Genf, 17 Route de Malagnou / Dr. theol. Sigrifrid Estborn, Jönköping (Schweden) / Pfarrer Dr. P. Gäbler, Niedernjessa ü. Göttingen / Francis House, Genf, 17 Route de Malagnou / Ephorus Dr. H. Thimme, Soest (Westf.), An der Thomäkirche / Pfarrer Dr. Erich Thier, Friedewald ü. Betzdorf/Sieg / Prof. Dr. Dr. Ludolf Müller, Kiel-Wellingdorf, Wehdenweg 65.

In kurzer Zeit wird die neue Auflage vergriffen sein!

Bestellen Sie rechtzeitig:

Karte der Religionen und evang. Missionen der Erde

Herausgegeben von Prof. D. Martin Schlunk und Dr. Horst Quitring, in Verbindung
mit international bekannten missionswissenschaftlichen Fachleuten

11 Farbstufen Format 72 × 112 cm, gefalzt in Umschlag DM 7,80, auf Leinen auf-
gezogen mit zwei Stäben DM 17,80

Dazu 17 Diapositive, mehrfarbig, Serie zu DM 25,50

Was die Karte bietet: Die vergriffene erste Auflage dieser Karte, die unter dem Titel Religions- und Missionskarte der Erde 1951 erschien, ist durch diese zweite Auflage überholt. Die vorliegende Karte bringt die neuesten Zahlen und Statistiken unter Verwendung besserer graphischer Methoden. Der veränderten Weltlage wurde Rechnung getragen, indem auch der Säkularismus, wo er massiert auftritt, angedeutet wurde. Besondere Berücksichtigung fanden die evangelischen Missionen und die aus ihrer Arbeit erwachsenen jungen Kirchen. Durch besondere farbige Statistiken sind die Angaben über einzelne wichtige Gebiete Junger Kirchen verdeutlicht. Das religiös so bedeutsame, durch den Maßstab allerdings unscheinbare Land Indien ist in einer Vergrößerung nochmals gezeigt, und hier konnte auf die differenzierte Struktur näher eingegangen werden. Der römisch-katholische Anteil an der Weltmission ist in seinen bedeutsamen Gebieten gekennzeichnet, ebenso der Anteil der orthodoxen Kirchen.

Wer die Karte braucht: Das Wagnis und die Schwierigkeit, eine solche Karte herauszugeben, sind groß, und so ist sie die zur Zeit einzige Karte dieser Art in der ganzen Welt geblieben. Sie wird gebraucht zur schnelleren Unterrichtung über die Welt der Religionen, Kirchen und Missionen, für Schriftleitungen und Dozenten, zum Unterricht der Jugend in Kirche, Schule und Haus. Sie hängt aus bei vielen Missionaren, Pfarrern und Predigern, bei missionarisch und ökumenisch interessierten Laien und in den Räumen der kirchlichen Werke und hilft, den Sinn für die weltweite Gemeinde Christi unter allen Völkern zu vertiefen. Ein Blick auf die Karte zeigt, daß trotz des erfreulichen Wachstums der Christenheit, nur ein knappes Drittel der Welt Christen sind, und daß die Mission immer noch am Anfang ihrer Arbeit steht. Die gefalzte Karte ermöglicht, sie auch auf Reisen und bei Vorträgen mitzunehmen. Die aufgezeichnete Karte eignet sich besonders gut für den Unterricht.

EVANG. MISSIONSVERLAG G.M.B.H. STUTTGART S

Haben und Hoffen

Thesen zur ökumenischen Diskussion¹⁾

Meinem lieben Freunde D. Wilhelm Menn zum dankbaren Gedächtnis

Heinz-Dietrich Wendland

Das „Haben“, von dem hier zu reden ist, kann weder durch einen psychologischen noch durch einen philosophischen Begriff der Erfahrung interpretiert oder begründet werden. Im Zusammenhange der ökumenischen Diskussion über die theologische Bedeutung und Legitimität der christlichen Hoffnung²⁾ kann vielmehr nur vom „Haben“ im Sinne des Christusglaubens gesprochen werden, und dieses „Haben“ gibt es nur im Raume der Kirche als der Gemeinde derer, die h a b e n, indem sie g l a u b e n, und glauben, indem sie h o f f e n. Das Haben des Glaubens muß also theologisch innerhalb der theologischen Gesamtperspektive gesehen werden, die für das christliche Denken dadurch entsteht, daß die Gottesherrschaft in die Welt kommt. Alles „Haben“ der Gemeinde, des Glaubens, entsteht aus und in der Begegnung des Menschen mit der kommenden Gottesherrschaft, d. h. aus der Verkündigung der Gottesherrschaft, welche die Berufung der Sünder zum Reiche Gottes ausspricht und ihre Umkehr bewirkt. Nur im Kairos der nahenden Gottesherrschaft werden Umkehr, Glauben und Nachfolge möglich, und nur von diesen neutestamentlichen Grundbegriffen aus kann das „Haben“, von dem wir heute sprechen, richtig verstanden werden, nicht aber dürfen diese Grundbegriffe von einer mitgebrachten psychologischen oder philosophischen Theorie des Habens als einer Art von geistigem oder religiösem „Besitz“ her interpretiert werden.

Das Haben trägt selbst eschatologischen Charakter und kann nur so theologisch ausgelegt werden. Es ist also nicht möglich, die christliche Existenz sozusagen mit

¹⁾ Vorgetragen im Deutschen Ökumenischen Studienauschuß zu Heidelberg am 29. 2. 1956.

²⁾ Aus der deutschen Diskussion seien folgende Arbeiten genannt, die unser Thema berühren: E. K i n d e r, Grundprobleme christl. Eschatologie (Luthertum, H. 16), Berlin 1955. — Joh. K ö r n e r, Endgeschichtliche Parusieerwartung und Heilsgegenwart im NT in ihrer Bedeutung für eine christl. Eschatologie (Ev. Theol. 14. Jg. 1954, S. 177 ff.). — G. S t ä h l i n, Die Christushoffnung und die gegenwärtige Welt (Ev. Luth. K.Z., 7. Jg. 1953, Nr. 2, S. 19 ff.). — T. F. T o r r a n c e, Die Eschatologie der Reformation (Ev. Theol. 14. Jg. 1954, S. 334 ff.). — H.-D. W e n d l a n d, Die Kirche in der modernen Gesellschaft, Hamburg 1956, S. 105 ff. (mit Bezug auf die Evanston-Dokumente und die ökumenische Diskussion).

Hilfe einer Addition von Haben und Hoffen zu beschreiben. Die Hoffnung ist nicht etwas, was zu einem anderweitig begründeten und schon als feste Größe vorausgesetzten Haben hinzugefügt werden könnte oder müßte. Daher ist auch der in vielen Erwägungen über das Verhältnis von Glaube und Hoffnung als Hauptthese anzutreffende Satz: „Das von Gott in Christus gewirkte Heil ist der Grund unserer Hoffnung“, für den auf Röm. 5, 5 und 2. Kor. 5, 5 (mit Recht) verwiesen wird — die Hoffnung beruht auf Gott als dem Geber des Hl. Geistes, auf der Tatsache unserer Rechtfertigung durch Christus —, nur unter der Bedingung richtig, daß dies heilschaffende Handeln Gottes in Christus selbst eschatologisch verstanden wird, nämlich in dem paulinischen Sinne, daß Christus die Äonenwende und die Erfüllung der Zeit ist (Gal. 4, 4; vgl. Mk. 1, 15) oder im Sinne von Hebr. 1, 2, daß Gott in den letzten Zeiten geredet habe durch den Sohn. So ist denn die mit Christus beginnende Verwirklichung der eschatologischen Verheißungen Gottes der Grund unserer christlichen Hoffnung so gut wie der Grund unseres christlichen Habens. Das Haben ist ein „eschatologischer“ Vorgang; es ist nur möglich unter der Voraussetzung, daß der Tag des Heils erschienen ist und die Gottesherrschaft nahe herbeikommt. Christus selbst muß als geschichtliche Person und in seiner geschichtlichen Sendung eschatologisch, als Wende der Weltzeiten, als Ende des Gesetzes, als Anbruch der Heilszeit, als Abbruch der alten Welt, als Aufhebung der Zeit des „Einst“, nämlich des alten Menschen und als Schöpfer des neuen Menschen verstanden werden, und so geschieht dies von den Synoptikern an quer durch das NT bis zur Prophetie der Apok. Joh. So ist auch seine Auferstehung ein eschatologischer Akt in der Überwindung des Todes und der Sünde, als der Anfang der kommenden Auferstehung der Toten (1. Kor. 15, 12 ff.) und als die Eröffnung des ewigen Lebens, nicht aber ein isoliertes Wunder oder Zauberkunststück, das von der umgebenden Welt des Todes daran verhindert würde, Folgen zu haben. Das „ich bin gekommen . . .“ (Syn.), das „ich bin . . .“ (Joh.) und die Aussagen über das zukünftige Kommen des Menschensohnes reden von einem einzigen Geschehen, das als Ganzes eschatologisch zu verstehen ist, nämlich als Ende des Menschen und der Welt, die Gott nicht will. Es ist darum auch sinnlos, hier die *praesentia salutis* gegen die „Endgeschichte“ ausspielen zu wollen, als wenn sie, nämlich als Kommen des Geistes, der seinerseits wieder nur das Angeld der neuen Schöpfung ist, nicht ganz und gar selber „Endgeschichte“ wäre, die alle Weltzeit zu beenden trachtet, weil ja anders das Heil gar nicht das ganze und volle Heil, nämlich neue Schöpfung, zu werden vermag. Christus selbst ist die Einheit von Aorist, Präsens und Futurum des Heils: der Gekommene (geschichtliche Sendung-Kreuz-Auferstehung) ist der Gegenwärtige (Pneuma) und der zukünftig Kommende. Hier eins vom anderen trennen zu wollen, hieße die Erlöserbedeutung Christi in Frage stellen. Weil Christus aber diese Einheit der „Heilszeiten“ ist, kann das Hoffen immer nur zugleich als Haben und das Haben immer nur zugleich als Hoffen ausgelegt werden.

Nur wenn wir das Haben in diesem Sinne eschatologisch verstehen, haben wir das Recht, den Begriff weiter so zu entfalten, daß wir ihn auf die vom NT bezeugte Verwirklichung des Heils anwenden.

Dann kann das „Haben“ ausgesagt werden

vom Glauben als dem Glauben an Jesus Christus, den eschatologischen Bringer des Heils, welcher Glaube selbst Hoffnung ist;

vom Geiste als dem Angeld und Anbruch der Heilsvollendung;

vom „neuen Sein“, nämlich der neuen Schöpfung (2. Kor. 5, 17), welche die Kinder Gottes, die Gerechtfertigten, darstellen, indem sie zugleich die Miterben des ewigen Lebens sind, was Gegenwart und Zukunft des Heils zugleich bedeutet (vgl. Röm. 8, 17 u. Gal. 4, 7);

von dem Empfang der Taufe und des Herrenmahls, welche beide an dem kommenden Gottesreiche und dem ewigen Leben Anteil verleihen, indem sie uns mit Christus vereinigen und zu Gliedern seines Leibes machen, in diesem Sinne also „eschatologische“ Sakramente sind (daher auch weder bloße „Zeichen“ noch „magisch“ wirkende Weihung oder Speisung);

vom Evangelium oder dem „Wort vom Reich“, welches, indem es verkündigt wird, das Reich Gottes zugleich proklamiert und gegenwärtig macht.

Dies alles sind Gaben und Mittel, mit welchen Gott durch Christus das eschatologische Heil erschafft, und insofern selbst eschatologische Wirklichkeiten, in denen wir die Kräfte der kommenden Welt Gottes zu schmecken bekommen (vgl. Hebr. 6, 5). Wir können sie weder im Sinne der „realisierten Eschatologie“ (Ch. Dodd) noch auch im Sinne der rein futurischen Eschatologie verstehen, sondern müssen sprechen von dem pneumatischen Geschehen der sich realisierenden, gleichwohl heute und hier, nämlich in dieser Weltzeit, noch nicht erfüllten und noch nicht total realisierten Eschata.

Das christliche „Haben“ des Glaubens und der Glaubenden gibt es nur innerhalb dieses Geschehens, im Empfangendürfen, im Sinne des Seins in Christus und Christi in uns, und zugleich, solange wir noch weltzeitlich Gebundene sind, in dem Sterben des „alten“ Menschen. Im Kampfe zwischen Geist und Fleisch gibt es dies Haben nur für die Hoffenden, die in der sehnächtigen, angespannten Erwartung der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes leben, nach ihr seufzen und darunter leiden, daß die mit Christus in seinem Leibe Geeinten zugleich ferne vom Herrn wandeln (vgl. Röm. 8, 18 ff. u. 2. Kor. 5, 6 ff.). Das christliche Haben ist demnach das Haben in der Dimension der eschatologischen Existenz, im Prozeß des Vergehens dieses Aions und des Sterbens des alten Menschen, so daß wir dieses Geschehen erleiden und dadurch aufgerieben werden, ohne doch schon auf das Gestorbensein und die totale Überwindung der Welt zurückblicken oder uns in eine höhere metaphysische Sphäre aus diesem Erleiden des Todes flüchten zu können.

Hieraus können nunmehr einige Folgerungen gezogen werden, die der negativen Abgrenzung dienen.

Wir können das Haben dieser eschatologischen Existenz der glaubenden Gemeinde erstens nicht welthaft-empirisch oder welthaft-idealistisch verstehen, auch nicht welthaft-historisch; weder also so, als ob wir besondere kosmische, magische Kräfte besäßen und über diese verfügen könnten im Sinne von „Macht“, oder als ob wir durch metaphysisches Teilhaben an der unwandelbaren Welt der Ideen eine geistige Existenz gewinnen, noch in dem Sinne, als wären die „Güter“ des Glaubens „habbar“ wie geschichtliche Wirklichkeiten, Traditionen, vorgeprägte Lebens- und Denkweisen, die ebenso erlebbar, erfahrbar als auch geschichtlich nachweisbar wären. Weder die kosmische Magie, noch die Idee, noch die Geschichte macht oder begründet den Glauben, die eschatologische Existenz, was aber andererseits keineswegs aufhebt oder ausschließt, daß der Glaube seinerseits Erfahrungen schafft, Geschichte von Menschen und Gemeinschaften bildet und umbildet und sich selbst als Erkenntnis des Glaubens in Dogma und Theologie expliziert. Dies bedeutet also, daß das Haben der eschatologischen Existenz keineswegs mit dem Verhältnis des Nicht-habens zu reiner, jenseitiger, uns entzogener Transzendenz gleichgesetzt werden darf.

Dies gilt so wenig, daß sich der Glaube im „Wandel nach dem Geiste“ auslegt und realisiert, in der Heiligung sich übt, daß wir geschaffen sind in Christus zu guten Werken, daß wir in solchen wandeln sollen (Eph. 2, 10). Ebendies Handeln und Sich-Verhalten ist durch die eschatologische Existenz ermöglicht, durch die Freiheit, die Christus uns erworben hat, die Freiheit von den Verderbensmächten Sünde, Fleisch und Tod. Das ist eine verborgene Realität, die sich doch zugleich an den Tag bringt, in der Erweisung des Geistes und der Kraft, in der Tötung der fleischlichen, sterblichen Glieder, d. h. des alten Menschen (vgl. Kol. 3, 5 ff.). Als die, die für Gott in Jesus Christus leben, können und sollen wir unsere Glieder zu „Waffen der Gerechtigkeit“ machen (Röm. 6, 11 ff.); Christus ist also die Möglichkeit einer realen Existenz, z. B. im Handeln der Liebe, der Demut, der gegenseitigen Unterordnung, des Friedens, kurz, der Frucht des Geistes oder des Lichtes (vgl. Gal. 5, 16 ff., Eph. 5, 8—9, wie überhaupt alle Paränesen, besonders in den paulinischen und deuteropaulinischen Briefen, diese Grundtendenz aufweisen). Das eschatologische „Haben“ — dies soll in unserem Zusammenhange mit diesen Ausführungen gemeint sein — ist also nicht eine unsichtbare Geistigkeit, sondern offenbart sich in guten Werken, die aus dem Geiste und der Liebe geboren sind; es kann zweitens nie als ein religiöser Besitz oder Kapital verstanden werden; es ist die Bewegung des Handelns der Gemeinde, die aus dem Handeln Gottes entsteht, ganz gewiß aber das Geheimnis der „neuen Schöpfung“ zur Voraussetzung hat, die nicht einfach in das aufgelöst werden kann, was der heutige, einseitig aktualistische, theologische Sprachgebrauch „Geschehen“ oder „Ereignis“ nennt.

Es hängt mit dem Gesagten ferner zusammen, daß das mystische oder gnostische Mißverständnis des Habens ausgeschlossen werden muß: Der Glaube ist ja nicht der Rückzug in die zeitlose überweltliche Sphäre des Ewigen, des wahren Seins oder der Gottheit. Paulus hat im 1. Kor. den Kampf mit der korinthischen Gnosis durchgekämpft, die durch das Rühmen ihres Pneumatiker-Seins das Hoffen aufhebt. Sie wird sowohl durch die Verkündigung der göttlichen Liebe (weil sie sich am Nächsten versündigt) wie der zukünftigen Gottesherrschaft und Totenauferstehung zurückgewiesen (1. Kor. 13 u. 15); ihr „Haben“ wird ironisiert als die Haltung von Leuten, die meinen, schon im Gottesreiche vollständig angelangt zu sein, und die elende Leidens-Existenz des Apostels diesem Haben gegenübergestellt (1. Kor. 4, 8 ff.; vgl. meine Auslegung im NT Deutsch 7, 6. Aufl. 1954). Es ist wichtig zu sehen, daß mit der Verkündigung des Evangeliums auf dem hellenistischen Boden schon die falsche Interpretation des Glaubens als Haben der Erkenntnis, der mystischen Schau oder des Geist-Besitzes einsetzt. Der Kampf mit diesen Erscheinungen des fleischlichen Sich-Rühmens begleitet also die ganze Geschichte der Kirche seit ihren Anfängen. Später hat dies Haben die Gestalt orthodoxer, beharrender Kirchlichkeit oder pietistischer Subjektivität oder der sog. Schwärmerei angenommen, aber im Grunde genommen handelt es sich immer um denselben falschen Grundsatz, nämlich die nicht-eschatologische Auslegung des Glaubens, des Seins in Christus oder um die Abspaltung des Hoffens vom Haben, so als ob nicht das Haben selbst die Struktur des Hoffens hätte. Dadurch entstehen die verschiedenen Formen der securitas, die dann noch in psychologischen, moralischen, rechtlichen Sicherungsversuchen säkularisiert werden können. Doch wir haben Christus nur sofern Er uns „hat“, und unser Sein in Christus ist in der Taufe eröffnet durch ihn. Die Rechtfertigung versetzt in den neuen status der Kinder Gottes; alles Haben ist Empfangen-haben, ist Gnade (1. Kor. 4, 7), was ganz sicher nicht die Realität des neuen Seins auslöscht; denn es werden nicht bloß Berechtigungsscheine ausgeteilt, sondern die „kainè ktisis“ wird geschaffen (2. Kor. 5, 17), was Joh. im Bilde des „von oben her Gezeugt-Werdens“ ausgedrückt hat.

Dies schließt in sich, daß endlich auch die falsche Form des Nicht-Habens ausgeschlossen werden muß, nämlich die spätjüdisch-apokalyptische, die in der einfachen Scheidung von Jetzt und Dann besteht: Hier gibt es keine Gegenwart der Sündenvergebung und Rechtfertigung, kein Leben in Christus, keinen Aorist und kein Präsens des Heils; daher denn auch das Hin- und Hergerissenwerden zwischen Heilshoffnung und Anstrengung der Werkgerechtigkeit im Spätjudentum. Daß Paulus jenseits von Gnosis und Spätjudentum steht, drückt er z. B. dadurch aus, daß er gleichzeitig die gnostisch-mystische und die apokalyptische Sprache benutzt: Er spricht 2. Kor. 3, 18 (vgl. 4, 6) von der präsentischen Verwandlung durch Schau in die doxa Christi und, den zeitgenössischen Dualismus benutzend, von der Hoffnung, die nicht auf das Sichtbare, sondern auf das

Unsichtbare geht; denn alles Sichtbare ist die zeitliche Sphäre des Fleisches, auf das man sich nicht verlassen darf (vgl. Röm. 8, 24–25; 2. Kor. 4, 18). Zugleich richtet sich aber sein Blick auf die kommende Totenauferstehung, auf die Behausung im Himmel, das zukünftige Verwandelt- oder Überkleidetwerden und dergl. mehr (1. Kor. 15; 2. Kor. 5 u. oft).

So gilt: Durch Hoffnung sind wir gerettet (Röm. 8, 24). Oder mit K. Barth: „Haben wir keine Hoffnung, so haben wir auch keinen Glauben“ (KD IV 2, 366). Wenn das Haben aber Hoffen ist, so überschreitet und zerbricht das Hoffen auch das Haben, so gewiß das Haben durch den noch obwaltenden, wenngleich vergehenden Aion der Sünde und des Todes begrenzt ist.

Die kommende Vollendung, das „téleion“, wird das Stückwerk abtun (1. Kor. 13, 8 ff.), wozu — erstaunlich zu hören — sogar Prophetie und Gnosis gehören! Sie werden vergehen. Das alles ist ja noch indirekte, spiegelweise Erkenntnis. Glauben ist nicht Schauen (2. Kor. 5, 7). Das Hoffen aber richtet sich als verlangendes Seufzen auf das Kommende, noch nicht Gesehene, auf das neue Leben der Auferstehung; es ist ausgereckt nach dem eschatologischen Telos, ob es dies wohl erlangen möchte (Phil. 3, 12 ff.). Die doxa des Herrn, die gegenwärtig wird (s. o.), ist doch zugleich noch nicht gegenwärtig. Der Christ lebt noch im Fleische, wenngleich nicht mehr nach der Norm und unter der Macht des Fleisches; er ist deswegen aufs glaubende Hoffen gestellt.

Die Überschreitung des Habens durch das Hoffen kann auch mit der Kategorie der zukünftigen Enthüllung des noch Verborgenen ausgedrückt werden (z. B. Kol. 3, 1 ff.). Jedoch ist wohl zu bedenken, daß diese Aussage nicht isoliert werden darf. Es handelt sich nicht darum, daß bloß ein Schleier weggezogen werden könnte von dem, was in Wirklichkeit schon ganz da ist; vielmehr, es bedarf des zukünftigen Weltgerichts und der Neuschöpfung, damit die volle Gotteswirklichkeit und Gottesherrschaft erreicht werden kann. Sogar die Christen müssen sich dem Gericht nach den Werken unterwerfen, und ihre gegenwärtige Verwandlung ist nichts als Anbeginn und Angeld der zukünftigen. Die eschatologische Offenbarung steht daher unter dem Zeichen der zweiten oder neuen „Schöpfung“, des neuen Himmels und der neuen Erde, in welchen Gottes Gerechtigkeit wohnt, und wo er herrscht in allen seinen Kreaturen. Die Bilder vom „neuen Namen“ oder dem „neuen Lied“ der endzeitlichen Gemeinde sollen denselben Tatbestand ausdrücken (Apok. Joh. 21, 1 ff.; 2. Petr. 3, 13; 1. Kor. 15, 23 ff.; Apok. Joh. 2, 17; 3, 12; 5, 9). Die Kategorie der Enthüllung genügt also zur Beschreibung des wirklichen Verhältnisses zwischen Haben und Hoffen keineswegs; sie muß durch die anderen Bilder des NT korrigiert werden. Denn alles Haben ist, wie wir sahen, nur der eschatologische, erste Durchbruch des Kommenden und Zukünftigen. Das jetzt noch nicht Verwirklichte ist die entscheidende Gottestat der Zukunft: der „Sieg“ Christi, wie ihn die Apok. beschreibt, oder die totale Gottesherrschaft über den Kosmos aller Kreaturen.

Diese eschatologische Dialektik des NT wird durch die heute übliche Polemik der Existentialisten gegen die „Endgeschichte“ völlig zerstört, und folgerichtigerweise kommen diese daher denn auch in bedrohliche Nähe zur Gnosis. Denn eine *reine praesentia salutis*, die nicht „dialektisch“ auf die Nicht-Präsenz des Kommenden bezogen wäre, gibt es im NT nicht, auch nicht bei dem dafür als Kronzeugen angerufenen Ev. Joh. Negativ, aber ebenso notwendig, ist diese Form der „eschatologischen Dialektik“ in Folgendem ausgedrückt: Die dämonischen Mächte, obzwar schon besiegt durch die Auferstehung des Herrn, müssen noch aus allen ihren Weltmacht-Festungen, aus ihrem kosmischen Besitz gestürzt werden. Nur von der Präsenz des Heils sprechen, heißt das Dämonische, das Reich des Antichrist entwirklichen, und ist darum auch nur eine neue Form der Schwärmerei, wie paulinisch sie sich gebärden mag. Wegen dieser notwendigen — gerade für das Heil der Gemeinde unumgänglich notwendigen — Bezwingung der dämonischen Mächte ist das Gehoffte und das zu Erwartende *neu!* „*Kainós*“ wird im NT durchgehend im eschatologischen Sinne gebraucht, wo das Wort theologisch qualifiziert ist.

Nummehr ist noch eine andere Dimension des Habens sichtbar zu machen, die auch schon im NT in Erscheinung tritt, wenngleich ihre eigentliche Entfaltung und Wirksamkeit sich erst in dem ganzen von uns „Kirchengeschichte“ genannten Prozeß zeigen konnte.

Es geht hier um die *Geschichtlichkeit* unseres Habens. Was wir von Gott in Geist und Glauben empfangen, empfangen wir nämlich durch Wort und Hand der Menschen. Die Predigt, das Bekenntnis, die Sakramente werden überliefert; sie sind immer auch *Tradition*. Die Kirche lebt in einer menschlichen, irdischen Geschichte des Handelns, des Denkens, der Institutionen usw. Auch sind Verkündigung und Glaube begrenzt und artikuliert durch begrenzte geschichtliche Situationen, durch die begrenzte Lebensdauer, Aufnahmefähigkeit, Sichtweite der Menschen, die eben Christen in der Welt, im Fleische sind. So gibt es denn nicht *eine* Verkündigungssprache, nicht *eine* Theologie, sondern *viele*, und eben dies machen uns die verschiedenen Schichten und Epochen innerhalb des neutestamentlichen Schrifttums überaus deutlich. Das NT ist in diesem Sinne selbst schon Geschichte der Kirche in der Welt, zeitliche Kirche. Die Kirche kann das Evangelium nicht anders als geschichtlich weitergeben, sie lebt und steht immer in ihrem eigenen, geschichtlichen Herkommen in Gestalt der Gottesdienstformen, in Gestalt der Kirchenordnungen, der jeweiligen Sprache christlicher Frömmigkeit. Wir alle haben als Glieder der in der Zeit lebenden Kirche einen geschichtlichen Standort in der Kette der Zeugen. Wir können seine Begrenztheit kritisch erkennen, ihn in der Demut des Glaubens und der Liebe und der Hoffnung relativieren, ein für die Kirche und ihre Diener höchst notwendiges, heilsames Geschehen, aber absagen können wir dem geschichtlichen Standort in der Kette der *traditio* nicht. Er bedeutet auch keineswegs *nur* Begrenztheit und Relativität; er ist der Ort

und die Zeit, die uns Gott zugewiesen hat, und in welcher die Glieder der Kirche jeweils den Auftrag zur Verkündigung, zur Austeilung der Sakramente, zur Diakonie der Liebe usw. zu vollziehen haben. Wir können nicht außerhalb der Zeit unseres Menschseins verkündigen. Darum bejaht die Kirche ihr Leben und ihren Auftrag in der Zeit, der jeweils auszurichten ist an zeitliche Menschen. Deswegen sind für den Vollzug ihres Auftrages und für den Aufbau der Gemeinde die geschichtlichen Situationen von Bedeutung. Sie vollzieht also ihren missionarischen Angriff auf die Welt immer in solchen Situationen; sie hat einmal den heidnischen Polytheisten oder Mystiker oder Philosophen vor sich, das andere Mal den nach-christlichen Menschen der radikalen Weltlichkeit, des Nihilismus, des Kommunismus usf. Sie dringt in die Welt der Gesellschaft mit ihren verschiedenartigen politischen Institutionen und sozialen Gefügen ein; sie entwickelt daher auch geschichtliche Formen des christlichen Ethos, der Lebensführung.

So tritt die Kirche in der Zeit auf der ganzen Linie in die historische Christlichkeit (das Christentum) ein (vgl. zu diesem Begriff mein Buch „Die Kirche in der modernen Gesellschaft“, Hamburg 1956, S. 91 ff.). Glaube, Liebe und Hoffnung sind nur in der Geschichtlichkeit und Zeitlichkeit möglich. Diese historische Christlichkeit ist für die Kirche immer beides: Segen und Gefahr. Denn sie ist Bergung des Glaubens, Ruf zum Glauben, der von unseren Vätern her an uns ergangen ist, zugleich aber auch Versuchung: nämlich zum falschen Haben im Sinne des Sich-Rühmens, das Paulus so radikal bekämpft hatte, zur Selbstbehauptung der Kirche in ihrem jeweiligen Gewordensein, z. B. als Volkskirche oder als Konfessionskirche. Diese beiden Haltungen führen immer wieder zur Aufspaltung der Kirche, zum geistlichen Hochmut und zur träge beharrenden Kirchlichkeit, die das Evangelium mit alten kirchlichen Gewohnheiten verwechselt. In solcher historischen Christlichkeit „haben“ wir zahllose Schemata, Überlieferungen und Gewohnheiten, haben wir fast 2000 Jahre Christentum, was wirklich auch die Last der Traditionen und die Greisenhaftigkeit des Christentums bedeutet. Die Geschichte der Kirche als historischer Christlichkeit ist immer eine Sterbensgeschichte, die man nur ertragen kann, indem man auch der Kirche gegenüber geltend macht: „Das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden!“

Das heißt, daß die Dialektik zwischen dem Haben der historischen Christlichkeit und der christlichen Hoffnung sichtbar gemacht werden muß. Zwei Negationen sind vor auszuschicken:

Verschlossen ist uns erstens die Flucht ins Inseits oder Jenseits der Mystik oder in eine „unsichtbare“ Kirche, in eine geschichtslose Existenz „reinen“ Glaubens;

zweitens die schwärmerische Flucht in die reine Zukunft und die Verurteilung der geschichtlich lebenden Kirche als „Babel“. Die scheinbare, totale Preisgabe des geschichtlichen Habens in solchem apokalyptischen Futurismus ist Selbstbetrug.

Man kann nicht im vorweggenommenen Eschaton existieren; dieser Versuch gerät zugleich in den Perfektionismus und in die Utopie hinein und verfällt wiederum der paulinischen Kritik des Rühmens.

Also kann das Haben der Geschichte der Kirche in der Zeit, das Haben der Kirche als Tradition weder einfach übersprungen noch ausgelöscht werden.

In dieses Dilemma, in dieses Leiden der Kirche an sich selbst, im Sinne der historischen Christlichkeit, greift nun die Hoffnung ein und zeigt ihre eminente kritische und befreiende Wirkung:

Die Hoffnung sprengt die Last der Geschichte. Das will besagen: Wir tausendfach christlich-erblich Belasteten sind berufen und begnadet, Menschen im Advent zu sein und zu werden, um den längst gekommenen, historisch gewordenen Christus als den Kommenden zu begreifen. Unser rückwärts gerichteter Blick wird vorwärts gelenkt, dem Herrn entgegen: „Sehet auf und erhebet eure Häupter, darum daß sich eure Erlösung naht“ (Luk. 21, 28)! Wir werden aus Besitzenden zu Nicht-Habenden, zu Wartenden und Hoffenden gemacht. Das hat aber Kritik an unseren Traditionen zur Folge. Die eschatologische Blickwendung muß kirchliche und theologische Konsequenzen haben. Sie muß zu neuer Erfassung unseres Jetzt in dem Doppelsinne führen, daß der „Tag des Heils“ sein Licht in unsere geschichtliche Lage hier und heute sendet. Das aber bedeutet auch den Willen zur Ablösung vom sterbenden Christentum, von leblosen, christlichen Geschichtsformen, die heute niemand mehr bewegen und beleben können.

Als Hoffende tragen wir aber auch die Last unserer christlichen Geschichte, wissend um die Freiheit von der Welt, die wir durch Christus gewonnen haben, in der Vorfreude des Endes, in der geistlichen Freudigkeit und Gewißheit der Gemeinde, der der Apostel zusagt: „Alles ist euer“ (1.Kor. 3, 21 ff.), das Gegenwärtige und das Zukünftige ist euer, weil ihr und wenn ihr Christus angehört. Diese Freiheit und Vollmacht dem ganzen Kosmos gegenüber muß auch gegenüber der Vergangenheit der Kirche in der Welt gelten. Die Kirchengeschichte im ganzen kann nicht aus der endzeitlichen Weltsituation herausgenommen werden. Die historische Christlichkeit kann die Hoffnung nicht aufheben, im Gegenteil, sie verstärkt das Seufzen und Verlangen nach der endgültigen Befreiung und Erlösung, nach der Reinigung durch das Gericht Gottes, das auch die tausendfachen Sünden der Kirche in der Zeit hinwegnimmt. Die historische Christlichkeit vermag weder die Kraft der Auferstehung des Herrn auszuschalten, noch sein zukünftiges Kommen zu verhindern. Die Kirche bleibt immer die Kirche zwischen Ostern und der Parusie, und dies läßt sie leben, nämlich aus Christus leben, und immer wieder neu auferstehen mitten unter dem Sterben und im Verwesen der historischen Christlichkeit. Sie bleibt unter der Verheißung seiner Gegenwart bei ihr alle Tage bis an der Welt Ende (Mt. 28, 20).

Diese Gegenwart Christi macht die Vollmacht der Gemeinde aus, die Vollmacht, Ja zu sagen zu ihrer Geschichtlichkeit, ihrem Sein in der Zeit, Nein zu sagen zu allen Formen pervertierter Christlichkeit, zu kämpfen für neue Geschichtsformen des Lebens aus dem Glauben, obwohl sie darum weiß, daß auch diese einmal sterben werden. Doch handelt die Gemeinde in der Zuversicht, daß ihre eigene reformatio fortgehen wird und muß, weil sie den Auferstandenen zum Herrn hat.

Denn in allen Krisen, in allem notwendigen Sterben des Habens im Sinne der historischen Christlichkeit erhält der Auferstandene die Kirche im eschatologischen „Jetzt“ des Heilstages (vgl. 2. Kor. 6, 2). In diesem Jetzt (nyn) sind Haben und Hoffen vereint. Dieses Jetzt ist das „Jetzt-schon“ des neuen Aion, der Gegenwart des Reiches Gottes inmitten des „Jetzt-noch“ des alten Aion, dieser Welt (vgl. dazu Gustav Stählin, Art. nyn im Th. W. z. NT. IV). Darum bedürfen wir nicht der sinnlosen Versuche zur Flucht, zum Aussteigen aus der Zeit. In diesem Jetzt ist die Fülle des Geistes, ist Freude und Friede (Röm. 14, 17).

In diesem eschatologischen Jetzt ist das Einmal und Ein-für-allemal der Christusgeschichte, sind Kreuz und Auferstehung gegenwärtig, in Kraft des Geistes, darum im Wort, in der Taufe, im Herrenmahl. Von hier aus wäre der neutestamentliche Sprachgebrauch des „échein“, Haben zu verstehen: Man kann Gott oder den Geist oder Glauben „haben“ (Röm. 8, 9; 1. Joh. 2, 23) oder den Parakleten (1. Joh. 2, 1) oder die Erlösung (Kol. 1, 14). Der Begriff wird durch das Was des Habens qualifiziert; denn man kann auch einen Dämon, einen bösen Geist haben. Grund des Habens im Sinne des gläubigen Stehens in der Heils-Gegenwart ist immer Christus und sein Sieg über die Welt.

Gleichwohl bleibt es bei der Paradoxie der christlichen Existenz, daß dem Haben immer das Nicht-haben als sein Gegenüber zugeordnet ist; denn Haben kann die Gemeinde und der Christ immer nur in der Form des *L e i d e n s*, und dem Reichtum in den Gaben des Geistes korrespondiert die Armut, das Nichts-haben (vgl. 2. Kor. 4, 7 ff.; 6, 4 ff.). Diese Paradoxie gebiert die überwindende Hoffnung, in der wir „schon“ gerettet sind.

Johannes macht eine andere Seite an solchem Haben deutlich durch seine Rede vom „Bleiben in . . .“ Es ist die Treue des Verharrens in Christus, das Festhalten der Seins-Gemeinschaft mit ihm, wie die Reben am Weinstock sind, die nur so Frucht bringen können (15, 1 ff.; vgl. 6, 56; 8, 31). Dies Bleiben in Christus hängt daran, daß Christus in den Seinigen bleibt. Dies ist, wie Bultmann mit Recht feststellt, weder ein mystisches Verhältnis zu Christus noch ein kirchlicher Konservatismus, aber es ist auch mehr als das Festhalten der Glaubensentscheidung, mehr als die ewige Gültigkeit der göttlichen Heilstat für den Glaubenden; es ist die Weise des neuen Seins in Christus, die sich freilich in den Akten der Glaubens-

Treue erweisen und bewähren wird (vgl. R. Bultmann, Das Johannesevangelium, Seite 411 f.).

Abschließend wollen wir sagen, daß dieses „Sein“ zugleich ein „Sein-werden“ ist: Wir sind „jetzt“ Gottes Kinder, aber es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden; das Sein ist aber zugleich das Geschehen, das zur eschatologischen Vollendung führt und treibt (vgl. 1. Joh. 3, 2). Von der gegenwärtigen Rechtfertigung geht es zur zukünftigen oder von der Versöhnung durch das Kreuz zur endzeitlichen Erlösung (Röm. 5, 9–10, 17–21; 8, 14–15 u. 18 ff.). Wir können also das Haben, das Sein und das Bleiben nur in dem Sinne existentiell und ebenso nur in dem Sinne sakramental oder pneumatisch auslegen, daß wir es im futurischen Sinne eschatologisch verstehen, wodurch wir zu dem Begriff der eschatologischen Gegenwart gelangen, die auf die Zukunft der eschatologischen Existenz im „téleion“ hin entworfen ist. So bleibt es bei der klassischen Zusammenfassung des Paulus Röm. 8, 24, daß wir „durch Hoffnung gerettet“ sind; so ist die ganze christliche Existenz in ihrem Haben und Sein als lebendige Hoffnung zu bezeichnen; denn Gott hat uns „neugezeugt zu einer lebendigen Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten, zu einem unvergänglichen . . . Erbe, das im Himmel für euch aufgehoben ist . . . , um in der letzten Zeit offenbart zu werden“ (1. Petr. 1, 3 ff.).

Von der Spaltung zur Einheit

Von Lesslie Newbigin*)

Wenn in diesen Vorlesungen irgendein Element ist, das zum Aufbau der Kirche dienen kann, kann es nur darin liegen, daß wir entwickeln, was in dieser Erklärung gesagt ist: Kirche ist das Pilgervolk Gottes. Es ist unterwegs, eilend zu den Enden der Erde, alle Menschen zu bitten: „Lasset euch versöhnen mit Gott“, und eilend zum Ende der Zeit, ihren Herrn zu empfangen, der sie zur Einheit zusammenfügen wird. Daher kann der Begriff Kirche nie und nimmer in statischen Formeln ausgedrückt werden, sondern nur in Ausdrücken, die darstellen, wozu sie unterwegs ist. Kirche kann nur verstanden werden in einer Sicht, welche zugleich missionarisch und eschatologisch ist, und nur in solcher Sicht kann der tote Punkt überwunden werden, an dem unsere ökumenische Aussprache angelangt ist.

*) Vorabdruck aus der in Kürze erscheinenden Übersetzung seines Buches: The Household of God. Evang. Missionsverlag G.m.b.H. Stuttgart.

Aber — und dieses ist lebenswichtig — es wird eine Lösung sein, in der Theorie und Praxis unzertrennlich verbunden sind, nicht eine solche, welche in theoretischen Sätzen allein befriedigend formuliert werden kann. Es gibt eine Art, die eschatologische Sicht auf unseren gegenwärtigen Verlegenheiten ausruhen zu lassen, welche uns von aller Beunruhigung befreit und uns in einer gewissen Selbstzufriedenheit erlaubt, uns mit ihnen abzufinden, weil ja doch die Zeit kommt, in der sie von selbst verschwinden werden. Das ist radikal verkehrte Eschatologie. Der Sinn dieses gegenwärtigen Zeitalters, zwischen dem Leben des Herrn und Seiner Wiederkunft, ist der, daß in ihm die Mächte und Kräfte des kommenden Aeons am Werk sind, um alle Menschen zu Christus zu ziehen. Wenn die Kirche es aufgibt, die eine Kirche zu sein, oder wenn sie aufhört, missionierende Kirche zu sein, dann widerspricht sie ihrer eigenen Natur. Andererseits ist die Kirche nicht einfach zu definieren als das, was sie ist, als vielmehr durch das Ziel, auf das hin sie sich bewegt, die Kraft dessen, der jetzt in der Kirche am Werk ist, die Macht des Heiligen Geistes, welcher ist das Unterpfand des Erbes, das noch immer enthüllt werden muß. Wenn man sagt, daß der tote Punkt, an dem das ökumenische Gespräch angelangt ist, erst in missionarischer und eschatologischer Sicht überwunden werden kann, so ist das nur wahr, wenn man versteht, daß diese Sicht einen neuen Gehorsam bedeutet und ein neues Erfülltsein durch den Heiligen Geist. Solche Sicht ist vom Arbeitseinsatz nicht zu trennen, und dieser Einsatz muß sich sowohl auf die Mission als auf die Einheit ausrichten lassen, denn beides sind lediglich zwei Seiten des einen Werkes des Geistes. —

Wenn wir dem beistimmen, daß die Kirche auf Erden die sichtbare Körperschaft derer ist, welche Gott in die Nachfolge Seines Sohnes berufen hat, dann erhebt sich die Frage: Wo kann diese Körperschaft gefunden werden? Wir wissen, wie es am ersten Pfingsttage gewesen ist. Sie war in Jerusalem. Aber wo ist sie heute? Durch welche Zeichen oder Taten kann eine Gemeinde heute mit Recht behaupten, daß sie die Kirche Gottes ist? Wir stimmen alle darin überein, daß die Kirche geschaffen wird durch Gottes Erlösungswerk in Jesu Christo, Seine Menschwerdung, Leben, Tod, Auferstehung, Himmelfahrt, Sein Sitzen zur Rechten des Vaters und die Gabe des Hl. Geistes. Aber wie werden wir, die den späteren Geschlechtern angehören, der Erlösung teilhaft? Auf welche Weise werden wir Christo einverleibt? Das ist die Frage, mit der wir es im letzten Grunde zu tun haben.

Ich denke, daß darauf dreierlei zu antworten ist: Die erste Antwort ist kurz gesagt diese: Wir werden in Christo einverleibt dadurch, daß wir das Evangelium hören und glauben. Die zweite: Daß wir Ihm einverleibt werden durch die sakramentale Teilnahme am Leben der geschichtlich fortbestehenden Kirche. Die dritte endlich: Daß wir einverleibt werden dadurch, daß wir den Heiligen Geist empfangen und in ihm bleiben.

Wenn jemand die drei Aussagen in dieser einfachen Art formuliert hat, wird sogleich deutlich, daß sie weit davon entfernt sind, sich gegenseitig auszuschließen, daß nur sehr wenige Christen die Wahrheit einer jeden von ihnen bestreiten würden, und daß es viele Möglichkeiten gibt, diesen Sätzen gerecht zu werden. Nichtsdestoweniger glauben wir, daß wir am besten an unser Problem herankommen werden, wenn wir jede dieser drei Thesen für sich betrachten.

Der klassische Protestantismus, zumal in seiner lutherischen Gestalt, mißt den Sakramenten eine hohe Bedeutung zu. Aber der größere Nachdruck liegt auf dem Glauben, und der Glaube kommt aus dem Hören, deshalb nimmt die Kanzel eine Sonderstellung in der kirchlichen Ausstattung ein. Er spricht ja freilich auch vom Heiligen Geist, aber er tut das mit Zögern. Er ist allem Enthusiasmus abhold und lehnt es ab, der Forderung nach „geistlichen Erfahrungen“ Raum zu geben. Katholische*) Haltung hält die Predigt in hohen Ehren und anerkennt die Notwendigkeit des Glaubens, aber sie sieht das Zentrum religiösen Lebens eher in den Sakramenten als in der Predigt. Sie anerkennt eine tatsächliche Einwirkung des Heiligen Geistes zur Heiligung des Gläubigen, legt aber das Gewicht dabei auf die ununterbrochene, sakramentale Amtsordnung der Kirche. Der dritte Typus, für den es schwer fällt, eine passende Bezeichnung zu finden, anerkennt den Wert von Predigt und Sakrament, beurteilt sie jedoch auf Grund erfahrener Auswirkungen und ist nicht interessiert an Fragen der geschichtlichen Kontinuität. —

Katholizismus wie orthodoxer Protestantismus, so tief sie voneinander verschieden sein mögen, haben doch das eine gemeinsam, daß sie besonderes Gewicht auf die Werte legen, welche im Christentum gegeben werden und unaufgebbare sind. Für den Katholizismus ist das vor allem die Struktur der Kirche, für den Protestantismus seine ihm aufgetragene Botschaft. Nun ist es aber unerlässlich, sich der Erkenntnis nicht zu verschließen, daß es einen dritten Strom christlicher Erkenntnis gibt, welcher sich zwar in vielen Punkten mit den erwähnten eng berührt, dennoch seine besondere Art hat und bewahrt. Es ist darum wichtig, das zu sehen, weil dieser Strom gegenwärtig eher außerhalb als innerhalb der ökumenischen Bewegung seinen Lauf nimmt. Er hat damit einen ungenügenden Anteil an dem theologischen Gespräch gehabt, das diese Bewegung immerhin ermöglicht hat.

Es sei kurz und vorläufig gesagt, was diese dritte Bewegung kennzeichnet. Es ist die Überzeugung, daß christliches Leben darin wurzelt, daß die Gegenwart und Macht des Heiligen Geistes heute erfahren wird, daß weder Reinheit der Lehre noch Fehlerlosigkeit der Amtsnachfolge jenes ersetzen können, daß eine übertriebene Bewertung dieser unveränderlichen Elemente im Evangelium, worauf orthodoxer Katholizismus wie Protestantismus das Hauptgewicht legen, gar leicht und

*) Es ist deutlich, daß ich in diesem Buch die Worte „Protestant“ und „Katholik“ in einem umfassenden Sinn verwende, um die beiden Standpunkte zu kennzeichnen, die in der gegenwärtigen ökumenischen Diskussion zur Darstellung kommen, und daß das Wort „katholisch“ hier nicht wie in den Glaubensbekenntnissen gebraucht wird.

oft genug tatsächlich zu einem Kirchengebilde führen können, welches eher eine bloße Schale ist, welches wohl die Gestalt einer Kirche hat, nicht aber deren Leben. Wenn wir die Frage beantworten sollen: „Wo ist die Kirche?“, müssen wir zuvor fragen, wo ist der Heilige Geist als mit Macht gegenwärtig erkennbar? Die zu dieser Bewegung christlichen Glaubens und Lebens Gehörigen stellen sowohl dem orthodoxen Protestanten wie dem Katholiken gleicherweise die Frage, welche George Fox an Margaret Fell gerichtet hat: „Was hat jemand mit der Schrift zu tun, wenn er nicht zu dem Geist kommt, der sie hervorgebracht hat? Ihr sagt: Christus sagt das, die Apostel jenes, aber was kannst denn du sagen?“ Diese Worte erinnern an jene frühere und grimmigere Frage: Ich kenne Jesus, ich kenne Paulus, aber wer bist denn du?

Ich gebe zu, daß es nicht leicht ist, den Vertretern dieser Richtung einen gemeinsamen Namen zu geben, und es möchte sich daraus ergeben, eine besondere Darstellung derselben rechtfertige sich nicht. Andererseits aber, wenn sie schon mit Katholizismus wie mit Protestantismus in vielem übereinstimmt, so ist ihre Besonderheit darin ersichtlich, daß sie bald mit dem Katholizismus gegen den Protestantismus, bald umgekehrt mit dem letzten gegen den ersten übereinstimmt. Ein sprechendes Beispiel für das zweite ist die Art, wie wenig Wichtigkeit der sichtbaren Ordnung, dem Aufbau der Kirche zuerkannt wird. Als Beispiel für jenes sei verwiesen auf den Nachdruck, mit dem das Leben aus dem Geiste als erfahrene und erlebte Wirklichkeit bezeichnet wird, welche geradezu eine seinsmäßige Verwandlung des Gläubigen einschließt. Da ich Besseres nicht zur Hand habe, schlage ich vor, diesen Typus christlichen Glaubens und Lebens als „pfingstlich“ zu bezeichnen. —

Aus dem Gesagten erhellt, daß ich von der Notwendigkeit überzeugt bin, den katholisch-protestantischen Dualismus, der das ökumenische Gespräch bisher gekennzeichnet hat, der Kritik und Erweiterung von dem „pfingstlichen Gesichtspunkt“ aus zu unterwerfen; das Gespräch müßte somit dreipolig werden. Natürlich ist von diesem Gesichtspunkt gesehen der katholisch-protestantische Dualismus falsch. Das Wesen dieses Dilemmas liegt, kurz gesagt, darin, daß in der Kirche, wie wir sie kennen, Botschaft und Leben auseinandergehalten werden und sich die Frage erhebt: welches ist grundlegend? Diese Scheidung ist an sich schon Sünde. In unserem Herrn Christus ist davon nichts sichtbar. Er selbst ist die Botschaft, denn Er ist das Fleisch gewordene Wort. In Ihm ist Wort und Tat, Botschaft und Leben eins. Als Er Seine Apostel in die Welt sandte, sprach Er: „Wie Mich Mein Vater sandte, also sende Ich euch.“ Sie sollten die Weiterführung Seines eigenen erlösenden Auftrages, Seine Repräsentanten im tiefen Sinn des hebräischen „Schaliach“ sein, indem sie der Welt gegenüber Seine Vollmacht zu heilen und zu vergeben besitzen und ausüben sollten. Das ist der Kern katholischer Überzeugung, daß die Kirche wesentlich Fortführung des Christo gegebenen Auftrages in der Welt ist. Aber der Herr hat Seinen Aposteln auch gesagt: „Ihr

sollt Meine Zeugen sein.“ Darin liegt die unaufhebbare Bedeutung des Protestantismus. Wenn schon die Kirche die Mission Christi fortsetzen soll, so sind in ihr „Sein“ und „Botschaft“ nicht ein und dasselbe. Es genügt nicht, daß sie auf sich hinweisend erklärt: Hier ist der Leib des Christus. Sie muß von sich weg auf den weisen, der allein Richter und Heiland ist, beides, in der Kirche wie in der Welt. Und doch ist die Kirche nicht nur der Zeuge, der auf Christus verweist. Sie ist zugleich der Leib des Christus. Sie ist nicht bloß der Botschafter, der vom göttlichen Erlösungswerk Bericht gibt, sie ist selbst die Trägerin der vergebenden Gnade Gottes. Sie ist selbst Trägerin von Gottes erlösender Gnade, selbst ein Teil der Heilsgeschichte, welche das Gewicht ihrer Botschaft ausmacht.

Wir haben bereits gesehen, welche Entstellung unvermeidlich wird, wenn wir das eine dieser beiden Elemente gegen das andere ausspielen wollen, indem wir ihm den absoluten Vorrang vor dem anderen zusprechen. Einerseits wird die Kirche verstanden als Trägerin apostolischen Zeugnisses: wo die reine Lehre ist, da ist die Kirche. Das Endergebnis ist, daß man sie definiert wie im orthodoxen Luthertum in Worten der Zustimmung zu bestimmten, formulierten Lehren. Auf der andern Seite wird sie gesehen als Fortsetzung des Apostolates: wo die „apostolische Sukzession“ ist, da ist die Kirche. Das Endergebnis ist, daß man die Kirche versteht als Körperschaft, welche sich selbst durch gesetzliche Mittel am Leben erhält; die „gültig“ sind, weil sie die Stellvertreter des abwesenden Herrn sind. In beiden Fällen wird die Kirche eine Größe, welche in rein natürliche Kategorien und Begriffe gefaßt werden kann. Natürlich mag es gegebenenfalls Meinungsverschiedenheiten geben, aber im Grundsatz kann die Frage, ob man die Einheit und Reinheit der Lehre gewahrt habe oder ob die Kontinuität der Amtsnachfolge gewahrt worden sei, von irgendeiner Gerichtsstanz nach gewöhnlichen Rechtsgrundsätzen beantwortet werden. Die Frage: Wo ist die Kirche? kann auf Grund dieser Voraussetzungen gelöst werden, gleichviel, ob der Heilige Geist anwesend ist oder nicht, ohne Bezugnahme auf jene Unterscheidung der Geister, die des Heiligen Geistes besondere Gabe ist. Der Apostel stellte den Anhängern Apollos die eine Frage: „Habt ihr, als ihr gläubig wurdet, den Heiligen Geist empfangen?“ und erhielt eine eindeutige Antwort. Seine modernen Nachfolger sind geneigter zu fragen: „Glaubt ihr genau, was wir lehren?“ oder „Sind die Hände, welche euch aufgelegt wurden, unsere Hände?“ Wenn die Antwort befriedigend ausfällt, ist man bereit, sie zu versichern, daß sie den Heiligen Geist empfangen, auch wenn sie von ihm nichts wissen. Es liegt eine ganze Welt zwischen diesen beiden Haltungen.

Die Einheit der Kirche kann daher nicht einfach darin gesucht werden, daß der Gegensatz katholisch—protestantisch überwunden wird, wie wir ihn vereinfachend formulierten. Es gibt noch eine dritte Haltung, welche beide gleicherweise zu vergessen geneigt waren. Als der auferstandene Herr der Kirche ihr die apostolische Mission übertrug und sie bevollmächtigte, Seine Mission fortzusetzen, lag der

eigentliche Kern jener Handlung in der Verleihung des Heiligen Geistes. „Friede sei mit euch! Gleichwie der Vater Mich gesandt hat, so sende ich euch. Und als Er das gesagt hatte, hauchte er sie an und sprach: Nehmet hin den Heiligen Geist. Welchen ihr die Sünden vergebet, denen sind sie vergeben, welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten“ (Joh. 20, 21–23). Als die mit dem Heiligen Geist Gesalbten sind sie Träger Seines Auftrages, und nicht anders. In genau derselben Weise ist der Auftrag, Seine Zeugen zu sein, untrennbar an den Empfang des Heiligen Geistes gebunden: „Ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes empfangen und Meine Zeugen sein“ (Apg. 1, 8). Tatsächlich ist, wie wir bereits gesehen haben, der Heilige Geist selbst der erste und maßgebende Zeuge, und es ist lediglich seine Gegenwart in den Jüngern, welche es ihnen ermöglicht, in Wahrheit Seine Zeugen zu sein.

Alles Denken über die Kirche muß in Ihm seinen Anfang nehmen, in dem Sein und Botschaft eins sind — im Fleisch gewordenen Wort. Das ist für das Sein der Kirche für immer maßgebend. Auch in der Kirche müßte Botschaft und Sein allezeit ein und dasselbe sein. Doch weil die Sünde sie voneinander geschieden hat, kann es niemals genügen, an dem einen oder dem andern festzuhalten. Die Kirche müßte aufs engste sich zu beiden halten. Sie kann doch nicht die zentrale Wahrheit, sei es des Katholizismus, sei es des Protestantismus, preisgeben. Aber wenn wir dem schon zustimmen, so ist ein drittes Lebenswichtiges nicht gesagt. Es ist tatsächlich das Wesentliche ungesagt, denn die Kirche lebt nicht davon, daß sie der ihr aufgetragenen Botschaft treu bleibt oder daß sie in der Gemeinschaft mit den Aposteln besteht. Sie lebt aus den Lebenskräften des Göttlichen Geistes. Durch den Heiligen Geist ward das Wort Fleisch aus der Jungfrau Maria. Es ist ebenfalls durch den Heiligen Geist, daß es nun einen neuen Leib bekam, in den nur der Heilige Geist uns einpflanzen kann. Es geschieht daher nur durch die Lebensmacht desselben Heiligen Geistes, daß wir in der apostolischen Amtsnachfolge bleiben oder das Zeugnis von Seiner Gnade ablegen können. Alles, was ohne Ihn unternommen wird, ist verkehrt, bloße Schale, wohl die Gestalt der Kirche darstellend, ohne ihr Leben zu leben. Wir müssen der Tatsache ins Auge sehen, daß es dergleichen geben kann: daß eine Körperschaft alle äußeren Kennzeichen einer Kirche tragen und die reine Lehre der Kirche verkündigen kann, und doch ist sie tot. Andererseits verleiht derselbe Heilige Geist Sein eigenes Leben Körperschaften, denen in gewissem Maße und in bestimmter Art und Weise die Fülle dessen abgeht, was die wahre Ordnung und Botschaft der Kirche ausmacht. Wenn nun aber solches geschieht, daß wir offenkundigen Zeichen der Gegenwart des Heiligen Geistes gegenüberstehen, dann dürfen wir nur, wie die Apostel es taten, das anerkennen. „Wir müssen dann schweigen und Gott die Ehre geben“ (Apg. 11, 18; vgl. 15, 12). Hier gibt es kein Entlaufen, kein Gerede von „Entgegenkommen, zu dem wir nicht verpflichtet sind“, als könnten wir die Gegenwart des Heiligen Geistes durchaus bejahen, daneben aber volle christliche Gemeinschaft ablehnen —

als wären unsere Kirchenordnungen wichtiger als Gottes Ordnungen. Wo „Gott keinen Unterschied machte“ (Apg. 15, 9), da haben wir nicht das Recht, Unterschiede zu machen. Die Gott bestätigt hat, dürfen wir nicht verwerfen, ohne Ihn zu entehren. —

Die moderne, ökumenische Bewegung war bis jetzt hauptsächlich Ort der Begegnung der katholischen und protestantischen Ausprägungen christlichen Glaubens und Lebens. Was wir die pfingstliche Gestalt genannt haben, ist weithin außer Betracht geblieben. Wir sprachen schon die Überzeugung aus, daß deren Beitrag unentbehrlich ist, wenn die ökumenische Bewegung ihre Frucht bringen soll. Daß dieser Beitrag ausblieb — wenn auch von einer völligen Abwesenheit dieser Kreise nicht gesprochen werden darf —, dafür müssen sich die Kirchen, die in der Bewegung stehen, schon einen Tadel gefallen lassen. Sie waren zu wenig gewillt, der radikalen Kritik ihres Lebens standzuhalten, der sie sich hätten aussetzen müssen. Sie waren oft zufrieden, wenn man sie aus ihrem vergangenen Ruhm leben ließ, und waren zu sehr zu Hause in dieser Welt.

Aber es muß offen gesagt werden, daß eine schwere Verantwortung auf der andern Seite liegt. Die Jahrzehnte, welche Zeugen des Aufstiegs der ökumenischen Bewegung gewesen sind, mußten ebenso erleben, daß eine Unzahl von Gruppen entstand, die sich als die ausschließlichen Besitzer des Heiligen Geistes ausgaben und sich darum von ihren Mitchristen absonderten. Die Zunahme wahrer Liebe zwischen den großen Konfessionen, welche den Kern der Christenheit bilden, fand ihr Gegenstück in der Zunahme einer boshaften und heftigen Fehde von Lieblosigkeit in den Flankenbewegungen. Die Propaganda dieser Organisationen gegen die ökumenische Bewegung ist vielfach gekennzeichnet durch eine derart aufdringliche Selbstgerechtigkeit und völlige Verleugnung aller christlichen Liebe, daß man in Versuchung gerät, an allen diesen zu verzweifeln. Aber wir dürfen dieser Versuchung nicht nachgeben, weil wir innerhalb dieser selben Kreise echte Beweise der Gegenwart des Heiligen Geistes finden und obendrein solche Bezeugungen der Wahrheit, wovon die herkömmlich als Protestanten oder Katholiken Bezeichneten noch zu lernen haben. Wir müssen zugeben, daß wir ohne sie nicht zum Ziel kommen können. Wir müssen daher diesen Brüdern die Zusicherung geben, daß wir willig sind, von ihnen zu lernen in der Gemeinschaft der ökumenischen Bewegung. Gleichzeitig aber müssen wir ihnen die Werte bezeugen, welche der Heilige Geist uns gelehrt hat. Wir müssen sie bitten, die offenbaren Beweise von der Tätigkeit des Heiligen Geistes innerhalb der ökumenischen Bewegung zu beachten und anzuerkennen, insbesondere das Wachstum in der Liebe da, wo sie ehemals beinahe völlig fehlte. Wir müssen ihnen sagen, daß sie, wenn sie mit uns in das ökumenische Gespräch eintreten, in keiner Weise irgendeine ihrer Sonderüberzeugungen preisgeben müssen, vielmehr lediglich uns als Mit-Christen anerkennen sollten, welche mit ihnen Anteil haben an demselben Geist —, auch wenn wir irren sollten. Wir müssen sie ersuchen zu bedenken, ob sie nicht gegen den

Heiligen Geist, den sie in sich haben, sündigen gerade damit, daß sie alle Gemeinschaft mit uns von sich weisen, und ob nicht die Treue gegen den, der ihr und auch unser Herr ist, unbedingt erfordere, daß wir Einigkeit unter uns erstreben.

Gleichzeitig aber müssen wir willig sein zu lernen. In den jüngsten katholisch-protestantischen Gesprächen, welche an einem toten Punkt angekommen zu sein scheinen, ist des öfteren ausgesprochen worden, nur ein neues Verständnis der Lehre vom Heiligen Geist könne den Weg vorwärts frei machen. Aber die Erleuchtung, deren es bedarf, wird sich niemals als Ergebnis eines rein akademischen, theologischen Gespräches einstellen. Ist es undenkbar, daß die großen Kirchen von katholischem und protestantischem Typus die Demut aufbringen, jene Erleuchtung zu empfangen, indem sie in Gemeinschaft treten mit den Brüdern des „pfingstlichen“ Typus in allen seinen Spielarten? Bis jetzt haben sie ja kaum irgendwelche christliche Gemeinschaft. Die Kluft, welche diese Kreise von der ökumenischen Bewegung überhaupt scheidet, ist das Kennzeichen für die Fehler von hüben und von drüben, und vielleicht wird ein entschlossener Versuch, diese Kluft zu überbrücken, die erste Bedingung zu weiterem Vorankommen sein. —

Wenn unser Grundgedanke richtig ist, so haben wir die Kirche zu verstehen in der Perspektive eines echten Eschaton, darauf wir warten in Glaube und Hoffnung, als die noch immer verwickelt sind in diese sündhafte Welt und nur von Gottes Erbarmen leben. Wenn wir in dieser Weise ein wirkliches Ende annehmen, so wird das heißen, daß die Dimension der Zeit eine Wirklichkeit innerhalb des Lebens der Kirche ist und daß wir von einer Kirche nicht nur erfragen müssen, was sie sei, sondern was aus ihr werde. Wenn wir uns annehmen sollen, wie wir sind, heißt das noch lange nicht, daß wir uns so sein lassen sollen, wie wir sind. Es ist vielmehr der Beginn einer Entwicklung in gegenseitiger Zurechtweisung, in der wir uns einander in Liebe die Wahrheit sagen, was freilich so lange unmöglich sein wird, als wir einander nicht als Brüder anerkennen. Wenn nämlich Kirche nur aus Seinem Erbarmen lebt, so kann sie nur leben, um Seinen Willen zu tun, und Er hat uns genügend Erkenntnis Seines Willens geschenkt. Er will, daß wir Seine Zeugen sein sollen bis an die äußersten Enden der Erde, das Evangelium verkündigen und die machtvollen Werke Seines Reiches tun, daß wir die Völker taufen und die Menschen in die eine Bruderschaft bringen, deren sichtbarer Mittelpunkt das Sakrament ist, in dem wir Seines Auferstehungslebens teilhaft sind und Seinen Tod verkündigen, bis daß Er kommt. Es gibt keine Körperschaft von Christen, welche nicht in dieser oder jener Weise von diesem Seinem Willen abgewichen wäre. Wir haben allzulang unsere Kraft vergeudet in gegenseitiger Anklage und Selbstverteidigung, auf Grund von dem, was die Kirchen sind. Es ist gewiß an der Zeit für uns, daß wir einander in bußfertiger Bereitschaft begegnen, anzuerkennen und zugeben, daß wir es alle haben fehlen lassen

an dem, was Kirche sein müßte. Auf Grund dessen, was wir **s i n d**, kann niemand von uns behaupten das zu besitzen, was zum **W e s e n** der Kirche unerläßlich ist.

Das ist in Wahrheit unsere Lage. Es mag eine Zeit in unserer ökumenischen Bewegung gegeben haben, da wurde als allen genehme Lösung vorgeschlagen: „Alle haben gewonnen, und alle sollen prämiert werden.“ Es ist in Wahrheit das genaue Gegenteil, daß wir zugestehen müssen: „Sie sind alle abgewichen und sind alle untauglich geworden.“ Unser Treffpunkt wird nicht der Ort sein, wo wir in Gemütlichkeit erklären: Laßt das Vergangene begraben sein! Er kann nichts anderes sein als die Bußbank, wo allein der Herr Christus uns begegnet, der Ort, an dem wir wissen, daß wir Sünder vor Gott sind. Nichts von dem, was die Kirche **i s t**, vermag uns Sicherheit zu geben. Der Grund unserer Sicherheit ist allein das Erbarmen Christi, der Seine Kirche beruft, daß sie Seine glorreiche Braut sei, ohne Flecken und Runzeln oder dergleichen. Keiner von uns hat einen Standort außer diesem einen, den dieses Erbarmens. Das Zeichen unserer Berufung wird bestimmt darin liegen, daß wir vorwärts blicken und vorwärts eilen; das wird eine Art Antwort auf die Gnade Gottes sein, der die Toten erweckt und den Dingen, die nicht sind, ruft, daß sie seien, ein Entschluß, mit allem Richten darüber, was wir sind, ein Ende zu machen und dafür einander zu erbauen in Glaube, Hoffnung und Liebe, wozu Er uns berufen hat.

Ökumenische Jugendarbeit in Bayern

Von Else Müller

Referat bei der ökumenischen Arbeitstagung in Heilsbronn 1956

Bei der Rückschau auf die Entwicklung der ökumenischen Bewegung unter den Gliedern der bayerischen Jungen Gemeinde wird das Staunen groß, wie da aus kleinen, unscheinbaren und oft recht privaten Anfängen etwas gewachsen ist, das mehr und mehr unsere ganze Jugendarbeit zu prägen beginnt.

Als uns 1947—1949 von der Jugendabteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen ein amerikanischer „Fraternal Fieldworker“ geschickt wurde, waren wir dankbar, daß hier ein Amerikaner kam, um zu lernen, und nicht, wie viele, um zu lehren. Er nahm an vielen Veranstaltungen teil; aber der Boden war noch nicht bereit genug, daß daraus etwas Neues bis in die Jugendkreise hineindrang.

Das geschah erst, als 1950 der zweite Fieldworker, Pfarrer William Graffam, auf Anraten Genfs in Oberammergau eine Ökumenische Mittelstelle einrichtete. Es war wirklich ein sehr bescheidener Anfang, als wir da im Keller-Gemeinderaum der

dortigen evangelischen Kirche die Möglichkeit schufen, daß sich Christen der verschiedensten Länder und Denominationen über einer Tasse Tee am späten Abend noch austauschen konnten. Wir hätten niemals gedacht, daß dieses Angebot so großen Anklang finden würde. Eine große Landkarte mit kleinen Stecknadeln zeigte am Ende dieser drei Monate, daß Christen aus mindestens 50 verschiedenen Ländern dagewesen waren, und das kleine bescheidene Gästebuch mit seinen fast 3000 Namen gibt heute noch ein wenig Zeugnis von diesen Begegnungen. Das aber, was eigentlich an echter Begegnung und echtem Gespräch geschah, läßt sich nicht in einem Aufsatz darstellen. Es brachen so viele Fragen auf, die der ganzen Christenheit auf den Nägeln brennen, und die sehr oft in die eine Frage einmündeten: „Wie können wir einander helfen, daß das Zeugnis von dem lebendigen und sein Reich auch heute noch bauenden Jesus Christus weiter in unser Land und auch in die anderen Länder dringt?“ Dabei merkten wir gar oft, wie schwer es ist, den anderen in seiner Grundhaltung zu verstehen.

Nach anderthalb Monaten kam immer mehr der Wunsch nach einem gemeinsamen ökumenischen Gottesdienst anstelle der sonst allabendlichen kurzen Gottesdienste auf, die getrennt nach Sprachen und Konfessionen gehalten worden waren. Wir haben ihn zu erfüllen versucht, und eine junge Australierin faßte das, was sie so erlebte, in den Satz zusammen: „Im Passionsspiel erlebte ich Karfreitag, — im Gottesdienst Ostern, d. h. daß Christus wirklich auferstanden ist, — und jetzt hier bei euch erlebe ich Pfingsten“.

Viele der Besucher baten am Ende ihres dreitägigen Aufenthaltes, wir möchten diesen Austausch doch weitergehen lassen. Und so kam es, daß wir den Mut faßten, im Jahr darauf einige dieser neugewonnenen Freunde zu uns einzuladen. Seitdem geht der Austausch weiter, und die Kartei mit den Namen derer, die schon einmal bei uns waren oder uns zu sich eingeladen haben, wächst von Jahr zu Jahr.

Inzwischen hat sich ein Programm verschiedener Unternehmungen entwickelt, das nun auch nach der Rückkehr von Pfarrer Graffam nach den USA weitergeht. Organisatorisch wird diese Arbeit vom Evangelischen Jugendwerk in Bayern getragen, aber ganz praktisch spüren wir mehr und mehr, daß hier ein Kreis von etwa 100 jungen Leuten aus den verschiedensten Lebenskreisen und Berufen herangewachsen ist, der sich für das Weiterwachsen des ökumenischen Gedankens verantwortlich weiß. Es ist das ein Kreis von 18—30jährigen jungen Menschen beiderlei Geschlechts, der diese Verantwortung ganz bewußt in den Gemeinden zu leben versucht.

Denn hier ist ein ganz wesentlicher Punkt, der uns sehr am Herzen liegt, daß nämlich nicht eine Schar von Genießern heranwächst, die sich nur noch an dem reizvollen Beisammensein verschiedensprachiger Gruppen erfreuen können, sondern daß wir in der Begegnung mit anderen Völkern und Glaubenshaltungen lernen, uns selbst klarer zu sehen und mehr und mehr die Verantwortung für die Kirche Christi, zu der ja auch unsere oft recht kleine und ärmliche Gemeinde gehört, tragen zu lernen.

Dazu dienen die alljährlichen Studienreisen von 10—15 Pfarrern und Jugendleitern aus unseren Reihen zu englischen und neuerdings auch schwedischen Gemeinden. In 14tägigem Besuch sucht die Gruppe die besonderen Fragen dieser anderen Gemeinden kennenzulernen, und es hat sich gezeigt, daß dabei positiv wie negativ so manche Bereicherung für die eigene Gemeinde erwachsen ist. Die Reise wird immer von den Teilnehmern finanziert, während der Aufenthalt meistens, dank der großzügigen Gastfreiheit in England und Schweden, frei ist.

In der Pfingstzeit veranstalten wir dann jedes Jahr umgekehrt eine Studienreise durch Bayern. In diesem Jahr wollen zum sechsten Mal etwa 15 Mitarbeiter aus Britannien, Schweden, USA, den Niederlanden usw. zu uns kommen. Wir wandern in den zwei Wochen von einer Dorfgemeinde zu einer Kleinstadt, dann zu einer Großstadt. Der Höhepunkt ist jedesmal die Teilnahme an dem Pfingsttreffen des Bayerischen Mädchenwerkes auf der Burg Wernfels und an der Mitarbeiterwoche in Eibach bzw. auf dem Hesselberg in der Woche nach Pfingsten. Hierbei erleben viele unserer jungen Glieder etwas von dem Wunder der Oekumene, so daß der Gedanke immer tiefer in unser Land dringt.

Solche Gruppen wachsen jedesmal zu einer feinen Lebensgemeinschaft zusammen, und es ist erstaunlich, wieviel Kontakte von daher zwischen den einzelnen Gemeinden auch der verschiedenen Länder untereinander erwachsen sind. Manchmal erfährt man ganz zufällig von einem Austausch, der auf diese Weise ganz „privat“, aber doch mit dem Ziel des vertieften ökumenischen Verstehens stattfindet. Nicht zuletzt stammen von daher auch eine große Zahl von vermittelten Haushaltstellen, bei denen bewußte Christen zu Christen gehen.

Aber die stärkste Breitenwirkung geht doch von den „Ökumenischen Freizeiten“ aus. Unserem Versprechen gemäß haben wir wirklich 1951 so manche Freunde aus dem Ausland zu Bibelfreizeiten bei uns eingeladen. Denn gerade die Frage der „Bibelarbeit“ als „Gespräch um den Glauben“ war immer wieder zwischen unseren Oberammergauer Gästen und uns aufgebrochen. Und es kamen so viele, daß wir zwei Freizeiten mit je 60—70 Menschen (halb aus Bayern, halb aus dem Ausland) halten konnten. Immer war auch der Osten vertreten.

Diese Freizeiten — seitdem sind es jedes Jahr zwei weitere gewesen — stehen stets unter einem Thema, das die Bibelarbeiten, Referate und Gespräche inhaltlich bestimmt, z. B. „Dona nobis pacem“ oder „Was ist es um den Menschen?“ (2. Kor. 5, 17), „Christus — die Hoffnung der Welt“ oder „Das Gebet“. In diesem Jahr wird es wahrscheinlich ein Missionsthema werden. Auf diese Weise ist das Wesentliche des gemeinsamen Lebens nicht mehr das „internationale“ Element, sondern vielmehr die uns gemeinsamen Fragen unserer christlichen Existenz. Und es ist wirklich erstaunlich, in wie kurzer Zeit das bunte Gemisch von jungen Menschenkindern meistens „bei der Sache“ ist. Freilich freuen wir uns ganz besonders, wenn Nachrichten von da und dort zeigen, daß sie begriffen haben, daß „Oekumene nicht ein Abenteuer, sondern eine Aufgabe ist“. Es sind wirklich seltene Fälle, daß wir

erfahren, wie auf diese Weise jemand zum „Oekumeniak“ geworden, d. h. daß ihm seine eigene Gemeinde zu klein geworden ist und er für die Mitarbeit in ihr verdorben wurde.

Schon 1952 wurde eine Gruppe der Jungen Gemeinde aus Bayern (60) durch eine Gegeneinladung nach Ost-London in eine sehr lebendige kleine Gemeinde des Slumgebiets an den East India-Docks gerufen. Wie hat uns da die ganze Art beschämt, mit der die jungen Menschen dort missionarisch in ihre oft so verzweifelt unchristliche Umwelt hinein zu wirken versuchen! Selten haben wir solche Unterschiede in unserer theologischen Haltung gespürt, und doch waren wir trotz so mancher „dogmatischen Unzulänglichkeit“, die uns unseres Luthertums erst recht froh werden ließ, davon erschüttert, wie lahm unser Christsein im Vergleich zu dem ist, das uns dort begegnete. Der Abschluß dieser Freizeit war ein Gemeindeabend in der wiedererbauten, zuvor von deutschen Bomben zerstörten Kirche, in der wir alle etwas von dem Wunder der Vergebung über alle nationalen und sonstigen Grenzen hinweg begriffen haben.

Und diese Erfahrung verdichtete sich noch stärker, als wir in den beiden Jahren darauf mit niederländischer Jugend in Holland eine Freizeit hielten. Keiner der beiden Gruppen ist der Weg zueinander leicht geworden, und es war zeitweise ein sehr hartes Ringen miteinander und umeinander. Aber auch mit den Niederländern wächst die Verbindung weiter, und es gibt keine ökumenische Studienreise oder Freizeit, bei der dies Land nicht auch vertreten wäre. Dabei ist für manche die Reise nach Bayern schwer, hängen doch viele böse Erinnerungen an dem Namen der kleinen bayerischen Stadt Dachau. Und doch sagte gerade einer, der im letzten Jahr bei uns war: „Irgendwo muß ja die Vergebung realisiert werden“.

Seit drei Jahren ist nun eine ganz neue sehr starke Verbindung mit Schweden gewachsen, die schon eine Schar junger schwedischer Christen zu uns herüberzog und viele von uns nach Schweden brachte. Hier ist keine Feindschaft zu überbrücken, und doch ist uns immer deutlicher geworden, daß wir den Ruf von dort: „Haltet Verbindung mit uns!“ nicht überhören dürfen. Denn unter der jungen schwedischen Generation wacht ein neues starkes Wissen auf um ihre Verantwortung für die Kirche, für ihre Kirche, von der sie immer wieder als von einer „erstarrten und schlafenden Kirche“ sprechen. Es ist wohl kein Zufall, daß das Zeichen der Jugend drüben das gleiche Symbol trägt wie das unsrige: das Kreuz über der Weltkugel, freilich in einer etwas anderen Anordnung.

Auf der letzten Freizeit drüben in Ekeliden wurde es ganz klar, daß wir auf beiden Seiten voneinander lernen können: Sie vielleicht von unserer größeren Aktivität und so manchen Hilfsmitteln der Freizeitgestaltung wie Laienspiele usw., wir aber von ihnen mit ihrer größeren Gabe zur Stille vor Gott und aus ihrem neuen inneren Verhältnis zum Abendmahl. So bereitet sich eben wieder eine ganze Zahl unserer jungen Menschen darauf vor, der Jugend drüben auf ihrem „Riksmöte“ in Falun zu begegnen, wohin sie uns eingeladen haben.

Fragen wir, was in diesen sechs Jahren aus all diesen Bemühungen an Erkenntnis und Willen erwachsen ist, so ist es ein Stück von dem, was uns bei den Winterwochenendzurüstungen für die ökumenische Arbeit in der Jungen Gemeinde in unserem Land bewegt:

1. Daß wir das große ökumenische Erleben für unsere Gemeinden fruchtbar machen, d. h. daß auch daheim „ökumenisch“ gehandelt wird, und man den andern in seiner Haltung achten lernt.
2. Dazu gehört, daß man sich über seine eigene Haltung klar wird und Stellung bezieht. (Also genau das Gegenteil von Verschwommenheit.)
3. Dieser Weg führt zu einem klaren Bewußtsein der Verantwortung für die eigene Kirche wie für die Kirchen der Welt, für „eine heilige Kirche“.
4. Von daher sollen neue Wege gesucht und gefunden werden, die gemeinsamen brennenden Fragen der Welt anzugreifen, z. B. in diesem Jahr „Unsere Missionsaufgabe“.
5. Aber schließlich, und das ist das Größte und jetzt schon Spürbarste, erfahren wir etwas von der Macht des Gebetes, mit der sich auch eine Junge Gemeinde, in all ihrer Schwachheit und Unzulänglichkeit, miteinander und füreinander einsetzen kann und will. Wie stark diese Kraft unter den etwa tausend in dieser Arbeit erfaßten jungen Menschen wirkt, dürfen wir immer wieder voller Staunen hier unter uns und oft auch von Land zu Land erfahren. Und wo dies wächst, da lohnt sich trotz mancher Mißerfolge, an denen es natürlich auch nicht fehlt, diese Arbeit und bringt große Freude.

Das Gespräch zwischen den Konfessionen nach der Methode des offenen Systems

Anmerkungen zu Thomas Sartory, OSB, „Die ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche“ *)

Von Kurt Schmidt-Clausen

Jeder Beitrag zum Gespräch zwischen Rom und der Ökumene verdient unsere Aufmerksamkeit; um so mehr dann, wenn das Bemühen so offenkundig auf Verstehen gerichtet ist wie bei vorliegender Arbeit. Der Verfasser hat sich redlich bemüht, Brücken des Verstehens zu bauen, indem er den Gliedern seiner Kirche das Wesen der ökumenischen Bewegung und umgekehrt den Lesern aus dem ökumenischen Lager den Standpunkt der römisch-katholischen Kirche zu den Fra-

*) Kyrios-Verlag, Meitingen 1955, 232 S. Kart. DM 10.80, Hln. DM 14.80.

gen der Kircheneinigung zu erhellen versucht. Indessen geht es ihm keineswegs nur um eine Beschreibung der jeweiligen Positionen beider Gesprächspartner; vielmehr sucht er mit einer deutlich erkennbaren inneren Beteiligung nach neuen Wegen, um in dem Gespräch zwischen Rom und der Ökumene weiterzukommen. Das fordert Dank, gerade heutzutage.

Bereits in der Einleitung, die sich vorwiegend mit methodischen Fragen befaßt, wird konstatiert, daß der Hauptfehler der bisherigen Kontroverstheologie auf methodischem Gebiet zu suchen sei: Viele Religionsgespräche endeten bislang mit dem Ergebnis, daß jeder der beiden Partner sich selbst bestätigt fühlte und man hernach „als Frucht . . . die Unterscheidungslehren um so besser kannte“ (S. 10). Der Verf. sieht die Ursache hierfür darin, daß sowohl in der Polemik wie in der Irenik die einzelnen Differenzfragen zu isoliert betrachtet wurden; man orientierte sich im wesentlichen an der für irrig gehaltenen Lehrmeinung des Gegners und formulierte die eigene Auffassung allzu sehr vom Gegensatz zu eben dieser Einzelmeinung her. Man übersah aber allzu oft, daß dieser Lehrpunkt, den man da gerade abhandelte, einen bestimmten notwendigen Platz im Gesamtzusammenhang sowohl des eigenen wie auch des gegnerischen Systems besaß und sich — motivanalytisch gesprochen — auf ein diesen Systemen jeweils zugrundeliegendes theologisches Zentralmotiv zurückführen ließ.

Dies meint der Verfasser — u. E. mit Recht —, wenn er feststellt, daß „die Unterscheidungslehren von einem geheimen Hintergrund getragen sind“ (S. 14) und daß sie daher „niemals isoliert voneinander betrachtet werden dürfen“ (ib.). Diese Hintergründigkeit gilt es zu untersuchen; m. a. W.: „die materialen Einzelheiten“ sind daraufhin zu durchforschen, „was ihnen als ‚forma‘ zugrundeliegt“ (S. 15). „Dieses Formale, das eigentlich Trennende zwischen den Konfessionen, zu erhellen, dazu soll die vorliegende Arbeit dienen“ (ib.). So vorzugehen, heißt aber zugleich, daß man das eigene System „offen“ hält für die Fragen von der anderen Seite, daß man bei aller getrosten Gewißheit, selber in der einen Kirche und damit in der Fülle der Verheißungen Christi zu leben, doch zugleich sich durch die bloße Existenz einer anderen „Kirche“ daran erinnern läßt, wie wenig man als Mensch dem entspricht, was Gott für uns bereithält. Die Methode des „offenen Systems“ ist also gleichsam erwachsen aus der Erkenntnis, welch eine Fülle an Zusammenhang die Kirche Gottes darstellt, und wie wenig es uns Menschen oft gegeben ist, durch unsere Existenz dieser Fülle in einer für andere glaubwürdigen Weise gerecht zu werden.

Bedeutsam an diesen Ausführungen scheint vor allem zu sein, wie der Verfasser bemüht ist, glaubhaft deutlich zu machen, daß es sich nicht einfach um unbrüderlichen Hochmut handelt, wenn Rom sich der Mitarbeit in ökumenischen Gremien verschließt; die angeführten und vom Verfasser kommentierten Quellen zeigen im Gegenteil, wie sehr man auch dort beginnt, das eigene menschliche Versagen zu spüren, das zu den Spaltungen und ihrer Aufrechterhaltung beigetragen

hat. Ja, man zeigt sich willens, um Christi willen von den getrennten Brüdern zu lernen, wenn man ihre Glaubensgemeinschaften aus theologischen Gründen auch nicht als „Kirche“ anerkennen kann. In der Wahrheit keine Kompromisse zu schließen — auch nicht um der Einheit willen — und gleichwohl nicht aufzuhören, um den Bruder zu ringen: das sind Erkenntnisse, wie sie uns auch in der Ökumene immer wichtiger geworden sind. Man wird daher einen solchen Standpunkt zunächst einmal zu respektieren haben; denn nur wenn man auch dem Partner zubilligt, daß er es genau so ernst nimmt wie wir selber, läßt sich ein redliches Gespräch führen.

Von hier aus gesehen hat es schon Gewicht, wenn der Verf. die im ökumenischen Glaubensgespräch der nichtrömischen Kirchen errungenen theologischen, insbesondere ekklesiologischen Erkenntnisse für die römisch-katholische Ekklesiologie als „wichtig“ bezeichnet (S. 15). „Daß diese davon nur befruchtet werden kann, hoffen wir mit dieser Arbeit zu beweisen“ (ib.). In diesem Tun wollen die römisch-katholischen Gesprächspartner nicht als „*beati possidentes*“ auf die getrennten Brüder horchen, sondern vielmehr „im Bewußtsein einer möglichen Partialität unseres gelebten Glaubens, ja sogar im Bewußtsein der noch nicht erreichten Vollständigkeit der Glaubensschau und Glaubensauslegung der Kirche“ (ib.). Solche und ähnliche Sätze zeigen, daß der Verf. die Methode des „offenen Systems“ nicht nur theoretisch zu begründen, sondern zugleich auch praktisch anzuwenden versucht. Dem Kenner der neueren römisch-katholischen Kontroversliteratur wird nicht unbekannt sein, daß Sartory keineswegs der einzige ist, der in solcher Haltung zur Frage der Kircheneinheit Stellung nimmt; immerhin scheint er der erste zu sein, der sie so gründlich anpackt, insbesondere im systematischen Teil der vorliegenden Arbeit. Es ist sehr zu hoffen, daß seine Ansätze ein weites Echo finden und weitergeführt werden.

Einer Weiterführung und Ergänzung bedarf zunächst der historische Teil der Arbeit. Nur am Rande sei vermerkt, daß ein so wichtiges Werk wie die „*History of the Ecumenical Movement*“ (herausgegeben von Rouse-Neill unter Mitarbeit zahlreicher ökumenischer Experten 1954) nicht mit verwandt worden ist; überhaupt leidet die Arbeit darunter, daß zuviel Sekundärquellen herangezogen sind. So wäre es besser gewesen, um ein Beispiel zu nennen, bei der Schilderung des Morrison-Plans (S. 76 f.) nicht auf die Herder-Korrespondenz zurückzugreifen, sondern das Original zu verwenden. Auch sonst begegnen wir mancher verbesserungsfähigen Einzelheit: Der Verf. hätte das Werden der ökumenischen Bewegung einsichtiger machen können, wenn er zunächst „*Life and Work*“ und erst danach „*Faith and Order*“ dargestellt hätte; die jetzige Anordnung verwirrt, weil sie unzutreffend ist. Geradezu irreführend ist es aber, wenn dem auf S. 22 fettgedruckten Titel „*Life and Work*“ folgende Unterteilungen beigegeben werden: a) Lausanne (S. 23), b) Edinburgh (S. 31), c) Amsterdam (S. 41), d) von Amsterdam nach Lund (S. 48), e) das Toronto-Dokument (S. 52) und f) Lund (S. 58).

Ungenügend ist ferner die Untersuchung der „Life and Work“-Dokumente daraufhin, welche Beiträge sie zur Themafrage liefern; es findet sich dort mehr, als man gemeinhin annimmt, weshalb es u. E. unzureichend ist, Stockholm lediglich in einer Fußnote abzuhandeln (S. 28). Von geradezu hervorragender Bedeutung ist dann die Oxforder „Life and Work“-Konferenz für die Frage der Kircheneinheit. Natürlich nimmt sie nicht ausführlich dazu Stellung, weil das nicht ihre Aufgabe ist; wohl aber haben auch die Initiatoren des „Life-and-Work“-Gedankens bestimmte Vorstellungen von der Einheit der Kirche, Gedanken, die als die gleichsam selbstverständlichen und daher nicht eigens formulierten Voraussetzungen ihres Kirchenverständnisses eher zwischen den Zeilen zu lesen und zu erschließen sind. Es kann nicht genügen, nur die „Faith-and-Order“-Quellen zu studieren, wenn man das Thema behandelt „Die ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche“. Diese wichtige Arbeit ist noch zu leisten, wenn der Verfasser an eine 2. Auflage seiner Studie denkt, die wir ihm und uns von Herzen wünschen.

In diesem Zusammenhang mag auch erwähnt werden, daß eine Reihe von wichtigen Begriffen nicht klar genug herausgearbeitet worden sind; dies gilt z. B. für das Wort „Protestantismus“. Ohne nähere Prüfung behauptet Vf. auf S. 9, S. 20 u. ö., daß die ökumenische Bewegung ein protestantisches Unternehmen sei, während er selber in der Statistik der Gliedkirchen, die er beibringt (S. 24 ff.) — und die man gerne auf den neuesten Stand gebracht sähe — deutlich macht, daß von Anfang an auch nichtprotestantische Kirchengemeinschaften die Bewegung getragen haben, so: die Orthodoxie, einige morgenländische Kirchen und die altkatholische Kirche. Diese pauschale Art, eine ganze Reihe von Lehrmeinungen, über die man sich innerhalb der Ökumene durchaus nicht einig ist, einfach als „protestantisch“ zu bezeichnen und damit vorauszusetzen, der Ök. Rat der Kirchen bestände aus einer großen Reihe von weitgehend homogenen Gliedkirchen, geht an der Wirklichkeit vorbei. Hätte der Vf. noch mehr differenziert und das Wesen der hauptsächlichen Gliedkirchen zunächst einmal selbständig untersucht, dann wäre er seiner Methode des „offenen Systems“ treuer geblieben; ihm wäre weiterhin deutlich geworden — etwa bei näherem Studium der einzelnen Bekenntnisse der Gliedkirchen —, daß die gegenwärtigen Lehrunterschiede zwischen den Gliedkirchen z. T. woanders liegen als zur Zeit der Entstehung der Bekenntnisse, ja daß ganz wichtige Lehrunterschiede quer durch die einzelnen Konfessionen hindurchgehen.

Als Beispiel für die Gefahren, die bei einer solchen allzu pauschalen Motivanalyse auftreten können, sei der für den systematischen Teil der Arbeit grundlegende Satz aufgeführt: „Für die katholische Auffassung ist die Kirche in Raum und Zeit zuständig gegeben, während die protestantische Meinung dahinzielt, die Kirche nur verwirklicht zu finden, wenn sie sich in einer bestimmten Funktion offenbart“ (S. 100). Der Verf. führt zwar ein dem entgegenstehendes Zitat von Schlink an, aber der Fortgang der Arbeit läßt deutlich erkennen, daß er nach wie

vor den zitierten Satz für grundlegend hält. Nun soll gewiß nicht geleugnet werden, daß es Auffassungen dieser Art innerhalb des Neuprotestantismus gibt und daß sie z. T. sehr lebendige Wirkungen entfalten. Auf der anderen Seite hätte aber die Beschäftigung mit der zeitgenössischen Lutherforschung oder auch ein etwas eindringenderes Studium der lutherischen Bekenntnisschriften, des anglikanischen „Book of Common Prayer“, der „39 Artikel“ oder schließlich auch der verschiedenen reformierten Bekenntnisschriften deutlich werden lassen, daß die Dinge in entscheidenden Punkten anders gelagert sind. Die funktionalistische Auffassung der Kirche ist ein Kind der Moderne; das wird u. a. daran deutlich, daß sie in der Kontroverstheologie des 16. und 17. Jahrhunderts so gut wie keine Rolle spielt.

Im übrigen ist es eine Freude, zu verfolgen, wie der Verf. im systematischen Teil seiner Arbeit sorgsam versucht, die verschiedenen von ihm für wesentlich gehaltenen Kontroversfragen so zu formulieren, daß die entscheidenden Gegensätze — besser der entscheidende Grundgegensatz — deutlich hervortreten. Ihm liegt zur gleichen Zeit daran, zu zeigen, daß bestimmte „protestantische“ Lehren weniger dadurch, daß sie überhaupt vertreten, als daß sie in solcher Einseitigkeit und Ausschließlichkeit vertreten werden, katholische Gegenthesen provoziert haben, die ihrerseits einseitig zu werden drohen, wenn man nicht das legitime Glaubensanliegen der protestantischen Auffassungen aufnimmt und so die Fülle darstellt, die Schrift und Tradition bereithalten.

Um einen abschließenden Gesamteindruck von der Art der sehr bedenkenswerten Arbeit zu geben, zitieren wir einige Sätze aus der Zusammenfassung: „Unsere getrennten Brüder richten Fragen an uns; die Ökumenische Bewegung, vor allem in der Form von „Faith and Order“, ist eine solche Frage. Alle die Formen von Einheit, die im ökumenischen Ringen als Möglichkeiten diskutiert werden, enthalten einen Wahrheitskern. Es ist ein Irrtum, wenn man glaubt, mit diesen Wahrheitskernen die eine Kirche bauen zu können, aber es wäre doch gut, wenn wir im ökumenischen Gespräch auf die berechtigten Anliegen der getrennten Christen horchen wollten. Der die Kirche suchende Mensch sucht neben der Einheit in der Wahrheit auch die Einheit in der Liebe, er will die praktische Verwirklichung dieser Wahrheit sehen in einem Leben der Lauterkeit und Wahrhaftigkeit. Ihm genügt nicht die Lehre über das Prinzip der Katholizität, er sucht in der Kirche den Raum, in dem alle offenbarungslegitime Spiritualität und Glaubenserfahrung derer, die Christus bekennen, eine Einheit und Geborgenheit findet. Einheit der Kirche bedeutet ja nicht Uniformität der Geister. Die Kirche besteht aus einer ursprünglichen Vielfältigkeit der Elemente und bedingt damit eine Synthese oft sehr großer Verschiedenheiten. Wir müssen in unserer Lehre von der Kirche den getrennten Christen zeigen, daß neben dem Wort von der inkarnatorischen Struktur der Kirche auch ihr eschatologischer Aspekt berücksichtigt wird, daß die Kirche nicht nur aus dem Papst, den Bischöfen und dem Klerus,

sondern auch aus dem gläubigen Volk besteht, daß die hierarchischen Ämter nicht ohne die Charismen da sind, daß das Recht der Kirche eine pneumatische Basis hat . . . Wie der Weg zur einen Kirche für unsere getrennten Brüder verläuft, und wie weit wir alle miteinander auf diesem Wege sind, das wissen wir nicht. Bei aller Kritik an der Ökumenischen Bewegung gilt der Satz des Heiligen Offiziums in der Instructio *De motione oecumenica*: „Gottes Geist ist am Werk.“ . . . Unsere Aufgabe ist es, zu glauben, zu hoffen und zu lieben. Wir wüßten kein besseres Wort, dieses Buch, das lediglich eine Anregung sein will zu weiterer Arbeit, zu beschließen, als den Satz Pius' XI., der in der Gründungsurkunde des Russischen Kollegs steht, und der ein Leitwort für alle ökumenische Arbeit sein könnte: „Auch gegen alle Hoffnung hoffen, lehrt uns unser Glaube““ (S. 202 f.).

Chronik

Eine Studiengemeinschaft für internationale Ethik ist unter dem Vorsitz des Züricher Völkerrechtlers, Prof. Werner Kägi, gebildet worden. Damit ist die Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten (CCIA) einer Anregung nachgekommen, die in Evanston gegeben wurde. Dem Vorsitzenden steht der New Yorker Exekutivsekretär der CCIA, Dr. Richard M. Fagley, als Sekretär der Arbeitsgemeinschaft zur Seite. Sechszwanzig führende Kirchenmänner aus aller Welt haben bereits ihre Mitarbeit zugesagt, darunter: Prof. Arnold Toynbee und Prof. Herbert Butterfield (Großbritannien), Prof. Max Huber (Schweiz), Prof. Ulrich Scheuner (Deutschland), Prof. Dr. Hendrik Kraemer (Niederlande), Prof. J. L. Hromadka (Tschechoslowakei), Prof. V. E. Devadutt (Indien), Ernest Gross (USA) und Dr. Charles Malik (Libanon).

Eine Arbeitsgemeinschaft für theologische Grundsatzfragen in Südostasien ist auf der ökumenischen Konferenz für Fragen des Theologennachwuchses in Bangkok (21. Febr. —

7. März 1956) begründet worden. Einem außerdem neu begründeten „Verein zur Förderung theologischer Proseminare“ ist die Hebung des Niveaus der christlichen Erziehungsarbeit in Asien zur Aufgabe gemacht worden. Ferner wurde in Bangkok die Forderung nach einer theologischen Fakultät für Asien gestellt, die allen Kirchen zugänglich sein soll. Als Sitz der Fakultät wurden die Internationale Christliche Universität bei Tokio in Japan und Bangalur in Indien genannt.

Die Zweite Beirut Flüchtlingskonferenz, die vom 23. bis 25. Mai gemeinsam vom Ökumenischen Rat der Kirchen und dem Internationalen Missionsrat abgehalten wurde, hat eine Erklärung abgegeben, in der sich die anglikanischen, protestantischen und orthodoxen Kirchen und Missionsgesellschaften der Welt mit großem Nachdruck für durchgreifende Hilfsmaßnahmen zur Besserung der Lage von 900 000 arabischen Flüchtlingen einsetzen. Die Verhandlungen, an denen u. a. Generalsekretär Dr. Visser 't Hooft, Dr. Charles Malik und Dr. Elfan Rees teilnah-

men, wurden von dem Präsidenten des Verwaltungsausschusses der Abteilung für Zwischenkirchliche Hilfe und Flüchtlingsdienst beim Ökumenischen Rat der Kirchen, Dr. Robert C. Mackie, geleitet.

Das neue Informationsblatt in Nordindien „Church Union News and Views“, das in Serampur (Westbengalen) unter der Schriftleitung von Rev. William Stewart herausgegeben wird, will die kirchlichen Einigungsbestrebungen in Nordindien und Pakistan fördern und die Gemeindeglieder mit dem Fortgang der Unionsgespräche vertraut machen. Die Vorarbeiten für den Zusammenschluß von Anglikanern, Presbyterianern, Methodisten und Baptisten in Nordindien und Pakistan stehen vor ihrem Abschluß, und man will in sechs Jahren so weit sein, daß alle beteiligten Kirchen über die Union abstimmen können. Hierauf will das neue Informationsblatt vorbereiten und eine Diskussionsgrundlage für weitere Gespräche schaffen.

Ein Besuch ausländischer Kirchenführer in China zur Teilnahme an einer kirchlichen Konferenz hat zum ersten Mal seit den Tagen der chinesischen Revolution stattgefunden. Dr. Rajah B. Manikam, der lutherische Bischof von Tranquebar, folgte in seiner Eigenschaft als Ostasiensekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen und des Internationalen Missionsrates einer Einladung zur Konferenz der „Kirche Christi in China“, die in Peking unter Anwesenheit von 250 Vertretern siebenzig chinesischer Denominationen stattfand. Er wurde von Pfr. Gustav Nyström, einem Geistlichen des Schwedischen Missionsverbandes, begleitet.

Zur gleichen Zeit weilten Bischof Janos Peter von der Ungarischen Reformierten Kirche und Prof. Dr. Joseph Hromadka von der Tschechischen Brüderkirche auf Einladung chinesischer Christen in China. Die protestantischen Kirchen Ungarns wollen

für den Sommer dieses Jahres eine Abordnung der Kirchen Chinas nach Ungarn einladen.

Zur Vereinigten Kirche von Nordaustralien haben sich methodistische, kongregationalistische und reformierte Kirchen des nördlichen Australiens zusammengeschlossen.

Eine Konferenz der lutherischen Minderheitskirchen in Europa wurde vom 23. — 27. April 1956 vom Lutherischen Weltbund in Semmering (Österreich) veranstaltet, an der auch Vertreter aus Rumänien, Jugoslawien, der Tschechoslowakei, Polen und Ungarn teilnahmen.

Zur Förderung der Unionsgespräche zwischen der amerikanischen Methodistischen Kirche und der Protestantisch-Bischöflichen Kirche dienen Vorschläge, die der Generalsynode der Methodistischen Kirche in Minneapolis von einer besonderen, die Einheit behandelnden Kommission unterbreitet wurden und als Grundlage für die von der Synode neu begründete „Commission on Church Union“ gedacht sind. Um den von der Bischöflichen Kirche für eine Verschmelzung der beiden Kirchen vorgesehenen Zeitraum von 30—40 Jahren abzukürzen, wird eine neue Verfahrensweise vorgeschlagen. Die Bischöfe beider Kirchen sollen sich mit Handauflegung gegenseitig zu „erneuter Verpflichtung“ weihen. Die so geweihten Bischöfe könnten dann ihrerseits in ihrem Wirkungsbereich Weihegottesdienste abhalten, zu denen Geistliche beider Kirchen zwanglos eingeladen würden, um die Handauflegung durch die Bischöfe zu empfangen. Die Methodistenkommission möchte „möglichst rasch“ zu einer Einheit kommen, wobei sich beide Kirchen einstweilen so verhalten müßten, „daß keine der anderen gegenüber als über- oder unterlegen erscheint“. Der Koadjutor des Bischofs der Bischöflichen Kirche für die Diözese

Virginia und Vorsitzende des Ausschusses für kirchliche Einheit, Robert Ginson, soll sich zu dem neuen Vorschlag „optimistisch“ geäußert haben.

Die Generalsynode nahm außerdem eine Entschliebung an, die die Rassentrennung oder „gewaltsame Absonderung der Rassen“ verurteilt. (Zur Zeit sind die Negergemeinden innerhalb der Methodistischen Kirche noch zu einem besonderen Verwaltungsgebiet mit eigener „Central Jurisdiction“ zusammengeschlossen). Es wird jedoch noch einige Jahre dauern, bis die Entscheidung der Generalsynode in die Tat umgesetzt werden kann, da die 132 Synoden der Methodistenkirche auf ihren Jahresversammlungen dem Beschluß der Generalsynode zustimmen müssen.

Von einer engeren Zusammenarbeit der britischen Freikirchen handelt ein Bericht einer Sonderkommission, der dem diesjährigen Freikirchenkongreß in Liverpool vorgelegt wurde. Man glaubt, heute noch nicht so weit zu sein, daß sich der Wunsch mancher freikirchlicher Christen nach einer „Vereinigten Freikirche“ verwirklichen ließe. Es ist vielmehr an einen föderativen Zusammenschluß der Freikirchen von England und Wales auf der Grundlage gemeinsamen Bekenntnisses gedacht, wobei jeder Denomination die Freiheit bleibt, das christliche Zeugnis auf ihre Weise auszurichten. Es geht zunächst um die Verwirklichung folgender vier Punkte: Unbedingte gegenseitige Anerkennung; beim Wechsel von einer Kirche zur anderen; Aufnahme des Gemeindegliedes als voll berechtigtes Glied der neuen Kirche; Interkommunion für alle Gemeindeglieder; gegenseitige Anerkennung der berufenen Geistlichen der in Frage kommenden Kirchen als „Diener an Wort und Sakrament“.

Zur Feier des zehnjährigen Bestehens des Ökumenischen

Rates der Kirchen in Holland fand eine Tagung in Utrecht statt, die gemeinsam mit der Theologischen Fakultät Utrecht veranstaltet wurde. Auf der Tagung hielt u. a. der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, Dr. Visser 't Hooft, einen Vortrag über das Thema: „Bringt die ökumenische Bewegung die Kirchen in Bewegung?“. Durch die Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen in Holland ist es zur Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft zwischen den Niederländisch-Reformierten und Lutheranern gekommen.

Einen Konsensus über das Heilige Abendmahl mit der Niederländischen Reformierten Kirche (Hervormde Kerk) hat die Synode der Evangelisch-lutherischen Kirche in den Niederlanden am 30. Mai in Amsterdam angenommen und beschlossen, das Konfessionsgespräch mit der Reformierten Kirche fortzusetzen. Diesem Beschluß von lutherischer Seite ist am 2. Februar ds. Js. ein entsprechender Synodalbeschluß der Hervormde Kerk vorausgegangen, der es reformierten Pfarrern gestattet, in lutherischen Kirchen das Abendmahl auszuteilen, und gleichzeitig den lutherischen Pfarrern erlaubt, dasselbe in reformierten Kirchen zu tun.

In Spanien hat eine Beschlagnahme von Bibeln stattgefunden. Es handelt sich um große Bestände des Madrider Depots der „Britischen und Ausländischen Bibelgesellschaft“, die auf Veranlassung des Informationsministeriums in Madrid abtransportiert wurden. Ebenso wurden in einer Druckerei etwa 5000 fast fertige evangelische Gesangbücher beschlagnahmt, die für die Gemeinden der Evangelischen Kirche in Spanien bestimmt waren.

Wie der epd meldet, hat die spanische Hierarchie der römisch-katholischen Kirche Einspruch dagegen erhoben, daß das am 23. Januar 1956 durch die Polizei geschlos-

sene Theologische Seminar in Madrid auf Grund einer bereits entworfenen Lösung wieder eröffnet würde.

Bischof D. Dr. Otto Dibelius hat im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland den Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz, Kardinal-Erzbischof Frings (Köln), in einem Schreiben um Mithilfe bei der Behebung der Schwierigkeiten gebeten, denen die Arbeit der protestantischen Kirchen in Spanien begegnet.

Auch die Lage der protestantischen Kirchen in Kolumbien hat sich weiter verschlimmert.

Ein ökumenisches Studentenzentrum wird an der Sorbonne, der Universität von Paris, gebaut, das allen Angehörigen von Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates offenstehen soll.

Anfang Juni ist eine sowjetrussische Kirchendelegation unter der Führung des Metropoliten Nikolai, des Leiters des Außenamtes des Moskauer Patriarchats, zu einem Besuch amerikanischer Kirchen in den Vereinigten Staaten eingetroffen. Der Abordnung gehören auch zwei baptistische Geistliche und die lutherischen Erzbischöfe von Estland und Lettland sowie ein Bischof der armenischen Kirche an.

Die Bischofskonferenz der armenischen orthodoxen Kirche hat einmütig dem Wunsche Ausdruck gegeben, künftig Vertreter zu den Konferenzen des Ökumenischen Rates der Kirchen zu entsenden.

Gastvorlesungen dreier russisch-orthodoxer Professoren aus Moskau und Leningrad sollen vom 9. Juni bis 2. Juli ds. Js. an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn, der Kirchlichen Hochschule in Wuppertal und der Theologischen Schule Bethel stattfinden. Es sind die ersten Besucher im Rahmen des ökumenischen Austausches, der

beim vorjährigen Rußlandbesuch in der rheinisch-westfälischen Kirche vereinbart wurde. Die Themen der Vorlesungen sind: „Die Theologie Basilius' des Großen“, „Die Rolle der Menschen im Leben der Kirche“, „Die Geschichte der russisch-orthodoxen Kirche“ und „Die orthodoxe Theologie“.

Einer Meldung aus Warschau zufolge ist der Ökumenische Rat in Polen nach langjährigen Unterbrechungen wieder zusammengetreten. Diese Arbeitsgemeinschaft, die jedoch nur inoffiziellen Charakter trägt, setzt sich aus Vertretern der zahlenmäßig stärksten Evangelischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses, sowie der Evangelischen Reformierten Kirche, der Kirche der Evangeliumschröten, der Methodisten, Baptisten, Mariawiten und der romfreien Polnischen Nationalen Katholischen Kirche zusammen.

Die volle Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft zwischen der pfälzischen Landeskirche und den kongregationalistischen Kirchen in England ist von den Kirchenleitungen vereinbart und jetzt von der pfälzischen Landessynode gebilligt worden. Sie soll durch feierliche Gottesdienste in London und Speyer zum ersten Mal praktiziert werden. Im Juni wird voraussichtlich eine Konferenz in London die praktischen Folgerungen der Vereinbarungen und die Wege zu einer Vertiefung der bestehenden Beziehungen zwischen den beiden Kirchen erörtern.

Zum Ökumenischen Dienst Berlin haben sich alle in der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg tätigen ökumenischen Arbeitskreise und Referate sowie die in Berlin und Brandenburg bestehenden Freikirchen und Auslandsgemeinden zusammengeschlossen. Zum Vorsitzenden dieser Arbeitsgemeinschaft wurde der Direktor der Berliner Missionsgesellschaft, Pastor Gerhard Brennecke, gewählt.

Sein Stellvertreter wird ein Mitglied der Freikirchen sein. Die Selbständigkeit der einzelnen Kreise soll von dem Zusammenschluß nicht berührt werden.

Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland berief als Nachfolger des verstorbenen Pfarrers D. Menn zum neuen Leiter der Ökumenischen Centrale in Frankfurt Oberkirchenrat Dr. Hanfried Krüger, der gleichzeitig auch weiterhin ökumenischer Referent im Außenamt der EKD bleibt. Ferner soll ein wissenschaftlicher Mitarbeiter aus einer deutschen Freikirche in die Ökumenische Centrale berufen werden.

Neue Bücher

J. K. S. Reid, *The Biblical Doctrine of the Ministry*. (Scottish Journal of Theology, Occasional Papers Nr. 4) Oliver & Boyd Ltd. Edinburg und London 1955; 5/—.

Dieses Heft des an der Universität Leeds lehrenden Verfassers ist ein interessanter und lehrreicher Beitrag zu der problemreichen Diskussion über die biblische Lehre vom Amt. Reid untersucht in drei Kapiteln das Amt bei dem Herrn selbst, das Amt im apostolischen Zeitalter, und das in der Kirche weitergehende Amt (wobei gerade dieses fraglich ist, ob es richtig ist, diakoniaministry mit „Amt“ wiederzugeben). Schon die drei Bezeichnungen „die Zwölf“, „die Jünger“, „die Apostel“ sind keineswegs gleichbedeutend; aber „es ist ganz klar, daß die Zwölf vom ersten Beginn an einen ‚amtlichen‘ Charakter (official character) haben“ (S. 9); nur darum muß nach dem Abfall des Judas die Zwölfzahl wieder ergänzt werden (Apg. 1, 15 ff.). Dabei muß zwischen der ersten und zweiten Aussendung deutlich unterschieden werden: Der Auftrag und die Vollmacht, Kranke zu heilen und Dämonen auszutreiben, wird bei der zweiten Sendung nicht wiederholt, weil

der mit der ersten Sendung der Zwölf verbundene Auftrag erfüllt und darum vergangen ist; an die Stelle der Krankenheilung tritt der sakramentale Auftrag. (Diese Unterscheidung stimmt zwar überein mit der theologischen Auffassung, daß die Sakramente der Kirche an die Stelle der Wunder jener ersten Situation getreten seien; aber es scheint mir sehr zweifelhaft, ob es angesichts der Berichte der Apostelgeschichte erlaubt ist, den Auftrag zur Krankenheilung als schon für die Generation der Apostel erloschen anzusehen; doch wird die weitere Antithese der Schrift zeigen, welches Interesse der Verfasser an dieser seiner These hat.) Gegen die anglikanische Auffassung des Apostolats, wie sie in dem Sammelwerk *The Apostolic Ministry* (London 1946) vertreten wird, verfährt Reid die These, daß Vollmacht und Auftrag immer der ganzen Kirche gegeben sind, und wenn sie besonders den „Jüngern“ zugeschrieben werden, dann nicht um des willen, was sie von der übrigen Kirche unterscheidet, sondern um des willen, was sie mit der ganzen Kirche gemein haben (S. 15); aus dem vorübergehenden Auftrag an die Zwölf ist also kein ausschließendes Vorrecht eines Amtes abzuleiten; es gibt keine Form, in der sich die Zugehörigkeit zu dem Kreis der zwölf Jünger fortsetzen könnte.

Im apostolischen Zeitalter dehnt sich das „Apostolat“ aus über den Kreis der Zwölf; nicht nur, daß Paulus den größten Wert darauf legt, Apostel zu sein (obschon die Merkmale von Apg. 1, 21 f. auf ihn offenbar nicht zutreffen), sondern die Bezeichnung „Apostel“ wird durchaus auch für einen weiteren Kreis von Predigern des Evangeliums gebraucht. Es gibt nach den Pastoralbriefen Personen, die eine „bischofliche“ Funktion der Leitung und der Fürsorge für die Weitergabe der Überlieferung ausüben; aber das Interesse dieser Briefe ist mehr auf die persönlichen Anforderun-

gen als auf die Natur eines solchen Amtes gerichtet (S. 27).

Fast alle einzelnen Stellen, das Amt betreffend, und vor allem alle in ihrer Gesamtheit, lassen sich verschieden interpretieren, ohne daß die eine Auffassung sich der anderen gegenüber als die allein richtige durchsetzen könnte. Die neutestamentlichen Forscher sind sich eigentlich nur darin einig, daß das Material zweideutig (ambiguous) ist, und daß es nicht möglich ist, eine volle Gleichheit oder Entsprechung zwischen gegenwärtigen Ämtern der Kirche und den Ämtern der alten Christenheit zu behaupten. Man kann zwar nicht leugnen, daß man aus den Tatsachen die Meinung ablesen kann, daß die Apostel Nachfolger in ihrem apostolischen Amt bestimmt hatten, und daß darum das bischöfliche Amt als das wesentliche Amt, als die Fortsetzung des apostolischen Amtes bezeichnet werden kann (so A. M. Ramsey in „The Apostolic Ministry“); aber man kann mit dem gleichen Recht behaupten, daß der Unterschied zwischen den Aposteln (als einer einmaligen und unwiederholbaren Erscheinung) und allen „Bischöfen“ ebenso groß ist wie der zwischen Christus und den Aposteln (S. 36). Die Sympathie des Verfassers gehört unverhohlen der zweiten Auffassung; die ganze Konstruktion (Apostolic Ministry) werde in die Geschichte eingehen eher als ein Denkmal der Erfindungsgabe (ingenuity) als eines gesunden Urteils (S. 40).

Die Schlußbemerkungen stellen noch einmal die klare Frage: Wenn es ein bischöfliches Amt gibt, ist dieses Amt aus der Kirche selbst erwachsen, oder hat es eine unmittelbare Beziehung zu dem göttlichen Auftrag, so daß man mit Recht sagen kann, es sei der Kirche „gegeben“? (S. 42). Die Antwort kann nur wieder eine Alternative sein: Wenn das bischöfliche Amt dargestellt wird als eine notwendige Sache, mit der die Kirche steht oder fällt, dann kann man es

nur ablehnen; wenn es dargestellt (und empfohlen) wird als eine historische Tatsächlichkeit (mit allen Vorteilen und eini- gen Gefahren), so kann man bereit sein, es anzunehmen (S. 47). Die einzige legitime Fortsetzung des Amtes der Apostel ist die Heilige Schrift, die dauernd in der Kirche die apostolische Autorität vertritt.

Die sorgfältige Untersuchung der neutestamentlichen Aussage kann also nur zu dem Ergebnis führen, daß sich eine klare und unwiderlegliche Theorie des Amtes durchaus nicht ableiten läßt, weil alles verschieden und als Beleg für sehr entgegengesetzte Auffassungen gebraucht werden kann. Das Eingeständnis ist wertvoll, daß die Entscheidungen also nicht einfach auf dem Gebiet der Exegese getroffen und begründet werden können; und die sorgfältigste Untersuchung der „Quellen“ kann also nicht hindern, daß der Verfasser die Auffassungen seiner presbyterianischen Tradition als durch die Exegese nicht widerlegbar vertritt, — so gewiß andere (anglikanische oder lutherische oder — römisch-katholische) Theologen das Gleiche von ihrer Tradition werden sagen wollen. Es scheint mir nur etwas schwierig, dann, wenn es so steht, die unter uns gegenwärtige Form der apostolischen Autorität in der Heiligen Schrift zu suchen, wo nach der eigenen wohlbegründeten Meinung des Verfassers die Fragen gerade offen bleiben.

D. Wilhelm Stählin

Jean Lasserre, *Der Krieg und das Evangelium*. Chr. Kaiser Verlag München, 1956. Ganzleinen DM 14.80, brosch. DM 12.80.

Nunmehr liegt das Buch des reformierten französischen Pfarrers Jean Lasserre, eines Freundes von Dietrich Bonhoeffer, „La Guerre et l'Évangile“ auch in guter, nur wenig gekürzter deutscher Übersetzung vor. Ausgehend von der Mißachtung und Bedrohung des menschlichen Lebens in der Neuzeit, weist der Verf. auf die uneinheitliche

Haltung der Kirche gegenüber dem Kriege hin. In dem für den einzelnen Christen dadurch entstehenden Zwiespalt zwischen dem Gehorsam als Christ und als Staatsbürger will L. eine Wegweisung zu geben versuchen, die auf die uneingeschränkte Gültigkeit des Liebesgebots und die entschiedene Ablehnung jeder Gewaltanwendung durch den Christen hinausläuft. Die sich daraus ergebenden Konsequenzen für Krieg, Kriegsdienst und Todesstrafe sind eindeutig. Bedeutsam an dem Buch von L. ist, daß der hier vertretene Pazifismus nicht humanitär oder politisch, sondern allein von der Hl. Schrift her begründet wird. Den eigentlichen Sündenfall der Kirche sieht L. mit Kierkegaard in der „konstantinischen Häresie“, die die Kirche in die Abhängigkeit vom Staat brachte und sie in der mehr oder weniger eingeschränkten Bejahung des Krieges dem Evangelium Christi untreu werden ließ. Aber auch der Staat besitzt keine Autonomie, sondern ist nach L. an den Dekalog als Norm gebunden.

Lasserre entwickelt seine Gedanken in drei Abschnitten: das Liebesgebot, die Unterordnung des Christen unter den Staat und das 6. bzw. 5. Gebot. Man darf wohl sagen, daß der Verf. sich selber nichts erspart. In großer Offenheit und ständigem Bezug auf die Gegenwart geht er auf alle mit diesen Problemkreisen zusammenhängenden Fragen ein und vollzieht seine eigene Stellungnahme in kritischer Auseinandersetzung mit Luther und Calvin wie auch mit K. Barth, Cullmann, M. Dibelius, G. Dehn und vielen anderen. Dabei geht es ihm jedoch niemals um die theologische Diskussion als solche, sondern um die ökumenische Verantwortung der Kirche als ganzer (S. 30 ff. u. ö.).

Man wird sicher gegenüber der von L. vorgetragenen Schriftexegese an vielen Punkten anderer Meinung sein können. Auch sonst werden die Voraussetzungen,

Urteile und Folgerungen des Verfassers auf manchen Widerspruch stoßen. Doch niemand wird in dem der ökumenischen Bewegung aufgegebenen Gespräch über Krieg und Frieden an diesem Buch vorbeigehen dürfen. Und niemand wird sich der leidenschaftlichen Entschlossenheit und dem bedingungslosen Ernst entziehen können, mit denen der Verfasser sich für die totale Herrschaft Christi über Kirche und Welt einsetzt. Kg.

Walter Delius, *Geschichte der irischen Kirche von ihren Anfängen bis zum 12. Jahrhundert*. München/Basel, Ernst Reinhardt Verlag 1954. 176 S. Großoktav. Kart. DM 9.—, Lw. DM 11.—.

Die Iroschotten haben durch ihre Eigenart, insbesondere durch ihre Bußformen und ihren legalistischen Biblizismus der katholischen Kirche einige bemerkenswerte Eigentümlichkeiten eingeprägt und insofern auch ökumenische Bedeutung gewonnen. So ist es dankenswert, daß W. Delius uns jetzt eine außerordentlich stoffreiche, dadurch freilich auch etwas trockene Geschichte dieser Kirche in ihrer entscheidenden Frühzeit vorlegt, die uns sehr fehlte. Sie geht auch auf das Wirken der irischen Mönche und Theologen (Columban, Johannes Eriugena) auf dem Festlande ein und auf die Auseinandersetzung der irischen Kirche mit der römischen, leider ohne die Züge noch einmal zusammenfassend darzustellen, die sie der römischen Kirche für immer übermittelt hat. K. D. Schmidt

Heuer, Hans, *Gemeinschaft der Heiligen*. Ein ökumenisches Brevier. Rufer-Verlag, Gütersloh 1955. 160 S. DM 3.90.

Das hübsch ausgestattete Büchlein weckt mit seinem Untertitel die Erwartung, daß hier eine Sammlung von Gebeten dargeboten wird, die der Sache der Ökumene gelten. Das ist in keiner Weise der Fall. Ökumenisch ist das Brevier insofern, als Betracht-

tungen und Gebete in der Tat Zeugen aus allen Zeiten und allen christlichen Kirchen sprechen lassen. Aber sogar Betrachtung und Gebet zu Pfingsten sprechen nicht von der Kirche. Das ist selbst für ein Büchlein, das der persönlichen Andacht dienen soll, übrigens auch wirklich dienen kann, ein beklagenswerter Mangel. M.

Heinz Renkewitz, *Allianz und Ökumene*.
Der Beitrag der Allianz zur ökumenischen Bewegung. Anker-Verlag Frankfurt a. M. 1956. 24 S. Geheftet DM 1.20.

Die Schrift enthält einen Vortrag, den der Verfasser, Leiter der Evang. Akademie in Arnoldshain, auf einer ökumenischen Tagung gehalten hat. Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen der Ökumene als einem Rat von Kirchen und der Allianz als einem „Bruderbund von wahrhaft gläubigen Jüngern Christi“ werden knapp und klar herausgearbeitet, um zu verdeutlichen, wie eng beide Bewegungen letztlich miteinander

verbunden und darum sich gegenseitig zu ergänzen berufen sind. Es wäre zu begrüßen, wenn das hier verheißungsvoll begonnene Gespräch auf breiterer Basis fortgesetzt würde. Kg.

Mitteilung des Herausgebers

Unseren Lesern zur Kenntnis, daß in der Nachfolge unseres unvergeßlichen D. Menn Herr Oberkirchenrat Dr. Hanfried Krüger die Schriftleitung der Ökumenischen Rundschau, die er ja schon aushilfsweise für die letzte Nummer durchgeführt hat, endgültig übernimmt.

Wir sind dankbar, daß in ihm die Verbindung unserer Zeitschrift mit der Arbeit der Ökumenischen Centrale, deren Leiter er ist, fortgeführt wird, und hoffen, daß unter seiner Schriftleitung unsere Zeitschrift in wachsendem Maße für die Sache, um die es uns geht, Frucht trägt. Der Herausgeber

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. D. Dr. Heinz-Dietrich Wendland, Münster i. W., Breul 40, Hamannstift / Bischof Lesslie Newbiggin, Tallakulam, Madurai, Südindien / Fräulein Else Müller, Nürnberg, Hummelsteiner Weg 100 / Pastor Kurt Schmidt-Clausen, Wunstorf/Hann., Stiftsstraße 9 a.

Ökumenischer Tagungskalender

- 5.—9. Juli: Ökumen. Rat, Studienabteilung, Konsultation f. d. Bibelstudium über die Herrschaft Christi
Arnoldshain/Deutschland
- 9.—14. Juli: Ökumen. Rat, Studienabteilung, Konferenz über „Verantwortliche Gesellschaft in nationalen und internationalen Angelegenheiten“.
Arnoldshain/Deutschland
- 15.—18. Juli: Ökumen. Rat, Studienabteilung, Konsultation über die theologische Ausbildung.
Arnoldshain/Deutschland
- 17.—18. Juli: Ökumen. Rat, Studienabteilung, Ausschuß für die Frage des Proselytismus.
Arnoldshain/Deutschland
- 19.—23. Juli: Ökumen. Rat, Konferenzen der Arbeitsausschüsse der Referate der Studienabteilung und der Abteilung für Ökumenische Aktivität.
Herrenalb/Deutschland
- 21.—23. Juli: Verbindungsausschuß des Internationalen Missionsrates und des Ökumenischen Rates der Kirchen.
Herrenalb/Deutschland
- 22.—25. Juli: Exekutivausschuß der Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten.
Herrenalb/Deutschland
- 26.—28. Juli: Ökumen. Rat, Exekutivausschuß.
Wien
28. 7.—5. Aug.: Ökumen. Rat, Zentralauschuß.
Matrahaza b. Budapest
- 7.—11. Aug.: Reformierter Weltbund, Exekutivausschuß.
Prag
- 20.—28. Aug.: Luth. Weltbund, Kommission für Theologie.
Göteborg/Schweden
- 24.—31. Aug.: Ökumen. Rat, Glaube und Kirchenverfassung, Tagung der Europ. Sektion der Theol. Kommission über „Christus und die Kirche“. Oxford/England
- 28.—31. Aug.: Ökumen. Rat, Glaube und Kirchenverfassung, Tagung der Europ. Sektion der Theol. Kommission über „Tradition und Traditionen“. Kopenhagen
- 12.—19. Sept.: Ökumen. Rat/Intern. Missionsrat, Konferenz über „Die christliche Überzeugung und Einstellung in bezug auf das jüdische Volk“. Bossey/Schweiz
28. 9.—3. Okt.: Versammlung der Internationalen Konvention der Kirche der Jünger Christi (Disciples of Christ).
Des Moines, Iowa/USA
- 13.—15. Nov.: Arbeitstagung der landeskirchlichen Referenten für ökumenische Aufgaben.
Arnoldshain/Deutschland

Wachstum in Verantwortung und Einheit

*Bericht des Generalsekretärs Dr. Visser 't Hooft
vor dem Zentralausschuß in Galyatetö am 28. Juli 1956*

Zehn Jahre sind nun vergangen, seitdem die Grundlagen für die Arbeit des Ökumenischen Rates in der Nachkriegszeit gelegt worden sind. Die erste Tagung des Vorläufigen Ausschusses fand nach dem Kriege zu Anfang des Jahres 1946 statt. Der Ausschuß stand vor einer vollständig neuen Lage, die durch sehr große Nöte, aber auch durch zunehmende Einsicht in die Notwendigkeit ökumenischer Zusammenarbeit gekennzeichnet war.

Schauen wir zurück, so müssen wir den führenden Männern, von denen eine ganze Reihe neu in die Arbeit der ökumenischen Bewegung eintraten, dankbar sein, daß sie sich zu einer Zeit, als der Rat noch im Werden war, bereit erklärten, die Planung und Verantwortung für die notwendigen Schritte zu übernehmen, die dem Programm des Rates Substanz gaben und wesentlich dazu beitrugen, die Zahl der Mitgliedskirchen von 50 im Jahre 1946 auf 150 zur Zeit der ersten Vollversammlung zwei Jahre später anwachsen zu lassen. So bestätigte der Vorläufige Ausschuß die Schaffung der Abteilung für Wiederaufbau, die dann später zur Abteilung für Zwischenkirchliche Hilfe und Flüchtlingsdienst wurde, und billigte die Einrichtung von drei weiteren Arbeitszweigen, nämlich der Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten (zusammen mit dem Internationalen Missionsrat), des Ökumenischen Institutes und der Jugendabteilung. Im Sommer des gleichen Jahres tagte die Jugendabteilung zum ersten Male in Bossey; Dr. Walter Van Kirk, dessen vorzeitigen Tod wir alle beklagen, organisierte eine Konferenz in Cambridge, mit der die Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten ihre Arbeit aufnahm, und wenige Wochen später begann der erste Kursus für Laien im Ökumenischen Institut. Unsere Glückwünsche für diese vier Arbeitszweige, die ihr zehnjähriges Bestehen begehen, können wir am besten zum Ausdruck bringen, indem wir zwei Feststellungen treffen, nämlich daß der Ökumenische Rat ohne sie nicht mehr denkbar ist, und daß durch sie viele Männer und Frauen in der Welt ein tieferes und umfassenderes Verständnis von der Fülle des christlichen Lebens und Zeugnisses gewonnen haben.

Probleme des Wachstums

Während der vergangenen zehn Jahre hat die Arbeit des Rates ständig zugenommen. Die 50 Kirchen des Jahres 1946 sind im Jahre 1956 auf 162 angewachsen. Weitere sechs Abteilungen sind hinzugekommen. Der Kreis der Mitarbeiter hat sich in solchem Maße vergrößert, daß trotz des Erwerbs verschiedener Gebäude im Laufe der Jahre das Raumproblem in unserem Hauptsitz wiederum akut geworden ist.

Die Tatsache, daß im Monat Juli 22 verschiedene Ausschüsse und Konferenzen über mancherlei Aspekte unserer gemeinsamen Arbeit in Deutschland tagten, vermag einen Eindruck von der Entwicklung unserer Ausschußarbeit und unseren Beratungen mit Männern und Frauen von Kirchen aus aller Welt zu geben.

Gleichzeitig scheint es, als dürften wir mit einer weiteren beträchtlichen Zunahme in der Mitgliedschaft des Rates rechnen. Einige große Kirchen, die an unserer Bewegung bisher nicht teilgenommen hatten, haben kürzlich erkennen lassen, daß sie jetzt in engere Beziehung zu ihr treten wollen. Wir dürfen ebenfalls hoffen, daß viele der jungen Kirchen in verhältnismäßig naher Zukunft hinzukommen werden.

Ist dieses schnelle Wachsen des Ökumenischen Rates ein Grund zur Freude oder zur Besorgnis? Die einen sprechen mit Begeisterung von dieser raschen Entwicklung, die anderen äußern starke Bedenken über das Anwachsen zu einer nach ihrer Meinung gefährlich großen Organisation. Die eigentliche Frage ist zunächst sicherlich nicht, ob wir schnell oder langsam wachsen, ob wir eine große oder kleine Organisation haben, sondern ob dieser Prozeß des Wachstums ein gesunder oder ein ungesunder ist. Es scheint uns deshalb nötig, folgende drei Fragen zu stellen:

- a) Ist das Anwachsen des Rates das Ergebnis einer institutionellen Selbstbestätigung, oder entspricht es den wirklichen Erfordernissen im Leben der Kirchen?
- b) Faßt der Rat im Leben der Kirchen Wurzeln?
- c) Ist das Wachstum des Rates ausgeglichen und harmonisch?

Ich will versuchen, diese Fragen kurz zu beantworten. Jede Organisation, ob kirchlich oder weltlich, steht in der Gefahr, dem soziologischen Prozeß der Selbsterhaltung und Selbstvergrößerung für ihre eigenen Interessen anheimzufallen. Diese Gefahr ist wahrscheinlich um so größer, wenn eine Organisation neu geschaffen wird und einen recht erheblichen Widerhall findet. Beinahe ehe man sich versieht, fängt solch eine Einrichtung an, von ihrer Unentbehrlichkeit so überzeugt zu sein, daß sie ihre Tätigkeit in der eigenen Existenz und Ausbreitung hinreichend gerechtfertigt sieht.

Institutionen, die der genannten Versuchung erliegen, sind auf dem besten Wege, steril zu werden. Im Falle des Ökumenischen Rates wäre das um so katastrophaler, als der Sinn seines Daseins im Dienst an den Kirchen liegt, so daß ein Ökumenischer Rat, der um seiner selbst willen existiert, ein Widerspruch in sich ist. Wir müssen deshalb doppelt wachsam sein, daß nichts in unserem Leben und Tun zu dem Zwecke geschieht, den Rat als eine Organisation zu verherrlichen. Wir sind unserem Wesen nach eine dienende Körperschaft im strengen Sinne des Wortes und müssen jedem Versuch widerstehen, der aus dem Rat ein zentrales Exekutivorgan abseits von den ihn konstituierenden Kirchen machen will.

Ich glaube, daß es uns bisher gelungen ist, diese Prinzipien aufrechtzuerhalten.

Alles, was wir bisher getan haben, entsprach den tatsächlichen Bedürfnissen und Erfordernissen der Kirchen, wie sie die Vollversammlung zum Ausdruck gebracht hat. Man hat uns deshalb gelegentlich Mangel an Mut zu ökumenischer Pionierarbeit vorgeworfen. Aber der Grund für unsere Zurückhaltung in Dingen, über die die Kirchen noch keinen gemeinsamen Beschluß gefaßt haben, war und ist einfach der, daß wir unsere wichtigste Aufgabe verfehlen, sobald wir anfangen, ein Eigenleben abseits der Kirchen zu führen.

Das heißt nun freilich nicht, daß der Ökumenische Rat nichts unternehmen kann und nur leere Worte macht, denn die Kirchen haben dem Rat bestimmte Aufgaben auf verschiedenen Gebieten übertragen. Es ist eine beachtliche Tatsache, daß die Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten, die im Auftrage des Rates auf dem äußerst schwierigen und kontroversen Gebiet internationaler Beziehungen tätig ist, das Vertrauen der Mitgliedskirchen in einem so weitgehenden Maße gewonnen hat. Wir verdanken dies zu allererst der Weisheit ihres Direktors, Dr. Nolde, der beides in sich vereint: instinktives Einfühlungsvermögen in die Anschauungen der Kirchen sowie Blick und Verständnis für die Verflochtenheit internationaler, zwischenstaatlicher Beziehungen. Unser größtes einzelnes Unternehmen, unser Werk unter den Flüchtlingen, ist ein weiteres Beispiel für eine Aufgabe, die am besten auf internationaler Basis durchgeführt werden kann und daher gleichfalls dem Rate übertragen worden ist. Und es ist wahrscheinlich, daß in der heutigen Zeit, da eine internationale und ökumenische Behandlung der Probleme lieber gesehen wird als eine nationale und konfessionelle, der Rat mit weiteren Aufgaben betraut werden wird. Das Prinzip jedoch bleibt bestehen, daß dies nur geschehen kann, wenn und soweit die Kirchen selber solche Schritte für notwendig erachten, und daß wir stets gegen alle Tendenzen, den Rat zu einem in sich selbständigen Überbau zu machen, auf der Hut sein müssen.

Die zweite, hiermit zusammenhängende Frage, ob der Rat im Leben der Kirchen Wurzeln fasse, ist heute immer noch offen. Es gibt sowohl ermutigende als auch entmutigende Zeichen. Auch ist die Situation in den einzelnen Gebieten und Kirchen sehr verschieden.

Die Frage hat zwei Aspekte: die Mitarbeit der Kirchen als Körperschaften und die Teilnahme der Ortsgemeinde und des einzelnen Gemeindegliedes. Zum ersten können wir sagen, daß wir, wie die Stellungnahmen der Kirchen zu den Berichten der zweiten Vollversammlung zeigen, einige Fortschritte gemacht haben. Die Berichte der Konferenz von Evanston sind in breiteren Kreisen und sorgfältiger studiert und von einer größeren Anzahl von Kirchen kritisch bewertet worden als die Berichte der ersten Vollversammlung. Es gibt aber immer noch viele Kirchen, die bisher keine Wege und Mittel gefunden haben, verantwortlich am ökumenischen Gespräch teilzunehmen. Auf der anderen Seite kann sich die Mitarbeit auch in anderer Weise ausdrücken, besonders in der regelmäßigen Teil-

nahme an Tagungen, im Leisten finanzieller Beiträge usw. In dieser Beziehung haben wir Anlaß, durchaus zuversichtlich zu sein.

Kommen wir auch an die einzelnen Christen heran? Darauf gibt es keine einfache Antwort. Diejenigen unter uns, die viele Kirchen in zahlreichen Ländern besucht haben, sind mit einander sehr widersprechenden Eindrücken zurückgekehrt: wir finden — manchmal in ein und derselben Kirche — Ortsgemeinden, in denen das Bewußtsein der Wirklichkeit ökumenischer Gemeinschaft stark lebendig ist, und dann andere, denen diese Gemeinschaft überhaupt nichts bedeutet. Wir können aber folgendes sagen: Wenn wir die Gemeindeglieder zusammenzählen, die Gelegenheit zu unmittelbaren ökumenischen Erfahrungen haben, etwa durch das Ökumenische Institut, durch Aufbaulager, durch offizielle Besuche, wie in Australien und Neuseeland geschehen, durch organisierte Tagungen der Kirchen in einem einzelnen Land, aber mit starkem ökumenischem Akzent wie beim Kirchentag, oder durch eine sonstwie geartete Teilhabe an dem Werk der Ökumene, z. B. durch das Spenden oder Empfangen zwischenkirchlicher Hilfe, so ergibt sich, daß die Schar derjenigen, in deren christlichem Leben die Zugehörigkeit zur ökumenischen Gemeinschaft ein geistliches Faktum und eine geistliche Notwendigkeit geworden ist, ständig größer wird. In diesem Zusammenhang hat uns auch die Feststellung ermutigt, daß das Verlesen der Pfingstbotschaft unserer Präsidenten in den Gottesdiensten örtlicher Gemeinden mehr und mehr Eingang gefunden hat.

Was die dritte Frage, ob das Wachsen des Ökumenischen Rates harmonisch sei, betrifft, so scheint es mir vor allem darauf anzukommen, ob in unserem Leben Theologie und kirchliche Praxis, Besinnung und Handeln miteinander Schritt halten oder nicht. Manche glauben, daß sich der Ökumenische Rat schon zu viel mit Theologie befasse. Ich persönlich fürchte, daß unsere eigentliche Schwäche in der entgegengesetzten Gefahr liegt. Wir haben unsere wichtigen theologischen Kommissionen für „Glauben und Kirchenverfassung“; wir haben die biblische Studienarbeit über die Herrschaft Christi, und diese erfüllen eine wichtige Aufgabe. Aber wir verwenden wenig oder überhaupt keine Zeit auf ein ernsthaftes Studium der theologischen Probleme, die im Leben des Ökumenischen Rates selbst aufbrechen. Daß viele Probleme unserer Struktur und Organisation theologischer Natur sind, tritt immer stärker zutage. Die Beziehungen des Ökumenischen Rates zur Missionsbewegung, die Beziehungen von zwischenkirchlicher Hilfe und der evangelistischen und missionarischen Aufgabe, die Aufgabe der Kirche in Gebieten, die sich in raschem sozialem Umbruch befinden, die Berufung der Laien, die Zusammenarbeit von Männern und Frauen, die Frage nach unserer Basis, das gesamte Problem ekklesiologischer Folgerungen, die aus der Existenz des Ökumenischen Rates zu ziehen wären, und ein ganzes Heer anderer scheinbar praktischer Fragen können nicht gelöst werden, solange uns eine klare Theologie des Wesens und der Sendung der Kirche fehlt. Wer soll diese Theologie ausarbeiten? Leider ist es so, daß es unter denen, die dem Ökumenischen Rat hauptamtlich dienen,

niemanden gibt, der den größeren Teil seiner Zeit theologischen Studien widmen könnte. Die Mitglieder der Studienabteilung oder des Ökumenischen Instituts bringen ihre Zeit nicht mit stillem wissenschaftlichem Studium zu, sondern haben alle Hände voll zu tun mit dem Organisieren und Koordinieren ökumenischer Studienarbeit, also mit überwiegend verwaltungstechnischen Aufgaben, so daß ihnen zum Lesen und zu eigener Denkarbeit meist nur im Flugzeug oder außerhalb ihrer Dienststunden Zeit bleibt. So sind wir hier weithin auf die freiwillige Hilfe der Theologen in den verschiedenen Kirchen angewiesen. Nur wenige von ihnen haben bisher die Bedeutung obiger Fragen erkannt. In der Tat, man hat den Eindruck, daß ein guter Teil der Literatur über den Rat aus der Feder von Theologen solcher Kirchen stammt, die dem Rat nicht angehören. Ist der Rat trotz seines geringen Alters für die Mitgliedskirchen bereits eine Selbstverständlichkeit geworden? Wir wollen hoffen, daß uns in Kürze die theologischen Fakultäten die Hilfe geben, die wir brauchen, um für die weitere Entwicklung festen Boden unter die Füße zu bekommen.

Der Ökumenische Rat und die Mission

Wir haben bisher noch nicht den Punkt erwähnt, an dem das Wachsen des Ökumenischen Rates höchst notwendig ist, und an welchem sich in den nächsten Jahren die bedeutendsten Entwicklungen abzeichnen könnten. Ich spreche von der Beziehung des Ökumenischen Rates zur missionarischen Bewegung, wie sie im Internationalen Missionsrat Gestalt angenommen hat. Wir brauchen nicht zu wiederholen, wieviel die ökumenische Bewegung der Missionsbewegung verdankt. Das läßt sich schon mit dem Hinweis veranschaulichen, daß der Gründer des Internationalen Missionsrates unser erster Ehrenpräsident war, John R. Mott; daß ein früherer Sekretär des Internationalen Missionsrates, J. H. Oldham, im Jahre 1937 den Plan für die Schaffung eines Ökumenischen Rates entworfen hat, und daß einer der beiden ersten Generalsekretäre des Ökumenischen Rates zur gleichen Zeit Sekretär des Internationalen Missionsrates war: William Paton. 1948 wurde beschlossen, daß der Ökumenische Rat und der Internationale Missionsrat zwei untereinander verbundene Organe darstellen sollen; seither ist die Arbeit beider an sehr vielen Punkten koordiniert worden. Aber eine Verbindung bedeutet noch keine Integration. Unser Zusammengehen brachte es mit sich, daß wir vieles gemeinsam tun konnten; solange es aber zwei verschiedene Organisationen gibt, muß der Eindruck erweckt werden, daß Zusammenarbeit und das Streben nach Einheit der Kirchen nicht zwangsläufig zu missionarischer Aktivität führen oder in ihr zum Ausdruck kommen, oder daß missionarischer Dienst abseits vom normalen kirchlichen Leben geschieht. Wir haben aber jetzt alle gelernt, uns die Einheit der Kirche im Zusammenhang mit ihrer Mission vorzustellen, und haben andererseits verstanden, daß die Mission der Kirche in ihrem eigentlichen Wesen und Leben begründet ist. Das Verhältnis eines Nebeneinanders entspricht also

nicht völlig den besten und tiefsten Einsichten, die uns geschenkt worden sind. Mir scheinen weitere wichtige Gründe für eine Integration vorzuliegen: die Schwierigkeiten, die die Fortexistenz zweier verschiedener Organisationen für die jungen Kirchen mit sich bringen; die Gefahr zunehmender Überschneidung, die Notwendigkeit eines koordinierten Vorgehens in Fragen der Mission und der zwischenkirchlichen Hilfe.

So haben wir allen Grund, dafür dankbar zu sein, daß die Zeit für eine gründliche Untersuchung der tatsächlichen Bedeutung und der konkreten Auswirkungen einer Integration reif ist. Es ist klar, daß sich daraus wichtige Veränderungen in der gegenwärtigen Form unserer Organisation und vielleicht auch in unserer Verfassung ergeben werden. Die missionarische Dimension mit den anderen, uns bereits unmittelbar verpflichtenden Dimensionen des kirchlichen Gesamtauftrages zu verbinden, ist für die geistliche Gesundheit der ökumenischen Bewegung derart entscheidend, daß wir zu den notwendigen Umstellungen, soweit sie mit den Grundsätzen des auf der ersten Vollversammlung zwischen den Kirchen geschlossenen Übereinkommens vereinbar sind, in weitgehendem Maße bereit sein sollten.

Die diesjährige Tagung des Zentralausschusses

In diesem Jahr hat der Ökumenische Rat das Vorrecht, Tagungen in zwei Teilen der Welt durchzuführen, in denen er bisher noch nicht in Erscheinung getreten war: anfangs des Jahres brachten uns unsere Konferenzen in Australien in engen Kontakt mit den Kirchen von Australien und Neuseeland, und jetzt treffen wir uns zum erstenmal in Ungarn und damit in Osteuropa und haben besonders die Vertreter der Kirchen dieses Gebietes unter uns. Das entspricht unserem Wunsche, mit allen uns zugehörenden Kirchen in unmittelbarer persönlicher Verbindung zu stehen, und zwar nicht nur mit ihren Leitungen, sondern auch mit ihren Gemeinden und Mitgliedern. Die Einladung, diese Konferenz in Ungarn abzuhalten, wurde 1954 von den ungarischen Kirchen ausgesprochen und 1955 angenommen. In jenen Tagen war die Verbindung zwischen den Kirchen in diesem Teile der Welt und denen in anderen Ländern noch sehr schwach. In der Zwischenzeit hat sich die internationale Atmosphäre spürbar verändert, was die Vorbereitungen für diese Konferenz sicherlich erleichtert hat. Durch die Annahme der Einladung hat der Ökumenische Rat erneut gezeigt, daß er sein eigenes Leben in vollständiger Unabhängigkeit von jedweden politischen oder ökonomischen System und jeder Ideologie führt und den Wunsch hat, sein Zeugnis in allen Teilen der Welt abzulegen. Gleichzeitig glauben wir, daß Kirchen, die unter verschiedenen Systemen leben, voneinander lernen können und lernen müssen. Die gegenseitige Korrektur, indem wir uns nämlich einmal so sehen, wie wir von den anderen gesehen werden, gehört zu den wertvollsten Erfahrungen in der ökumenischen Bewegung. Wenn wir alle dessen eingedenk sind, daß wir möglicherweise einen Balken im eigenen Auge haben, dann werden wir demütiger von

dem Splitter reden, den wir im Auge des Bruders wahrzunehmen meinen. Das mag uns auch davor bewahren helfen, daß unsere eigenen Splitter nicht zu Balken werden. Damit soll nicht einem allgemeinen Relativismus hinsichtlich der Form des politischen und sozialen Lebens das Wort geredet werden. Was wir gemeinsam darüber in Amsterdam und Evanston gesagt haben, ist alles andere als relativistisch. Wo immer wir uns versammeln, stehen wir ein für gewisse Grundwahrheiten über den Menschen als Geschöpf Gottes und als Bruder, für den Christus starb, für sein Recht und seine Pflicht, Gott zu dienen und in voller Freiheit die Herrschaft Christi über alle Gebiete des Lebens zu bezeugen. Eins unserer Hauptthemen wird in diesen Tagen „Die Kirche und der Aufbau einer ihrer Verantwortung bewußten Völkergemeinschaft“ sein. Mit diesem Verständnis einer verantwortlichen Gesellschaft, dem wir seit unserer ersten Vollversammlung ständig verpflichtet sind, verkünden wir gemeinsam, daß die Gesellschaft eine Verantwortung für das Wohlergehen ihrer Glieder trägt, daß ein jeder Mensch in der Gesellschaft das Recht hat, als verantwortliches Glied daran teilzuhaben, und daß die Gesellschaft nicht Selbstzweck, sondern Gott verantwortlich ist. In unseren Diskussionen über diese Themen werden wir versuchen, diese Überzeugungen auf das internationale Leben anzuwenden.

Zusammenfassung

Der Hauptakzent dieses Berichtes lag auf der Reichweite unserer Aufgabe und auf dem beachtlichen Anwachsen unserer Bewegung. Das Evangelium, an das wir glauben, ist ein Evangelium von universaler, ja kosmischer Bedeutung. Es spricht immer wieder vom Wachstum im Leben der Kirche, wie auch vom Wachstum des einzelnen Gläubigen, nur daß diese Universalität und dieses Wachstum stets genau bezeichnet sind. Die Universalität ist nicht beziehungslos, sie wurzelt im Zentrum, welches Christus, der Gekreuzigte, ist. Und das Wachstum hat eine bestimmte Richtung, die Kirche wächst „eis“, d. h. zu Ihm hin oder in Ihn hinein, der das Haupt ist, Christus (Eph. 4, 15). Mit anderen Worten, wir brauchen nicht besorgt zu sein, wenn wir vorangetrieben werden auf dem Wege zur Universalität, und wenn wir unsere Bewegung wachsen sehen, solange als wir gewiß sind, daß ihr Fundament der Grund ist, der ein für allemal gelegt worden ist, und daß sie sich in der von Gott gewiesenen Richtung bewegt.

Es sind gerade 25 Jahre vergangen, seit einer der großen Gründer der ökumenischen Bewegung starb: Erzbischof Nathan Söderblom. Eins seiner denkwürdigsten Worte war, daß wir uns die ökumenische Bewegung als Kirchen vorstellen müssen, die einen Kreis bilden, in dessen Mittelpunkt das Kreuz steht. Wenn jede Kirche auf das Kreuz zugeht, kommt sie denen näher, die von anderen Punkten der Peripherie her dem gleichen Mittelpunkt zustreben. Möge Gott uns helfen, uns ständig in dieser einen Richtung zu bewegen.

Der politische Auftrag der Kirchen

Von Kenneth Grubb *)

Nach dem zweiten Weltkriege war es fast unvermeidlich, daß sich die Kirchen erneut und noch ernsthafter als zuvor ihrer Verantwortung auf dem schwierigen Gebiet einer internationalen Ordnung, des Friedens und der Gerechtigkeit bewußt werden mußten. Auf Anregung vor allem der amerikanischen Kirchen fand im Jahre 1946 eine Konferenz unter dem Vorsitz von John Foster Dulles in Cambridge statt. Hier wurde ein Arbeitsausschuß, bekannt geworden als „Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten“ (C.C.I.A.), ins Leben gerufen, um die Stimme des Ökumenischen Rates wie auch des Internationalen Missionsrates im internationalen Bereich zur Geltung zu bringen. Die Gründung der Kommission ging also zeitlich der formalen Konstituierung des Ökumenischen Rates voraus und war das erste jener gemeinsamen Organe, die von den beiden ökumenischen Zusammenschlüssen getragen werden.

Es wäre nicht möglich gewesen, eine Kommission zu gründen und ihre Arbeit in Gang zu bringen, wenn sich nicht von Anfang an einige Männer freiwillig in ihren Dienst gestellt hätten. Der erste Präsident der Kommission war Baron van Asbeck aus Holland, ihr Direktor ist seit der Gründung Dr. O. Frederick Nolde. Die Hauptgeschäftsstelle lag stets in New York, weil sich dort der Sitz der Vereinten Nationen befindet, doch gibt es weitere Geschäftsstellen in London und Genf sowie eine Reihe örtlicher, unabhängiger Arbeitsausschüsse und Korrespondenten, die die Kirchen der verschiedenen Länder vertreten. Sie tragen wesentlich dazu bei, der Kommission die nötigen Verbindungen zu verschaffen. Die Mitgliederzahl der Kommission beläuft sich auf etwa 40 Männer und Frauen, meistens Laien, die in der Kirche und im öffentlichen Leben ihres Landes eine angesehene Stellung einnehmen. Während das Exekutivkomitee der Kommission jedes Jahr zusammentritt, sind die hauptamtlichen Mitarbeiter ständig auf Reisen, um die Kommission bei internationalen Organisationen zu vertreten. Das geschieht einerseits bei den Vereinten Nationen und ihren einzelnen Organen oder auf internationalen Tagungen, wo eine solche Vertretung wünschenswert erscheint, andererseits bei den Kirchen, um den Kontakt mit diesen aufrechtzuerhalten und an kirchlichen Konferenzen teilzunehmen. Da ja Vertrauen und Verständnis nur durch persönliche Kontakte erworben werden können, ist es zu bedauern, daß die Zahl der hauptamtlichen Mitarbeiter so gering ist, so daß das angestrebte Ziel nur in begrenztem Umfange erreicht werden kann.

*) Dieser Beitrag wurde uns vom Verfasser anlässlich des zehnjährigen Bestehens der Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten zur Verfügung gestellt.

Die besonderen Aufgaben der Kommission wurden auf der Konferenz in Cambridge klar umrissen. Allgemein gesprochen ermächtigen sie die Kommission, im Auftrage der Kirchen das Interesse an internationalen Problemen zu wecken und nach christlichen Grundsätzen zu suchen, die für deren Lösung bedeutsam sind; ferner in den verschiedenen Ländern und Kirchen zur Beschäftigung mit diesen Dingen anzuregen sowie einzelne Probleme zu untersuchen und tatkräftig in Angriff zu nehmen. Die Kommission hat insbesondere den Auftrag, sich der Frage der Menschenrechte und der menschlichen Freiheit, der Abrüstung, der wirtschaftlichen Zusammenarbeit und der Förderung der Selbstregierung bisher abhängiger Völker anzunehmen. In der Praxis hat die Kommission viele jener komplizierten Probleme ins Auge zu fassen, zu denen vom christlichen Standpunkt Stellung zu nehmen äußerst schwierig ist, die aber andererseits keinesfalls übersehen werden können, weil sie die Gewissen der Christen wie der Staatsbürger in gleicher Weise beunruhigen, — von Zypern bis hin nach Kolumbien, rings um die ganze Welt. Auf der Tagesordnung der kürzlich in Herrenalb abgehaltenen Sitzung des Exekutivkomitees der Kommission standen nicht weniger als 57 Verhandlungspunkte zur Debatte.

Die Behandlung der internationalen Probleme durch die Kirchen weist gegenüber der Zeit vor 20 oder 30 Jahren eine spürbare Wandlung auf. Zwar haben die Kirchen zwischen den beiden Weltkriegen die ihnen gestellte Aufgabe keineswegs vernachlässigt. Sie waren unter den ersten, die die Gründung des Völkerbundes begrüßten. Aber indem sie sich hingebungsvoll mit den Voraussetzungen für den Frieden befaßten, erstreckte sich doch ihre Friedensarbeit im wesentlichen auf die Ermittlung der Grundsätze, auf den Pazifismus oder dessen Ablehnung sowie auf die Bedeutung moralischer Druckmittel im allgemeinen. Das hat sich seit dem Kriege sichtbar geändert. In den letzten Jahren hat sich die Arbeit der Kirchen für den Frieden auf breiter Basis den konkreten Konflikten und Ereignissen, die die Welt bedrohten, zugewandt, ob sich diese nun in Israel oder Korea, in Berlin oder sonstwo abspielten. So waren denn die Kirchen durch die Kommission für internationale Angelegenheiten am Ort der Handlung vertreten, und die Kommission hat sich nicht gescheut, in die damit verknüpften politischen Gegensätze einzugreifen. Dies geschah nicht im Interesse irgendeiner großen oder kleinen Macht oder Mächtigkeitsgruppe, sondern im Sinne des Amtes der Versöhnung, das der Kirche anvertraut ist. Vielleicht ist dies ein Dienst, der erst dadurch möglich geworden ist, daß die Kirche heute die ganze Welt umspannt und in der ökumenischen Bewegung einen Brennpunkt ihrer Einheit besitzt. Ohne diese Voraussetzung könnte man sich kaum die internationale Aufgabe der Kirche in gleicher Weise vorstellen.

Die Kirchen sind entschieden darum bemüht, die Ursachen des Krieges zu beseitigen und die Voraussetzungen für den Frieden zu schaffen, aber die Ursachen des Krieges und die Voraussetzungen für den Frieden sind unendlich verwickelt.

Hinter den Rivalitäten der Staaten steht eine bunte Fülle von politischen, wirtschaftlichen und sittlichen Forderungen sowie von quälenden und unerträglichen Verhältnissen, in denen man über Verantwortung und Rechte auf beiden Seiten heftig streitet.

Die Hauptanliegen der C.C.I.A. lassen sich vielleicht in fünf Gruppen zusammenfassen. Viel Arbeit ist im Zusammenhang mit der Frage der Abrüstung, des Gebrauchs der Atomkraft und der Voraussetzungen für eine friedliche Entwicklung geleistet worden. Die Schwierigkeiten, die der Errichtung eines wirksamen Kontrollsystems aller Waffen entgegenstehen, erscheinen manchmal unüberwindlich. Das Problem besteht nicht nur darin, einen Ausgangspunkt für die Abrüstung zu finden, sondern auch die Frage der laufenden Überprüfung, inwieweit nämlich alle beteiligten Partner an der Durchführung des Systems mitarbeiten, scheint gegenwärtig unlösbar zu sein. Dennoch hat die Kommission wie im vergangenen Jahrzehnt sowohl in ihrer in Davos erarbeiteten und vom Zentralausschuß des Ökumenischen Rates angenommenen Erklärung, als auch in den Arbeitssitzungen auf der Konferenz in Arnoldshain und auf ihrer Tagung in Herrenalb unermüdlich mit diesem Problem gerungen.

Die Schwierigkeiten, die auf dem Gebiet der Menschenrechte und der Glaubensfreiheit auftauchen, stehen denen in der Abrüstungsfrage nicht nach. Die Kommission hat zunächst eine befriedigende Formulierung zu finden gesucht, durch welche die Glaubensfreiheit in der Erklärung der Menschenrechte verankert werden sollte. Später setzte die Kommission ihre Arbeit in der Weise fort, daß sie auf den Sitzungen der mit diesem Gegenstand befaßten Ausschüsse der Vereinten Nationen vertreten war. Jedoch muß eine große Vielfalt besonderer Vorkommnisse von angeblichen Verletzungen der Menschenrechte, ob sie sich nun in Spanien, Südafrika, Kolumbien oder anderen Teilen der Welt ereignen, von Fall zu Fall verhandelt werden. Einige Konflikte dieser Art sind kaum beizulegen. Sie verlangen ständige Beobachtung, machen den Besuch unserer Vertreter an Ort und Stelle nötig und bringen langwierige Verhandlungen mit sich.

In den letzten Jahren hat die Lage der unter Fremdherrschaft stehenden Länder die Aufmerksamkeit der Kommission auf sich gezogen, sei es nun im Blick auf das Unabhängigkeitsstreben der betreffenden Völker im allgemeinen oder im Blick auf die begründeten Ansprüche ihrer Rasse und Religion, die besonders in mehrrassigen Staatsgebilden mit Recht eine erstrangige Bedeutung gewonnen haben. Fragen wie die nach der öffentlichen Ordnung in Kenya, der Glaubensfreiheit in den mohammedanischen Gebieten in Nord-Nigeria und nach einer geeigneten Verfassung in Malaya, die ein größeres Maß von Glaubensfreiheit als bisher sichern soll, werden ständig von der C.C.I.A. bearbeitet. Hin und wieder bricht ein Konflikt von internationalem Ausmaß auf, wie das heute auf Zypern der Fall ist. Die Mitglieder der Kommission haben sich schon seit langem damit

befaßt; sie sind nach Nikosia und Athen gereist, sie haben persönliche Fühlung aufgenommen mit Erzbischof Makarios, mit dem britischen Kolonialminister und mit vielen führenden Persönlichkeiten Griechenlands, um zu einer friedlichen und gerechten Lösung beizutragen, soweit es irgend in ihren Kräften steht.

Die Kommission arbeitet bei den Vereinten Nationen und auf alle mögliche andere Weise darauf hin, daß die Notstände in unterentwickelten Ländern mehr Beachtung seitens der reicheren Länder des Westens finden. Die wirtschaftlichen Unterschiede zwischen den einzelnen Völkern sind, wie heute fast jedermann zugibt, eine nicht zu unterschätzende Ursache der Unzufriedenheit und möglicherweise des Konflikts. Vor allem die Christen müssen weithin wacherüttelt werden durch die Not des Menschen, ganz gleich, unter welchem politischen System er lebt. Die Kirchen dürfen sich in dem tiefen Graben, der arme und reiche Nationen voneinander trennt, nicht zur Ruhe betten. Wenn sie das tun, können sie nicht für sich in Anspruch nehmen, daß sie ernsthaft um die Schaffung einer sich ihrer Verantwortung bewußten Völkergemeinschaft bemüht sind, so kraftvoll sie auch davon reden mögen. Der Forderung nach sozialer Gerechtigkeit muß entsprochen werden, solange es noch Zeit ist. Anderenfalls beschwören wir den Aufruhr der Völker herauf, und man kann nur ahnen, welche Formen er heutzutage annehmen würde. Von hier aus gesehen ist ein rascher sozialer Umbruch eine wesentliche Voraussetzung für den Frieden. Folgerichtig hat die Kommission daher Maßnahmen wie den Colombo-Plan oder das Programm des Technical Assistance Board der Vereinten Nationen aufmerksam verfolgt und für diesen wichtigen Vorstoß die Unterstützung und das Verständnis der Kirchen fruchtbar zu machen versucht.

Angesichts der immer noch elenden und beunruhigenden Lage von Millionen Flüchtlingen in der Welt befaßt sich die Kommission nicht damit, Geldmittel zu beschaffen und Hilfsprogramme aufzuziehen, sondern führt politische Verhandlungen mit den Flüchtlingsausschüssen der Vereinten Nationen, die nötig sind, wenn die Kirche ihre Verantwortung für das gesamte Flüchtlingswerk wahrnehmen will. Viele öffentliche Gelder gehen durch die Hände der Beauftragten für das Flüchtlingshilfswerk des Ökumenischen Rates. Das macht eine ständige Fühlungnahme mit dem Hohen Kommissar für das Flüchtlingswesen erforderlich. Durch die Kommission ist die Bereitschaft der Kirchen zum Ausdruck gebracht, an einem noch wirksameren und vielseitigeren Programm der Vereinten Nationen auf diesem Gebiet mitzuarbeiten. Alle erdenklichen Vorkehrungen sind dafür getroffen worden, daß der Flüchtlingshilfe auch die nötigen Mittel zugebilligt werden.

Alle diese Dinge verlangen die ständige Aufmerksamkeit der Mitglieder der Kommission, die mit vielen Regierungen und ihren Vertretungen bei den Vereinten Nationen in Fühlung bleiben müssen. Tatsächlich liegt die Schwäche der Kommission darin, daß sie sich in zu starkem Maße mit den Tagesereignissen im internationalen Raum befaßt und ihren Mitarbeitern zu wenig Zeit läßt, die Dinge

von einer höheren Warte aus zu betrachten. Aus diesem Grunde ist die Kommission niemals zu einer Studienkommission geworden, obwohl sie vor kurzem mit Vorschlägen hervorgetreten ist, die jetzt einem Studium der Grundlagen eines internationalen Ethos als Unterlage dienen.

Wenn die Kirche wirksam auf die Schaffung einer ihrer Verantwortung bewußten Völkergemeinschaft hinarbeiten soll, so darf sie einige wichtige Prinzipien, denen sie gehorchen muß, nicht aus dem Auge verlieren. Soweit ich sehe, geht es dabei um die folgenden, und mit ihrer Zusammenfassung mag dieser Artikel schließen.

Als eine ökumenische Gemeinschaft müssen die Kirchen der Welt ein Beispiel für eine internationale Ordnung des Friedens, der Freiheit und sozialen Gerechtigkeit, der Nächstenliebe und einer auf Freiheit beruhenden Ordnung geben; sie müssen mit ruhigem und kühlem Verstande den Krisen menschlichen Zusammenlebens begegnen. Sie müssen sich bemühen, in das internationale Leben all die Werte hineinzutragen, die im persönlichen und nationalen Leben geschätzt werden. Sie müssen ferner den Gehalt ihres eigenen Glaubens und die biblischen Erkenntnisse zu erfassen suchen, die für das Verhältnis des Einzelnen zum Staat, für die Gemeinschaft der Staaten und ihre Beziehungen untereinander bedeutsam sind.

Die Kirchen müssen ihre Glieder mit dem Wesen einer ihrer Verantwortung bewußten Völkergemeinschaft vertraut machen und sie so lehren, daß möglichst breite Volksschichten diese Verantwortung auf sich nehmen.

Sie müssen ernstmachen mit der Verwirklichung einer internationalen Ordnung, mit ihrem eigenen Verständnis von Freiheit und Gerechtigkeit, Weltversöhnung und -gemeinschaft, mit dem Ausmerzen der Ursachen der Konflikte und der Vermittlung zwischen den konkurrierenden Ansprüchen unter den Nationen, die bisher noch durch keine Formel politischer Versöhnung, abgesehen von der sehr bescheidenen Forderung nach Koexistenz, ausgeglichen werden konnten.

Schließlich sollten die Kirchen stets die Folgerungen betonen, die sich aus der christlichen Glaubenswahrheit ergeben, daß Souveränität, von der heute im politischen Leben so viel gesprochen wird, nicht einem einzelnen Staat oder einem Verband von Staaten, auch nicht einmal einem Weltstaat innewohnt, sondern daß alle Staaten unter der Souveränität Gottes stehen, durch seine Gnade leben und seinem Gericht unterworfen sind.

Ökumene und Mission

Von Norman Goodall

Die Schaffung eines neuen Ausschusses wird man kaum zu den erfreulichen Nachrichten zählen dürfen, nach denen die Menschheit Ausschau hält. Deshalb war es kein Ereignis für die Schlagzeilen, als im Jahre 1954 der Ökumenische Rat und der Internationale Missionsrat von neuem einen Verbindungsausschuß beider Organisationen bildeten. Ein Ausschuß gleicher Bezeichnung hatte dem Namen nach freilich schon seit der Zeit vor dem zweiten Weltkriege bestanden. Als sich der Ökumenische Rat in den ersten Stadien seiner Formwerdung befand, erschien es denen, die ihm Gestalt und Richtung gaben, wünschenswert, daß eine Stelle für offizielle und inoffizielle Beratungen mit den Vertretern des Internationalen Missionsrates — jener älteren Organisation, die eines der wichtigsten „ökumenischen Fundamente“ gelegt hat — geschaffen würde. Dieser Standpunkt wurde vom Internationalen Missionsrat geteilt, doch erst nach Kriegsende trat ein Verbindungsausschuß beider Organisationen erstmalig zusammen. Dies geschah im Jahre 1946 unter dem Vorsitz von John R. Mott, und verschiedene Tagungen folgten in unregelmäßigen Zeitabständen. In den Jahren, die der ersten Vollversammlung unmittelbar vorausgingen, war es der Verbindungsausschuß, der seine besondere Aufmerksamkeit der Stellung der jungen Kirchen in dem entstehenden Ökumenischen Rat zuwandte, und der es sich ebenso angelegen sein ließ, Dinge wie die „Kriterien“ der Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat so zu formulieren, wie sie schließlich in die Verfassung aufgenommen wurden. Zu den Fragestellungen, mit denen sich der Ausschuß vor dem Jahre 1954 befaßte, gehörte das Thema „Mission und Einheit“, zu dem später der Zentralausschuß — 1951 in Rolle — eine Erklärung abgab. Ferner wurden im Verbindungsausschuß, längst bevor die Abteilung des Ökumenischen Rates für Zwischenkirchliche Hilfe ihre Tätigkeit auf Asien ausdehnte, Besprechungen über das Verhältnis von „Zwischenkirchlicher Hilfe“ zur „Zwischen-Missions-Hilfe“ geführt, wobei der Internationale Missionsrat sich auf seine langen Erfahrungen in der Versorgung der früher sogenannten „Verwaisten Missionen“ stützen konnte. Die nicht unbedeutendste Leistung des Verbindungsausschusses bestand darin, daß er die Satzungen für das zu errichtende Ostasien-Sekretariat des Ökumenischen Rates und des Internationalen Missionsrates ausgearbeitet hat.

In den Jahren, von denen hier die Rede ist, hatte der Ausschuß nur acht Mitglieder — von jeder Organisation je vier. Er trat nicht sehr häufig zusammen, und die nötige Sekretariatsarbeit wurde von Männern geleistet, die andere Ämter innehatten. Dr. Mott blieb der Vorsitzende bis Amsterdam, zu welchem Zeitpunkt ihn Dr. John A. Mackay ablöste.

Während der Ausschuß in diesen Jahren sein Hauptaugenmerk auf Dinge richtete, wie wir sie oben dargestellt haben, erwies es sich jedoch als unumgäng-

lich, daß er auch den Rahmen bieten mußte, um die Beziehungen zwischen dem Ökumenischen Rat und dem Internationalen Missionsrat zu erörtern. Auf der Tagung in Königstein im Jahre 1954 wurde dieser Frage besondere Aufmerksamkeit geschenkt, und zwar auf der Grundlage eines vorläufigen Vorschlages, das Verhältnis einer „Arbeitsverbindung“ — wie es in Amsterdam gutgeheißen worden war — durch irgendeine Form der Integration zu ersetzen. Man kam zwar überein, daß die Zeit für solch einen Schritt noch nicht reif sei, doch wurde angesichts der zunehmenden Verflechtung der Ziele und Verantwortlichkeiten beider Organisationen empfohlen, den Ausschuß neu zu bilden; auch solle er regelmäßig, wenigstens einmal im Jahr, eine Sitzung abhalten; die Zahl seiner Mitglieder solle auf zwölf erweitert und ihm ein hauptamtlicher Sekretär zur Verfügung gestellt werden. Diese Empfehlungen wurden vom Internationalen Missionsrat und vom Ökumenischen Rat angenommen. Dem Ausschuß unter dem Vorsitz des Präsidenten H. P. Van Dusen wurde freie Hand gelassen, sich aller jener Fragenkreise anzunehmen, die beide Körperschaften angingen und eine gründliche Untersuchung, gegenseitige Verständigung und gemeinsames Planen dringend erforderten. Der Ausschuß wurde zudem verpflichtet, die bereits vorhandenen gemeinsamen Arbeitszweige ständig zu betreuen und gleichzeitig „die Vorteile, Nachteile und Folgen einer vollen Integration des Internationalen Missionsrates und des Ökumenischen Rates zu prüfen“. Es muß hier betont werden, daß, als dieser Auftrag gegeben und angenommen wurde, die endgültige Entscheidung beider Organisationen über die Frage der Integration damit in keiner Weise vorweggenommen werden sollte. Es wurde durchaus mit der Möglichkeit gerechnet, daß Erfahrung und Überlegung beide Organisationen zu dem Ergebnis führen könnten, daß ihren wesentlichen Anliegen am besten gedient sei, wenn sie von jeder engeren organisatorischen Verschmelzung Abstand nähmen; es wurde ebenfalls offen gelassen, daß der Gang der Erwägungen und der Praxis voller Gewißheit in die andere Richtung führen könnte.

Bevor ich auf den letzten wichtigen Vorschlag des Ausschusses eingehe, möchte ich mir eine Bemerkung über die Art der Erfahrungen erlauben, die dieser Ausschuß seinen Mitgliedern vermittelt hat. Wie in allen Ausschüssen hat es trübe Augenblicke, Fehler und versäumte Gelegenheiten gegeben; aber als einer, der mit der Arbeit des Ausschusses seit 1946 eng vertraut ist, bin ich wiederholt durch die unbestreitbare Höhenlage beeindruckt worden, die seine besten Diskussionen ausgezeichnet hat. Es ist unmöglich, sie genau zu definieren; ich bin aber überzeugt, daß sie aus einer vertraulichen und doch wieder offiziellen Verbundenheit zwischen denen erwachsen ist, deren Hauptverantwortung auf dem Gebiete der „Kirchen“ und „Missionen“ liegt. Es war keineswegs so, daß die Vertreter des Ökumenischen Rates immer den einen Standpunkt eingenommen haben, während die Vertreter des Internationalen Missionsrates stets einen anderen vertraten, mit dem Ergebnis, daß ein brauchbarer Kompromiß geschlossen

oder ein interessantes Übereinkommen erreicht worden ist. Was sich ereignete, war nicht so einfach zu beschreiben und zugleich viel fruchtbarer. Im Blick auf bestimmte, von Einzelnen vertretene Ansichten, war es tatsächlich so, daß die Trennungslinien nicht notwendigerweise zwischen den Vertretern der einen und den Vertretern der anderen Organisation hindurchgingen; es gab Abweichungen in der Grenzlinie bei der Meinungsäußerung Einzelner zu dieser oder zu jener Frage. Trotzdem, in der „Begegnung“ (unvermeidliches Wort!) gab es ein Element, das bei den Besprechungen der gleichen Probleme durch die gleichen Leute in ihren eigenen „Kirchen“- oder „Missions“-Ausschüssen gefehlt hätte. Obwohl sich die Beweise nicht katalogisieren lassen, glaube ich doch, in bescheidenem Maße behaupten zu dürfen, daß dies eine Quelle der Bereicherung für die Leitung beider Organisationen, sowohl für ihre besonderen Aufgaben, als auch für ihre gemeinsamen Arbeitsgebiete gewesen ist.

Als der Ausschuß nach seiner Tagung in Davos im Jahre 1955 auseinander ging, erwartete man nicht, daß die Frage der Integration des Ökumenischen Rates und des Internationalen Missionsrates auf der Tagesordnung für 1956 stehen würde. In den dazwischenliegenden zwölf Monaten war jedoch in steigendem Maße deutlich geworden, daß die Angelegenheit, was immer dabei herauskommen würde, die Aufmerksamkeit des Ausschusses bei seiner nächsten Sitzung zu einem guten Teil beanspruchen müsse. Das war auf zwei besondere Umstände zurückzuführen. Der eine war in der ständig wachsenden Tätigkeit der Abteilung für Zwischenkirchliche Hilfe begründet, die sich mit der Arbeit der historischen Missionsgesellschaften überschneidet oder auf das Leben der jungen Kirchen, die sowohl dem Internationalen Missionsrat wie auch dem Ökumenischen Rat nahestanden, Einfluß gewann. Diese Entwicklung kam nicht unerwartet. Die Festlegung des „erweiterten Auftrages“ der Abteilung für Zwischenkirchliche Hilfe geschah in enger Fühlungnahme zwischen dem Ökumenischen Rat und dem Internationalen Missionsrat, und in der Praxis arbeiteten beide Organisationen oftmals zusammen. Es ist jedoch bedeutsam, wie schnell sich nach dem Urteil beider Körperschaften die Überzeugung durchgesetzt hat, daß die Formel einer „Arbeitsverbindung“ für die den Kirchen und Missionen auf diesem Gebiet zukommende Aufgabe nicht genügte. Diese Überzeugung bezog sich keineswegs nur auf die Verwaltung und die Notwendigkeit, in der Praxis Überschneidungen und Verwirrung zu vermeiden. Sie wurde verstärkt durch die Besinnung auf die theologische Bedeutsamkeit der Tatsache, daß die Kirchen ihren Dienst auf „menschliche Nöte“ in solchen Gebieten ausdehnten, in denen Missionen bemüht waren, der tiefsten aller menschlichen Nöte zu begegnen. Fast gegen ihren Willen fanden sich Menschen, die im Namen Christi eifrig „zu Tische dienten“, vor eindringliche Fragen nach der Sendung der Kirche gestellt. Umgekehrt wurden viele, die mit der historischen Missionsbewegung in ihrer Erfahrung der Untrennbarkeit von Verkündigung und praktischem Dienen innigst vertraut waren, sich dessen bewußt, daß die

Aufgaben und Probleme der Abteilung für Zwischenkirchliche Hilfe in vielen Fällen aus Situationen entstanden sind, die die Missionen dazu zwingen, ihre eigene Aufgabe neu zu durchdenken. Aus alledem muß nicht notwendigerweise der Schluß gezogen werden, daß die beiden internationalen Organisationen, genannt Ökumenischer Rat und Internationaler Missionsrat, ineinander aufgehen müßten. Es ist jedoch immer deutlicher geworden, daß die Kirchen und Missionen, wenn sie in derartigen Situationen die Leitung des Heiligen Geistes suchen, dieses im Bewußtsein eines größeren Maßes gegenseitiger Verpflichtung zu tun gehalten sind.

Der zweite Anlaß, der eine Überprüfung des endgültigen Verhältnisses des Ökumenischen Rates zum Internationalen Missionsrat nötig machte, war durch die Bildung eines „Asiatischen Rates für ökumenische Missionsarbeit“ gegeben. Ohne dieses Projekt im einzelnen darzulegen, mag doch ausgesprochen werden, daß es Fragen aufwarf, die für den Ökumenischen Rat und für den Internationalen Missionsrat von gleich großer Dringlichkeit waren. Auf der Verwaltungsebene deutete es auf eine mutmaßliche Änderung des Funktionsbereiches des Ostasien-Sekretariats hin — einer Einrichtung, in der beide Organisationen seit Jahren auf der Basis der „Integration“ zusammengearbeitet haben. Zur gleichen Zeit warf es noch weiter reichende Probleme auf, die sowohl die Arbeitsweise der Missionen wie auch die Form ökumenischer Beziehungen in diesem schwierigen Erdteil betreffen. Niemand — am allerwenigsten die Kirchenführer in Asien — konnten erwarten, daß diese Dinge, soweit sie den Ökumenischen Rat und den Internationalen Missionsrat angehen, durch unabhängiges Vorgehen oder Entscheiden der beiden Körperschaften einer Lösung entgegengeführt werden könnten. Auch hier ist ein gewisse Maß gegenseitiger Verpflichtung und Hingabe an ein einziges Ziel, das über eine „Arbeitsverbindung“ weit hinausgeht, unbedingt erforderlich.

Dies waren einige der Gründe, die den Verbindungsausschuß in Herrenalb im Juli dieses Jahres veranlaßten, den Ökumenischen Rat und den Internationalen Missionsrat um die ausdrückliche Bevollmächtigung zum Entwurf eines vorläufigen Planes für die Integration zu bitten, der zunächst in beiden Zusammenschlüssen als Grundlage für eine neue Diskussion ihrer langfristigen Beziehungen dienen könnte. Als der Ausschuß um die Vollmacht, einen vorläufigen Plan aufzustellen, einkam, verlangte er damit von den beiden Körperschaften kein sofortiges „Ja“ oder „Nein“ zu dem Vollzug einer Integration. Dennoch sprach er von der Vorbereitung eines Planes, denn seit einiger Zeit hat offensichtlich das Fehlen einer Definition dessen, was mit „Integration“ gemeint ist, die Diskussion der Angelegenheit mit unnötigen Mißverständnissen belastet. Und eine solche Definition muß in Begriffen möglicher organisatorischer Entwicklungen, verfassungsmäßiger Änderungen und administrativer Maßnahmen ausgesprochen werden. Für den Zweck seiner eigenen Diskussion im Juli lagen dem Ausschuß versuchsweise Vor-

schläge von drei möglichen Alternativen vor, die ein „integrierter“ Ökumenischer Rat — Internationaler Missionsrat sich zu eigen machen könnte. Im Laufe der Besprechungen im Verbindungsausschuß und in der späteren Sitzung des Exekutiv-ausschusses des Ökumenischen Rates wurden noch weitere Möglichkeiten eines integrierten Aufbaues von dem einen oder anderen Ausschußmitglied aufgezeigt. Von diesen Diskussionen ausgehend hofft man, im Laufe der nächsten zwölf Monate ein vorläufiges Schema für eine ausführliche Diskussion im Verbindungsausschuß im Juli 1957 und zur anschließenden Vorlage für den Ökumenischen Rat und den Missionsrat ausarbeiten zu können. Um diese vorbereitende Arbeit zu fördern und um den Rahmen für verantwortliche Besprechungen der Frage in allen Stadien weit zu spannen, wird die Mitgliederzahl des Verbindungsausschusses auf zwanzig erhöht — zehn von jeder Organisation. Wiederum muß betont werden, daß mit der Vollmacht für dieses Vorgehen die endgültige Entscheidung weder für den Ökumenischen Rat noch für den Internationalen Missionsrat vorweggenommen ist. Eine ausführliche Diskussion über den vorläufigen Plan könnte — für die eine oder die andere Organisation oder für beide — zu dem Ergebnis führen, daß kein weiterer Schritt unternommen werden kann, der für die hohen Zwecke, für die die beiden Organisationen eintreten, von Nutzen wäre. Auf der anderen Seite glauben und hoffen viele, daß auf einem Wege, der nicht nur auf Zweckmäßigkeit abgestellt ist, eine Form für das gemeinsame Zeugnis dieser beiden Organisationen gefunden wird, die durch Gottes Gnade der „Auferbauung“ der Kirche und der Förderung ihrer Sendung dient.

Die Leute, die am meisten mit dem Alltagsleben dieser beiden ökumenischen Körperschaften verbunden sind, wagen im Blick auf deren bleibende Bedeutung im Laufe der christlichen Geschichte nicht allzu hohe Ansprüche zu stellen. In gewissem Sinne könnten sie sich, selbst in ihrer besten und „nützlichsten“ Form (menschlich gesprochen), als nicht mehr denn nur sehr vergängliche Gebilde im Haushalt der Ziele Gottes in dieser Welt erweisen. Der Ökumenische Rat ist nicht als solcher „Die Kirche“. Der Internationale Missionsrat ist nicht als solcher „Die Mission“. Und doch, innerhalb der Grenzen, die von Natur und Gnade solchen Organisationen auferlegt sind, kann in aller Demut behauptet werden, daß sie nicht nur brauchbare Instrumente für bestimmte Aufgaben sind; sie sind Symbole zweier christlicher Realitäten — der Einheit des Volkes Gottes und der missionarischen Verpflichtung dieses auserwählten Volkes. Dem praktischen Ergebnis dieser neuen Erörterungen kommt in gewisser Weise keine große Bedeutung zu, vorausgesetzt, daß es das Ergebnis echten Gehorsams gegenüber dem zweifachen Ruf zur Einheit und zur Mission ist. Auf der anderen Seite kann das gleiche praktische Ergebnis auf der Grundlage eben dieses Gehorsams unabschätzbare Folgen haben, wenn es der göttlichen Gnade anheimgestellt und von ihr gebraucht wird.

Ökumenische Erziehung als Aufgabe

Von Hans Hermann Walz

Auf Einladung der US Conference for the World Council of Churches hat der Verfasser am 18. April 1956 in Buck Hill Falls ein Referat über Scope and Steps in Ecumenical Education gehalten. Der nachstehende Beitrag ist eine deutsche Umschreibung dieses Referates, das im Originaltext in der Januar-Nummer von Theology Today erscheint.

Die Unsicherheit gegenüber der Aufgabe

Auf Betreiben des damaligen, unvergessenen Leiters der Ökumenischen Centrale, Wilhelm Menn, hat im Jahre 1952 in Frankfurt eine Studententagung über Probleme ökumenischer Erziehung stattgefunden, bei der insbesondere Nils Ehrenstroem, der damalige Direktor der Studienabteilung des Ökumenischen Rates, und die Professoren Schlink und Ebeling referierten. Ein Umdruck dieser grundlegend wichtigen Referate und eine Zusammenfassung der sich anschließenden Aussprache ist vom Ökumenischen Rat herausgegeben worden, hat aber anscheinend, verdrängt durch die Vorbereitungsarbeiten für Evanston, keine weiteren Folgen gezeitigt. Unabhängig davon hat der Christliche Studentenweltbund unter Leitung von Keith Bridston in denselben Jahren eine Umfrage zum gleichen Thema veranstaltet, deren Erhebungen in einem vervielfältigten Grey Book herausgekommen sind. Die Diskussion darüber ist in verschiedenen Kreisen der christlichen Studentenbewegung lebhaft in Gang gekommen, hat aber kaum über diese Kreise hinausgegriffen. Endlich hat Edward H. Roberts 1953 im Christian Century einen ebenso sachkundigen wie leidenschaftlichen Appell an die Kirchen seines Landes und darüber hinaus gerichtet, in dem er auf die brennende Aufgabe ökumenischer Erziehung hinwies. Diesem Aufruf haben die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates in den USA Rechnung getragen durch Bestellung einer Kommission über Fragen ökumenischer Erziehung in den USA. Die Ergebnisse und Empfehlungen dieser über ein Jahr arbeitenden Kommission liegen nunmehr vor und verdienen eine über Amerika hinausreichende Beachtung.

Daß es an der Beachtung der Aufgabe ökumenischer Erziehung so weitgehend fehlt, ist ein Zeichen der Unsicherheit der Kirchen der Sache gegenüber, und zwar in ihren beiden Teilen, sowohl was das „Ökumenische“ wie was die „Erziehung“ angeht. Das Wort ‚ökumenisch‘ in seinem heutigen Sinn ist ein Fremdwort in allen Sprachen. Trotz allen Pauschalbekenntnissen dazu steht man ihm mit Mißtrauen gegenüber. Man fürchtet von seiner Einführung in das kirchliche Leben der Gemeinden mehr Verwirrung, als man sich eine klarere und tiefere Erfassung der evangelischen Botschaft davon verspricht. Man hat, nicht ganz ohne Ursache, Angst vor einem interkonfessionellen Kosmopolitismus, dem die Bodenständigkeit christlichen Gemeindelebens, da, wo sie noch existiert, zum Opfer fallen könnte. Solange sich die ökumenische Praxis auf Theologenkongresse und Kirchen-

führerkonferenzen beschränkt, können, so glaubt man wohl da und dort, die hier angedeuteten Gefahren abgefangen werden. Sollte aber der ökumenische Gedanke durch eine weitverzweigte Erziehungsarbeit in der Breite der Pfarrschaft oder gar der Gemeinden wirklich Fuß fassen, so würde das unabsehbare Folgen für die Formen des kirchlichen Dienstes wie des gemeindlichen Zusammenlebens haben.

In der Tat darf man sich der Möglichkeit solcher Entwicklungen in der Kirche nur aussetzen, wenn sie, mögen sie in ihrer Auswirkung noch so unberechenbar sein, in ihrem Ausgangspunkt von dem Auftrag der Kirche her geboten sind. Dann freilich müßten alle Besorgnisse, denen es um die Erhaltung des Bestehenden oder um die Pflege des Bodenständigen geht, zurücktreten hinter dem klar erkannten Auftrag. Um nichts Geringeres geht es bei der Frage nach ökumenischer Erziehung: nicht ob wir etwas tun wollen, was auch schön und nützlich wäre, sondern ob wir etwas tun müssen, was nur in erklärtem Ungehorsam gegen den Herrn der Kirche ungetan bleiben kann.

Die Bestimmung der Aufgabe

Das Ziel ökumenischer Erziehung kann nicht die Einheit der Kirche sein. Die Einheit des Leibes Christi ist Grundlage des Glaubens, ihre klarere Manifestation in dieser geschichtlichen Zeit angesichts der kirchlichen Zerspaltenheit ist Gegenstand des Gebetes und Gabe des Heiligen Geistes. Wer sie zum unmittelbaren Ziel kirchlicher Bemühungen macht, verwechselt Einheit, die immer nur gegeben werden kann, mit Einheitlichkeit, die bis zu einem gewissen Grade unter Umständen hergestellt werden kann. Wer zur Einheit der Kirche erziehen will, der mutet sich etwas zu, was er nicht kann, und versäumt darüber, das zu tun, was er soll.

Es ist nicht zu verkennen, daß genau an diesem Punkt die Gefahr der Pervertierung der ökumenischen Aufgabe der Kirche droht. Auf ökumenischen Tagungen reden wir in hohen Worten von der Einheit der Kirche und beugen uns tief unter der Last der Spaltung. Aber oft ist es, als ob wir damit ein Ritual vollzögen, das uns den Einlaß in den Kreis der Wissenden, um nicht zu sagen, der Reisenden, verschafft, durch das wir uns aber von den Unwissenden absondern, die zu Hause bleiben. Sie, die Menschen, die um uns leben, die mit uns sonntäglich Gottesdienst halten, verstehen nicht, warum sie Buße tun sollen für Sünden, die sie nicht begangen haben. Sie verstehen nur, daß die Theologen, die sich um Einheit der Kirche mühen, offenbar mit den ersten fünf Jahrhunderten der Kirche, mit der Reformationszeit oder mit dem 18. Jahrhundert mehr beschäftigt sind, als mit den Fragen und Nöten der Zeitgenossen. In vielen unserer ökumenischen Einheitsbemühungen starren wir auf „die Größe und das Elend“ der Kirche und vergessen, daß die Welt, zu der die Kirche gesandt ist, von dieser Größe nichts hat und unter diesem Elend nicht leidet. Sie leidet nämlich nicht unter der Verschiedenheit von Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen, sondern unter der

tatsächlichen oder vermeintlichen Bedeutungslosigkeit jeder Bekenntnisschrift und Kirchenordnung für ihr Leben und Denken. Uns ist nicht die Herstellung der kirchlichen Einheit aufgegeben, wohl aber der Gehorsam in der Ausrichtung des Evangeliums an die zeitgenössische Welt.

Diesem Auftrag werden wir untreu, wenn wir uns dem ökumenischen Gedanken in der Praxis der Erziehungsarbeit von Pfarrschaft und Gemeinde verschließen. Ökumenische Erziehung ist kirchliche Erziehung in unserem Jahrhundert. Sie ist nicht Sonderklasse für Liebhaber oder Ausbildung für Fachleute in Konfessionskunde oder christlicher Weltstrategie. Ihr Ziel ist nicht der Spezialist, so sehr man ihn da und dort brauchen mag. Ihr Ziel ist ganz elementar der im Leben der heutigen Kirche und im Leben der heutigen Welt mit Verständnis und Verantwortung stehende Christenmensch.

Ausbildung und Unterweisung hat immer zu den mit dem Wesen der Kirche gegebenen Funktionen gehört. Die christliche Unterweisung, wie sie landauf, landab in den Gemeinden und theologischen Schulen gegeben wird, trägt weithin noch provinzielle Züge. Man erfährt höchstens quantitativ davon, daß es eine weltweite Christenheit gibt; daß aber Universalität in Raum und Zeit qualitativ zum Leben des christlichen Glaubens gehört, wird über dem Blick auf den heimatischen Kirchturm nicht recht deutlich. Selbst die Ausbildung der Theologen auf den hohen und höchsten Schulen der Wissenschaft hat häufig noch einen sektiererischen Einschlag. Als sektiererisch muß doch wohl jeder Versuch bezeichnet werden, das Interesse des Glaubens, statt es stets auf das Ganze gerichtet zu halten, um von daher das Teilhafte zu begreifen, auf bestimmte Sektoren einzuschränken und das Andere dann höchstens noch additionell zu erfassen. Solche Sektoren können dogmatischer, ethischer, aber auch kirchlicher oder nationaler Art sein, z. B. der Sektor der Heiligung, der Sektor des Religiösen, der Sektor der Heimatkirche, der Sektor des eigenen Volkes und so fort. Es hat wohl Zeiten gegeben, in denen man im vorderhandigen Einzelnen das hintergründige Ganze anschauen konnte, so wie der scholastische Realist im Ding die Idee sah. Damals brauchte es die Rede von der weltweiten Kirche nicht, weil die lokale Kirche eben die weltweite war. Aber diese Fähigkeit, im Einzelnen das Ganze gegenwärtig zu haben, ist uns fast gänzlich abhanden gekommen. Es hat andere Zeiten gegeben — und ich denke besonders an das 19. Jahrhundert —, in denen der christliche Provinzialismus naiv und deshalb relativ unschuldig und harmlos war. Aber diese Zeiten sind vorbei. Wo es heute noch provinzielles oder sektiererisches Christentum gibt, da ist es in sich verhockt oder exaltiert und damit introvertiert oder aggressiv im Verhältnis zur kirchlichen wie zur säkularen Umwelt, jedenfalls nicht mehr naiv.

Denn die Situation, in der die christliche Botschaft heute ausgerichtet werden muß, ist von der des neunzehnten und beginnenden zwanzigsten Jahrhunderts in vielfacher Hinsicht verschieden. In unserem Zusammenhang interessieren vorab

drei Aspekte, die nur angedeutet zu werden brauchen, weil jedermann Bescheid weiß: Dank der modernen Kommunikationsmittel ist die Welt kleiner geworden. Sie ist bekannter und übersichtlicher geworden. Eben deshalb ist aber die menschliche Verantwortung größer geworden. Wir tragen heute Mitverantwortung für Vorgänge in anderen Teilen der Welt, von denen unsere Großväter nichts wußten und von denen noch unsere Väter mit einigem Recht sagen konnten, daß sie sie nichts angingen. Auf diesem Globus kann kaum mehr etwas Beachtlicheres passieren, an dem wir, unser Stand, unser Volk, unsere Gesellschaft, unsere Kirche nicht real beteiligt wären, sei es durch das, was wir getan oder durch das, was wir zu tun unterlassen haben. Der Raum gibt kein Alibi mehr her, das uns entschuldigen könnte.

Die zweite uns hier interessierende Änderung der Situation gründet in der Einsicht, daß die Wahrheit des Evangeliums nicht einem Einzelnen, auch nicht einer besonderen Gruppe, sondern wesensmäßig der Kirche als ganzer gegeben ist. Wir können nicht mehr stolz im Besitz der Wahrheit gegen alle anderen stehen, die sich auf dieselbe Quelle der Wahrheit berufen. Wahrheit des Evangeliums und Einheit der Kirche, aber auch Wahrhaftigkeit und Brüderlichkeit in der Kirche sind aufeinander bezogen. Man kann das eine nicht ohne das andere haben. Von den verschiedensten Seiten herkommend, ist man sich darüber weit- hin einig. Umso schwerwiegender wird die Frage nach den Grenzen der Kirche, die nur die andere Seite der Frage nach der Ganzheit ist. Liegen die Grenzen in der Konfession, in der organischen Einheit, in der lebendigen Gläubigkeit, oder sind sie in dieser Zeitlichkeit prinzipiell nicht feststellbar? Welche Stellung man hier auch einnehmen mag, die Dimension der Ganzheit der Kirche, die unserer Generation wiederum aufgegangen ist, kann nur noch mit Krampf aus der christlichen Unterweisung ausgeschlossen bleiben.

Der dritte Gesichtspunkt, der erwähnt werden muß, spielt in der ökumenischen Diskussion eine geringere Rolle, ist in unserem Zusammenhang aber vielleicht der wichtigste. Die Welt ist unteilbar geworden; die Kirche ist ihrem Wesen nach gottgegebene Ganzheit, so wurde gesagt. Hinzugefügt werden muß: Das Verhältnis der Kirche zur Welt ist dementsprechend überall ein und dasselbe. Die scheinbaren Verschiedenheiten dieses Verhältnisses, wie sie sich in den Gegensätzen von Volkskirche und Freikirche, von christlichen Völkern und Heidenländern ausdrückten, sind im Verschwinden begriffen. Drei Grunderkenntnisse bilden sich immer klarer heraus: (1) Die Kirche ist nicht Teil der Welt und deshalb auch nicht Partei in ihr. (2) Die Kirche ist nicht als eine in sich ruhende Angelegenheit von der Welt getrennt, deshalb: (3) Die Kirche ist oder sollte die dynamische Kraft innerhalb der menschlichen Gesellschaft sein, die, indem sie aller Welt das Evangelium verkündet, alle Phasen des Lebens dieser Gesellschaft mit Gottes Willen und seinem Heilsplan konfrontiert. Im Konflikt mit den Mächten dieser Welt, dem sich totalitär gebärdenden Staat, der sich autonom

dünkenden Wirtschaft, der sich ein abschließendes Urteil anmaßenden öffentlichen Meinung geht es immer um das Zeugnis der Kirche, ganz gleich, ob die Kirche im einzelnen akuten Fall von einer orthodoxen, methodistischen oder lutherischen Kirchengemeinschaft repräsentiert wird. Wer hier steht, der ist die Kirche; wer hier umfällt, der ist ein Teil der Welt. Die Kirche ist gefragt, wo es um die Rettung des Menschen aus den Fängen der modernen Technokratie, um internationalen Frieden und soziale Gerechtigkeit geht, nicht die Reformierten oder die Baptisten. Da, wo sich die Begegnung von Kirche und Welt, von Evangelium und Zeitgeist am meisten verdichtet, etwa in der Evangelisationsarbeit und der ökumenisch sogenannten Laienarbeit (letztere in Deutschland etwa repräsentiert durch Jugend- und Studenten-, Männer- und Frauenarbeit, Evangelische Akademien, Kirchentag), kann jede kirchliche Gemeinschaft heute nur noch als Repräsentantin der Kirche überhaupt und keinesfalls mehr im eigenen Namen und Recht, deshalb aber auch unter möglichster Zusammenarbeit mit anderen kirchlichen Gemeinschaften, tätig sein. Andernfalls wird aus Evangelisation Prose-lytenmacherei und aus Laienarbeit innerkirchliche Betriebsamkeit.

Dies sind einige der soziologischen, theologischen und geistlichen Ereignisse, die das Klima, in dem der christliche Glaube aus- und einatmet, weitgehend verändert haben. Die christliche Botschaft ist immer dieselbe. Aber ein Christ zu sein, ist heute weitgehend etwas anderes als vor einhundert Jahren. Christlicher Glauben und christliches Leben ohne die Dimension des Ökumenischen ist heute in Gefahr, nicht mehr christlich zu sein und die Vollmacht des Zeugnisses der heutigen Welt gegenüber zu verlieren.

Wenn das unsere Lage ist, dann ist ökumenische Erziehung ein Auftrag, dem wir uns nicht entziehen dürfen. Dann muß unsere ganze kirchliche Arbeit von ökumenischem Geist durchdrungen werden, vom Kindergottesdienst bis in die theologischen Fakultäten. Dann ist die Frage nicht mehr, ob eine solche Erziehung nötig, sondern nur noch, wie sie möglich ist.

Schritte auf dem Weg

Erziehungsarbeit ist die Arbeit des Wegräumens von Hindernissen. Was erfolgt, wenn die Hindernisse weggeräumt sind, liegt nicht mehr in der Macht der Erziehung. Die Hindernisse, mit denen es eine ökumenische Erziehung zu tun hat, sind vielfältiger Art. In den Ausschüssen des Ökumenischen Rates hat sich die Unterscheidung von theologischen und nicht-theologischen Faktoren weitgehend eingebürgert. Diese Unterscheidung macht klar, daß wir es bei den kirchentrennenden Gegensätzen nicht nur mit der Wahrheitsfrage zu tun haben, sondern auch mit Gegebenheiten natürlicher und geschichtlicher Art. Sie verdunkelt aber die Tatsache, daß auch nicht-theologische Faktoren etwas mit der Wahrheit zu tun haben können, und daß nicht alle theologischen Unterschiede Wahrheitsbedeutung im Sinne eines notwendigen oder auch nur zureichenden Grundes der

Kirchentrennung haben. Auch gibt es in der Geschichte der Kirchen nicht-theologische Faktoren soziologischer oder gewohnheitsmäßiger Art, die nachträglich theologisiert wurden, und ursprünglich theologische Unterschiede, die sich später ethnisch stabilisiert haben. Aus all diesen Gründen erscheint es, jedenfalls für erzieherische Zwecke, richtig zu sein, die Unterscheidung auf einer anderen Ebene zu vollziehen. Die Sachkomplexe, mit denen es ökumenische Erziehung positiv wie negativ zu tun hat, sind entweder solche, die in bewußten Überzeugungen ihren Grund haben, oder solche, die in meist unterbewußt wirkenden Bedingungen der Umwelt gründen. Die beiden Komplexgruppen müssen erzieherisch verschieden, wenn auch in einer bestimmten Parallelität, behandelt werden. Wenn man dem im einzelnen nachgeht, ergibt sich folgendes Schema:

I. Überzeugungen

1. Kenntnis anderer Überzeugungen
2. Erkenntnis der bedingenden Faktoren in der eigenen Überzeugung
3. Konfrontation der Glaubensüberzeugungen als Lebensfragen
4. Infragestellung jedes Christentums durch Jesus Christus

II. Bedingungen

1. Einsicht in eigene Bedingtheiten
2. Erkenntnis der mit Bedingungen verknüpften Überzeugungswerte
3. Ausweitung der Horizonte

Der erste Schritt in beiden Kategorien ist deutlich. Es ist die Bemühung bzw. die erzieherische Anleitung zu der Bemühung, die Grundüberzeugungen anderer Christen in der eigenen und in fremden Konfessionen kennen zu lernen und, soweit dies möglich ist, zu verstehen. Dies gilt nicht nur und gar nicht einmal in erster Linie für Überzeugungen dogmatischer Art. Wichtiger als theologische Meinungen sind die lebensmäßigen Überzeugungen, denen der einzelne letzten Wahrheitswert zuerkennt. Bei der Bemühung um Verstehen merken wir, daß wir nicht reiner Geist sind, sondern daß bereits unser Wahrnehmungsvermögen, noch viel mehr aber unser Erkenntnis- und Urteilsvermögen bedingt sind durch unsere Natur und unsere Geschichte, durch das Volk, dem wir angehören, durch die Sprache, die wir sprechen, durch die Umwelt, in der wir leben, und durch die Ausbildung, die wir genossen haben. Im Versuch des Verstehens anderer stoßen wir auf unsere eigene Begrenztheit. Sie zu erfahren, ist die Voraussetzung für alle ökumenische Arbeit, sie am schlagenden Beispiel dem einzelnen deutlich zu machen, die erste Kunst des ökumenischen Erziehers. Wo diese Stufe mit ihren beiden Seiten ernst in Übung genommen wird, da ist es nicht verwunderlich, wenn man darüber nicht hinauskommt. Es mag dem Erzieher ein Trost sein, daß dieser Anfang nicht erst durch das Ende fruchtbar wird, sondern in sich seinen Sinn trägt.

Wo aber weiter gearbeitet werden kann, da führt die Erkenntnis der eigenen Bedingtheit zurück zur Frage nach der Wahrheit. Ist nicht manches von dem, was wir selbst für absolute Wahrheit anzusehen gewohnt waren, ein Produkt der Bedingungen, denen wir unterstehen? Es muß deshalb noch lange nicht falsch sein, aber es verliert etwas von der Selbstverständlichkeit, mit der wir es anderen zumuten zu müssen meinten. Ja, es gibt in unseren Überzeugungen Faktoren, die nicht überzeugend sind, nicht einmal für uns selbst, wenn wir sie erst einmal erkannt haben. Diese Faktoren sollten erzieherisch von nun an in der Art der Bedingungen behandelt und entsprechend auf die andere Seite versetzt werden. Umgekehrt aber gehören auf die Seite der Überzeugungen diejenigen Bedingungen, die, wie wir an anderen am besten beobachten können, mit absolutem Wahrheitswert versehen oder verknüpft worden sind. Die Luthersche Bibelübersetzung, vielleicht sogar die deutsche Sprache gehörten oder gehören für manche zu denjenigen Bedingungen, die für sie letzte Überzeugungskraft haben und an der sie deshalb mit ihrem ganzen Glauben hängen. Ähnliches gibt es auch sonst. Der ursprünglich marxistisch geprägte Proletarier sieht in der Tatsache des Milieus, in dem er groß geworden ist, ein gewissermaßen heilsgeschichtliches Faktum und kommt so zu dem mit letztem Wahrheitswert ausgestatteten Klassenbegriff.

Erst auf der dritten Stufe kann das fruchtbar getan werden, was von so mancherlei Kreisen in nicht immer glücklicher Weise praktiziert wird: der Vergleich und die Konfrontation von Gesamtüberzeugungen miteinander. Wieder muß betont werden, daß sich dieses Verfahren nicht auf offizielle, also etwa konfessionell-idealtypische Überzeugungen beschränken darf, sondern die konkreten Glaubensüberzeugungen der um uns lebenden Christen bis hin zu den säkularen Menschen unserer Umwelt einbeziehen muß, um auch auf konfessionellem Gebiet das zu erreichen, was erreicht werden soll. Zur ökumenischen Erziehung, wie sie hier verstanden wird, gehören zwei Lehrgegenstände, die traditionell nicht miteinander verbunden sind: Konfessionskunde auf der einen Seite und Apologetik oder die christliche Auseinandersetzung mit der modernen Kultur auf der anderen. Die theologischen Arbeiten Paul Tillichs oder in anderer Weise auch Walter Hortons sind Beispiele für die Verknüpfung beider Sachgebiete. Auch in der sogenannten Laienarbeit, auf Akademietagungen etwa, hat sich diese doppelte Fragestellung bewährt. Die Rechtfertigung aus dem Glauben oder die Lehre vom Gottesdienst werden hier nicht als Lehrstücke behandelt, sondern als Antworten der christlichen Kirche auf bestimmte Lebensfragen des heutigen Menschen. So kann etwa im Gespräch über Eheprobleme sinnvoll die Frage erörtert werden: Was bedeutet es, daß in einigen Kirchen die Ehe als Sakrament gilt und in anderen nicht? Kirchentrennende Unterschiede und lehrhafte Unterscheidungen müssen von einer genügend großen Zahl von Gliedern der Kirche als wirkliche und ernste Lebensfragen verstanden und mitempfunden werden, wenn das ökumenische Gespräch fruchtbar sein soll. Die konfessionellen Unterschiede führen vielfach ein

mumienhaftes Dasein. Sie trennen, weil sie nicht mehr leben. Um in der Wahrheit überwunden werden zu können, dürfen sie nicht begraben, sondern müssen zu neuem Leben erweckt werden. Nur wenn die Dinge im Fluß sind, sind neue Lösungen möglich. Die ökumenische Bewegung ist weder Sache einer ungeistlichen Einheitsbegeisterung, die das Schwergewicht der trennenden Fragen mit keinem Finger anrührt, noch Sache theologischer Gelehrsamkeit, die sich als Führer in einem kirchengeschichtlichen Museum anbietet. Sie ist Ausdruck des Ringens der Christenheit, auf die ihr heute gestellten Fragen die Antwort des Glaubensgehorsams zu geben. Deshalb gehört die ökumenische Bewegung unserer Tage und die Laienbewegung zutiefst in der Sache zusammen. Deshalb ist der Ökumenische Rat der Kirchen, sein Ökumenisches Institut, die landeskirchliche Einrichtung der Evangelischen Akademien und die freie Bewegung des Kirchentages aufs engste miteinander verbunden, auch wenn das organisatorisch nicht direkt zum Ausdruck kommt. Dies sind nur Beispiele; es könnte ebenso gut anderes genannt werden.

Was nun unsere natürlichen und geschichtlichen Bedingtheiten betrifft, so sollte man nicht versuchen, sie auszurotten und, weil das nicht gelingt, sie verdammen oder verteufeln. Das Produkt solcher Versuche sind jene bekannten Gestalten, die statt eines menschlichen Herzens ein System wohlmeinender Prinzipien in ihrer Brust tragen. Leute, die vor lauter Verständigungswillen nichts mehr verstehen und vor lauter Verstehenwollen nirgendwo mehr stehen. Die bedingenden Faktoren des menschlichen Lebens sind der Wurzelgrund, in dem gründend allein der Mensch von seiner Freiheit Gebrauch machen kann. Sie sind die Heimat, in die der auf Abenteuer ausgehende Geist immer wieder zurückkehren muß, um Atem zu holen zu neuem Ausgriff. Die Aufgabe des Geistes ist es so, in Ausgriff und Einkehr die Horizonte des menschlichen Daseins zu weiten. Die Mittel sind Lernen, Erfahren und Wagen. Deshalb gehört zu ökumenischer Erziehung die Beharrlichkeit im Lernen, etwa von Sprachen, das Reifwerden durch Erfahrung, etwa im Umgang mit fremden Menschen, und die Freiheit des Wagens, auch unbetretene Wege zu gehen und „ungeschützte“ Gedanken zu denken. Es gibt keine vierte Stufe in diesem Feld. Die Ausweitung der Horizonte ist eine Aufgabe, die vor dem Christenmenschen von heute bis an sein Lebensende steht.

Wie aber steht es mit den Überzeugungen, wenn sie erkannt, verglichen und als Lebensfragen und -antworten miteinander konfrontiert worden sind? Müssen wir sie dann mit der jeder ehrlichen Überzeugung gebührenden Ehrfurcht stehen lassen und in der Praxis des Zusammenlebens versuchen, mit Freundlichkeit um sie herumzukommen, vielleicht in der heimlichen Hoffnung, sie möchten durch ständige Umgehung außer Kraft treten? Niemand wird zugeben, daß dies seine Meinung sei, aber praktisch hat diese Methode viele Anhänger. In der Tat ist dies mitunter der einzige Ausweg, wenn es gilt, eine gemeinsame Aufgabe ökumenischer Zusammenarbeit zuwege zu bringen. Das mag für einen begrenzten Zweck angehen. Es darf aber niemals das Kennzeichen ökumenischer Gesinnung

im ganzen werden. Deshalb muß ökumenische Erziehung auf diesem Feld noch einen Schritt weitergehen.

Der Ökumenische Rat der Kirchen hat besonders durch sein Referat für Glaube und Kirchenverfassung bereits in den letzten Jahren deutlich gemacht, daß Vergleich und Begegnung verschiedener Glaubensauffassungen untereinander noch nicht genug ist. Ökumenische Erziehung muß dazu helfen, daß nicht nur Überzeugung mit Überzeugung, sondern daß jede Überzeugung mit der Wahrheit selbst konfrontiert wird. Aber wie ist das möglich? Haben wir Menschen zu der Wahrheit je einen anderen Bezug als den der Überzeugung von ihr? Ja, denn für den Christen, und zwar für jeden Christen, ist die Wahrheit nicht eine Idee, nicht ein Begriff und nicht ein Urteil. Wahrheit ist eine Person, die Person Jesus Christus. Weil das so ist, deshalb können wir die Wahrheit nicht besitzen, auch nicht in unseren höchsten persönlichen Überzeugungen oder in den Glaubensbekenntnissen unserer kirchlichen Gemeinschaft. Wir können uns nur der Wahrheit aussetzen, uns und unsere Überzeugungen, unsere Glaubensbekenntnisse und unsere Kirche. Sich der Wahrheit aussetzen heißt, sich dem Einfluß des lebendigen Christus aussetzen. So wird unser Kirchentum und unser Christentum beständig in die Frage gestellt, ob wir Christen sind, Jünger des Meisters auf seinem Weg zum Kreuz und weiter zur Auferstehung. In dieser Frage gipfelt der Prozeß ökumenischer Erziehung. Sie zu beantworten, ist nicht mehr ihre Sache.

In welchem Sinn kann von einer ökumenischen Theologie gesprochen werden?

Von H. H. Wolf

Vorlesung zur Eröffnung des 4. Semesters der Ökumenischen Hochschule, Château de Bossey, am 1. Oktober 1955

Wenn man uns fragt, was ist der Sinn der Arbeit einer ökumenischen Hochschule, dann könnte man antworten: Wir beschäftigen uns mit ökumenischer Theologie! Eine sehr unvollständige und rätselhafte Auskunft. Aber nehmen wir einmal diese Antwort ernst als Bezeichnung eines wesentlichen Teiles dessen, was unsere Arbeit während dieser viereinhalb Monate bestimmen soll, und machen wir den Versuch, diesen Begriff ein wenig näher zu erläutern.

Was ist unter ökumenischer Theologie zu verstehen?

Man könnte zunächst daran denken, daß damit eine neue theologische Disziplin gemeint sei, die zu den vorhandenen hinzukäme, wie man bereits in einigen Teilen

der Welt Lehrstühle für ökumenische Theologie gegründet hat. Es würde sich dann um eine theologische Disziplin handeln, in der es das Material der großen ökumenischen Konferenzen zu verarbeiten gälte. In der Tat! Stoff genug, der die Einführung eines eigenen Lehrstuhles an theologischen Fakultäten, eines eigenen Studiengbietes rechtfertigen würde, zumal wenn man das Sachgebiet Ökumene zeitlich nicht auf die Periode der letzten 50 Jahre beschränkt, sondern all das, was frühere Zeiten zu dem Gedanken der Ökumene beigetragen haben, mitberücksichtigt. Bei näherem Zusehen wird man aber in einige Verlegenheit kommen, denn der Stoff, mit dem man sich zu beschäftigen hat, gehört bereits in die schon vorhandenen theologischen Disziplinen hinein und ist auch ohne weiteres in ihnen unterzubringen. Die Geschichte der ökumenischen Bewegung gehört in die Kirchengeschichte. Die Probleme um die Einheit und Vielheit der Kirchen sind zentrale Probleme der Dogmatik, die Fragen des Gottesdienstes gehören in die praktische Theologie usw. Gewiß, wie man gelegentlich bestimmte Gebiete aus einer theologischen Disziplin ausklammert und besonders behandelt, so könnte man es auch mit der Ökumene machen und von da her ein gesondertes Arbeitsgebiet der Ökumene rechtfertigen. Das wäre mehr eine Frage der Arbeitsteilung.

Die grundlegende Frage aber bleibt offen: Was ist dann ökumenische Theologie, wenn sie nicht im oben beschriebenen Sinn bezeichnet werden sollte? Wir brauchen zur Beantwortung dieser Frage eine genauere Umschreibung dessen, was mit dem Begriff ökumenisch gemeint sein könnte.

Wir sprechen von der sogenannten ökumenischen Bewegung. Damit ist nicht eine Bewegung gemeint, deren Ziel es ist, die bestehenden Kirchen in der Eigenart ihrer Lehre und ihres Lebens zu addieren und zu koordinieren, um als Summe dann eine Art Weltkirche oder Superkirche herauszubekommen. Ökumenische Bewegung, das heißt — um mich der Worte von Dr. Visser 't Hooft zu bedienen — „Aufbruch der Kirchen, Vollzug der Verpflichtung zu dem Kreuzzug, der die Kirche aus ihrer Gefangenschaft in den Kirchen befreien soll, in dem alle Kirchen jener Kirche gegenübergestellt werden, von der die Schrift redet“ („Not und Größe der Kirche“, 1949, S. 51). Die ökumenische Bewegung will die Kirchen herausführen aus ihrer Isolation und Selbstgenügsamkeit, will sie in das Gespräch miteinander bringen und zu wechselseitiger Bereicherung führen, will gemeinsames Zeugnis und gemeinsame Aktion hervorrufen (Visser 't Hooft, „The Meaning of Ecumenical“, 1953, S. 28). Die ökumenische Bewegung als ein Aufbruch von Kirchen will also Zeugnis geben von der Una Sancta Apostolica Ecclesia, die wir im Credo bekennen, an die wir glauben, für die es Zeichen gibt; Zeichen dafür, daß sie nicht nur eine spirituelle Größe ist, nicht eine Idee, nicht eine Art Fata Morgana, zu der sich der Glaube erhebt, sondern lebendige Realität auf dieser Erde. Aber gewiß ist zugleich auch zu sagen, daß diese Una Sancta keineswegs schon volle Wirklichkeit ist, daß es bis zu ihr noch ein weiter Weg zu sein scheint, und daß die Zeichen, von denen wir gesprochen haben, oft mehr

zufällig erscheinen, als daß sie ein Anfang sind oder ein Fundament, auf dem weitergebaut werden könnte, und deshalb muß auch betont werden: Die ökumenische Bewegung mit ihrer organisatorischen Spitze, dem Ökumenischen Rat der Kirchen, repräsentiert nicht die Una Sancta. Der Ökumenische Rat der Kirchen versteht sich vielmehr als dienendes Instrument, der Einheit der Kirche dienend, so ist es in Evanston zum Ausdruck gebracht, der Ökumenische Rat ist nicht die Weltkirche. Aber sicherlich haben der Ökumenische Rat oder die ökumenische Bewegung die Una Sancta im Auge, die Wirklichkeit der Una Sancta auf dieser Erde. Eine Wirklichkeit, die nicht durch Organisation und Administration und Koordination erreicht werden kann, die nur der Herr der Kirche selbst schenken kann, so daß die Kirchen im Gehorsam gegen Ihn, bei bleibender Vielfältigkeit des kirchlichen Lebens, die Einheit vollziehen.

Was bedeutet dann ökumenische Theologie? Jedenfalls auch nicht die Theologie der Una Sancta, die man in theologischen Erörterungen theoretisch schon vorwegnehmen könnte. Ökumenische Theologie müßte vielmehr eine theologische Arbeit sein, die der ökumenischen Bewegung in ihren Zielen und dem Ökumenischen Rat hilft, die Kirchen zum Aufbruch zu bringen und diesem Aufbruch das rechte Ziel zu geben. Was heißt das konkret? Es muß eine theologische Arbeit getrieben werden, die sich zum Ziel setzt, die eine Kirche mit der anderen bekannt zu machen, mit ihrer Lehre, mit ihrem Umgang mit der Schrift, mit ihrem Gottesdienst, mit ihrer Geschichte, mit ihrem konkreten Gehorsam in praktischen Entscheidungen. Aber damit würde ökumenische Theologie dasselbe sein, was wir herkömmlicherweise als Symbolik, als Lehre der christlichen Symbole, der christlichen Glaubensbekenntnisse oder in neuerer Zeit, im abgewandelten Sinne, als Konfessionskunde zu bezeichnen pflegen. Ist ökumenische Theologie also wirklich eine erweiterte und vertiefte Symbolik oder Konfessionskunde?

Sie ist es nicht, wenn man Konfessionskunde nur so treibt, daß man mehr oder weniger deskriptiv die großen Konfessionen in ihrer Eigenart vorführt und einen Vergleich über Lehreinheit und Lehrunterschied aufstellt, und das alles in einer Objektivität, die den neutralen Standpunkt des Autors verrät. Was dabei herauskommt, kann allenfalls eine Art „handbook of denominations“ sein, gut zum Nachschlagen und Orientieren, aber es ist zweifellos nicht unsere Aufgabe, mit der Arbeit dieses Instituts als Ganzem der ökumenischen Bewegung bzw. dem Ökumenischen Rat der Kirchen eine Art Enzyklopädie aller christlichen Denominationen der Welt zu liefern und immer bessere Methoden herauszufinden, um die Eigenart der einzelnen Kirchen in Lehre und Leben herauszuarbeiten. Gewiß, wir wollen auch zu gründlicher Orientierung verhelfen, wie die ökumenische Bewegung auch ein Stadium gehabt hat, oder sich noch darin befindet, in dem sie es als ihre Hauptaufgabe sah, daß die Kirchen einander kennenlernten und wußten, wer die Gesprächspartner seien, die ins Gespräch miteinander kommen wollten. Der Wille zur Orientierung und die Orientierung selbst bedeuten schon

etwas, aber andererseits besagen sie auch wiederum nicht zu viel, denn solche Orientierungen könnten auch aus allgemeinen Gründen der bloßen Wissensbereicherung veranlaßt sein. Recht verstanden, kann eine Orientierung über einander nur eine Art Vorstellung der Gesprächspartner sein, die sich anschicken, ein Gespräch über die Einheit der Kirche zu führen, weil den Kirchen diese Frage keine Ruhe läßt. Wie aber wird dieses Gespräch geführt, von welchen Voraussetzungen her?

Lassen Sie mich an eine kleine Begebenheit, die mir aus einem unserer letzten Kurse berichtet ist, erinnern. Einer der Teilnehmer, ein energischer Vertreter seiner Konfession, machte in einem besonderen Gottesdienst, den er für Vertreter seiner Konfession, aber auch für alle anderen Interessenten hielt, seinen Hörern klar, daß dies der Gottesdienst der allein seligmachenden Kirche seiner Konfession sei und daß alle Teilnehmer dieses Gottesdienstes, der die Feier des Heiligen Abendmahles einschloß, nun in diese Kirche aufgenommen und ihr eingegliedert seien. Das war nicht aus Überheblichkeit gesagt oder um Proselyten zu machen, sondern aus leidenschaftlicher Liebe zur eigenen Kirche, in der allein dieser Teilnehmer unseres Kurses die ganze Fülle der Wahrheit bewahrt sah. Wir respektieren solches Eintreten für die eigene Kirche und Konfession, zumal wenn es um der Wahrheit willen geschieht, und wir sehen, daß eine Kirche alles tut, um die Wahrheit, die Jesus Christus selbst ist, letzte Autorität sein zu lassen. Aber gerade der Blick auf die Wahrheit, die Jesus Christus in Person ist, hat ja zur Bildung des Ökumenischen Rates der Kirchen geführt, hat zu dem gemeinsamen Bekennen aller der Kirchen geführt, die im Ökumenischen Rat der Kirchen zusammengeschlossen sind, die „unseren Herrn Jesus Christus als Gott und Heiland anerkennen“, wie es in der 1948 beschlossenen Verfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen heißt. Das heißt doch, daß die eine Kirche entdeckt hat, daß auch die andere unter der letzten Autorität stehen will und unter nichts anderem. Daraus haben sich neue Beziehungen unter den Kirchen ergeben. Von dieser Erfahrung her ist die eine christliche Kirche der anderen zur kritischen Frage geworden. Um ein Beispiel zu nehmen: Die lutherische Kirche hat entdeckt, daß es auch der anglikanischen um Jesus Christus geht, und damit ist ihr diese ganze Kirche in der Eigenart ihrer Lehre und ihres Lebens und auch in dem, was sie von ihr trennt, zur kritischen Frage geworden: Warum denn sie, die lutherische Kirche, z. B. in Fragen des geistlichen Amtes meine, anders handeln zu müssen als die anglikanische Kirche, wo es doch beiden um Jesus Christus geht. Entsprechendes müßte über das Verhältnis anderer Kirchen zueinander gesagt werden. Auch die römisch-katholische Kirche, die nicht dem Ökumenischen Rat der Kirchen angehört, legt schon allein durch ihre Existenz jeder anderen christlichen Kirche die kritische Frage vor, ob sie denn auf dem richtigen Wege sei, ob es ihr denn wirklich um Jesus Christus allein gehe, wenn sie meint, den römisch-katholischen Weg nicht gehen zu können. Aus diesem Grund beschäftigen wir uns hier in unseren Arbei-

ten auch mit der römisch-katholischen Kirche und nicht nur mit ihr, sondern auch mit anderen Kirchen, die noch außerhalb des Ökumenischen Rates stehen, und mit solchen Gruppen, denen man den Namen Kirche nicht geben kann, den sogenannten Sekten.

Wozu führt aber diese Haltung, jeweils die andere Konfessionskirche als kritische Frage an die eigene Kirche zu betrachten? Hier liegt meines Erachtens eine große Gefahr, die Gefahr des christlichen Synkretismus, einer gut gemeinten Synthese, die Kompromisse eingeht, die Gefahr eines Interkonfessionalismus, der die Gegensätze auszugleichen versucht um des lieben Friedens willen oder um einer möglichst einheitlichen Repräsentation der christlichen Kirchen in der Welt. Interkonfessionalismus aber auch in dem Sinn, daß man, wie Ebeling einmal gesagt hat, in allen Kirchen, einschließlich der eigenen, so viele Mängel und andererseits auch so viel Anziehendes sieht, daß man einer Entscheidung aus dem Wege geht und zwischen den Fronten bleibt, wie es ja unendlich viele Christen gibt, die Christen sein wollen, ohne sich auf eine Konfessionskirche festzulegen. Kritisch wird auch bei der Haltung eines solchen Interkonfessionalismus in jedem Falle verfahren; man ist nicht Positivist und begnügt sich nicht mit Tatbeständen. Aber man würde sich auf diese Weise doch die Sache zu leicht machen, weil es nun einmal ein Christ-Sein ohne die Zugehörigkeit zur Kirche, und das heißt praktisch nach Lage der Dinge zu einer Konfessionskirche, nicht geben kann und daher auch jede theologische Arbeit nur in Bindung an die Kirche getrieben werden kann. Natürlich kann das nicht heißen, daß man sich der Kritik an der eigenen Kirche nicht aussetzt und auch selbst Kritik an ihr und an anderen übt.

Ökumenische Theologie will also jeweils von dem festen Standort einer bestimmten Kirchenzugehörigkeit und nicht von einem Standort zwischen den Kirchen und Konfessionen her enthüllen, welche kritischen Fragen die eine Kirche der anderen in Fragen der Lehre und des Lebens zu stellen hat. Solche Kritik kann aber für eine Kirche letztlich nur insofern von Bedeutung sein, als sie sich auf die Schrift als die entscheidende Autorität berufen und der Kirche mit der sie im Gespräch steht, klar machen kann, daß die Schrift an diesem oder jenem Punkte besser verstanden werden müsse, daß der Schrift besserer und klarerer Ausdruck gegeben werden müsse, denn das Wort Gottes in der Schrift ist die der Kirche überlegene Autorität. Das bedeutet, daß ökumenische Theologie die Einheit und die Unterschiede zwischen den Kirchen, die sich aus der Konfrontation ergeben, vor das Forum der Heiligen Schrift bringen will in dem Vertrauen und in der Hoffnung, daß das lebendige Wort Gottes selbst, daß Jesus Christus, der in dem und unter dem Zeugnis der Schrift spricht, Unterschiede und Trennungen zwischen den Kirchen und Konfessionen überwinden, Übereinstimmungen bestätigen und die Kirchen auf den Weg zur Einheit führen kann, denn nur Er ist es, der die echte und wahre Einheit, um die wir im Glauben wissen und für die wir auch schon gewisse Zeichen haben, auf dieser Erde zur Wirklichkeit machen

kann. Deshalb spielt innerhalb der ökumenischen Theologie das Schriftstudium eine entscheidende Rolle, und es ist kein Zufall, daß man sich in der ökumenischen Bewegung immer wieder mit großem Nachdruck um die Fragen der rechten Schriftauslegung bemüht hat, wenn nun auch inzwischen das Verhältnis von Schrift und Tradition zu einem immer dringenderen Problem geworden ist.

Nach allem, was wir hier in Andeutungen vorgelegt haben, scheint es nun doch nicht richtig zu sein, von ökumenischer Theologie als von einer besonderen theologischen Disziplin neben anderen zu sprechen. Es könnte zu leicht dahin kommen, daß die Vertreter der einzelnen theologischen Disziplinen sich davon dispensieren, der Lage der Kirchen Rechnung zu tragen, wie sie nun einmal durch die Tatsache der ökumenischen Bewegung und der Bildung des Ökumenischen Rates der Kirchen gegeben ist. Es könnte zu leicht dahin kommen, daß man einigen Experten das überließe, was alle angeht. Wenn Theologie immer nur getrieben werden kann im Blick auf die Wirklichkeit der Kirche, dann hat jede theologische Disziplin sich mit ökumenischer Theologie zu beschäftigen. Um diese Verpflichtung klar zum Ausdruck zu bringen, scheint es mir angemessen zu sein, von einer ökumenischen Dimension oder der ökumenischen Perspektive der theologischen Forschung als solcher, um welche Disziplin es sich auch immer handelt, zu reden. Wenn hier und da Lehrstühle für ökumenische Theologie gegründet worden sind und weitere gegründet werden, dann sollten sie als das Gewissen aller anderen Bereiche der theologischen Forschung verstanden werden, indem sie an den Horizont erinnern, unter dem sich die Arbeit des Theologen überhaupt vollzieht.

In diesem Sinne muß auch die Arbeit unserer Hochschule verstanden werden. Wir wollen in einigen ausgewählten Themen das behandeln, vielleicht konzentrierter und spezialisierter, was in einer allgemeinen Form der Arbeit jeder theologischen Fakultät und jedem theologischen Seminar aufgetragen ist, wenn sie Theologie treiben, die dem Faktum der ökumenischen Bewegung der Kirchen Rechnung trägt, dem Aufbruch der Kirchen zur *Una Sancta*.

Theologie der Gesellschaft als Aufgabe und Verpflichtung

Zu dem Buch von Heinz-Dietrich Wendland, „Die Kirche in der modernen Gesellschaft. Entscheidungsfragen für das kirchliche Handeln im Zeitalter der Massenwelt.“ Hamburg, Furche-Verlag. 1956. 247 Seiten. DM 14.80.

Von Erich Thier

Zunächst mag es den Anschein gewinnen, als werde ein einschränkendes Urteil vorweggenommen, wenn gleich eingangs der zusammenfassende, sammelnde, enzyklopädische Charakter dieses neuen Buches von Heinz-Dietrich Wendland hervorgehoben und die Besprechung mit äußerlich anmutenden Hinweisen begonnen wird. Die Durchsicht von Inhaltsverzeichnis, Literaturhinweisen, Anmerkungen und Registern und eine erste Lektüre vermitteln den Eindruck, daß hier mit großem Fleiß eine Zusammenstellung alles dessen vorgenommen ist, was in der gegenwärtigen Theologie, in ökumenischen Tagungen und Aussprachen und (nicht so vollständig wie hinsichtlich der Theologie) in einem erheblichen Teil der soziologischen Literatur unter dem Stichwort „Sozialethik“ erörtert wurde. Das könnte in Richtung einer an sich höchst schätzenswerten Kompilation gedeutet werden. Auf jeden Fall kann das Buch auch als Orientierungshilfe benutzt werden. Es ist aber viel mehr als eine solche, und darum ist die hypothetische Einschränkung sogleich wieder aufzuheben. Die Zusammenstellung ist nämlich nicht summierender Art, sondern sie entfaltet sich von einer Grundansicht her systematisch. Dabei wurden die verschiedensten Ansätze und Einsichten, die anderwärts vorliegen, geschmeidig und kraftvoll so einbezogen, daß dies als Ortsbestimmung jeweils prägnant hervortritt und das Ergebnis nicht als eine registrierende Zwischenbilanz, sondern als Ganzes, als Einheit einer gewichtigen und gegenwartsbezogenen Frage an Kirche und Welt in die Erscheinung tritt. In dem Buche wird das von Friedr. Karrenberg herausgegebene „Evangelische Soziallexikon“ des öfteren zitiert. Die Mitarbeiter an diesem Werk (und doch wohl auch die Leser!) erfuhren zu ihrem Erstaunen, daß der sie verbindende Konsensus weitaus umfassender ist, als sie anzunehmen wagten. Was dabei aber nur erahnt und gefühlt werden konnte, tritt in dieser ganz selbständigen und zugleich aus einer nach verschiedenen Dimensionen hin gestaffelten Arbeitsgemeinschaft stammenden Schrift nun als Bezeugung dieser Verbindlichkeit selbst zutage.

Der Ausgangsort der Untersuchungen wird von zwei Überlegungen her bestimmt:

Die Kirche weiß endlich und wirklich um den Riß zwischen ihr und der „Gesellschaft“; sie weiß, daß sie nicht mehr „Fundament und Krönung des gesellschaftlichen Aufbaues darstellt“. In diesem Gegenüber von Kirche und Gesellschaft aber steht die Kirche in Verpflichtung und Vollzug einer „neuen Bewegung der Kirche hin zur Gesellschaft“.

Die zweite wird als die Frage vorgetragen, ob nicht zugleich die Zeit „der radikalen Weltlichkeit und der an den äußersten Rand der Gesellschaft gedrängten Kirche vor unseren Augen im Vergehen begriffen“ ist? Tritt die Kirche in dieser Situation „aus ihren Mauern heraus“, so kann das nicht in Verfolg eines klerikalen Herrschaftsanspruches sein, sondern aus dem Bewußtsein des „ihr und ihr allein verliehenen Amtes an der Welt“. Sie muß ihr neues Verhältnis zur Welt als diakonisches bestimmen. Weil die Hauptprobleme dabei „in fast allen Kirchen, Konfessionen und Kontinenten im wesentlichen die gleichen sind“, müssen die Probleme „in ökumenischer Perspektive gesehen werden“. Weil die Soziologie als das kritische Selbstverständnis der Welt deren Strukturen erhellt, kann die Kirche ihre Hilfe nicht entbehren; sie muß den „Dialog zwischen Soziologie und Theologie“ wagen. Dazu gehört, daß sie um ihr Eingeflochtensein in soziale Beziehungen und Gefüge weiß. Sie bedarf also einer eigenen Soziologie der Kirche. Da sie aber zugleich als Leib Christi und als pneumatische Gemeinschaft der Heiligen „jenseits der Gesellschaft, im Gegensatz zur ganzen übrigen Gesellschaft . . . erkannt und geglaubt wird“, kann diese Soziologie der Kirche wie die Soziologie der übrigen sozialen Gebilde nur begriffen und gedeutet werden von einer „Theologie der Gesellschaft“. Als Ansatz zu einer solchen beansprucht die Schrift, verstanden zu werden.

Der „Ort des Theologen jenseits der Gesellschaft“ kann nur verstanden werden von der Heiligen Schrift her. So kann „eine universale Theologie der Gesellschaft“ diese nur „unter dem Aspekt des Reiches Gottes . . . sehen“. Sie sieht sie damit unter eschatologischem Aspekt nicht allein als die sich wandelnde, sondern als die auf dem Wege zum letzten Gericht befindliche. Damit ist für sie der Blick für alle dämonischen Möglichkeiten und für den Ernst der antichristlichen Drohung aufgetan und zugleich der Weg eines „jedem illusionistischen Chiliasmus . . . verbaut“. Solange aber „das Gesetz Gottes . . . die menschliche Gesellschaft“ erhält, ist ihr wiederum jeder falsche Konservatismus verwehrt, der eine vergehende Gestalt festhalten will. Sie darf das „Gegenüber“ zur Welt nicht in das „Abseits“ verwandeln, welches der Welt den Rücken zukehrt. Sie ist zur radikalen Absage „an alle angeblich absoluten Ordnungen und Bindungen in dieser Welt“ gezwungen. „Gerade diese Absage macht die Welt sozusagen erst recht ‚weltlich‘ und erhält jene Ordnungen, die, zu falscher Göttlichkeit und Absolutheit erhöht, den Menschen und die Gemeinschaft der Menschen verderben müssen, erhält sie in jener Begrenztheit und Vorläufigkeit, die ihnen nach Gottes Willen zukommt“. Erst von hier aus werden die Fehlansätze der evangelischen Soziallehre erkennbar. Es sind das 1.) der des „liberalen Dualismus“: hier die christliche Innerlichkeit des Einzelnen, dort die eigengesetzliche Welt der Wirtschaft usw.; 2.) der einer idealistischen Theologie der „Schöpfungsordnungen“ und 3.) der des sozialen Chiliasmus als der Erwartung des diesseitigen Reiches Christi als der innergeschichtlichen Vollendung der Gesellschaft. Anerkennung

der echten Weltlichkeit aber entwertet die „unaufgebbare Wahrheit des Ciliasmus“ keineswegs. „Ohne die universale Erwartung der neuen Welt kann es christliche Theologie der Gesellschaft nicht geben.“ — Diese Theologie der Gesellschaft ist biblisch gegründet. Sie wird in der systematischen Durchdringung und Vereinigung des exegetisch Erschlossenen gleichsam zur Dogmatik und entläßt aus sich Sozialethik (bis hin zur Erörterung neuer Möglichkeiten der Gemeindebildung) und führt zuletzt zu Weisungen für die Predigt. Es ist nicht schwer, Vergleiche und Tendenzen entsprechender Art in der gegenwärtigen Theologie zu finden. An keiner Stelle ist aber die spezifische Wendung zur Theologie der Gesellschaft selbst so zur eigenständigen Aufgabe geworden wie hier. Diese Charakteristik ist zweifellos zutreffend. Sie wird der Gefahr einer vorschnellen Verallgemeinerung und Konturerweiterung erst entkleidet durch die dauernde Hervorkehrung des Bezugs des Werkes auf die gesellschaftliche Situation.

Die Anerkennung der „echten Weltlichkeit“ macht frei zur offenen und dankbaren Hingabe an die Welt und ihre Geschöpfe. Trotz ihrer Vergänglichkeit beanspruchen die vorläufigen Ordnungen der Welt darum Aufmerksamkeit und Anerkennung. Das spezifische So-sein des Staates, der Ehe, der irdischen Arbeit ist zu bestimmen. „Denn jeder dieser Ordnungen kommt kraft der Stiftung Gottes ein eigentümliches Sein zu.“ Das beschreibt die empirisch arbeitende Soziologie. Gerade darum ist der Dialog mit ihr vonnöten. Er kann gewiß weit über das hinaus ausgedehnt werden, was in dem Buche erwähnt und verarbeitet ist. Die evangelische Theologie der Gesellschaft kann die Frage des Naturrechtes nicht beiseiteschieben, sondern muß sie neu durchdenken. „Das Sein der Ordnungen und ein Verhältnis des Menschen zu ihnen wird . . . auch von den neutestamentlichen Aussagen vorausgesetzt.“ Weil aber beschreibende Soziologie die „ontologische“ Frage nach dem „Sein“ noch nicht erfaßt, weil die „ontologische“ Aussage noch nicht dahin reicht, Gott allein als den zu ehren, „der das Sein aus dem Nichtsein emporruft“, muß soziologische wie ontologische Betrachtungsweise „von der theologischen umfaßt und überschritten werden“. Erst die Theologie der Gesellschaft legt die Antithese der Welt als „Schöpfung Gottes“ und „Reich des Satans“ offen aus. Sie befähigt darum zu einer wirklichen und realen Erkenntnis der Grenzen des „sozialen Humanismus“, der Gefährdungen der Massengesellschaft und der „Instrumentalisierung“ des Menschen im Kollektiv östlicher wie westlicher Art —; wie sie denn auch „Gegenkräfte“ inmitten der Zerstörung zu erkennen vermag.

In der Freiheit der Kirche jenseits der Gesellschaft liegt ihre Verpflichtung zum diakonischen Dienst in der Gesellschaft beschlossen. Die Anerkennung echter Weltlichkeit läßt diese als gefährdet erscheinen. „Die Gesellschaft weiß ohne die Kirche nichts von der wahren Zukunft des Menschen und seinem Ziel; die Kirche aber erkennt nur durch die Konfrontierung mit der Gesellschaft und durch das Suchen nach dem Menschen in seiner sozialen Wirklichkeit, wo und wie sie heute

ihren Dienst ausrichten kann und muß.“ Die konkrete gegenwärtige Bestimmung dieses Zueinander von Kirche und Welt ist von der Kirche her völlig einsichtig. „Der Christ lebt in dieser Welt als Fremdling, nicht als Bürger —, doch das neue Gesetz Christi, das Gebot der Liebe, sendet ihn in diese Welt.“ Die Kirche „hofft stellvertretend für die Welt, für alle Menschen, die keine Hoffnung haben“. Lebt die Kirche dabei im Wissen um die eschatologische Situation, so die Gesellschaft „in dieser Situation der Vorläufigkeit, des Noch-Nicht, ohne es zu wissen“. Das bessere Wissen des Christen erhebt ihn aber nicht über die Gesellschaft, sondern führt ihn dienend in diese hinein. Das besagt nicht allein, daß Hungernde zu speisen, Dürstende zu tränken und Gefangene zu besuchen sind. Über die verschiedenen Wege und Ansätze christlichen Laien-Dienstes in der Welt der Arbeit führt die Verpflichtung bis hin zu dem ökumenischen Ringen um den Sinn „verantwortlicher Gesellschaft“. Gerade hier aber zeigt sich, daß das Gespräch der Kirche z. B. mit den Sozial- und Wirtschaftswissenschaften bisher „auch nicht annähernd in der erforderlichen Weise“ geführt wurde, um die zureichenden Kategorien für das jetzt und hier Gebotene zu gewinnen. Deshalb gewinnen die Aussagen nunmehr den Charakter der theologischen Selbstkritik. Christliche Sozialethik ist nicht „einseitig auf eine Lehre von den gegensätzlichen zwei Reichen aufzubauen, noch auf einer ebenso einseitigen Lehre von der einen Christusherrschaft... Eschatologie und Christologie des Neuen Testaments kennen dieses schiefe Entweder — Oder“ nicht. In Evanston zeigte sich, daß über „den... unlöslichen Zusammenhang von Eschatologie und Sozialethik eine echte Übereinstimmung in der ökumenischen Christenheit“ noch nicht besteht. Als „Erkrankung“ der heutigen Christenheit wurde dort empfunden, daß es ihr an „Kühnheit und der schöpferischen Phantasie fehle...“, gestaltend in die Nöte der heutigen Gesellschaft“ ordnend einzugreifen. Und doch wird die Kirche in Krisis und Umbildung der heutigen Gesellschaft „den kühnsten aller sozialetischen Sätze Luthers praktizieren müssen, den Satz nämlich, daß die christliche Gemeinde ‚neue Dekaloge‘ machen kann, indem sie aus der ihr in Christus geschenkten Freiheit heraus unerschrocken Maßstäbe für das soziale Handeln und die Institutionen entwickelt, d. h. aus der Freiheit der Liebe“.

Die Spannung zwischen dieser im Glauben erkannten Möglichkeit und der erlittenen Not der Christenheit und der Gesellschaft ist noch unbehoben. Sie kann gewiß nicht durch theologische Kurzschlüssigkeit oder irgendwelchen christlichen Aktivismus gelöst werden. Darum ist es redlicher Ausdruck der Situation und nicht theologisches Unvermögen, wenn immer erneut die ungelösten Aufgaben vorgestellt werden: In der „unglücklichen“ Lehre von der Schöpfungsordnung liegen doch sachliche Probleme, „die noch nicht endgültig geklärt und aufgearbeitet sind“. Sind die „traditionellen Entgegensetzungen“ von Rechtfertigungslehre gegen Christokratie, Lehre von den zwei Reichen, Chiliasmus und Lehre vom Naturrecht „überhaupt noch sachlich berechtigt“? Das von der katho-

lischen Soziallehre hervorgekehrte „Prinzip der Subsidiarität“ ist „u. E. auch von der evangelischen Soziallehre in seiner Bedeutung zu erkennen“. Gibt es in der Gesellschaft „jenseits aller geschichtlich-sozialen Gegensätze von Klassen, Gruppen, Parteien, Bünden u. dgl. . . . personale Gemeinschaft“? Die Frage ist verbogen und verzerrt „durch vielerlei säkulare Umdeutungen und ideologische Verkapselungen . . . aber ist sie da.“ „Indem sie über die Massenwelt hinauszielt, geht sie die Kirche an, denn gehaut, ersehnt und zugleich abgeleugnet, verspottet und verkannt“ ist ja die Frage genau genommen die nach der „universalen Gemeinde der erlösten Menschheit.“ Wie kann die Kirche dieser Frage begegnen „durch die Vergegenwärtigung des Reiches Gottes in der Welt“? Nur durch „Bildung lebendiger Gemeinden“. Wie vollzieht sich diese heute? — Diesen offenen Fragen können und müssen andere hinzugefügt werden, die sich dem Leser stellen: Wie ist das Gespräch zwischen Kirche und Soziologie weiterzuführen? Fordert es von Seite der Kirche nicht eine theologische Interpretation der soziologischen Struktur- und Fundamentalbegriffe? Sie ist hier noch nicht in zureichendem Maße geschehen. Wäre für diese Interpretation eine theologie- und sozialgeschichtliche Analyse fruchtbar, welche das Gegenüber und Zueinander von Kirche und Gesellschaft in kritischen Situationen verdeutlicht? Es würde sich dann u. E. zeigen, wie die fortschreitende Verweltlichung der soziologischen Begriffe einerseits kirchliches Gut mit Verwechslung der Vorzeichen in die Gesellschaft trug, andererseits die theologischen Aussagen spannungsloser machte. Müßte nicht das Gegenüber und Miteinander von Kirche und Gesellschaft an Hand konkreter Situationen (des Betriebes, der Unterschiedlichkeit des geforderten Gehorsams in Ost und West) exemplarisch weiter verdeutlicht werden, als es hier bereits geschehen ist? Würde so nicht von der Situation her z. B. die unüberwundene Spannung zwischen Christokratie und Lehre von den zwei Reichen noch einmal so deutlich zu machen sein, daß der ganze Ernst und die Dringlichkeit der damit gegebenen Aufgaben zutage tritt?

Alle diese gestellten (und zu vermehrenden) Fragen tragen den Charakter des Willens zur Mitarbeit und Weiterarbeit. Diese Aussage schließt ein charakterisierendes Urteil über das Buch von H. D. Wendland in sich ein. Es tritt vor uns nicht mit dem Anspruch der Leistung persönlichen Stils — obwohl es eine solche ist —, sondern als Ausdruck sich vollziehenden Gehorsams. Darum wartet es auf Ergänzung, weiteren Ausbau und Konkretisierung von Einzelaussagen nicht im Sinne der Akkumulation von Einzelheiten, sondern der Ausgliederung und Verleiblichung seiner Aussagen im eigenen Mitvollzug des Gegenüber und Miteinander von Gemeinde und Gesellschaft. Diese „Theologie der Gesellschaft“ ist Gegebenheit und Aufgabe in einem. Sie gewinnt an Prägnanz und Artikuliertheit nur in der Gliedschaft der Gemeinde Jesu Christi und in gleichzeitiger Mitarbeit am Bau verantwortlicher Gesellschaft. Wie dies Theologen und Laien in einer Glaubens- und Arbeitsgemeinschaft verbindet, so mahnt es beide daran, daß ihre

Gemeinschaft nur Bestand hat und salzhaltig ist im dienenden Wagnis der Begegnung mit der Gesellschaft. Darum verlangt das Buch auch Leser aus Theologen- und Laienkreisen der Kirche. Seine eigentliche Aufgabe aber beginnt erst dann, wenn es zugleich zum Auftakt wird zum Gespräch mit der Soziologie. Gerade hier ist aber wohl noch Geduld vonnöten. Das Buch ist wahrlich nicht in der Sprache Kanaans geschrieben, verrät aber überall die in Jahrhunderten ausgebildete Zucht und Eigenart theologischer Sprachgestaltung. Es kann geschehen, daß deshalb ein Soziologe, der dieser Sprache entwachsen ist, das *tua res agitur* noch nicht ausreichend vernimmt. Der eigentliche Dank, der dem Autor gebührt, wird sich darum gerade auch in dem Versuch der Übersetzung seiner Gedanken im lebendigen Gespräch mit der Gesellschaft und mit ihren soziologischen Interpreten bewähren müssen. Nur im Mitvollzug innerhalb der einzelnen Konfessionen werden auch die bisher unbehobenen Spannungen im theologischen Bereich selbst in ein fruchtbares Miteinander verwandelt werden können. Der Gedanke allein trägt hier nicht weiter, wenn er nicht korrespondiert mit der Erfahrung, die der gehorsame Dienst mit sich führt. Das aber heißt ganz im Sinne der Schrift von H.-D. Wendland an dem von Gott zugewiesenen Standort der ökumenischen Perspektive eingedenk sein.

Chronik

Im Mittelpunkt der Berichtsperiode stand die diesjährige Sitzung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates vom 28. Juli bis 5. August in Galyatető (Ungarn). Vorangegangen waren die Sitzung des Exekutivausschusses in Wien vom 26.—28. Juli sowie 22 Ausschusssitzungen während des Monats Juli in Arnoldsheim und Herrenalb.

Die vorgelegten Berichte ließen den Umfang der vom Ökumenischen Rat gegenwärtig betriebenen Studienarbeit erkennen. Neben dem groß aufgezogenen Forschungsprogramm über bestimmte in raschem sozialen Umbruch befindliche Gebiete stehen in Vorbereitung begriffene oder schon in Angriff genommene Studienprojekte über „Welt und Kirche unter der

Herrschaft Christi“, „Die Christen und die Verhütung des Krieges im Atomzeitalter“, „Theologische Erziehung und die Ausbildung der Pfarrer“, „Das Wort Gottes und die lebendigen Religionen der Menschen“, „Institutionalismus im Raum der Kirche“, „Evangelisation und die Berufung der Laien“, „Leben und Wachstum der Jungen Kirchen“ und „Theologie der Mission“.

Für die Stellungnahmen der Kirchen zu Evanston wurde mit dem 1. Januar 1957 ein letzter Termin gesetzt. Die Ergebnisse sollen sodann von der Studienabteilung in Buchform veröffentlicht werden.

Im Mittelpunkt der diesjährigen Verhandlungen des Zentralausschusses standen die Themen „Die Kirche und der Aufbau einer ihrer Verantwortung bewußten Völ-

kergemeinschaft“ und „Proselytismus und religiöse Freiheit“. In einer Entschließung zur internationalen Lage forderte der Zentralausschuß einen wirtschaftlichen und sozialen Ausgleich zwischen den Völkern, das Recht auf politische und wirtschaftliche Selbstbestimmung der bisher abhängigen Völker und Rassen, die Begrenzung der Atomversuche im Zusammenhang mit einer allgemeinen Abrüstung, die unbedingte Respektierung der Wahrheit im internationalen Zusammenleben, sowie die Sicherung der persönlichen, politischen und religiösen Freiheit.

Zur Frage des Proselytismus nahm der Zentralausschuß eine Vorlage an, die unter dem Titel „Christliches Zeugnis, Proselytismus und religiöse Freiheit im Rahmen des Ökumenischen Rates der Kirchen“ den Mitgliedskirchen zur Stellungnahme zugehen wird. In diesem Bericht werden grundsätzliche und praktische Richtlinien aufgezeigt, um das friedliche Zusammenleben der Kirchen im Ökumenischen Rat auf eine dauerhafte Grundlage zu stellen.

Einen breiten Raum nahmen die Verhandlungen über den in Aussicht genommenen Zusammenschluß des Ökumenischen Rates mit dem Internationalen Missionsrat ein, der jedoch nicht vor der dritten Vollversammlung im Jahre 1960 zu erwarten ist. Zunächst werden der Zentralausschuß auf seiner nächsten Tagung 1957 in Yale (USA) und der Internationale Missionsrat zu Weihnachten 1957 an der Goldküste sich mit den Einzelheiten der Vereinbarungen nochmals näher zu befassen haben. Um den bevorstehenden Verhandlungen eine breitere Basis zu geben, wurde die Mitgliederzahl des Verbindungsausschusses von 12 auf 20 erhöht.

Nachdem das Moskauer Patriarchat sich zu einer Überprüfung seiner bisher ablehnenden Stellung zum Ökumenischen Rat bereit erklärt hat, sind für den kommenden Winter erste Besprechungen mit Vertretern der russisch-orthodoxen Kirche in Paris vorgesehen. Die etwa 3—5 Mitglieder umfassende Abordnung des Ökumenischen Rates wird von dem Präsidenten des Zentralausschusses, Dr. Fry, und Generalsekretär Dr. Visser 't Hooft geführt werden.

Der Zentralausschuß machte sich mit Nachdruck den Ende Juli in Wien gefaßten erneuten Protest des Exekutivausschusses wegen des immer noch geschlossenen Theologischen Seminars in Madrid zu eigen.

Zum ersten Male seit 1948 waren in Galyatetö neben den Kirchen Rumäniens und Polens auch die Kirchen Chinas wieder auf einer ökumenischen Tagung vertreten. Im Anschluß an Berichte des anglikanischen Bischofs und Präsidenten der Theologischen Akademie in Nanking, K. H. Ting, und des bisherigen Ostasiensekretärs des Ökumenischen Rates und Internationalen Missionsrates, Dr. Manikam, über das kirchliche Leben in China gab der Zentralausschuß in einer Entschließung dem Wunsche Ausdruck, die Beziehungen zu den chinesischen Kirchen durch Entsendung einer Delegation erneut zu stärken.

An neuen Mitgliedskirchen wurden in den Ökumenischen Rat aufgenommen die ungarische Baptistenkirche mit 25 000 getauften (und weiteren 25 000 ungetauften) Mitgliedern, die Anglikanische Kirche der Provinz von Zentralafrika mit über 1 Million Mitgliedern und die evangelische La Plata-Synode (Buenos Aires), die mit der Evangelischen Kirche in Deutschland in enger Verbindung steht und 30 000 Mitglieder zählt.

Dem Arbeitsbericht der Abteilung für Zwischenkirchliche Hilfe und Flüchtlingsdienst zufolge wird der Ökumenische Rat sich in Zukunft besonders der geistlichen und materiellen Versorgung der nicht umzusiedelnden Flüchtlingsgruppen anzunehmen haben.

★

Vom 12.—26. August fand in Tutzing die Generalversammlung des Christlichen Studenten-Weltbundes statt, an der 200 Delegierte aus 74 Ländern teilnahmen. Für die kommenden Jahre plant der Christliche Studenten-Weltbund ein umfangreiches Studienprogramm über den Fragenkreis „Ökumene und Mission“.

Das Exekutivkomitee des Reformierten Weltbundes trat vom 7.—10. August in Prag zusammen und tagte damit zum ersten Male in Osteuropa. In einem Vortrag über das rechte Verhältnis der konfessionellen Weltbünde zum Ökumenischen Rat betonte der Präsident, Dr. Mackay, daß das Erwachen des konfessionellen Bewußtseins die ökumenische Bewegung nicht beeinträchtigen dürfe. Der Reformierte Weltbund mache es sich zum Ziel, von seinem reformatorischen Erbe her einen positiven Beitrag für die Einigung der ganzen Christenheit zu leisten. Informatorische Gespräche mit den Vorsitzenden der anderen Weltbünde sollen herbeigeführt werden. Außerdem wurde die Berufung eines theologischen Sekretärs mit dem Sitz in Genf beschlossen. Die nächste Generalversammlung ist für 1959 in Brasilien vorgesehen.

Die Europäische Sektion des Reformierten Weltbundes hielt vom 16.—21. August eine von 120 Delegierten besuchte Tagung in Emden, in deren Mittelpunkt das Thema „Die Reformierten Kirchen und der Gottesdienst“ stand.

Ein Internationaler Kongreß für Lutherforschung, der von 80 Gelehrten aus 14 Ländern besucht war,

fand auf Einladung der Theologischen Kommission des Lutherischen Weltbundes vom 13.—18. August in Aarhus (Dänemark) statt.

Zu einer erneuten Ablehnung des Beitritts zum Lutherischen Weltbund kam es auf der 43. Hauptversammlung der Lutherischen Kirche-Missourisynode im Juni 1956.

Die amerikanische Evangelische Lutherische Kirche beschloß auf ihrer Generalsynode am 23. Juni in Minneapolis, sich um die Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat zu bewerben. Von den vier Kirchen, die sich 1960 zur „Amerikanischen Lutherischen Kirche“ zusammenschließen wollen, haben die „Evangelical Lutheran Church“ und die „Lutheran Free Church“ (beide norwegischer Herkunft) noch 1948 auf ihren Generalsynoden eine Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat abgelehnt, während die beiden anderen Kirchen, die jetzige „American Lutheran Church“ (deutscher Herkunft) und die „United Evangelical Lutheran Church“ (dänischer Herkunft) schon zum Ökumenischen Rat gehören. Durch den Beschluß der Evangelischen Lutherischen Kirche, dem Ökumenischen Rat beizutreten, ist somit ein wichtiges Hindernis für die für 1960 in Aussicht genommene Begründung der „Amerikanischen Lutherischen Kirche“ beseitigt, da diese auf ihrer Gründungssynode dem Ökumenischen Rat beitreten soll.

Der seit langer Zeit geplante Zusammenschluß der beiden presbyterianischen Kirchen in den USA steht kurz vor seiner Verwirklichung. Es handelt sich um die Presbyterianische Kirche in den USA und die Vereinigte Presbyterianische Kirche von Nordamerika, die gemeinsam die Vereinigte Presbyterianische Kirche in den USA bilden wollen. Die neue Kirche wird nach erfolgtem Zu-

sammenschluß drei Millionen Mitglieder zählen.

Die Protestantenverfolgungen in Kolumbien nehmen ihren Fortgang. Nach Mitteilung des Evangelischen Bundes sind in Kolumbien seit 1948 47 Kirchen und Kapellen durch Feuer oder Dynamitsprengungen zerstört, 200 Schulen geschlossen und 75 Protestanten getötet worden. Allein seit Anfang dieses Jahres wurde die Schließung von 40 Kirchen und gottesdienstlichen Räumen angeordnet.

Zu einem anglikanisch-orthodoxen Kirchengespräch weilte im Juli eine Abordnung der Kirche von England auf Einladung der Moskauer Patriarchatskirche zwei Wochen in Moskau. Die britische Delegation wurde von dem zweithöchsten anglikanischen Würdenträger, dem Erzbischof von York, Dr. Michael Ramsey, angeführt. Gesprächsthemen waren u. a. das Wesen der Kirche, die Stellung der Laien in der Kirche, die Glaubensbekenntnisse und die Sakramente. In vielen Punkten wurde eine weitgehende Übereinstimmung erzielt.

Die Besprechungen zwischen der Kirche von England und der englischen Methodistenkirche haben im Juli ds. Js. im Lambeth-Palast ihren Anfang genommen. Die Gespräche, die seit langer Zeit angekündigt wurden und eine gegenseitige Annäherung erstreben, werden unter Ausschluß der Öffentlichkeit geführt. Man rechnet damit, daß sie sich mit Unterbrechungen über einen Zeitraum von zwei bis drei Jahren erstrecken werden. An der Spitze der anglikanischen Delegation steht der Bischof von Chichester, Dr. Bell, während die Methodistenkirche u. a. durch ihren Präsidenten Dr. Weatherhead vertreten wird.

Ein Pfarreraustausch zwischen Reformierten und Kongregationalisten in England

ist von den Synoden der Kongregationalistischen Union von England und Wales und der Presbyterianischen Kirche von England beschlossen worden. Künftig können in England reformierte Pfarrer in kongregationalistischen Gemeinden und kongregationalistische Pfarrer in reformierten Gemeinden Dienst tun.

Die Evangelisch-Lutherische Kirche von Island feierte im Juli ds. Js. ihr neunhundertjähriges Bestehen. Die Festveranstaltungen, an denen lutherische Kirchenführer aus Schweden, Norwegen, Dänemark und Finnland teilnahmen, erreichten ihren Höhepunkt in der Grundsteinlegung zu der neuen Kathedrale von Skaltholt, dem ersten isländischen Bischofssitz.

In Schweden ist ein Komitee für einheimische Ökumenik vom Schwedischen Ökumenischen Rat eingesetzt worden. Es soll sich teils mit Fragen theologischer Art beschäftigen, die die lutherische Volkskirche und die Freikirchen voneinander trennen, und teils die sich zwischen den Kirchen in der Praxis ergebenden Spannungen behandeln.

Die Bereitwilligkeit der Lutherischen Kirche in Dänemark, Mitglieder der anglikanischen und reformierten Kirchen Englands und Schottlands zum Abendmahl zuzulassen, wenn der das Abendmahl austeilende Pfarrer es billige, wurde von Bischof Dr. H. Fuglsang-Damgaard in einer Rundfunksendung als historisches Ereignis bezeichnet. Damit seien die Unterschiede in den Abendmahlslehren der beteiligten Kirchen zwar keineswegs aufgehoben, aber die jetzt erfolgte Annäherung sei die beste Voraussetzung für eine weitere fruchtbare Diskussion.

Zum ersten Mal seit 1948 wird im September/Oktober eine Delegation des Lutherischen Weltbundes die lutherischen Kirchen in der Tschechoslo-

wakei und Polen besuchen. Der Delegation gehören an der Exekutivsekretär des LWB, Dr. Carl E. Lund-Quist, Bischof Nygren (Schweden), Bischof Mitzenheim (Thüringen) und Prof. N. H. Sjøe (Kopenhagen).

Ein theologisches Gemeinschaftsinstitut mit Universitätsgrad besteht seit 1948 in Rumänien und ist nun wegen Rummangel teilweise von Klausenburg nach Hermannsburg übersiedelt. Das Institut ist Gemeinschaftssitz der Ungarisch-Reformierten Kirche, der Evangelisch-Lutherischen Kirche deutscher und ungarischer Verkündigungssprache, sowie der Ungarisch-Unitarischen Kirche.

Zu ökumenischen Veranstaltungen lud der 7. Deutsche Evangelische Kirchentag in Frankfurt a. M., 1956, ein, der vom Kirchentagspräsidenten, Dr. Reinold v. Thadden-Trieglaff, als ein „gesamtdeutscher und ein ökumenischer Kirchentag“ bezeichnet wurde. Außer einer „Stunde der Jungen Kirchen“ und einer „Informationsstunde für die Ökumene“ fand eine Abendversammlung unter dem Leitwort „Weltweite Christenheit“ statt, an der etwa 12 000 Kirchentagsbesucher, unter ihnen der größte Teil der mehr als 3000 ausländischen Gäste, teilnahmen. Es sprachen Dr. Visser 't Hooft, Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, Pfarrer D. T. Niles aus Ceylon, Präsident des Christlichen Studenten-Weltbundes, und der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bischof D. Otto Dibelius.

Von Personen

Pastor Roger Casalis ist im Alter von 56 Jahren während eines Erholungsaufenthaltes in der „Casa Locarno“ (Schweiz) verstorben. Der französische Protestantismus, insbesondere die Reformierte Kirche von Frankreich, verliert in ihm einen

namhaften Theologen, der u. a. Leiter des Sonntagsschulwerkes in Frankreich war. Durch Vortagsreisen und Beteiligung an ökumenischen Gesprächen ist Pastor Casalis auch in deutschen Gemeinden bekannt geworden.

Pfarrer Dr. Walter W. Van Kirk, Exekutivdirektor der Abteilung für Internationale Angelegenheiten beim Rat der Christlichen Kirchen in den USA, verstarb am 6. Juli in New York im Alter von 64 Jahren. Dr. Van Kirk, der zur Methodistischen Kirche gehörte, hat 1946 die Gründungsversammlung der „Kommission der Kirchen für die Internationalen Angelegenheiten“ in Cambridge geleitet.

Der amerikanische Kirchenpräsident Dr. Franklin Fry, Vorsitzender des Zentralaussschusses des Ökumenischen Rates und Vizepräsident des Lutherischen Weltbundes, empfing am Eröffnungstag des Deutschen Evangelischen Kirchentages in Frankfurt a. M. die theologische Ehrendoktorwürde der Universität Göttingen in Anerkennung seiner „geschichtlichen Verdienste um die ökumenische Bewegung“, insbesondere für die Förderung der christlichen Liebestätigkeit während des ersten Nachkriegsjahrzehntes.

Der Beigeordnete Generalsekretär des Christlichen Studenten-Weltbundes, Kyaw Than (Burma), wurde vom Zentralschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen auf seiner diesjährigen Konferenz in Galyatetö (Ungarn) zum neuen Ostasiensekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen und des Internationalen Missionsrates, zunächst für die Dauer eines Jahres, bestellt. Kyaw Than wird damit Nachfolger Dr. Rajah B. Manikams, der lutherischer Bischof von Tranquebar geworden ist.

Dem lutherischen Bischof von Tranquebar, Dr. Rajah B. Manikam, wurde von der Theologischen Fakultät der Univer-

sität Erlangen die Ehrendoktorwürde verliehen.

Professor Stefan Zankow in Sofia wurde am 30. Juli 75 Jahre alt. Stefan Zankow ist in der ökumenischen Bewegung als orthodoxer Theologe, Hochschullehrer und Publizist bekannt geworden.

Neue Bücher

F. Lovsky: *Antisémitisme et Mystère d'Israël*. Edition Albin Michel, Paris.

Ich habe viele Bücher über den Antisemitismus gelesen, aber niemals eines, das mich so packte, wie dieses. Es scheint mir historisch und theologisch, geistesgeschichtlich und literarisch das bedeutendste Werk über dies für Staat und Kirche, für unseren persönlichen Glauben und die Ökumene so wichtige Problem zu sein. Was uns hier der reformierte französische Theologe bietet, ist der Ertrag erstaunlichen Wissens, fast unbegrenzter Belesenheit, frommer Humanität und tiefer Gläubigkeit.

Schon ein Hinweis auf die behandelten Einzelprobleme vermag den Reichtum und die umfassende Fülle des Buches anzudeuten. Nach einer tiefgehenden Definition des Antisemitismus begibt sich der Verfasser in Gebiete der Geschichte, die zumeist weithin unbekannt sind. So beginnt er mit der jüdischen „Mission“ in der nicht-christlichen und der christlichen Welt.

Einem Kapitel über den heidnischen Antisemitismus, das einen weiten Bogen spannt über die antike Geisteswelt von Ägypten, Hellas, Rom und Persien folgt dann der Eintritt in den christlichen Antisemitismus. Mit erschütterndem Ernst setzt sich Lovsky nun mit dieser für die christliche Kirche aller Zeiten und aller Orte so wichtigen Frage auseinander, als ein Schüler des Apostels, der Römer 9—11 geschrieben hat. Er charakterisiert den Antisemitismus der ersten Zeit, in der

sich die Tochter von der jüdischen Mutter trennte, dann den, der seit Constantin organisierten, mit dem Staat verbundenen Kirche, weiter den rationalistischen und den des christlichen „ressentiment“, um beim rassischen und neuheidnischen seine tiefgehende, mit einer Fülle neuerforschter Kenntnisse geladene, historische Darstellung zu beenden.

Daran schließen sich dann als Krönung das 11. und 12. Kapitel, die dem Werk seine tiefste Bedeutung geben und es für die Kirche, zumal die ökumenische, zu einem gewaltigen Bußruf und Aufruf machen.

Für Lovsky ist Israel ein göttliches Geheimnis, dem gegenüber jede Art von Antisemitismus, und vor allem der sogenannte christliche, eine Todsünde ist. Von diesem Geheimnis redet er nicht als schwärmerischer, die Realitäten übersehender Phantast oder „Philosemit“, sondern als bibelgläubiger Christ. Nicht auf dem von Gott erwählten Volk liegt der Fluch, sondern auf der Kirche, die sich in Rebellion gegen die geheimnisvollen Pläne und Wege Gottes für Israel, in Haß und Grausamkeit über dieses erhoben hat und vergaß und vergißt, was Jesus mit dem Wort meinte: „Das Heil kommt von den Juden“.

Lovsky wagt sich dabei an übermenschliche Probleme, welche mit den Möglichkeiten unserer Sprache kaum zu beschwören sind. Aber gerade als Deutscher bewundere ich den leuchtenden Reichtum und die ungestüme Kraft der Sprache Lovskys, die das Buch an vielen Stellen trotz seiner lichten Klarheit zur Prophetie erhebt. Daß die Kirche sich doch aufmachte, diese Stimme des an Gottes heiliges Wort und Heilsplan gebundenen Gewissens zu hören! Daß sie lernte, wie tief sie gefallen ist und wie sie in zweitausend Jahren und erst recht heute dem Messias, der zu seinem Volk will, in den Weg tritt! Wann betet die Kirche für

Israel — ein Kapitel in unserem Buch heißt, „Das Gebet der Hoffnung“ — ? Wann erhebt sie ihre Stimme für Israel in einer Welt, die trotz der großen Katastrophen das Volk Gottes und den Staat Israel immer noch so einsam sein läßt wie je, und nichts ahnt von der Erfüllungsstunde?! Wann scheidet sich die Kirche von der politischen, egoistischen Diplomatie und bekennt sie sich zur Weltpolitik Gottes? Wann stellt sich die Ökumene zu dem einsamen und verfeimten Volk? In Evanston hat sie's noch nicht gewagt. Da scheiterte die Kirche an Gottes Plan, weil der Plan Gottes an ihr scheiterte.

Wo von einem „Geheimnis“ wie diesem, vom „mystère d'Israël“ die Rede ist, wo das Gottwidrige beim Namen genannt wird, muß die Kirche ihr Haupt senken und ihre Schuld bekennen. Da muß sie in der tragischen Geschichte Israels den Spiegel sehen, in dem sie ihr verstörtes Angesicht erblickt.

Es gibt ein *Mysterium*, das ganz und gar Gnade und Vergebung bedeutet. Und es gibt einen antisemitischen *Mythos*. Es ist Torheit, die beiden zu versöhnen oder eines für das andere zu nehmen. Die Christen müssen wählen zwischen dem Mythos des Hasses oder dem Mysterium der Liebe und des Mitleidens. Wählen sie falsch, dann könnte die Stunde kommen, da die Getauften schreien müssen: „Sein Blut komme über uns und unsre Kinder...!“

Zwei Leitworte unseres Buches — sie stammen aus Werken, die vor 120 Jahren geschrieben wurden — lauten: „Israel ist wenig für uns, aber es ist viel für Gott“, und, „Eines Tages werden die Juden der Reichtum der Welt sein, aber zuvor müssen die Christen der Reichtum der Juden sein und nicht ihre Geißel“. Hermann Maas

Heinz-Horst Schrey, Die Generation der Entscheidung. Staat und Kirche in Europa und im europäischen Rußland 1918

bis 1953. Chr. Kaiser Verlag, München 1955. 336 Seiten. Gebunden DM 11.80.

Der Gegenstand dieses umstrittenen Buches ist höchst wichtig, die Lektüre anregend, und die Darstellung führt den Leser vor Entscheidungsfragen unseres Zeitalters. Selbstverständlich ist ein derartiges Buch über die jüngsten, miterlebten Ereignisse — mehr als andere geschichtliche Darstellungen — zugleich ein Rechenschaftsbericht, der eine widerspruchsvolle Beurteilung erfährt. Jedenfalls dürfen wir dem Verfasser danken, daß er den Versuch gemacht hat, auf verhältnismäßig knappem Raum Ereignisse und Gestalten aus einer Generation zu schildern und auch über nicht leicht zugängliche Gebiete zu berichten. Niemand wird sich dem Eindruck entziehen können, den „Widerstand und Ergebung“ im vielfältigen Kampf zwischen Kirche und omnipotentem Staat hervorrufen.

In dieser Zeitschrift sei auf die Abschnitte besonders hingewiesen, die in ökumenische Zusammenhänge hineinführen. Da der Gegenstand der Untersuchung das Verhältnis von Staat und Kirche in Europa und im europäischen Rußland ist, nimmt es nicht wunder, daß ein besonderes Kapitel über die ökumenische Bewegung nicht geschrieben wurde. Man muß sich die einzelnen Stellen zusammensuchen. (z. B. S. 151, 157, 210, 216 f., 220 f., 227, 229, 235, 246). Wenn auch die wichtigsten Vorgänge erwähnt sind, so wäre doch bei einer weiteren Auflage eine zusammenfassende Darstellung des Wachstums der ökumenischen Bewegung erwünscht, bei der die Vollversammlungen in Amsterdam und Evanston etwas ausführlicher dargestellt würden. Immerhin wird schon jetzt deutlich, daß die Begegnung der Kirchen in dem Ökumenischen Rat der Kirchen ihre Tiefe und innere Kraft gewann im Durchleiden ähnlicher Kämpfe und in der Erfahrung und Bewährung wirklicher Vergebung. Mit Recht wird

festgestellt, daß das Gespräch zwischen den Konfessionen im deutschen Kirchenkampf neu in Gang gekommen ist, daß in Barmen 1934 das Einmalige geschah, „daß sich Lutheraner, Reformierte und Unierte zu einem gemeinsamen Bekenntnis zusammenfanden“ (S. 156), und daß Barmen eine vorbildliche Bedeutung für die ganze Ökumene gewann, weil hier Erkenntnisse und Abgrenzungen ausgesprochen wurden, die fortan überall gelten mußten, wo Staat und Kirche einander ähnlich gegenüberstanden wie damals in Deutschland (S. 157). Im Raum der politischen Ethik geschah eine Annäherung der Konfessionen (vgl. den Kirchenkampf in Holland und Norwegen), die als unverlierbares Erbe über die Zeit des Kirchenkampfes hinaus festgehalten werden sollte (S. 210). Und wenn heute, je länger je mehr, von der Aufgabe gesprochen wird, einer „ökumenischen Theologie“ nachzudenken, so liegen die Wurzeln dafür auch in den Kämpfen der dreißiger Jahre. Schon in Oxford 1937 wurde um die gleichen Probleme gerungen.

Es wird schwer zu entscheiden sein, ob für das Zusammenwachsen des Ökumenischen Rates der Kirchen diesen Kämpfen mehr Bedeutung zukommt oder den Ereignissen nach dem Ende des zweiten Weltkrieges. Dem Verfasser ist in dem Urteil zuzustimmen, daß die Wirkung des Stuttgarter Bekenntnisses vom 18./19. Oktober 1945 ungeheuer war: der Geist der Vergeltung siegte über den Geist der Vergeltung (S. 220 f.). Es wäre fruchtbar, auch der Frage nachzugehen, wie dieses Beispiel weiter Gutes gewirkt hat im Verhältnis auch anderer Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates. Und die Verwirklichung gemeinsamer Verantwortung im internationalen und sozialen Bereich darf — so begrenzt ihre Wirkung auch noch sein mag — doch als ein neues Faktum im Zusammenleben der Völker und in ihrem Verhältnis zu den verschiedenen Staatsformen gewertet

werden. Einiges davon wird erwähnt (z. B. S. 235), auch das kritische Verhältnis des Moskauer Patriarchats zur ökumenischen Bewegung (S. 246).

Es würde hier zu weit führen, auf die großen Kapitel über die Kämpfe einzugehen, die die römisch-katholische Kirche zu bestehen hatte und hat. Hingewiesen sei aber noch auf „Die Kirche hinter dem Eisernen Vorhang“ und auf das Schlußkapitel „Die Kirche in der Gesellschaft der Gegenwart“, in dem der Versuch einer zusammenfassenden Deutung unternommen wird.

H. Renkewitz.

Heinrich-Hermann Ulrich. Die Kirche und ihre missionarische Aufgabe. Tatsachen und Probleme der Evangelisation in Deutschland. XX, 200 S., engl. Broschur. DM 5,80.

Wer sich über den Stand der volksmissionarischen Arbeit in Deutschland umfassend orientieren, wer einen Eindruck von der Mannigfaltigkeit volksmissionarischer Bemühungen und von dem ernsthaften Suchen nach neuen Wegen neben bewußtem Festhalten am bewährten Alten haben will, dem wird in diesem wertvollen Buch von Heinrich-Hermann Ulrich ein unentbehrliches Hilfsmittel dazu in die Hand gegeben. Das Buch verdankt seine Entstehung einem Entschluß der Studienabteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen, ein Studienheft über Umfang und Art des evangelistischen Dienstes der Kirche in Deutschland zu schreiben. Fast wirkt es beschämend, daß die ökumenische Zentrale in Genf den Anstoß zu einer Arbeit geben mußte, die in der deutschen evangelischen Kirche schon lange vonnöten war und von der Heinrich Rendtorff unter Bezugnahme auf eine ähnliche Veröffentlichung in England „Toward the conversion of England“ schreibt: „Seit zehn Jahren haben wir uns für Deutschland ein Buch gewünscht, das

mit gleicher heiliger Aufrichtigkeit die Not und Armut und Blöße unserer evangelischen Kirche zeigen, mit gleichem zuversichtlichem Glaubensmut sich zu der missionarischen Aufgabe der Kirche bekennen und mit gleichem praktischem Blick Wege zum Dienst weisen sollte.“ Es besteht daher begründeter Anlaß, der Ökumene für die Initiative Dank zu sagen, die sie hinsichtlich dieser Veröffentlichung ergriffen hat. Darüber hinaus macht das Buch, so sehr es sich auf die Darstellung der innerdeutschen Verhältnisse beschränkt, deutlich, was unsere Kirchen gerade auf dem Gebiet der Evangelisation und Volksmission und insbesondere seit Evanston auch inhaltlich der Ökumene zu danken haben.

Es liegt in der Bestimmung des Buches, daß es sich im wesentlichen auf Berichterstattung beschränkt und weniger eine Theologie der Volksmission als eine Zusammenstellung der tatsächlich geschehenden volksmissionarischen Dienste enthält. Dementsprechend führt es mehr zu einer allgemeinen Orientierung über das Vorhandene, als daß es die theologischen Grundsatzfragen weitertreibt und etwa zu einer Klärung des theologischen Verhältnisses von „alter“ und „neuer“ Volksmission hilft. Insofern handelt es sich bei dieser Veröffentlichung mehr um eine Vorarbeit, und das Thema: „Die Kirche und ihre missionarische Aufgabe“ ist noch nicht erschöpfend behandelt. Als Materialzusammenstellung und Anregung für weitere Arbeit aber ist das Buch unentbehrlich.

Es darf aber nicht übersehen werden, daß der Gesamtkonzeption des Buches Voraussetzungen zugrunde liegen, die eine Theologie der Volksmission in nuce enthalten. Schon der Titel ist insofern eine theologische Entscheidung, als in ihm zum Ausdruck kommt, daß Kirche und Volksmission auf das engste zusammengehören, ja, daß die Kirche der eigentliche Träger

aller volksmissionarischen Dienste ist und daß sich in der Wahrnehmung dieser Dienste ihr Kirchesein verwirklicht. Des weiteren weist die Anlage der sorgfältig durchgeführten Gliederung darauf hin, daß entsprechend dem neutestamentlichen und auch dem englischen Sprachgebrauch Evangelisation in umfassendem Sinne verstanden und nicht auf die Erweckungs- und Bekehrungspredigt allein beschränkt ist, auch das ist eine theologische Vorentscheidung von beträchtlichen Folgen. Die Botschaft der Reformatoren, die Anregungen der Theologie Karl Barths und die prophetischen Aphorismen Bonhoeffers erfahren gründliche Berücksichtigung. Der kirchlichen Bemühung um Verlebendigung des Gemeindelebens und Förderung der Gemeinde als Mitarbeitergemeinschaft werden ganze Kapitel gewidmet. Volksmission als integrierender Bestandteil kirchlichen Dienstes, Selbstverwirklichung der Kirche in Wahrnehmung volksmissionarischer Verantwortung, das ist die Grundkonzeption, von der her die Gesamtanlage des Buches bestimmt ist. Dadurch steht es in unmittelbarer Beziehung zu der lapidaren Erklärung der zweiten Sektion von Evanston und legt das Fundament zu fruchtbarer theologischer Weiterarbeit.

Die Schwierigkeit dieser Gesamtschau prägt sich äußerlich darin aus, daß ihr gemäß eigentlich schlechterdings alles kirchliche Handeln unter volksmissionarischem Aspekt betrachtet werden muß. Die Fülle der behandelten Gegenstände läßt diese Schwierigkeit deutlich in Erscheinung treten. Nach allgemeinen Vorbemerkungen über die „anders gewordene Welt“ und über die „Wandlung in der jüngsten Geschichte des deutschen Protestantismus“, nach einem kurzen Rückblick auf die Geschichte der Volksmission in Deutschland und einigen Bemerkungen zur kirchlichen Statistik wird in bunter und fast verwirren-

der Folge etwas über die Modernisierung der Gemeinden und über die Erneuerung des Pfarrerstandes, über stewardship, über Bibelwochen, evangelische Wochen und vieles andere berichtet. Kein Wunder, daß das Einzelne über solcher Fülle reichlich kurz behandelt wird und in vielen Fällen genauerer Behandlung bedarf. Erfreulicherweise fehlt es nicht an zahlreichen Literaturhinweisen, die freilich weiterer Ergänzungen bedürftig sind. Läßt die Fülle dieses Buches denjenigen, der Genaues erfahren möchte, im einzelnen Falle auch unbefriedigt, so ist doch dem Verfasser zu danken, daß er durch eine solche Gesamtdarstellung deutlich gemacht hat, daß Volksmission, recht verstanden, nicht Spezialverrichtung irgendwelcher Einzelgänger ist.

Hans Thimme

Karl Kupisch, Zwischen Idealismus und Massendemokratie. Eine Geschichte der evangelischen Kirche in Deutschland von 1815—1945. Lettner-Verlag, Berlin 1955. 296 Seiten. Halbleinen DM 7.80; Leinen DM 9.80.

Auf dem Hintergrund der politischen Ereignisse und geistesgeschichtlichen Entwicklungen entwirft der Verf., Dozent für Geschichte an der Kirchlichen Hochschule Berlin, in knappen Strichen ein lebendiges Bild von der Geschichte der evangelischen Christenheit in Deutschland während der letzten anderthalb Jahrhunderte. Die Fülle des verarbeiteten Stoffes ist nach leitenden Gesichtspunkten ausgewählt und gegliedert, so daß dem Leser die großen Linien und übergreifenden Sachzusammenhänge deutlich werden. Dabei wird diese Geschichte der „evangelischen Kirche in Deutschland“ (man sähe den umstrittenen Begriff lieber vermieden) nicht isoliert betrachtet, sondern mit den weltweiten Vorgängen in der Ökumene, von denen zwei besondere Kapitel handeln, in Verbindung gebracht. Ebenso werden auch bei der Gemeinschafts-

und bei der Jugendbewegung die aus der Ökumene kommenden Einwirkungen aufgezeigt. Ohne den Standort des Verfassers verkennen zu können, spürt man das Bemühen um Sachlichkeit und Offenheit gegenüber Licht und Schatten in den verschiedenen kirchlichen und theologischen Richtungen. In der Beurteilung des Kirchenkampfes von 1933—1945, dessen Geschehnissen ein volles Drittel des Buches gewidmet ist, werden freilich die Meinungen am meisten auseinandergehen. Flüssig und geistvoll geschrieben, die Probleme keineswegs vereinfachend, sondern Mit- und Weiterarbeit vom Leser fordernd, wird das Buch nicht nur Katecheten, kirchlichen Mitarbeitern und interessierten Gemeindegliedern, für die es ursprünglich gedacht ist, gute Dienste leisten können. Wer sich des öfteren vor die Frage gestellt sieht, Freunde aus der Ökumene mit Literatur über die neuere deutsche Kirchengeschichte vertraut zu machen, wird dabei gerne auch auf dieses Buch verweisen.

Einige unrichtige Namensschreibungen sollten in einer neuen Auflage berichtigt werden (Marheineke, Marahrens, v. Thadden-Trieglaff). Auch ist der Begründer der Hermannsbürger Mission nicht Claus, sondern Louis Harms (S. 28).

Frank S. Mead, Handbook of Denominations in the United States. Their history, doctrines, organization, present status. Revised and enlarged. Abingdon Press, New York/Nashville 1956. 255 S. \$ 2.95.

Wer sich mit dem theologischen und kirchlichen Leben in den Vereinigten Staaten beschäftigen will, bedarf eines kundigen Wegweisers durch die verwirrende Vielfalt der amerikanischen Denominationen. Das in Neubearbeitung vorliegende Handbuch von Frank S. Mead erfüllt diese Aufgabe in hervorragendem Maße. Geschichte und Lehre der Hauptrichtungen wie auch der daraus hervorgegangenen Ge-

meinschaften und Gruppen werden in knappem Aufriß dargestellt. Die Statistiken sind auf den gegenwärtigen Stand gebracht, ein Anschriftenverzeichnis der leitenden kirchlichen Stellen und eine umfassende Bibliographie neu hinzugefügt. So ist ein Werk entstanden, das schnelle und verlässliche Orientierung ermöglicht.

Joachim Beckmann, Quellen zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes, Gütersloh 1956; 315 S., Ganzleinen DM 25.—.

Die Herausgabe eines Quellenbuches zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes ist sehr zu begrüßen, nicht nur wegen des akuten Mangels an erschwinglichen Quellenpublikationen überhaupt, auch nicht nur wegen des im Zuge der gegenwärtigen gottesdienstlichen Reformbestrebungen erwachten und durch mancherlei liturgische Publikationen geförderten Interesses an gottesdienstlichen Fragen, sondern auch wegen des Wertes, den eine eindringende Beschäftigung mit diesen Problemen für ein tieferes Verständnis der Einheit der Kirche besitzen muß.

Daß Zusammenhänge zwischen ökumenischen und liturgischen Fragen bestehen, ist nicht eben eine neue Erkenntnis. Oft genug im Lauf der Kirchengeschichte haben neue biblische oder dogmatische Erkenntnisse in der Gestalt von Änderungen der Liturgie ihren Weg in die kirchliche Öffentlichkeit genommen und dort Zustimmung oder Ablehnung, nicht selten auch Spaltungen ausgelöst. Gelegentlich ist aber auch versucht worden, zerbrochene Einheit durch Konstruktion gemeinsamer liturgischer Formulare wieder zusammenzufügen; freilich stellte sich dabei immer die Erfahrung ein, daß solche liturgisch manifestierten Unionen nur dann von Dauer sind, wenn der Gemeinsamkeit des liturgischen Formulars eine Gemeinsamkeit der in ihm zum Ausdruck gelangenden dogmatischen Überzeugungen entspricht.

Von Bedeutung ist es, wenn sich beim Studium liturgischer Quellen an irgend-einer Stelle die Erkenntnis einstellt, eine welch große Gemeinsamkeit auch heute noch zwischen den Gottesdienstordnungen bekenntnisgetrennter Kirchen besteht. Dazu kann ein Buch wie das vorliegende führen; mehr noch, es kann einem sogar das Herz zum Dank öffnen dafür, daß noch so viel Gemeinsames sich findet. Manchem „Ultra“ ist das freilich ein Ärgernis; er hätte — wie er das in seiner einlinigen, begrenzten Betrachtungsweise wohl zu nennen beliebt — lieber eine „reinliche Scheidung“. Uns will demgegenüber scheinen, daß eine jede dieser quer durch die konfessionellen Scheidewände hindurch-rankenden Gemeinsamkeiten im Gottesdienst eine unablässige Erinnerung und Mahnung Gottes darstellt daran, daß Er die eine Kirche stiftete und noch immer will.

Die 315 Textseiten bieten eine wohl abgewogene Auswahl von Quellen aus der alten Kirche, den griechischen Liturgien des 4. Jahrhunderts, der Liturgie der griechischen Kirche, den verschiedenen Zweigen der abendländischen Entwicklung, ferner der Reformation und der Restauration. Erfreulich ist, daß man trotz der Raumknappheit einen solchen Reichtum hat darbieten können; erleichtert wird die Benutzung dem des Griechischen und Französischen nicht mächtigen Leser durch eine im Anhang abgedruckte gute deutsche Übersetzung der Quellen aus diesen Sprachen. Die Kenntnis des Lateinischen und Englischen darf mit Recht vorausgesetzt werden. Erfreulich werden es viele finden, daß nicht nur die abendländische Entwicklung durch die Darbietung der mozarabischen und gallikanischen Liturgie sowie der drei Hauptzweige der Reformationsliturgien (lutherische, reformierte und anglikanische) einsichtiger gemacht werden kann, sondern

daß auch aus der Frühzeit neben den bekannteren Quellen einige Texte abgedruckt wurden, welche erst in neuerer Zeit durch die Forschung bekannt geworden sind.

Man darf hoffen, daß in einer künftigen Neuauflage, die hoffentlich bald notwendig wird, auch einige Quellen aus der vielfältigen nonkonformistischen Tradition zum Abdruck gelangen können. Von Wert schiene auch, daß Notiz genommen würde von neueren liturgischen Entwicklungen in den sogenannten „jungen Kirchen“; insbesondere möchten wir an dieser Stelle das Augenmerk auf die Liturgie der Vereinigten Kirche von Südafrika richten. Mit diesen Wünschen verbindet sich indessen der Dank an Herausgeber und Verleger für das Wagnis dieses Buches in dieser solchen Büchern nicht gerade günstigen Zeit.

Kurt Schmidt-Clausen

Ludwig Vetö, Vom Aufbau der Kirche in Ungarn. Mit einem Vorwort von Kirchenpräsident D. Martin Niemöller und einem Grußwort von Präsident D. Dr. Reinold von Thadden-Trieglaff. Union-Verlag, Berlin 1955.

Der vorliegende Band schildert anhand einer umfassenden Dokumentation den Weg der lutherischen Kirche Ungarns in der jüngsten Vergangenheit sowie die Grundsätze und Formen ihres Lebens in der Gegenwart. Angesichts der regen Mitarbeit der ungarischen Kirchen in der ökumenischen Bewegung wird diese Selbstdarstellung aufmerksames Gehör beanspruchen dürfen.

Ökumene. Materialmappen für die Evangelische Jugendarbeit, Heft 2. Burckhardt-Haus-Verlag, Berlin-Dahlem/Gelnhausen. 72 Seiten mit Bild- und Liedbeilagen. DM 3,60.

Gerne weisen wir auf diese unter Mitarbeit von Pfarrer D. Menn entstandene und seinem Gedenken gewidmete Materialmappe hin, die neben gut fundierten Einführungen in Geschichte, Aufbau und Aufgaben der ökumenischen Bewegung auch praktische Hilfen für ökumenische Veranstaltungen bietet. Nicht nur Jugendgruppen, sondern auch Gemeindekreisen wird diese Handreichung von großem Nutzen sein können.

Documents on Christian Unity. A selection from the first and the second series. Edited by G. K. A. Bell, Bishop of Chichester. Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press, London/New York/Toronto 1955; 16/— sh.

Während der dritte Band der „Documents on Christian Unity“, umfassend die Jahre 1930–48, noch greifbar ist, sind die beiden ersten Bände über den Zeitraum von 1920–30 seit langem vergriffen gewesen. Es ist darum zu begrüßen, daß nun eine Neuauflage herausgekommen ist, die die wichtigsten Dokumente der ersten beiden Veröffentlichungen zusammenfaßt. Jedem, der an Fragen der kirchlichen Einheit arbeitet, steht damit wieder eine einzigartige und unentbehrliche Quellensammlung zur Verfügung.

Anschriften der Mitarbeiter:

Generalsekretär Dr. W. A. Visser 't Hooft, Genf, 17 Route de Malagnou / Sir Kenneth G. Grubb, 59 Bryanston Street, Marble Arch, London W. C. 1 / Dr. Norman Goodall, 10 Eaton Gate, London S.W. 1 / Dr. H. H. Walz, Fulda, Magdeburger Str. 19 / Prof. Dr. H. H. Wolf, Ökumenisches Institut, Château de Bossey, Céligny b. Genf / Pfarrer Dr. Erich Thier, Friedewald über Betzdorf/Sieg.

An unsere Leser!

Mit dieser Nummer vollendet die „Ökumenische Rundschau“ ihren 5. Jahrgang. Die vorliegenden fünf Jahrgänge bestätigen die Notwendigkeit einer solchen Zeitschrift, die nicht nur wichtige ausländische Stimmen zu Gehör bringt, sondern sich auch den deutschen Beitrag zum ökumenischen Gespräch als ihre besondere Aufgabe angelegen sein läßt. Inzwischen hat das ökumenische Gespräch in Breite und Tiefe eine Ausweitung erfahren, die auch nur annähernd zu erfassen der beschränkte Raum in der „Ökumenischen Rundschau“ nicht mehr ausreicht. Damit der Dienst ökumenischer Unterrichtung und Zurüstung aber auch künftighin in rechter Weise geschehen kann, haben wir uns im Einvernehmen mit den beteiligten Stellen in Deutschland und in Genf entschlossen, die „Ökumenische Rundschau“ ab 1957 unter Beibehaltung des vierteljährlichen Erscheinens um die Hälfte ihres bisherigen Umfangs zu erweitern. Wir sehen uns zudem dadurch in die Lage versetzt, wesentliche Verlautbarungen des Ökumenischen Rates und seiner Ausschüsse im Wortlaut bringen zu können, sowie in einer Zeitschriftenschau auf ökumenisch bedeutsame Beiträge in anderen Organen aufmerksam zu machen. Obwohl auch Papierpreise und Herstellungskosten in den letzten Jahren erheblich gestiegen sind, erhöht sich der Jahresbezugspreis nur von 4.— DM auf 6.— DM. Wir vollziehen diesen Schritt im Vertrauen auf die Mithilfe unserer Leser, die „Ökumenische Rundschau“ immer mehr zu dem verbindenden Studien- und Informationsorgan für die ökumenische Arbeit im deutschsprachigen Raum werden zu lassen.

Walter Freytag, Herausgeber

Hanfried Krüger, Schriftleiter

„Königliches Priestertum“

Von Peter Brunner

Unter diesem Titel hat der Edinburger Theologe T. F. Torrance eine Anzahl von ekklesiologischen Studien zusammengefaßt, die nach der Weltkonferenz für „Glauben und Kirchenverfassung“ von 1952 als Beiträge zu der von dieser Konferenz ausgelösten Diskussion entstanden sind¹⁾. Dabei hat der Vf. gleichzeitig die Wiedervereinigungsgespräche zwischen der Kirche von England und der Kirche von Schottland im Auge, denen er mit dieser Schrift dienen will. Sie ist in fünf Abhandlungen gegliedert, die überschrieben sind: Der königliche Priester, Die Funktion des Leibes Christi, Die Zeit der Kirche, Das Priestertum der Kirche, Der leibhaft gegliederte (c o r p o r a t e) Episkopat. Jede Kirche, die am ökumenischen Gespräch teilnimmt, wird aufs stärkste von den Problemen berührt, die hier zur Sprache kommen. Aus der Gesprächssituation zwischen der Kirche von England und der von Schottland erklärt es sich, daß der Zielpunkt der hier vorgelegten Abhandlungen die Hinführung zu einem rechten Verständnis der Ordnung der Kirche und ihrer Ämter ist. Diese Klärung tut uns allen not. Wie verhält sich dieses aus der Taufe geborene Priestertum zu dem besonderen durch Ordination bestellten Amt der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung? Wie verhält sich dieses Amt zu jenem davon zu unterscheidenden Amt, das wir als das episkopale zu bezeichnen pflegen? Diese Fragen, die uns auch in den deutschen Reformationskirchen seit einiger Zeit wieder stärker beschäftigen, stehen hinter allen Ausführungen dieser Studien und kommen auch direkt in ihnen zur Sprache. In der Tat, ohne eine klare Lösung dieser Probleme kann es weder eine gute Ordnung in den einzelnen Kirchen, noch einen guten Fortschritt im ökumenischen Gespräch geben.

Was dem Vf. vor allem einen Anspruch auf Gehör verschafft, ist die Weise, wie er diese Fragen aufrollt und beantwortet. Eine gründliche biblisch-theologische Besinnung von oft überraschenden exegetischen Einsichten ist für jede dieser Studien kennzeichnend. Dabei erweist es sich als besonders fruchtbar, daß die neutestamentlichen Aussagen von ihrem alttestamentlichen Hintergrund her aufgefaßt werden. Jedem aufmerksamen Leser dieser Schrift dürfte unmittelbar deutlich werden, wie gefährlich die Trennung der biblischen Theologie des Alten von der des Neuen Testaments ist. Wenn aus arbeitstechnischen Gründen diese Disziplinen auseinandergenommen werden, so dürfen sie doch nicht getrennt bleiben. Eine biblische Theologie, die diesen Namen verdient, muß die Schrift als ein

¹⁾ T. F. Torrance, Royal Priesthood (Scottish Journal of Theology, Occasional Papers No. 3), Edinburgh 1955, 108 S.

Ganzes im Auge haben. Daß der Vf. von einer solchen biblischen Theologie aus denkt, gibt seinen Ausführungen eine seltene dogmatische Tiefe.

Indem der Vf. zur Lehre von der Kirche und ihren Ämtern einen Beitrag liefern will, denkt und spricht er durch und durch christologisch. Wenn ich recht sehe, so sind es zwei Pfeiler, auf denen seine ekklesiologischen Anschauungen ruhen: Priestertum und Leib. Die priesterliche Funktion der Kirche und ihr Leib-Sein, beides ist aber nur von Christus her, von dem königlichen Priester und dem Haupt des Leibes her, zu verstehen, weil beides nur durch Christus und in Christus wirklich ist. Darum ist der biblische Begriff der Teilhabe, der von dem platonischen Begriff der Mimesis streng zu unterscheiden ist, mit Recht ein Grundbegriff in der Ekklesiologie des Vfs. Besonders eindrucksvoll herausgearbeitet ist die Bedeutung, die der Himmelfahrt Christi für die Lehre von der Kirche zukommt. Der Vf. warnt mit Recht vor einer doketischen Auffassung des erhöhten Herrn, die seine Menschheit, gerade die Menschheit des Erhöhten, übersieht. Wenn nicht der historische Jesus leibhaftig auferstanden und zur Rechten des Vaters erhöht ist, kann die Wirklichkeit der Kirche überhaupt nicht gesehen werden.

An dem biblischen Begriff des Priestertums werden zwei Grundlinien herausgearbeitet. Die eine ist die Bewegung des göttlichen Wortes und der göttlichen Tat auf das Volk Gottes hin, die andere ist die zeugnishaftige Antwort auf das Ereignis dieses tathaften Wortes. Beide Linien gehören zusammen, und die Aufeinanderfolge der beiden Bewegungen ist unumkehrbar. Jesus Christus vereinigt diese beiden Seiten des Priestertums in messianischer Vollendung. Darum ist er der königliche Priester; das Königliche hat eben mit dem messianischen Königreich Gottes zu tun. Die Einheit der beiden Bewegungen ist in Jesus als dem leidenden Gottesknecht, also in seinem Kreuz, verkörpert. Diese Erkenntnis ist für das Wesen, die Funktion und die Gestalt der Kirche grundlegend.

Indem die Kirche zentral als Leib Christi verstanden wird, muß die Beziehung zwischen Christus als dem Haupt und der Kirche als seinem Leib geklärt werden. Hier sind dem Vf. eine Reihe wichtiger Einsichten zu verdanken:

1. Die Beziehung zwischen Haupt und Leib ist Liebe. Diese Liebe ist eine ontologische Realität; denn sie ist die reale Anteilhabe an der Menschheit des auferstandenen und erhöhten Herrn. Zwischen Haupt und Leib besteht also eine Seinsrelation. Dieses Sein ist aber nicht statisch. Denn Liebe ist tätig. Darum durchdringen sich Sein und Gesandtsein unlöslich im Wesen der Kirche.

2. Die in der Liebesbeziehung bestehende Einheit zwischen Haupt und Leib führt aber auch zur Unterscheidung zwischen Haupt und Leib. Die Kirche ist gewiß ein Leib mit Christus, aber sie ist nicht die Verlängerung des Christus in die Geschichte hinein. Die Kirche ist als Leib wohl eine sichtbare demonstrative Manifestation ihres Hauptes, aber sie bleibt vom Haupt unterschieden wie der Knecht vom Herrn.

3. Zwischen der Kirche und Christus steht das Kreuz. Die ganze Beziehung zwischen Haupt und Leib ist durch die Versöhnungstat Christi geprägt. Die Einleibung in Christo geschieht eben auf dem Grunde der Versöhnung. Sowohl Taufe wie Abendmahl zeigen diese alles beherrschende Bedeutung der Versöhnung für die Realität des Leibes Christi.

4. Alle die genannten Momente bewirken, daß zwischen Christus und der Kirche eine eigentümliche Gestaltentsprechung, eine eigentümliche Gleichgestaltigkeit, Konformität besteht. Der Begriff des *Hypodeigma* wird hier grundlegend für die Ekklesiologie des Vfs. Mit diesem Begriff wendet er sich gegen jene platonisch verstandene Entsprechung zwischen himmlischer und irdischer Kirche, in der letzten Endes ein das Wesen der Kirche verzerrendes hierarchisches Denken gründet. Hier sind die Ausführungen des Vfs. von besonderer Überzeugungskraft.

Bevor wir von den Folgerungen sprechen, die der Vf. aus der Konformität des Leibes mit dem Haupte für Ordnung und Amt zieht, müssen wir mit ihm die Tatsache würdigen, daß die Kirche selbst eine eschatologische Erscheinung der letzten Tage ist, der Wiederkunft Christi entgegenharrend, noch in dieser Welt stehend, aber doch schon Anteil habend an dem Leben des kommenden Reiches, so gewiß Jesus von den Toten auferstanden zur Rechten des Vaters sitzt. Die Zeit der Kirche ist dadurch ausgezeichnet, daß mitten unter den Formen des alten vergehenden Äons der kommende bereits im Anbruch begriffen ist. Das Miteinander von neuer Schöpfung und durchbrochenen Strukturelementen einer alten vergehenden Welt gehört zum Wesen der Kirche. Die Zeit der Kirche darf darum nicht mit der historischen Zeit, die durch den Fall bestimmt ist, gleichgesetzt werden; sie hat vielmehr in Verborgenheit schon Anteil an der „erlösten“ Zeit, die in der Menschheit des erhöhten und wiederkommenden Herrn verwirklicht ist. Die Kontinuität der Kirche ist daher etwas ganz anderes als eine im Schema dieser Weltzeit verlaufende Sukzession. Die Kirche darf darum ihre Ordnungen und Ämter nicht unter die *Stoicheia* dieser Welt stellen. Das würde gleichbedeutend sein mit dem Rückfall unter das Gesetz. Nicht das Gesetz, sondern der Geist ist die Zeitgestalt der Kirche. Zwar erscheinen die Ordnungen der Kirche bis zur Wiederkunft Christi im Rahmen der irdischen Zeitformen. Aber sie dürfen nie an die Gesetzmäßigkeiten historischer Aufeinanderfolge ausgeliefert werden, sondern müssen offen sein für den Einbruch des eschatologisch Neuen, das in der aus dem Geist erzeugten neuen Kreatur besteht. Die Ordnungen, in denen die Kirche in der historischen Zeit erscheint, müssen Zeichen sein, die über die Gegebenheiten dieses Äons hinausweisen auf das kommende Reich, das im Geist bereits im Anbruch begriffen ist. Diese Zeichenhaftigkeit kirchlicher Ordnungen ist ebenfalls ein Grundbegriff in der Ekklesiologie des Vfs.

Deuten wir nun die Folgerungen an, die von dieser Grundlegung aus für Ordnung und Amt der Kirche gezogen werden. Der Grundgedanke des Vfs. dürfte in

der Verbindung des von Christus herkommenden abbildhaften Priestertums der Kirche mit ihrem Leibsein liegen. Die allumfassende Funktion des Leibes Christi ist jene Anteilhabe an dem Priestertum Christi, die keineswegs die Einzigartigkeit des Priestertums Christi antastet, vielmehr allein von dieser messianisch erfüllten Einzigkeit her möglich und wirklich ist. Wir erinnern uns, daß für den Vf. in dem Begriff des Priestertums nicht nur die aufsteigende Bewegung auf Gott hin, die dankbar lobpreisende Bezeugung des tathaften Wortes Gottes, enthalten ist, sondern zuvor und grundlegend die niedersteigende teilbewirkende Bewegung der Selbstentäußerung Gottes auf den Menschen hin, zusammengefaßt im Kreuz des leidenden Gottesknechtes. Das Priestertum der Kirche schließt darum den Dienst ein, durch den die in Christi Kreuz und Auferstehung geschehene Rettung an den einzelnen konkreten Menschen zum aktuellen Vollzug kommt. Der Gehorsam der Kirche gegen ihren Sendungsauftrag ist daher für den Vf. das Erste und Grundlegende in dem Priestertum der Kirche, auf dem sich ihr lobpreisender Dankesdienst als das Zweite erhebt, entsprechend der Tatsache, daß Christi Niederfahrt und Christi Auffahrt unumkehrbar sind.

Aus der Verbindung von Priestertum und Leibsein ergibt sich, daß das Priestertum der Kirche ganz und gar von ihrem Leibsein bestimmt ist. Das Priestertum der Kirche ist Leibesäußerung, entspricht dem Leibsein, ist leibhaft gegliedert und leibhaft verbunden, ist allein in der Ganzheit des Leibes möglich und in allen seinen Äußerungen leibgemäß; das Priestertum der Kirche ist *corporate*. Es ist kaum möglich, die Fülle der Inhalte anzudeuten, die in dieser Eigenschaft des *corporate* — wiederum ein ekklesiologischer Grundbegriff des Vfs. — enthalten sind. Niemals ist der einzelne Gläubige in seiner Einzelheit Priester. Niemals darf ein kirchlicher Dienst oder ein Amt von der Leibstruktur der Kirche abgelöst und hierarchisch isoliert werden. Stets ist davon auszugehen, daß der Leib als solcher und in seiner Ganzheit die Anteilhabe an dem königlichen Priestertum Christi betätigt.

Der konkrete Ort, an dem dieses dem Leibsein entsprechende Priestertum der Kirche wirklich wird, ist die Abendmahlsgemeinde. In ihr ordnet der Geist die Kirche durch die Charismen. Hier dient jeder jedem mit der Gabe, die er empfangen hat. Hier wird jeder für jeden Autorität, der er sich unterordnet. Es verdient große Beachtung, mit welcher Eindringlichkeit der Vf. auf das Abendmahl hinweist als das Geschehen, von dem aus alle Ordnung der Kirche Gestalt und Wesen empfängt. Jedes Glied des Leibes ist unbeschadet seiner gliedhaften Besonderheit als Diakon am Tische des Herrn anzusehen. Für den Vf. spiegelt sich dieser Tatbestand im kirchlichen Amt des Diakonen.

In diesem Priestertum des ganzen Leibes sieht der Vf. ein besonderes Priestertum eingezeichnet, das dadurch gekennzeichnet ist, daß es bestimmten Menschen anvertraut wird, die für den Dienst an Wort und Sakrament durch Ordination

„geordnet“ werden. Es ist das Amt des Presbyter-Episkopen, das Hirtenamt, dem dieses besondere Priestertum aufgetragen ist. Dieses besondere Priestertum darf keineswegs „demokratisch“ aus dem Priestertum des ganzen Leibes abgeleitet werden, obwohl es nur in der Leibwirklichkeit der Kirche Grund und Bestand hat. Dieses Amt darf nicht von unten her, von den Gläubigen her, verstanden werden, als ob es das Priestertum aller Gläubigen repräsentiere, sondern es muß von oben her, vom Haupte her, als Stiftung und Gabe Christi verstanden werden. Aber — und damit berühren wir einen dem Vf. sehr wichtigen Grundgedanken seiner Amtslehre — auch dieses durch Ordination übertragene Amt hat seinen eigentlichen Ursprung im Abendmahl und ist auf das Abendmahl hingeordnet, wobei man freilich die unlösliche Beziehung zwischen Wort und Sakrament im Auge haben muß, wie sie der Vf. nachdrücklich zur Geltung bringt. Mit der Zuordnung dieses Amtes zum Abendmahl geht parallel sein Verständnis als Charisma. Der amtliche Dienst an Wort und Sakrament zeigt sich nicht zuletzt gerade darin eingebettet in die Leibbezogenheit aller kirchlichen Dienste, daß er unbeschadet seiner Bestellung durch Ordination grundlegend als charismatische Gabe verstanden wird, in welcher der Herr selbst wirklich gegenwärtig ist und handelt.

Wie steht es aber mit dem von diesem Amt unterschiedenen Dienst einer episkopalen „Aufsicht“, die sich über die Presbyter-Episkopen und ihre Gemeinden erstreckt? Hier wird eine Frage angeschnitten, die naturgemäß im Gespräch mit der Kirche von England von entscheidender Bedeutung sein muß. Zunächst folgt für den Vf. aus dem Leibsein der Kirche, daß das Presbyteriat in einem Kollegium verbunden sein soll. In der Gemeinschaft der ordinierten Presbyter-Episkopen sieht der Vf. den eigentlichen Episkopat der Kirche verwirklicht und gewährt. Während jedem einzelnen Presbyter-Episkopen in seiner eigenen Parochie mit dem vollen Dienst an Wort und Sakrament auch die episkopale Aufsicht über die ihm anvertraute Herde zukommt, übt die Gemeinschaft dieser Amtsträger einen gemeinschaftlichen Episkopat aus. Das schließt aber nicht aus, daß an der Spitze einer solchen Gemeinschaft ein Bischof steht. Aber dieses Amt des Bischofs darf in der Kirche nicht einen neuen *ordo* begründen. Es darf aber auch nicht reduziert werden auf eine bloß menschliche Zweckmäßigkeit. Dieser Bischof in *presbyterio* ist vielmehr ein bedeutungsvolles, ja wesentliches Zeichen für die Einheit und die Kontinuität der Kirche. Andererseits darf dieses Bischofsamt das Amt des Presbyter-Episkopen nicht zu einem vom Bischofsamt ausgegliederten Hilfsdienst degradieren. Der Presbyter-Episkop ist nicht der Delegierte des Bischofs. Vielmehr liegt gerade auf dem Presbyter-Episkopen das ganze Schwergewicht des kirchlichen *ordo*. Darum darf der Bischof nicht als ein solches Zeichen verstanden werden, durch das die Einheit und die Kontinuität der Kirche bewirkt wird. Er ist kein *effectual sign*. Er verkörpert das, worauf er als Zeichen hinweist, nicht hypostatisch in sich, sondern weist wie alle Ordnung der Kirche über sich hinaus auf eine Wirklichkeit, die nicht eingeschlossen

werden darf in das Zeichen selbst. Vf. ist bereit, in dem „historischen Episkopat“ ein solches hinweisendes Zeichen anzuerkennen, dem er eine sakramentale Natur nicht absprechen will. Aber darüber hinaus darf man nicht gehen, wenn der Leibcharakter der Kirche unangetastet bleiben soll. Man darf den historischen Episkopat nie zu einem selbständigen Garanten für Wesen, Einheit und Kontinuität der Kirche machen. Dem Vf. kommt es auf eine solche Interpretation des historischen Episkopates an, welche eine konkrete Verbindung zwischen Presbyteriat und Episkopat ermöglicht, durch die beide sich gegenseitig ergänzen und bereichern. Eine solche Verbindung hält er dringend für nötig.

Nur einen sehr fragmentarischen Überblick über einige Leitgedanken des Vfs. haben wir hier geben können. Viele in die Tiefe des Evangeliumsverständnisses führende Einzelerkenntnisse mußten unberücksichtigt bleiben. Nicht selten liegt aber gerade in diesen Einzelerkenntnissen, zumal in den exegetischen Partien, ein besonderer Reichtum. Nur die sorgfältige Lektüre des Ganzen kann diesen Reichtum heben. Doch sei nicht verschwiegen, daß wir auch einige Fragen an den Vf. zu richten haben, die sich teils auf seine Leitgedanken selbst, teils auf einzelne Thesen richten, die jene Leitgedanken tragen.

1. Ist es richtig, daß die Lehre vom Geist letzten Endes nur Christologie ist, angewandt auf die Kirche als Leib Christi? Vf. redet zwar eindrucklich von der Bedeutung des Geistes für die Kirche. Er unterstreicht mit Recht, daß der Geist grundlegend vom Sohn her geformt ist und insbesondere die Anteilhabe an der Menschheit Jesu Christi vermittelt. Aber müßte man nicht stärker nun auch die innertrinitarische hypostatische Besonderheit des Geistes gegenüber dem Sohn zur Geltung bringen? Müßte man sich nicht fragen, was diese hypostatische Neuheit des Geistes für Wesen und Gestalt der aus ihm geborenen Kirche bedeutet?

2. Wie steht es eigentlich mit der wirklichen Gegenwart der Menschheit Jesu Christi in der Kirche? Vermittelt der Geist nur die Anteilhabe an der zur Rechten Gottes erhöhten Menschheit Christi oder hat er sie realpräsentisch in sich, so daß er selbst das Fleisch Jesu Christi ist? Ferner: Ist die Gegenwart des Fleisches Jesu in seiner Kirche beschränkt auf die Gegenwart des ausgegossenen Geistes? Ist der Kirche in, mit und unter der eucharistischen Speise des Abendmahls nicht eine einzigartige unmittelbare Gegenwart des für uns dahingegebenen Leibes Jesu, der von seiner Mutter Maria kam, geschenkt, die von der durch den Geist vermittelten Gegenwart unterschieden und in ihrer Besonderheit zur Geltung gebracht werden muß?

3. Wie steht es mit der Manifestation des eschatologisch Neuen in der Zeit der Kirche? Ist es richtig, wenn wir den Ordnungen der Kirche lediglich die Funktion zuschreiben, daß sie die Kirche für den Einbruch dieses Neuen offen halten sollen? Bleibt der Einbruch dieses Neuen nur Verheißung? Bleibt er, wo er sich ereignet, selbst gestaltlos? Werden wir „der Zeit der Kirche“ gerecht,

wenn wir in ihr zwar den Durchbruch durch die historische Zeit und ihre Zwangsläufigkeiten erkennen, aber die Konkretisierungen des Geistes und seiner Gaben auf Zeichen beschränken, die lediglich über sich selbst hinaus auf die neue Schöpfung hinweisen? Trifft es wirklich zu, daß nicht nur der Geist, sondern auch seine Gaben der Kirche gegenüber transzendent bleiben? Ist das, was der Geist gibt und schafft, nicht tatsächlich *Kreatur* und darum auch im Kreatürlichen leibhaft erscheinend?

4. Wie verhalten sich Stiftung und Charisma beim Amt des Presbyter-Episkopen? Läßt sich das Moment der Stiftung reduzieren auf die Gabe, die der erhöhte Herr nach seiner Auffahrt darreicht? Müßte nicht der amtliche Dienst an Wort und Sakrament grundlegend aus der Stiftung des Apostolats abgeleitet werden, die eine Tat des österlich erscheinenden, noch nicht aufgefahrenen Herrn ist? Ist die Begründung dieses besonderen Dienstes in der Abendmahlsgemeinde wirklich überzeugend? Droht hier nicht das Moment des Charismatischen das Moment der historischen Einsetzung zu überdecken?

Die hier aufgeworfenen Fragen weisen in die gleiche Richtung. Sie lassen sich zusammenfassen in die Frage, ob in den Überzeugungen des Vfs. nicht doch noch Reste einer spiritualisierenden Tendenz wirksam sind. Diese Frage trifft auch einen praktischen Hauptpunkt der Ausführungen des Vfs.: die angestrebte Verbindung des historischen Episkopats der anglikanischen Kirche mit dem Presbyteriat der Kirche Schottlands. Gewiß wollte der Vf. nicht eine ausgeführte Lehre vom Bischofsamt vorlegen. Aber wir müssen doch fragen, ob er der ekklesiologischen Bedeutung dieses Amtes ganz gerecht wird. Richtig ist an der Sicht des Vfs. zweifellos sein Kampf gegen jede hierarchische Isolierung des Bischofsamtes. Aber man fragt sich, warum der *praeses presbyterii*, auf den sich dieser Bischof in *presbyterio* in der Praxis doch wohl reduzieren dürfte, eigentlich ein wesentliches Zeichen für die Einheit und die Kontinuität der Kirche ist. Es ist schwer, dies von den Voraussetzungen des Vfs. aus einzusehen. Von woher und wofür wird dieser Bischof eigentlich gefordert? Würde der Vf. dieses Amt von seinen dogmatischen Voraussetzungen aus fordern, wenn es ihm nicht tatsächlich in der anglikanischen Kirche begegnete? Erweckt der von ihm vorgeschlagene Einbau dieses Amtes in das Presbyteriat nicht mehr den Eindruck eines praktischen Mittels zur Erreichung der Union mit der anglikanischen Kirche, als daß er eine aus dogmatischen Gründen zu fordernde kirchenrechtliche Konsequenz darstellte?

Ich vermute, daß sich manche Fragen für den Vf. anders stellen würden, wenn er die konkret-geschichtliche Seite in der Kontinuität der Kirche schärfer erkennen würde. Der Apostolat, von dem das *ministerium verbi* in allen Gestalten herkommt, ist grundlegend auf die Mission ausgerichtet. Ohne den Blick auf die Mission kann die Apostolizität der Kirche nicht verstanden werden. Ohne den Blick auf den Missionar kann das geistliche Amt nicht verstanden werden.

Die Zusammenhänge zwischen der Ekklesia, von der das Wort Gottes durch den Boten Jesu Christi ausgeht, und der Ekklesia, die durch das Wort des Boten Jesu Christi entsteht, sind grundlegend für die Ordnung der Kirche und für das Verständnis des Amtes. Ohne die Unterscheidung zwischen Mutterkirche und Tochterkirche wird wohl auch das Bischofsamt nicht hinreichend zu verstehen sein. Der Vf. hat sehr eindrücklich darauf hingewiesen, daß Ordnung und Recht der Kirche aufs engste mit dem Sakrament des heiligen Abendmahls zusammenhängen. Davon soll nichts abgebrochen werden. Aber hat er nicht übersehen, daß für Ordnung und Recht der Kirche außerdem noch ein zweites Moment in Ansatz gebracht werden muß, nämlich der Vorgang der Mission? Man könnte dafür auch sagen: der Prozeß der *traditio*. Wenn man fragt — und diese Frage wird nicht zu vermeiden sein —, wie sich das aus dem Sakrament entspringende Kirchenrecht zu dem aus *missio* und *traditio* entspringenden Kirchenrecht verhält, so wird man sagen müssen, daß letzteres ersteres trägt.

Von da aus dürften dann wohl manche Ergänzungen zur Amtslehre des Vfs. notwendig werden. Die entscheidende Frage, die wir an sein Verständnis des *ministerium verbi* zu richten haben, läßt sich etwa so formulieren: Wird der Vf. dem gerecht, was in den vierzig Tagen zwischen Ostern und Himmelfahrt im Blick auf die Grundlegung der Kirche geschehen ist? Wird er dem vorpfingstlichen Fundament der Kirche gerecht, das in engstem Zusammenhang mit ihrem vorösterlichen Fundament steht? Offenbar macht sich hier die oben berührte Gefahr einer Reduzierung der Pneumatologie auf Christologie in umgekehrter Richtung geltend: Nicht nur die Besonderheit und Neuheit des ausgegossenen Geistes gegenüber dem Sohn scheint nicht hinreichend zur Geltung zu kommen, auch die Besonderheit der geschichtlichen Stiftungen des inkarnierten Sohnes während seiner irdischen Wirksamkeit, zumal während jener vierzig Tage, ist offensichtlich in der Ekklesiologie und Amtslehre des Vfs. nicht hinreichend zur Geltung gekommen.

Unser schwerstes Bedenken, das wir zum Schluß doch noch aussprechen müssen, richtet sich gegen die in der hier erörterten Schrift nicht ausführlich, aber doch sehr akzentuiert vorgetragene Auffassung des Vfs. von der Abendmahlsgemeinschaft als einem Mittel zur Herstellung konkreter Kirchengemeinschaft. Die Voraussetzungen für den Vollzug der Abendmahlsgemeinschaft reduzieren sich für den Vf. auf die Taufe und die durch sie vollzogene Einleibung in Christus. Die durch die Taufe gewirkte pneumatische Realität des einen Leibes schließt für ihn die Nötigung ein, mit allen, an denen diese Taufwirkung sich ereignet hat, auch das Abendmahl zu feiern und dadurch Kirchengemeinschaft konkret zu vollziehen. Wiederum hat hier das charismatisch-pneumatische Moment ein Moment des Konkret-Geschichtlichen zurückgedrängt, ja in diesem Falle offenbar eliminiert, nämlich die festgestellte Übereinstimmung derer, die die Kirchengemeinschaft vollziehen, in dem, was als Evangelium zu verkündigen ist. Wir sind damit von einer

anderen Seite aus wiederum auf den Prozeß der apostolischen *traditio* gestoßen, nämlich auf die Frage nach dem verbindlichen Inhalt dieser *traditio*. Die Geschichte des Luthertums im 16. Jahrhundert hat uns gelehrt, innerhalb der Grenzen, die durch die apostolische *traditio* gezogen werden, Raum zu lassen für eine berechtigte Variationsbreite dogmatischer Überzeugungen. Gerade die kontinentalen Kirchen werden in der gegenwärtigen ökumenischen Bewegung diese Lehre zu beherzigen haben. Insonderheit werden die lutherischen Kirchen sich vor der Gefahr zu hüten haben, das *consentire de doctrina evangelii* aus der Gesamtheit der die Kirchengemeinschaft ausdrückenden Faktoren zu isolieren. Auch darf dieser *consensus* gewiß nicht doktrinär überspannt und als Forderung nach einer möglichst uniformen Dogmatik mißverstanden werden. Dieser *consensus* darf aber bei der Verwirklichung von Kirchengemeinschaft auch nicht außer acht gelassen werden. Er muß vielmehr als der *grundlegende* Faktor, der Kirchengemeinschaft bewirkt, anerkannt werden und zur Geltung kommen. Daß man sich bei der Verständigung über diesen *consensus* nicht auf einen Vergleich von Bekenntnistexten des 16. Jahrhunderts beschränken darf, sondern die gegenwärtige Gestalt der Verkündigung und der Sakramentsverwaltung im Auge behalten muß, sollte sich von selbst verstehen. Im Blick auf die gegenwärtige Gestalt der Verkündigung und Sakramentsverwaltung werden die beiden Kirchen von England und Schottland gewiß manche Fragen aneinander zu richten und zu klären haben, ehe sie Abendmahlsgemeinschaft und Kirchengemeinschaft vollziehen können. Würde der von dem Vf. erstrebten Union zwischen diesen beiden Kirchen nicht das Merkmal der Apostolizität fehlen, wenn sie sich beschränken würde auf eine gegenseitige Erschließung dieser beiden Kirchen in Hinsicht auf Ordnung und Amt, aber auf eine die gegenwärtige Verkündigung und Sakramentsverwaltung bestimmende Lehrkonkordie verzichten würde?

Diese kritischen Fragen sollen die weittragende Bedeutung, die der hier erörterten Schrift zukommt, nicht verkleinern. Ihre Bedeutung läßt sich unter geschichtlichen Aspekten mit folgender Formel andeuten: Durchbruch wesentlicher Elemente des altkirchlichen pneumatisch-charismatischen Kirchenrechtes inmitten einer Kirche, zu deren geistigen Vätern Calvin und John Knox gehören. Es ist gewiß kein Zufall, daß dieser Durchbruch sich in der unmittelbaren Nachbarschaft der anglikanischen Kirche und im Gespräch mit ihr vollzieht. Hat doch diese Kirche — wenn man von ihrer obersten Leitung durch den König absieht — neben den orthodoxen Kirchen des Ostens die kirchenrechtliche Struktur der alten Kirche einigermaßen bewahrt. Die evangelischen Kirchen in Deutschland werden aus diesen Vorgängen auf der britischen Insel viel lernen können. Sie zeigen — wie auch die Unionsverhandlungen in Südinien —, daß eine dogmatische Neuformung der Lehre und der Ordnung der Kirche uns als eine dringende Gegenwartsaufgabe vor die Füße gelegt ist. Wenn ein führender Theologe einer großen reformierten Kirche den historischen Episkopat als ein *wesentliches* Zeichen für die Ein-

heit und Kontinuität der Kirche in Anspruch nimmt, so ist das zweifellos ein kirchengeschichtlicher Vorgang, der selbst ein Zeichen von weittragender ökumenischer Bedeutung darstellt. Man wird den Versuch des Edinburger Theologen, dem historischen Episkopat in seiner Heimatkirche Geltung zu verschaffen, gewiß nicht mit dem billigen Schlagwort abtun können, seine Theologie des Bischofsamtes sei eine VELKD-Theologie. Die von reformierten Traditionen bestimmten Kirchen in Deutschland werden sich angesichts dieser theologischen Entwicklung in Schottland doch fragen müssen, ob ihre wiederholt ausgesprochene radikale Ablehnung jeder bischöflichen Verfassung im Blick auf die über den Erdkreis hin zu verwirklichende Kirchengemeinschaft haltbar ist. Die Gliedkirchen der VELKD werden sich fragen lassen müssen, ob ihre Verfassung wirklich eine bischöfliche ist, obwohl das Bischofsamt in ihr vorkommt. Sie werden sich fragen müssen, ob sie das Bischofsamt, das ihnen als eine Folge weltpolitischer Entwicklungen zugefallen ist, wirklich theologisch-dogmatisch-kirchenrechtlich schon bewältigt haben, oder ob diese Aufgabe nicht in vielen entscheidenden Punkten noch vor ihnen liegt. Ein u. E. unabweisbares Ergebnis der hier erörterten Schrift, das sich uns fest einprägen sollte, besteht in der Erkenntnis, daß die Kirchen, deren Ordnungen aus der Reformation des 16. Jahrhunderts hervorgegangen sind, zu einer konkreten, rechtlich greifbaren, ökumenischen Kirchengemeinschaft nicht fähig sein werden, wenn sich in ihnen nicht ein ähnlicher Durchbruch des altkirchlichen pneumatisch-charismatischen Kirchenrechtes vollzieht, wie er sich bei T.F.Torrance vollzogen hat.

Das Wiedererstarken der Konfessionen und die ökumenische Bewegung

*unter besonderer Berücksichtigung der Stellung und Entwicklung
des Reformierten Weltbundes*)*

Von John A. Mackay

In den letzten dreißig Jahren haben sich innerhalb der nichtrömischen Christenheit drei bedeutsame Entwicklungen vollzogen. Die erste ist ein neues Verständnis für die Kirche; die zweite ist die Entstehung der ökumenischen Bewegung; die dritte ist das Wiedererstarken des Konfessionalismus.

I.

Wir wollen diese drei Entwicklungen nacheinander beschreiben.

1. Ein neues Verständnis für die Kirche

In den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts wurde die Vorstellung vom Reiche Gottes, die bis dahin das theologische Denken lange Zeit bestimmt hatte, allmählich vom Begriff der „Kirche“ abgelöst. Für diese Akzentverschiebung lagen verschiedene Gründe vor. Die Wiederentdeckung der Bibel weckte erneut das Interesse an biblischer Theologie. Bald wurde deutlich, daß sowohl im Alten wie im Neuen Testament die Wendungen „Volk Gottes“, „heiliges Volk“, „Gemeinde“ vorherrschen. Die Entwicklung und zunehmende Bedeutung der „jungen Kirchen“ in den herkömmlich als Missionsfelder bezeichneten Gebieten der Erde lenkte die Aufmerksamkeit auf die offenbar werdende Wirklichkeit der weltweiten Kirche hin. —

Die Oxford-Konferenz vom Jahre 1937 war ein Markstein für die wachsende Bedeutung der Kirche. Diese denkwürdige Tagung war eine Konferenz über „Kirche, Volk und Staat“. Zum ersten Mal war der Name „Kirche“ ein Teil der offiziellen Bezeichnung für eine Versammlung der Weltchristenheit. Dies geschah unter der weitblickenden Führung jenes hervorragenden Mannes, J. H. Oldham, der glücklicherweise noch unter uns ist. Durch Oldham, der an der Gestaltung der berühmten Missionskonferenz im Jahre 1910 maßgeblich beteiligt war, fand die neugewonnene Erkenntnis der Kirche und der Bedeutsamkeit ihres Verhältnisses zu „Staat“ und „Volk“ in der neuen Lage der Menschheit ihren Ausdruck.

2. Die Entstehung der ökumenischen Bewegung

In dem Bericht der V. Sektion der Konferenz von Oxford, die „Die Kirche Christi und die Welt der Nationen“ zum Thema hatte, tauchte in den zusammenarbeitenden christlichen Kreisen das Wort „ökumenisch“ nach langer Zeit zum

*) Aus: The Reformed and Presbyterian World, Sept. 1956, Bd. XXIV, Nr. 3 (mit einigen Kürzungen).

ersten Male wieder auf. Das „ökumenische“ Problem wurde definiert und dem „internationalen“ Problem gegenübergestellt. In dem einen Fall besteht die Aufgabe darin, vom Mittelpunkt der in Christus geschenkten Einheit auszugehen und zur Peripherie vorzustößen mit dem Ziel, den Einfluß Christi und des Evangeliums bis in die entlegensten Winkel der *o i k o u m e n e* (der bewohnten Erde) zur Geltung zu bringen. In dem anderen Falle, d. h. im internationalen Bereich, steht man vor der Aufgabe, von den nationalen Verschiedenheiten auszugehen und von der Peripherie her den Weg nach innen zu suchen mit dem Ziel, einen Mittelpunkt des Verstehens und der Übereinstimmung zu finden. Dies bleibt nach wie vor das ungelöste Problem der *Vereinten Nationen*.

Der verstorbene Erzbischof Temple war Mitglied der V. Sektion der Oxford-Konferenz und verwandte unter dem Eindruck der gesamten Konferenz die Bezeichnung „ökumenische Bewegung“ eine Woche später in seiner Eröffnungsansprache auf der Konferenz von Edinburg über „Glauben und Kirchenverfassung“. Er bezeichnete damit die Bewegung der Kirchen, die versucht, ihrer wesenhaften Einheit in Christus in ihrem Denken und Leben vollen Ausdruck zu geben. Die Weltkonferenz für „Praktisches Christentum“, die im Jahre 1925 in Stockholm zusammentrat, und die Weltkonferenz für „Glauben und Kirchenverfassung“ 1927 in Lausanne waren deutliche Lebensäußerungen der „ökumenischen Bewegung“ gewesen. Die beiden Ströme der Bewegung, „Praktisches Christentum“ und „Glauben und Kirchenverfassung“, schlossen sich in Amsterdam im Jahre 1948 zum „Ökumenischen Rat der Kirchen“ zusammen. Zur gleichen Zeit verband sich der neue Rat mit dem „Internationalen Missionsrat“, dessen Gründung im Jahre 1922 stattgefunden hatte und der sowohl der Urheber als auch die tragende Kraft der „ökumenischen Bewegung“ war, wie man sie nun allgemein nannte.

Auf der Tagung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen, die 1951 in Rolle (Schweiz) stattfand, wurde die Bedeutung der Bezeichnung „ökumenische Bewegung“ noch klarer herausgestellt. Man kam überein, daß die Bezeichnung „ökumenisch“, wenn sie recht gebraucht wird, zweierlei einschließt: erstens den missionarischen Vorstoß in die *o i k o u m e n e* im Namen Christi und zweitens das Streben nach christlicher Einheit auf seiten der missionierend vordringenden Kräfte. Auf dieser Tagung in Rolle wurde die populär gewordene Wendung „Mission und Einheit“ als Bezeichnung für den Auftrag der Kirchen geprägt. Ebenfalls wurde betont, daß die Mission zum eigentlichen Wesen der Kirche gehört.

In den nächsten Jahren wird die ökumenische Bewegung vor einer entscheidenden Frage stehen. Sollen der Internationale Missionsrat und der Ökumenische Rat der Kirchen sich zu einer einheitlichen Organisation zusammenschließen? Läßt sich ein Weg finden, um alles, was mit der *Mission* der Kirche, allen Völkern das Evangelium zu predigen, und was mit dem Bemühen um die *Einheit* der

Kirche unter allen Völkern zusammenhängt, zu einem einzigen Strom christlichen Handelns zu vereinigen? Da einerseits eine Super-Kirche als Ziel abgelehnt wird und andererseits die Selbständigkeit der Missionsbewegung gewahrt werden soll, werden sich die Tagung des Internationalen Missionsrates zur Weihnachtszeit und Jahreswende 1957/58 und die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, die irgendwo in Asien im Jahre 1960 stattfinden soll, einer der größten Aufgaben christlicher Verhandlungskunst zu unterziehen haben. Die Tatsache, daß die christlichen Räte, aus denen der Internationale Missionsrat besteht, mehr und mehr zu Räten der Kirchen werden und als solche behandelt werden wollen, wie auch die Tatsache, daß sich die Tätigkeit der Abteilung des Ökumenischen Rates für zwischenkirchliche Hilfe und Flüchtlingsdienst mehr und mehr auf die alten Missionsfelder der Welt erstreckt, erfordern es, daß beide ökumenischen Körperschaften in ein fruchtbares, wohldurchdachtes Beziehungsverhältnis zueinander treten.

3. Das Wiedererstarken des Konfessionalismus.

Die dritte schöpferische Entwicklung im kirchlichen Leben unserer Tage ist das Wiedererstarken des Konfessionalismus. Das wiedererwachte Verständnis für die Kirche und das lebendig gewordene Streben nach der Einheit der Kirche im Denken und im Handeln haben in den verschiedenen konfessionellen Gruppen, die zur protestantischen Kirchenfamilie gehören, ein neues Interesse an ihrem religiösen Erbe geweckt. Eine jede der Konfessionen fängt an, ihre geschichtlichen Wurzeln zu erforschen. Sie stellt die Frage nach ihrem eigenen Wesen und Zeugnis, wie auch die Frage nach ihrem besonderen Beitrag zu der Einen Kirche. Man ist sich darüber klar, daß der Christ nicht der Kirche im allgemeinen Sinne angehören kann, ebensowenig wie er Glied der menschlichen Rasse im allgemeinen sein oder wie er eine bloß „allgemeine“ Beziehung zu seinem eigenen Land haben kann. Man wird erst wirklich und ganz Mensch durch das Leben in dem Kreise einer Familie, in einem Gemeinwesen und in einem Volk. Ebenso findet auch ein Christ in die Fülle Christi durch eine bestimmte kirchliche Tradition Eingang, die er jedoch nicht als Ausdrucksform der einen und einzigen Kirche vergötzen darf, sondern als ein Werkzeug göttlicher Fürsorge ansehen soll, durch die er zum christlichen Glauben geführt und in seinem christlichen Leben gestärkt wurde. Der neue Konfessionalismus unterscheidet sich demnach vom alten. Seitens der Anglikaner, Kongregationalisten, Baptisten, Lutheraner, Methodisten oder Presbyterianer besteht keine Neigung, ihre verschiedenen konfessionellen Strukturen oder Überzeugungen absolut zu setzen. Keine einzelne Konfession glaubt, daß sie die eine und einzige Kirche Christi, die *U n a S a n c t a*, darstellt. Eine jede glaubt jedoch, daß sie in ihrem Erbe etwas bewahrt hat, was als echt christlich anzusprechen ist. Es ist dieses Etwas, das sie als ihren besonderen Beitrag in das ökumenische Schatzhaus christlichen Glaubens und Lebens einbringen möchte.

So wirkt sich denn im Leben der Kirchen eine Denkweise oder Anschauung aus, die urtümlich menschlich und ihrer Herkunft nach biblisch ist. Eine solche Haltung zeigt sich besonders in Zeiten revolutionären Umbruchs. Dann „erinnern“ sich die Menschen. Wie ein Schiffer, der sein Boot mit Hilfe von Markierungszeichen am zurückbleibenden Land zu den Fischgründen steuert und rückwärts schaut, während er sich vorwärts bewegt, so suchen heute die führenden Männer der Konfessionen in dem Erbe von Gestern das, was den Konfessionen, zu denen sie gehören, helfen kann, ihren Auftrag innerhalb der Einheit des Glaubens zu erfüllen. Man erkennt, daß der Weg der Christen in die Zukunft in sich widerspruchsvoll erscheint. Weil sich Gott in der Geschichte offenbart hat, führt der Weg in die Zukunft durch die Vergangenheit.

Die Wirklichkeit und die Stärke der konfessionellen Bewegung tun sich auf vielfältige Weise kund. Sie zeigen sich im Gemeindeleben. Die Laien fragen danach — und zwar keineswegs in einem engen, sektiererischen Geiste —, was es heißt, Methodist, Lutheraner, Anglikaner usw. zu sein. Sie verlangen nach Unterweisung in der Kirchengeschichte und der Theologie; sie organisieren sich in Zusammenschlüssen der Männer, der Frauen, der Jugend und der Studenten, die alle den Namen ihrer Konfession tragen. Ein führendes amerikanisches Verlags- haus, das bisher nur nichtreligiöse Literatur veröffentlicht hat, bereitet die Herausgabe einer religiösen Schriftenreihe vor. Persönlichkeiten aus allen großen Konfessionen sind ausgewählt worden, um in Buchform eine Darstellung des geschichtlichen Erbes und der Anschauungen ihrer Konfession zu geben.

Die ökumenische Bewegung und die konfessionelle Bewegung entwickeln sich Seite an Seite. In nicht seltenen Fällen sind dieselben Leute die führenden Persönlichkeiten in beiden Bewegungen. Wie wird sich das Verhältnis dieser zwei Bewegungen zueinander in Zukunft gestalten? Dies ist eine der entscheidendsten Fragen, die sich der protestantischen Christenheit von heute stellen. Denn die wahre Lage ist einfach die: Die konfessionelle Bewegung könnte sich in der Weise entwickeln, daß sie die ökumenische Bewegung zum Scheitern bringt oder wenigstens den Ökumenischen Rat der Kirchen zu einer hochgeachteten kirchlichen Fassade herabmindert. Sie könnte Unionen zwischen den jungen Kirchen und, was das anlangt, zwischen den alten Kirchen in neuen Situationen verhindern. Auf der anderen Seite kann und sollte die konfessionelle Bewegung, wenn sie weise geleitet wird, die ökumenische Bewegung bereichern. Aber wenn dies geschehen soll, dann muß die konfessionelle Bewegung vom Ökumenischen Rat der Kirchen ernstgenommen werden. Zur gleichen Zeit müssen die verschiedenen Konfessionen ihre Eigenart im Blick auf die anderen Konfessionen bestimmen und anfangen, ihre Aufgabe in der Welt unserer Tage zu durchdenken. Denn einige dieser Konfessionen — und das wollen wir im Auge behalten — neigen dazu, das Bewußtsein einer weltweiten Sendung zu entwickeln, und besitzen dynamische Organisationen von zunehmender Stärke.

II.

Im Zusammenhang mit diesen beiden Bewegungen, der ökumenischen und der konfessionellen, müssen wir die Stellung und die Entwicklung des Reformierten Weltbundes betrachten.

Verschiedene Punkte sollen festgehalten werden:

Erstens: Unser Bund war die erste konfessionelle Körperschaft, die auf weltweiter Grundlage organisiert wurde. Er wurde im Jahre 1875 in London gegründet. Im folgenden Jahr hielt der neugegründete Bund seine erste Konferenz in Edinburg, Schottland.

Zweitens: Mit dem Reformierten Weltbund hatte die erste der großen Konfessionen ihre Stellung und ihren Standpunkt in der gegenwärtigen ökumenischen Situation klar zum Ausdruck gebracht. Der Exekutivausschuß des Bundes gab anläßlich seiner Tagung in Basel, Schweiz, im Jahre 1951 eine Erklärung ab, die in ihren wesentlichen Punkten von der siebzehnten Generalversammlung des Weltbundes in Princeton, New Jersey, im Jahre 1954 bestätigt wurde. Die Erklärung von Basel bringt klar zum Ausdruck, daß der Bund sich der weltweiten Kirche Jesu Christi, deren Sache zu fördern der Sinn seines Daseins ist, unlösbar verpflichtet weiß. Er sieht seine Aufgabe nicht darin, das Welt-Presbyterianertum zu fördern, sondern durch das presbyterianische Zeugnis die Heilige Allgemeine Kirche zu stärken. Er betrachtet es als einen wesentlichen Teil dieses Zeugnisses, zu bekräftigen, daß die christliche Kirche nur dann ihrem Wesen treu ist, wenn sie bereit ist, ein Werkzeug der Ehre Gottes zu werden, d. h. das Mittel zu sein, durch das Gott Sein wahres Wesen offenbart und Seinen Heilsplan in Jesus Christus für die Menschheit verwirklicht. Die christliche Kirche kann niemals Selbstzweck sein. Sie ist nicht die wahre Kirche durch den bloßen Anspruch dogmatischer Rechtgläubigkeit, lückenloser Ämterfolge oder liturgischer Reinheit, sondern nur dann, wenn ihre Theologie, ihr Amt und ihr Gottesdienst der Kirche helfen, das Werkzeug des erlösenden Willens Christi, ihres Hauptes, zu sein. Es ist gleichfalls wichtig, sich daran zu erinnern, daß, wie in Basel und in Princeton hervorgehoben wurde, in unserem reformierten Glaubenserbe die „offene Kommunion“ — d. h. die Einladung an alle, die Jesus Christus wahrhaft lieben und ihren Glauben an Ihn öffentlich bekannt haben, sich gemeinsam an den Tisch des Herrn zu setzen — als der erste Schritt und nicht als die Vollendung der christlichen Einheit zu betrachten ist.

Drittens: Als Mitglieder der reformierten Kirchenfamilie ist es unsere tiefe Überzeugung, daß die weltweite Kirche von heute und die angemessene Darstellung der Fülle Christi in der Geschichte das Zeugnis unseres reformierten Glaubenserbes brauchen. In diesem Zusammenhang ist es wichtig, daß wir uns selbst und unsere Brüder in den anderen konfessionellen Gruppen zu einem Akt der Selbstprüfung, der Neueinschätzung und der erneuten Hingabe aufrufen. Unter

der Leitung des Heiligen Geistes wollen wir uns alle gemeinsam neu prüfen im Lichte der Heiligen Schrift, im Lichte der Geschichte der christlichen Kirche, im Lichte des Zeugnisses der verschiedenen christlichen Traditionen und Konfessionen und im Lichte der gegenwärtigen Lage in Welt und Kirche, damit eine jede Konfession erkenne, was sie an echt christlichen Elementen in ihrem Erbe bewahrt hat. Indem sie alle die Dinge abstreifen, die, wie ehrwürdig sie auch sein mögen, nicht mehr sind als Zusätze, geboren aus kirchlichem Stolz, menschlicher Blindheit oder Voreingenommenheit, mögen die Konfessionen ihr reines Gold in das ökumenische Schatzhaus des Glaubens tragen.

III.

Gegenwärtig läßt sich noch nicht feststellen, welches die Ziele, Anliegen und Tendenzen der konfessionellen Bewegung als ganzer sind. Dies kann nur geschehen, wenn die leitenden Männer der Konfessionen zum Austausch von Informationen und zum Gespräch über den einzuschlagenden Weg in der Atmosphäre christlichen Vertrauens zusammenkommen. In den Kreisen des Ökumenischen Rates ist man der Meinung, daß die Fragen, die mit der konfessionellen Bewegung und den Beziehungen zwischen den Konfessionen zusammenhängen, in unmittelbaren Beratungen zwischen den führenden Persönlichkeiten der Konfessionen erörtert werden und nicht auf die offizielle Tagesordnung des Zentralausschusses gesetzt werden sollten. Man befürchtet, daß eine Diskussion dieses Gegenstandes unter Leitung des Ökumenischen Rates explosiv wirken oder sich als unergiebig erweisen könnte. Es besteht keinerlei Grund, weshalb die eine oder die andere Befürchtung zutreffen sollte. Andererseits haben führende Vertreter der konfessionellen Bewegung, die ebenfalls Mitglieder des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates sind, erklärt, daß sie die hier vorgeschlagene Form des Gespräches begrüßen würden, und ich hoffe ernstlich, daß der Exekutivausschuß des Weltbundes seine Zustimmung geben wird, ein solches Gespräch zu fördern. Der Reformierte Weltbund hat sich in vielen Fällen als Bahnbrecher erwiesen. So läßt uns auch heute in der Prüfung des Ausmaßes und der Bedeutung, der Verheißung und der Gefahr des Wiedererstarkens der Konfessionen, die unsere Zeit kennzeichnet, als Bahnbrecher vorangehen.

Der Britische Rat der Kirchen

Ein kurzer Bericht über seine Entwicklung, insbesondere auf sozialem Gebiet

Von Kenneth Slack*)

Man hat mich gebeten, über die Entwicklung der Arbeit des Britischen Rates der Kirchen zu berichten und dabei nach Möglichkeit die Tätigkeit des Rates in dem Bereich, den wir mit sozialer Verantwortung oder dem christlichen Beitrag zur sozialen Ordnung zu umreißen pflegen, besonders zu berücksichtigen.

Der Britische Rat der Kirchen verdankt seine Entstehung nächst Gott der Führung und dem Weitblick des Erzbischofs William Temple. Zur gleichen Zeit, als im Jahre 1938 die verschiedenen Strömungen der weltumspannenden ökumenischen Bewegung — „Glauben und Kirchenverfassung“, „Praktisches Christentum“, „Freundschaftsarbeit der Kirchen“ — in die Bildung eines Vorläufigen Ausschusses für einen Ökumenischen Rat der Kirchen einzumünden begannen, fingen auch in Britannien die entsprechenden Arbeitszweige und Organisationen an, sich enger zusammenzuschließen. Die Arbeitsgebiete und mehr noch der in ihnen tätige Mitarbeiterkreis waren immer mehr ineinander aufgegangen. So entstand im September des Jahres 1942 im Rahmen eines denkwürdigen Gottesdienstes in der St. Pauls-Kathedrale in London mit einer noch denkwürdigeren Predigt des Erzbischofs Temple der Britische Rat der Kirchen. Die Kriegsverhältnisse verzögerten natürlich die Bildung des Ökumenischen Rates. Die Bildung des Britischen Rates wurde indessen nicht in gleicher Weise aufgehalten. Es war tatsächlich in einer der dunkelsten Stunden jenes Konfliktes, als dieses bedeutende neue Wagnis christlicher Zusammenarbeit seinen Anfang nahm. Bedauerlicherweise starben innerhalb von zwei Jahren seine beiden maßgebendsten Persönlichkeiten, William Temple und William Paton (Presbyterianer), aber Gott erwählte in Erzbischof Fisher und Dr. Hugh Martin (Baptist) neue anglikanische und freikirchliche Führer, die in den letzten zwölf Jahren die Arbeit des Rates in hervorragender Weise geleitet haben.

Das Wort „britisch“ in unserer Überschrift ist ein wenig irreführend. Es hat keine eigentliche politische Bedeutung, denn die Kirchen in Irland, die sich über die Grenzen zwischen Nord-Irland und der Irischen Republik erstrecken, sind Mitglieder des Rates. Das Wort „britisch“ ist geographisch gemeint, d. h. es bezieht sich auf die britischen Inseln. Innerhalb des Rates sind also vier Länder vertreten: England, Schottland, Irland und Wales. In diesen Ländern gibt es zwei Staatskirchen, doch ist die Art ihrer staatskirchlichen Verfassung sehr verschieden. Die Kirche von England hat eine bischöfliche und die Kirche von Schottland eine presbyterianische Verfassung. Beide sind zusammen mit den anderen presbyteria-

*) Der Verf. ist Generalsekretär des British Council of Churches.

nischen und bischöflichen Kirchen Mitglieder des Rates, ebenso auch die baptistischen, kongregationalistischen und methodistischen Kirchen. Kleinere Kirchen und Körperschaften wie die Heilsarmee und die Quäker sind ebenfalls angegliedert. Ungewöhnlich an diesem Rat der Kirchen ist die vollberechtigte Vertretung von drei Körperschaften, die keine Kirchen sind und auch keinen kirchenähnlichen Charakter haben, nämlich der Christlichen Studentenbewegung, des Christlichen Vereins Junger Männer und des Christlichen Vereins Weiblicher Jugend. Der Grund ihrer Einbeziehung liegt natürlich darin, daß sie alle Pioniere in der christlichen Einigungsbewegung sind. Anlaß zu Mißverständnissen mag eher die Zugehörigkeit der unitarischen Kirchen geben. Sie akzeptieren (ebenso wie die Quäker) nicht ausdrücklich die „Basis“ des Rates, die mit derjenigen des Ökumenischen Rates als einer „Gemeinschaft von Kirchen, die Jesus Christus als Gott und Heiland anerkennen“ übereinstimmt. Es wurde jedoch entschieden, daß keine Körperschaft, die einst den früheren ökumenischen Organisationen (die sich dann zu dem neuen Rat vereinigten) angehört hatte, wegen solcher Nichtanerkennung ausgeschlossen werden sollte. Die unitarischen Kirchen hatten eine bedeutende Rolle im Christlichen Sozialen Rat gespielt, denn das soziale Anliegen dieser kleinen, aber einflußreichen Gemeinschaft war stets ungewöhnlich stark gewesen.

Der Rat hält jährlich zwei Konferenzen von je zweitägiger Dauer ab. Der Erzbischof von Canterbury führt als Präsident den Vorsitz, und es ist kaum zuviel gesagt, daß bei dieser Gelegenheit fast alle christlichen Führer Britanniens versammelt sind. Allerdings kann solch eine Versammlung nur Berichte über die geleistete Arbeit entgegennehmen und vorgeschlagene Richtlinien für die zukünftige Arbeit gutheißen. Die Hauptarbeit des Rates wird während des Jahres von den Abteilungen geleistet, von denen die meisten Vertreter fast aller beteiligten Kirchen aufweisen. Es gibt deren sechs: Zwischenkirchliche Hilfe und Flüchtlingsdienst, internationale Angelegenheiten, Glauben und Kirchenverfassung, soziale Verantwortung, Erziehungswesen und Jugend. Von diesen beschäftigen sich die ersten fünf mit besonderen Gebieten christlichen Handelns und Auftrags; die sechste — die Jugendabteilung — befaßt sich mit dem ganzen Bereich ökumenischer Arbeit für einen besonderen Zweig kirchlichen Lebens.

Im folgenden möchte ich kurz die Arbeit der Abteilung für soziale Verantwortung beschreiben, was für die Leser dieser Zeitschrift von besonderem Interesse sein mag. Die Abteilung trat natürlich das Erbe des einstigen Christlichen Sozialen Rates an. (Im allgemeinen kann man sagen, daß der abteilungsmäßige Aufbau den früher bestehenden ökumenischen Organisationen, die sich 1942 vereinigten, entspricht.) Dieser Rat entstand auf der großen C.O.P.E.C.-Konferenz (Conference on Christian Politics, Economics, and Citizenship), die wenige Jahre nach dem ersten Weltkrieg in Birmingham zusammentrat. An einigen Schwerpunkten, z. B. in Birmingham selbst, gab es örtliche Vertretungen dieser nationalen Körperschaft. Diese wiederum sind fast alle in den übergreifenden örtlichen Räten der Kirchen

aufgegangen, die mit dem Britischen Rat der Kirchen verbunden sind und deren Zahl fast zweihundert erreicht. Sie bilden einen wertvollen Kanal, um Material zu verbreiten und die Arbeit des Ökumenischen Rates und des Britischen Rates der Kirchen in die Tat umzusetzen. Viele der örtlichen Räte verdanken ihren Ursprung dem großen Feldzug für „Religion und Leben“, der in den ersten Jahren des Britischen Rates durchgeführt worden war. In zahlreichen Ortschaften und Städten hatte man Wochen für „Religion und Leben“ veranstaltet, in denen die Bedeutung des christlichen Glaubens für den ganzen Bereich des bürgerlichen, sozialen und nationalen Lebens herausgestellt wurde. Später wurden in ähnlicher Weise „Heim- und Familienwochen“ abgehalten, um die christliche Botschaft noch eindeutiger zu einem bestimmten Gebiet menschlichen Lebens in Beziehung zu setzen, das unter der Einwirkung des Krieges einen wahrhaft erschreckenden moralischen Verfall gezeigt hatte. Die Tatsache, daß jetzt eine „Ständige Konferenz für geschlechtliche Fragen, Ehe und Familie“ (in Verbindung mit der Abteilung für soziale Verantwortung) besteht, um alle diese Aufgaben in das Licht des christlichen Glaubens zu rücken, beweist, daß der Rat die Verpflichtung zu ständiger Mitarbeit auf diesem Gebiet wahrzunehmen bemüht ist.

Die alltägliche, fortlaufende Arbeit der Abteilung ist natürlich nicht von gleich starkem öffentlichen Interesse wie die Wochen für „Religion und Leben“ und „Heim und Familie“. Der Auftrag der Abteilung, die ständig alle Fragen der christlichen Verantwortung im öffentlichen Leben überprüfen soll, umschließt eine Vielfalt von Aufgaben. Dabei droht die Gefahr, daß sie ein Sammelbecken für alle möglichen Angelegenheiten wird, die nur oberflächlich untersucht und vielleicht zum Gegenstand von Resolutionen gemacht werden, wodurch fälschlicherweise der Eindruck entsteht, als sei tatsächlich etwas erreicht worden. Eine Abteilung, die sich aus sehr beschäftigten Männern zusammensetzt, welche sich nur von Zeit zu Zeit treffen, und die nur einen Exekutivsekretär beschäftigt (der auch noch andere Verpflichtungen hat), muß sich auf eine ziemlich eng begrenzte Auswahl aus diesem umfangreichen Gebiet beschränken.

Zunächst sind da die ständigen Hauptaufgaben. Zu ihnen gehören die Bemühungen der Kirche um die Industrie. Wir können nur aufrichtig und ohne Umschweife eingestehen, daß die Abteilung kaum mehr erreicht hat, als ein Forum zur Erörterung dieser Probleme zu schaffen. Immerhin, als die Abteilung vor etwa zwei Jahren Informationen über die verschiedenen Versuche der Kirchen auf dem Gebiet der Industrie zusammenstellte und in vervielfältigter Form in Umlauf setzte, war es klar, daß ein derartiges Unternehmen schon als solches den Kirchen einen bemerkenswerten Antrieb zum Nachdenken und Handeln gab, nicht zuletzt denen, die überhaupt noch nicht viel in dieser Hinsicht unternommen hatten. Zur Zeit bereitet eine Arbeitsgruppe eine weitere Broschüre über diesen Gegenstand vor. Ein Punkt wird in allen diesen Diskussionen besonders betont: daß es nämlich verhängnisvoll erscheint, wenn Christen in den Fabriken nur eine Möglichkeit

für Evangelisation sehen — einen „überdachten Marktplatz“, auf dem das Evangelium gepredigt werden kann. Ein weiteres, wenn auch nicht so bedeutendes Hindernis bildet das Vorhandensein pietistischer Gruppen innerhalb der Büros und Fabriken mit einer solchen Einstellung. Selbstverständlich müssen wir lernen, den Menschen an seinem Arbeitsplatz seelsorgerlich zu betreuen. (In dieser Richtung hat die Kirche von Schottland mit der bewunderswerten Arbeit ihrer Industrie-seelsorger beachtliche Fortschritte erzielt. Es sei jedoch hinzugefügt, daß diese Kirche in solcher Arbeit besonders gut vorankommt, weil sie die beherrschende Stellung in diesem Lande einnimmt.) Wenn Industrieseelsorger ernannt werden, müssen zwei wichtige Bedingungen erfüllt werden. Erstens muß die Bereitwilligkeit seitens des Unternehmens und der Gewerkschaft vorhanden sein, solch einen Seelsorger einzustellen. Zweitens müssen die am Orte vertretenen Kirchen den Mann wählen, der sich am besten für diesen Zweig kirchlicher Pionierarbeit eignet, ohne dabei konfessionelle Unterschiede und vor allem konfessionelle Rivalität eine Rolle spielen zu lassen.

Hinter all diesen Dingen steht die größere und wichtigere Frage: „Worum geht es eigentlich der Kirche im Blick auf ihre Aufgabe in der Industrie?“ Sie hängt selbstverständlich mit der biblischen Lehre von der Arbeit und dem Dienst der Laien in der Welt zusammen. Bezüglich dieser tiefer greifenden Fragen stehen wir tatsächlich erst am Anfang unserer Arbeit. Glücklicherweise handelt es sich hier um eine Problematik, zu deren Aufhellung die Kirchen in anderen Ländern und das Gespräch innerhalb des Ökumenischen Rates beitragen.

Ich habe Kirche und Industrie als eine Aufgabe der Abteilung erwähnt, die von großer Wichtigkeit und zunehmender Bedeutung ist. Weitere Aufgaben dieser Art sind die Beziehungen der Kirchen zur anderen Zweigen sozialer Tätigkeit (wobei eine fruchtbare Zusammenarbeit mit dem angesehenen Nationalen Rat für Sozialen Dienst stattfindet), wie Heim- und Familienleben und dgl. Eine ganze Reihe weiterer Arbeitsgebiete ergibt sich aus neuen oder akut werdenden Aufgaben des nationalen oder sozialen Lebens. Kürzlich haben gewisse Probleme des Glückspiels die Abteilung beschäftigt, nicht zuletzt die umstrittenen, von der Regierung ausgegebenen Prämienscheine, für die keine Zinsen, sondern regelmäßig durch Lotterie ausgeloste Gewinne ausgezahlt werden. Ein ähnliches Problem bietet der Vorschlag, demnächst die Wettunternehmen gesetzlich anzuerkennen. Die Abteilung hat sich erneut mit Belangen der Sonntagsheiligung beschäftigt. Ein Bericht, der weite Verbreitung gefunden hat, brachte eine recht beachtliche Übereinstimmung der Meinungen über die Sonntagsheiligung zutage, wie aus einer Übersicht über die Stellungnahmen der Mitgliedskirchen hervorging. Angefügt war eine Erklärung, die den Verkauf sowie den Vergnügungsbetrieb an Sonntagen zum Gegenstand hatte. Im Blick auf den Vergnügungsbetrieb wurde ein Ausschuß, zu dem Parlamentsmitglieder und Juristen zählen, gebildet, um Vorschläge für eine Abänderung des veralteten Gesetzes über Sonntagsbelusti-

gungen auszuarbeiten. Man hat den Eindruck, daß die Art des Gesetzes die Gesetzgeber verleiten könnte, allzu drastische Änderungen vorzunehmen, so daß die Kirchen nicht versäumen dürfen, die Angelegenheit von sich aus aufzugreifen. Eine andere Gruppe bemüht sich, das Problem der Sonntagsarbeit und der Überstunden zu lösen, deren Anwachsen auf neue Faktoren, wie den ununterbrochenen Arbeitsprozeß in der Herstellung von künstlichen Fasern und von Stahl, zurückzuführen ist.

Ich möchte schließen, indem ich ein Problem erwähne, das in besonderer Weise die Arbeitskraft der Abteilung beansprucht hat. Die Leser wissen vielleicht, wie hoch die Zahl der farbigen Arbeiter ist, die von Übersee her nach Britannien einwandern. Wohl 15 000 kamen im Jahre 1955, aber der Zustrom wächst rasch an. Etwa 12 000 trafen in den ersten sechs Monaten des Jahres 1956 ein. Sie kommen hauptsächlich, aber durchaus nicht nur, aus Britisch-Westindien. In einigen unserer Städte werden neue Viertel für Farbige errichtet. Der Abteilung schien es angebracht, einen besonderen Beratenden Ausschuß zu schaffen, der sich um das Wohlergehen und die seelsorgerliche Betreuung dieser Einwanderer kümmern soll. Der Ausschuß hat bereits dafür gesorgt, daß jeder Einwanderer von den Karibischen Inseln bei seiner Ankunft im Hafen einen Willkommensgruß empfängt, mit dem er zu einer Gemeinde seiner eigenen Konfession eingeladen wird. Er hat ferner ein nützliches Büchlein herausgegeben, „Dein Nachbar von den Westindischen Inseln“, um den Ortsgemeinden zu helfen, die neuen Glieder ihres Gemeinwesens warm und verständnisvoll aufzunehmen.

Mit dem Hinweis auf diese Arbeit mag unsere kurze Übersicht schließen, denn die Tätigkeit dieses Ausschusses beweist, über wie große Fachkenntnisse und Erfahrungen für die Behandlung dieses oder irgendeines anderen Problems die Kirchen gemeinsam verfügen. Es ist die Aufgabe, oder wenigstens eine der großen Aufgaben, die der Britische Rat der Kirchen sich vorgenommen hat: den ganzen Reichtum aller Kirchen für den Dienst Christi in dieser Seiner Welt einzusetzen.

Chronik

Die *europäische und die nordamerikanische Kommission für Glauben und Kirchenverfassung*, die beide unter dem Thema „Christus und die Kirche“ nach einem tieferen Verständnis des eigentlichen Wesens der christlichen Einheit suchen, traten in Oxford (England) und Greenwich (USA) zusammen. Sie behandelten das Wirken Jesu Christi und des Heiligen Geistes im kirchlichen Leben der Gegenwart. Von besonderem Interesse ist heute die Tauffrage, die nach einem Beschluß des Referates für Glauben und Kirchenverfassung in den nächsten Jahren Gegenstand besonderer Studienarbeiten sein wird. Mit der christlichen Tradition und den getrennt voneinander bestehenden kirchlichen Bekenntnissen setzte sich in Kopenhagen ein Kreis von Theologen unter der Leitung von Prof. K. S. Skydsgaard (Dänemark) auseinander.

Die *Weltkonferenz der Methodistenkirche*, die unter Beteiligung von 2000 Delegierten aus 44 Nationen im September 1956 in Lake Junaluska, Nordkarolina, USA, stattfand, gab in einer Botschaft „ihrer Überzeugung Ausdruck, daß die von Gott gegebene Einheit der Kirche in der heutigen Zeit immer mehr dargestellt werden sollte durch eine enge Gemeinschaft der Christen aller Kirchen und Gemeinschaften in allen Ländern der Erde. Mit tiefer Dankbarkeit gegen Gott hören wir von der Vorwärtsbewegung der Jungen Kirche in Südindien und von Plänen des Zusammenschlusses von Kirchen in manchen anderen Gegenden der Welt. Wir beten, daß Gott alle Bemühungen um die Einheit, die in Seinem Namen geschehen, segnen möge“. Nachdrücklich nahm die Konferenz gegen jede Diskriminierung Andersfarbiger Stellung.

Auf der diesjährigen *Arbeitstagung der Theologischen und der Liturgischen Kommission des Lutherischen Weltbundes* vom

19.—25. August 1956 in Göteborg (Schweden) kam erneut zum Ausdruck, daß die lutherische Kirche mit dem, was ihr in bezug auf die wahre Mitte der Kirche besonders geschenkt und anvertraut ist, eine Verantwortung für das Ganze der Christenheit hat und sie sich niemals selbstgenügsam und selbstverteidigend nur als partikuläre Sonderkirche verstehen darf. Eines der Themen des fortgehenden Studienprogrammes der Theologischen Kommission ist die Frage der wahren Einheit der Kirche. An dieser Frage wird theologisch gearbeitet sowohl im Hinblick auf das Verhältnis der lutherischen Kirchen untereinander als auch im Blick auf das Ringen um die Einheit der Kirche in der heutigen ökumenischen Bewegung.

Die *3. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes* in Minneapolis (15.—25. Aug. 1957) wird sich u. a. mit dem Thema „Die Freiheit und Einheit der Kirche im Lichte des kommenden Reiches“ befassen. Der Ausgangspunkt für das Gespräch über die christliche Einheit wird nicht in der Ekklesiologie, sondern in der Christologie gesucht: die Menschen werden durch Christus befreit, um eins zu sein.

Im März nächsten Jahres soll auf einer Konferenz in Prapat die Verfassung für einen *Asiatischen Ökumenischen Rat* entworfen werden. Die Kirchen Neuseelands und Australiens hoffen, durch diesen Rat ihre Beziehungen mit den Kirchen Süd-Ostasiens stärker ausbauen zu können und innerhalb des Ökumenischen Rates die Einheit zwischen Ost und West zu fördern.

Die größte anglikanische Kirche des südindischen Staates Travancore-Cochin, die Christ Church von Trivandrum, hat sich der *Kirche von Südindien* angeschlossen.

Wie schon früher die Evangelisch-Lutherische Kirche in den USA, hat jetzt die

Amerikanische Lutherische Kirche allen anderen lutherischen Kirchen bei gegenseitiger Übereinstimmung in Lehre und Praxis Altar- und Kanzelgemeinschaft angeboten.

Auf Einladung der amerikanischen *Vereinigten Lutherischen Kirche* und der *Lutherischen Augustana-Synode* wollen in Kürze 16 lutherische Kirchen Amerikas über die Möglichkeiten eines Zusammenschlusses beraten.

Die für 1960 in Aussicht genommene *Gründung einer neuen lutherischen Kirche in Amerika* mit etwa 2 Millionen Mitgliedern erscheint jetzt gesichert. Außer der Evangelisch-Lutherischen Kirche und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche, die bereits im Juni für den Zusammenschluß gestimmt hatten, sprach sich jetzt die *Amerikanische Lutherische Kirche* auf ihrem diesjährigen Konvent mit überwiegender Mehrheit für den Zusammenschluß aus. Alle noch bestehenden Fragen sollen gründlich besprochen werden, auch wenn sich dadurch das Datum des Zusammenschlusses um ein halbes oder ein ganzes Jahr hinauschieben sollte. Die Lutherische Freikirche wird voraussichtlich im nächsten Jahr noch einmal über ihre Teilnahme abstimmen. Zu den Unionsgesprächen ist ferner die finnische Evangelisch-Lutherische Kirche (Suomi-Synode, USA) eingeladen. Außerdem erging an den Distrikt *Kanada* die dringende Bitte, die Gespräche mit den lutherischen Kirchen Kanadas „fortzusetzen und zu intensivieren“, um die Vereinigung der kanadischen Lutheraner zu einer lutherischen Kirche von Kanada herbeizuführen.

In Nordamerika stehen ferner zwei Kirchen von verschiedener historischer und nationaler Herkunft vor der Vereinigung: die von Einwanderern aus England gegründeten *Kongregationalistischen Christlichen Kirchen* und die *Evangelische und Reformierte Kirche*, die deutschen und schweizerischen Ursprungs ist. Nach dem Beschluß ihrer Synoden soll

die Union im Juni 1957 wirksam werden. Diese *Vereinigte Kirche Christi* (*United Church of Christ*), wie sie sich nennen wird, betrachtet den Zusammenschluß nicht als Selbstzweck, sondern ist entschlossen, auf die größere Einheit der Kirche hinzuwirken. Die *Disciples of Christ* haben auf ihrer Synode in Des Moines die grundsätzliche Bereitschaft zu erkennen gegeben, sich der Vereinigten Kirche Christi anzuschließen, wodurch sich deren Mitgliedszahl auf insgesamt 4 Millionen erhöhen würde. Auf der gleichen Synode beschlossen die *Disciples*, sich in „*International Convention of Christian Churches*“ umzubenennen, um in der staatlichen Kirchenstatistik als „christliche Kirche“ erscheinen zu können.

Die Abgeordneten der Generalversammlung der *Vereinigten Kirche von Kanada* haben sich auf ihrer letzten Zusammenkunft für die Fortsetzung der Unionsgespräche mit der *anglikanischen Kirche von Kanada* ausgesprochen. Letztere hat auf ihrer Jahresversammlung 1956 ähnliche Beschlüsse gefaßt. Auch mit anderen Denominationen soll Fühlung aufgenommen werden.

Zum ersten Mal in der Geschichte der *Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Australien* (VELKA) und der *Evangelisch-Lutherischen Kirche Australiens* (ELKA) trafen sich Ende August 1956 Pastoren beider Kirchen auf einer intersynodalen Pastorenkonferenz in Walla-Walla (Neusüdwalles), um Fragen der Vereinigung beider Kirchen zu besprechen. Im Anschluß daran fand die 12. Synodalkonferenz der VELKA statt, die die Einheit der beiden Kirchen in Lehre und fast allen Fragen der Praxis betonte und entschieden für Altar- und Kanzelgemeinschaft eintrat.

Vereinigung oder engere Zusammenarbeit ist das Ziel von Gesprächen, die seit längerer Zeit zwischen der anglikanischen Kirche von England und der reformierten Kirche von Schottland in Edinburgh geführt werden.

Ein ausführlicher Bericht über den Stand der Verhandlungen soll Anfang des Jahres 1957 vorgelegt werden. — Vertreter der Kirche von England trafen sich mit 6 Theologen der *Reformierten Kirche von Frankreich* im Londoner Lambeth-Palace zu einem ersten inoffiziellen Gespräch über liturgische Fragen. Die Aussprache, der in Zukunft weitere folgen sollen, galt vor allem der Vertiefung der freundschaftlichen Beziehungen zwischen den beiden Kirchen und des Verständnisses zwischen Christen verschiedener Konfessionszugehörigkeit.

Die *Waldenserkirche* führt seit geraumer Zeit Unionsgespräche mit der italienischen Methodistenkirche. Sie pflegt mit den Methodisten die praktische Zusammenarbeit in den Gemeinden, zieht aber, wie leitende Persönlichkeiten der Waldenserkirche auf ihrer letzten Jahressynode zum Ausdruck brachten, den Zusammenschluß aller evangelischen Kirchen Italiens der Union mit einer einzelnen Kirche vor.

Vertreter der *lutherischen und der orthodoxen Kirche in Finnland* hielten im Sommer 1956 zum dritten Mal eine gemeinsame Konferenz ab. Neben Gästen aus der Kirche von Schweden und dem Ökumenischen Institut Bossey beteiligten sich bekannte Persönlichkeiten: der Vertreter des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel beim Ökumenischen Rat in Genf, Metropolit Jakobus von Melita, Prof. A. Nikolainen, Bischof Gulin, Pfr. J. Sukola und der orthodoxe Priester D. Tarvasako. Da Finnland bodenständige orthodoxe und evangelische Kirchen besitzt, kommt diesen Begegnungen, die durch keine Sprach- und Kulturschranken behindert werden, besondere Bedeutung zu.

An der Universität Kopenhagen ist ein *Ökumenisches Institut* unter Leitung von Prof. Skydsgaard eingerichtet worden.

Die *schwedische Sektion der Bruderschaft von St. Alban und St. Sergius*, eine halbof-

fizielle ökumenische Gruppe, die sich besonders mit dem Verhältnis zwischen der orthodoxen, anglikanischen und lutherischen Kirche beschäftigt, hat im Sommer 1956 eine Konferenz in Lund abgehalten. U. a. wurden die Themen behandelt „Die Heiligkeit“, „Die Heiligen und die Einheit der Kirche“, „Rechtfertigung und Heiligung nach lutherischer Auffassung“. Hauptredner waren zwei Professoren der orthodoxen Fakultät in Paris, Leo Zander und Boris Bobrinsky.

Das *Benediktinerkloster Chèvetogne* (Belgien) ist alljährlich Treffpunkt katholischer, orthodoxer und protestantischer Theologen aus verschiedenen Ländern, die im Geiste zwischenkirchlicher Verständigung Fragen des Glaubens und der kirchlichen Praxis behandeln. Das Thema des im vergangenen September geführten Gesprächs lautete „Der Heilige Geist und die Kirche“. Im nächsten Jahr soll dem Problem der „Eucharistie in ihrem Zusammenhang mit der Auferstehung Christi“ gemeinsam nachgegangen werden.

Die *Kirchen des Ostens* haben in den letzten Monaten in zunehmendem Maße Vertreter westlicher Kirchen eingeladen:

Unter Leitung von Patriarch Vikentije, des Oberhauptes der serbischen orthodoxen Kirche, weilte im Oktober eine dreizehnköpfige *jugoslawische Delegation* orthodoxer Kirchenführer in Moskau.

Erzbischof Dorotheos von Athen, das Oberhaupt der griechischen orthodoxen Kirche, erhielt vom Moskauer Patriarchen Alexius eine Einladung, zusammen mit vier Mitgliedern des Heiligen Synods der *griechischen Kirche* drei Wochen lang die Sowjetunion zu besuchen.

Auf Einladung des Oberhauptes der rumänischen orthodoxen Kirche, Patriarch Justinian, ist im Oktober eine *dänische Kirchendelegation* auf mehrere Wochen nach Rumänien gefahren. Auch die dortigen evan-

gelischen Kirchen sollen bei dieser Gelegenheit besucht werden.

Bischof D. Dr. *Dibelius* und Kirchenpräsident D. *Niemöller* sind von chinesischen Christen zu einem Besuch der Volksrepublik China eingeladen worden.

Seitens des Ökumenischen Rates in der Tschechoslowakei ist eine Einladung zum Besuch der tschechoslowakischen Kirchen an Präses D. *Wilm*, Ephorus Dr. *Thimme*, Oberkirchenrat *Kloppenborg* und Generalsuperintendent *Jacob* ergangen.

Das Oberhaupt der Evangelisch-Lutherischen Kirche von Island, Bischof *Asmundur Gudmundsson* von Reykjavik, hat als Gast des Moskauer Patriarchen zwei Wochen in der Sowjetunion verbracht.

Vier Theologiestudenten der russischen Baptistenkirche sind zu einem zweijährigen Studium an den beiden Baptisten-Colleges in London und Bristol in Großbritannien eingetroffen. Unter den russischen Studenten, die alle Söhne von Baptistenpredigern sind, befindet sich auch *Michael Zhidkov*, der Sohn des Präsidenten der Baptistenkirche in der UdSSR. Die Vereinbarungen über den Studienaufenthalt waren im Sommer vorigen Jahres getroffen worden, als führende russische Baptisten zum Baptistischen Weltkongreß in London weilten.

Um die Beziehungen zu den chinesischen Kirchen zu stärken, hat der *Britische Rat der Kirchen* auf seiner Jahrestagung im Oktober in Glasgow beschlossen, eine Abordnung nach China zu entsenden oder eine chinesische Delegation in England zu empfangen.

Die während der Tagung in Galyatető von Vertretern des Lutherischen Weltbundes und des Ökumenischen Rates mit der ungarischen Regierung gepflogenen Verhandlungen haben dazu geführt, daß der höchste Gerichtshof der Ungarischen Volksrepublik das Urteil gegen Bischof D. *Lajos Ordasz*

als gesetzwidrig erklärte und außer Kraft setzte. Die kirchliche Rehabilitation erfolgte darauf durch ein Urteil des Plenums des kirchlichen Disziplinargerichtes vom 8. Okt. 1956. Am 1. November wurde bekannt, daß in der reformierten und lutherischen Kirche für alle kirchlichen Ämter, die seit dem Jahre 1948 neu besetzt worden waren, Neuwahlen vorgeschlagen sind. Bischof *Ordasz* ist wieder im Amt, die Bischöfe *Vetö*, *Peter*, *Deszery* und *Bereczky* sind zurückgetreten.

Der Präsident und der Vizepräsident des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen, Dr. *Franklin Clark Fry* und Dr. *Ernest Payne*, sowie Generalsekretär Dr. *W. A. Visser 't Hooft* haben zu den Ereignissen in Ungarn Stellung genommen und folgenden Aufruf an die Mitgliedskirchen gerichtet: „Christen auf der ganzen Welt fühlen sich zutiefst erschüttert und von Besorgnis betroffen über den beklagenswerten Rückschlag, den das ungarische Volk, nachdem es eindeutig sein Verlangen nach Freiheit und Unabhängigkeit kundgetan hatte, im nationalen und kirchlichen Leben erlitten hat. Der Vorsitzende und der Beigeordnete Vorsitzende des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen, sowie der Generalsekretär des Rates lenken die Aufmerksamkeit der Mitgliedskirchen auf die unmittelbare Relevanz gewisser Erklärungen in dem an Kirchen und Regierungen gerichteten Aufruf, der von der Vollversammlung in Evanston angenommen worden war. Besonders verwiesen sie auf die Forderung, daß Achtung und Vertrauen nicht an die Stelle von Furcht und Mißtrauen treten können, wenn mächtige Nationen nicht das Joch beseitigen, das jetzt andere Nationen und Völker daran hindert, ihre Regierung und die Gestalt ihrer Gesellschaftsordnung frei zu bestimmen. Sie beschwören die Mitgliedskirchen, weiterhin dieses Ziel zu verfolgen. Ferner war in Evanston erklärt worden, daß Chri-

sten mit allen zusammenstehen müssen, die im Kampf um die Freiheit leiden und Prüfungen erfahren. Unsere Einheit in dieser Gemeinschaft bleibt, ungeachtet dessen, was geschehen mag, unverbrüchlich und wird sich auch darin äußern, daß wir für das ungarische Volk in dieser Stunde seiner Prüfung und für die Kirchen in ihrem Zeugnis für unseren gekreuzigten und auferstandenen Herrn gemeinsam beten.“

Der Strom der Liebesgaben und Geldspenden nach Ungarn hat in voller Stärke eingesetzt. Die ungarischen Flüchtlinge, deren Zahl ständig anwächst, können nach Dr. Chandler, dem Direktor des Flüchtlingsdienstes des Ökumenischen Rates, möglicherweise „das bisher schwierigste Flüchtlingsproblem für den Ökumenischen Rat“ werden.

Wie zu den Ereignissen in Ungarn, so haben Dr. Fry, Dr. Payne und Dr. Visser t' Hooft auch zu den Auseinandersetzungen im N a h e n O s t e n eine Erklärung abgegeben: „Der Vorsitzende und der Beigeordnete Vorsitzende des Zentralaussschusses sowie der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen fordern angesichts der ernsten Lage im Mittleren Osten alle Mitgliedskirchen auf, sich in Erinnerung zu rufen, was von den Kirchen gemeinsam über internationale Ordnung und in jüngster Zeit auf der Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Evanston gesagt worden ist. Sie lenken die besondere Aufmerksamkeit auf die Stellen im Bericht von Evanston, wo die Kirchen feststellen, daß keine Nation in einer internationalen Streitfrage das Recht hat, in eigener Sache Richter zu sein; wo sie die Nationen dazu aufrufen, von jeder Drohung oder jeglichen Machtmitteln gegen die territoriale Unversehrtheit eines Staates Abstand zu nehmen, und wo sie bekräftigen, daß alle Maßnahmen zur Abschreckung und zur Bekämpfung eines Angriffs mit den Forderungen der

Charta der Vereinten Nationen übereinstimmen sollten. Schließlich rufen sie alle Kirchen auf, den allmächtigen Gott gemeinsam anzuflehen, Er wolle die Regierungen und die Völker auf den Wegen der Gerechtigkeit und des Friedens leiten.“

Auch der Britische Rat der Kirchen und der Französische Protestantische Kirchenbund haben warnend zu den Vorgängen in Ägypten Stellung genommen.

Die lutherischen und reformierten Gemeinden des Elsaß und Lothringens hielten vom 12.—14. Oktober einen Kirchentag in Straßburg ab, an dessen Schlußkundgebung etwa 50 000 Menschen teilnahmen.

65 Agrarfachleute aus 15 Ländern berieten im Ökumenischen Institut Bossey über das vielseitige Problem „Kirche und Dorf in ökumenischer Sicht“. Der Wunsch wurde laut, daß die nächste Weltkirchenkonferenz Fragen des Dorfes auf ihr Programm setzt.

Der Förderung ökumenischer Arbeit in den deutschen Landeskirchen galt eine Tagung der landeskirchlichen Referenten für ökumenische Aufgaben vom 13.—15. November in Arnoldshain (Taunus), an der u. a. Altbischof Berggrav, Generalsekretär Dr. Vissert t' Hooft, Dr. Nelson und Dr. Schomer teilnahmen.

Von Perlonen

Dr. Robert C. Mackie, von 1949—55 Leiter der Abteilung für Zwischenkirchliche Hilfe und Flüchtlingsdienst beim Ökumenischen Rat, übernimmt anstelle des in den Ruhestand getretenen Sir Kenneth Grubb den Vorsitz der Abteilung für Internationale Fragen beim Britischen Rat der Kirchen.

Pfarrer E. Philip Eastman, der Londoner Sekretär der Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten (C.C.I.A.),

ist zum Beigeordneten Sekretär des Britischen Freikirchenrates ernannt worden. Pfr. Alan R. Booth von der Methodistischen Kirche in Irland wird seine Nachfolge bei der C.C.I.A. antreten.

Dr. Franklin Clark Fry ist zum siebenten Mal, diesmal auf sechs Jahre, zum Präsidenten der Vereinigten Lutherischen Kirche in Amerika gewählt worden. Er sprach nach seiner Wahl die Erwartung aus, daß noch vor Ablauf seiner Amtszeit ein breiter Zusammenschluß lutherischer Kirchen in Amerika zustande kommt.

Die Amerikanische Lutherische Kirche wählte auf ihrem diesjährigen Konvent wieder Dr. Henry F. Schuh zu ihrem Präsidenten. Dr. Schuh ist bereits seit 1950 Präsident der 900 000 Glieder umfassenden Amerikanischen Lutherischen Kirche.

Frau Ruth Rouse, eine der führenden Persönlichkeiten der ökumenischen Bewegung, starb am 29. September in Beccles (England). Als enge Mitarbeiterin von Dr. John R. Mott und langjährige Sekretärin des Christlichen Studenten-Weltbundes hat sie in der christlichen Studentenarbeit eine führende Rolle gespielt. Von 1938—45 war sie Vorsitzende der Christlichen Vereine Weiblicher Jugend (YWCA). 1954 gab sie zusammen mit Bischof D. Stephen Neill die „Geschichte der ökumenischen Bewegung“ heraus.

Das Oberhaupt der Koptischen Orthodoxen Kirche, Patriarch Youssab II., ist am 14. November in Kairo verstorben. Er war 1946 zum Patriarchen der Koptischen Kirche gewählt worden, die in Ägypten, Äthiopien und anderen Ländern rund 6 Millionen Gläubige zählt.

Neue Bücher

Helmut Kressner, Schweizer Ursprünge des anglikanischen Staatskirchentums (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr. 170). 136 Seiten. C. Bertelsmann-Verlag, Gütersloh 1953. Broschiert DM 12.—.

Die vorliegende historische Dissertation aus der Schule von Otto Vossler (und Heinrich Bornkamm) gehört zu den wertvollen wissenschaftlichen Produktionen, die die Ungunst der Kriegs- und Nachkriegszeit erst jetzt ans Licht treten läßt. (Sie wurde 1941 abgeschlossen). In begrifflich klarer, sorgfältig im einzelnen durchgeführter Analyse werden Theorie und Praxis in der Verhältnisbestimmung von Staat und Kirche auf reformiertem und frühanglikanischem Boden untersucht. Die ausgewerteten englischen Autoren sind (außer den Zurich Letters der Parker Society für den Gang der Handlung) vor allem Richard Cox und John Whitgift auf anglikanischer,

George Whither und Thomas Cartwright auf puritanischer Seite, die reformierten Zwingli, Wolfgang Musculus, Rudolf Gualther, Thomas Erastus auf zwinglianischem Boden, Pierre Viret und Theodor Beza auf calvinistischem. Über eine sachliche Typologie und eine Darstellung des Entwicklungsganges im einzelnen gelangt der Verfasser zu einem verblüffend einfachen Ergebnis: Das elisabethanische Staatskirchentum, dessen beredtester Apologet John Whitgift war, ist eine bloße Übernahme der zwinglianischen Grundsätze Zürichs unter Ersatz der republikanischen Struktur durch die monarchische. Nach diesen Grundsätzen stellen Staat und Kirche eine Einheit dar, die Kirche ist mit dem politisch organisierten Volke bzw. der Stadtgemeinde identisch, der Staat (die Obrigkeit) gebietet über das Leben in allen seinen Funktionen, die Kirchenhoheit gehört darum zu seinem Wesen. Die entgegenste-

hende Unterscheidung zwischen beiden ist entweder lutherisch, entsprechend der Grundanschauung des Reformators von den beiden Regimenten (diese Linie wird nicht weiter verfolgt), oder römisch-katholisch*) oder calvinistisch-hugenottisch-presbyterianisch. Zwingli kommt so in die Rolle des eigentlichen, des konsequenten Papstgegners unter allen Reformatoren. Die historiographische Absicht des Verfassers geht dahin, die — mit Recht von ihm kritisierte — oberflächliche, in der deutschen (nur in dieser!) Forschung weithin übliche Zuweisung des „englischen“ Kirchentypus zum Calvinismus zu berichtigen und der zwinglianischen Tradition ihr Recht zu erkämpfen (wie es lange vor ihm Theodor Sippell gelegentlich tat).

Er schießt jedoch damit weit über das Ziel, d. h. die geschichtliche Wirklichkeit, hinaus. Der Hauptmangel ist die häufig bei monographisch aufgebauten Dissertationen zu beobachtende Einfügung in einen zu engen Rahmen. Wenn schon der Theorie und Praxis Zwinglis für die Verhältnisbestimmung zwischen Staat und Kirche ein so hoher Rang innerhalb der reformatorischen Gedankenbildung und Ordnung zukommt, dann muß sie eingehender nach ihren Ursprüngen untersucht und schärfer gegen die zeitgenössischen Konkurrenten abgehoben werden. Zwingli ist kein Ausgangspunkt, sondern selbst Schüler der Renaissancephilosophie und vor allem des Erasmus, ehe er unter den Einfluß Luthers geriet. Der Verfasser hätte den Humanis-

mus Italiens, dann aber Erasmus mit seinem unermeßlichen Einfluß in ganz Europa, besonders in England, zu berücksichtigen gehabt. Die Untersuchung Wilhelm Mauers über Staat und Kirche bei Erasmus (1930) scheint ihm ebenso unbekannt zu sein wie Hans Leubes *Reformation und Humanismus in England* (1931), von Paul Meissner, *England im Zeitalter von Renaissance, Humanismus und Reformation* (1952) zu schweigen. Sodann wäre der mittelalterliche Hintergrund, insbesondere die spätmittelalterlichen gallikanischen Theorien (Wyclif), die den natürlichen Ausgangspunkt für England bildeten, sorgsam differenziert heranzuziehen gewesen. Hier arbeitet der Verfasser mit einem einzigen Klischee (Trennung bzw. Einheit von Kirche und Staat). Auch der Staatsbegriff vertrüge eine Differenzierung nach dem biblisch-patriarchalischen Obrigkeitsmoment und dem antik-humanistischen Vertragsmoment und sonstigen Gesichtspunkten.

John Whitgift erscheint als der klassische Theoretiker der anglikanischen Ordnung — ein Urteil, das von den britischen Kirchenhistorikern nicht geteilt wird. Sie reichen die Palme John Jewel und Richard Hooker, von denen namentlich der zweite ganz im Denken der Renaissance wurzelt. (Vgl. das vom Verfasser nicht benutzte Buch von Gottfried Michaelis, Richard Hooker als politischer Denker 1933.) Das Buch Wilhelm Paucks (*Das Reich Christi auf Erden. Martin Bucers De regno Christi und seine Wirkung in England 1928*) ist durchaus einseitig vom Verfasser verwendet, die wichtige juristische Untersuchung von Kurt Wahl, *Staatskirche und Staat in England* (1935), der unmittelbare thematische Vorläufer seiner eigenen Arbeit überhaupt nicht benutzt. So sind auch die Abhängigkeiten des frühanglikanischen Kirchenbegriffs von der *Confessio Augustana* gar nicht ins Auge gefaßt (vgl. Wahl

*) Hier hätte der Verfasser sagen müssen, daß dies innerhalb der römisch-katholischen Tradition des Mittelalters auch nur eine bestimmte Linie, die hildebrandinische Proklamation der *Libertas ecclesiae* (aufgewiesen besonders durch Gerd Tellenbach) darstellt und keineswegs unbestritten war.

S. 35). Der immer auch vertretene Gesichtspunkt der göttlichen Stiftung für die Kirche fehlt. Der Umfang der übersehenen englischen Literatur zum Thema des elisabethanischen Staatskirchentums ist von hier aus nicht feststellbar. Die beiden Gewährsmänner, denen der Verfasser folgt, der Schotte Scott Pearson (*Biograph Cartwrights*) und der nordamerikanische Historiker M. M. Knappen (*Tudor Puritanism* 1938) sind von durchaus propuritanischen Voraussetzungen bestimmt und bedürfen eines Korrektivs durch Aufmerksamkeit auf die eigentlich anglikanische Beurteilung. Vor allem fehlen: H. N. Birt, *The Elizabethan Religious Settlement* 1907, J. V. P. Thomson, *Supreme Governor: A Study of Elizabethan Ecclesiastical Policy and Circumstances* (o. J.). Sachlich fehlt in der Kennzeichnung des englischen Staates im 16. Jahrhundert vor allem der Anteil des Parlaments (das nur in der Wiedergabe von Whitgifts Polemik gegen die Puritaner auftaucht, Kressner S. 120 ff.). Der absolutistische Charakter des Königtums wird übertrieben, weil Heinrich der VIII. als Modell zugrundegelegt ist; die Mitbestimmung der Großen in der verfassungsmäßigen Form des Parlaments der damaligen Struktur wird unterschätzt. Die zweifellos vorhandenen Übereinstimmungen zwischen Zwingli (— Bullinger — Musculus — Gualther — Erastus) und Whitgift dürften zu einem beträchtlichen Teil auf die gemeinsame Verwurzelung im Humanismus, speziell in Erasmus zurückgehen; sie sind im übrigen zu allgemein, um eine Schülerschaft im eigentlichen Sinne zu begründen.

Der Wert der fleißigen Untersuchung besteht in der Aufhellung der inner-reformierten Frühgeschichte in der Verhältnisbestimmung zwischen Staat und Kirche. Sie ist damit mehr ein Beitrag zur kontinentalen als zur englischen Reformationsgeschichte. In diesen Grenzen wird sie sich

behaupten, besonders da sie den Finger auf vernachlässigte Denker wie Musculus, Gualther und Erastus legt (den neuerdings in der Frage der Kirchenzucht Rudolf Hermann aktualisiert hat) und die frühen Auseinandersetzungen mit dem Genfer Reformationstypus zeigt. Als Grundlage für die Beurteilung der Kirche von England benutzt, vermag sie jedoch nur irrezuführen.

Martin Schmidt

Joadim Heubach, Die Ordination zum Amte der Kirche (Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums, Bd. II). 192 S. Lutherisches Verlagshaus, Berlin 1956, DM 13.80.

Theologie und Praxis der Ordination sind in der heutigen evangelischen Theologie noch nicht in Form eines Consensus geklärt; die Frage des Amtes, die mit dem Ordinationsproblem unauflöslich zusammenhängt, ist auch in der Ökumene noch sehr offen und spielt in der zwischenkirchlichen Diskussion eine bedeutsame Rolle. Heubach nimmt in seiner Kieler Habilitationsschrift zunächst eine instruktive Bestandsaufnahme vor. Etwa vor hundert Jahren begannen in Deutschland Männer des Luthertums, die Ordination im Zusammenhang mit der Lehre vom Amt als Problem zu erkennen. (Löhe, Kliefoth, Vilmar.) Nur Kliefoth gelang es, wenn auch in ungenügender Terminologie, von seinem zentralen Ansatzpunkt des gehandelten Wortes Gottes her, eine der lutherischen Theologie zumindest angemessene Würdigung des Ordinationsgeschehens zu gewinnen, indem er die Ordinationsfrage aus ihrer vornehmlich rechtlichen Betrachtungsweise löste. Heubachs Darstellung verdankt Kliefoth sowohl methodisch als auch theologisch wesentliche Anregungen. Löhe und Vilmar, der im Akte der Handauflegung den Kulminationspunkt der Ordinationshandlung sieht, bieten nach H.'s

Auffassung weniger interessante Anknüpfungspunkte für die heutige theologische Debatte, an der sich praktische und systematische Theologen beteiligen. H. unterscheidet zwei Grundrichtungen, die etwa mit den Namen der Erlanger Althaus und Elert charakterisiert werden können. Althaus distanziert sich in der Nachfolge Rietschels ganz von Kliefoth und dessen Gefährten. Er sieht im liturgischen Weiheakt nur eine symbolische Handlung, in der die durch die Gemeinde erfolgende Vokation feierlich bestätigt wird. Elert — zu dem sich Heubach vollinhaltlich bekennt und den er in seinem Ansatz weiterführen möchte — weist wohl das „Wie“ der Ordination dem Bereich menschlicher Kirchenordnung zu, läßt aber keinen Zweifel darüber, daß es eine Einsetzung bestimmter Personen ins Amt der Kirche von Anfang der Kirche gegeben habe. Elert hebt, wie auch Trillhaas, die gesamtkirchliche Bedeutung des Amtes hervor. Hier wird deutlich, wie die Amtsproblematik eine Problematik der Ökumene ist (vgl. S. 132 ff.). Das ist die Situation, in die nun theologiegeschichtlich die Arbeit von H. eingeordnet werden muß. Da die theologischen Aussagen und die kirchenrechtlichen Bestimmungen über die Ordination so differenziert sind, muß endlich eine Neubesinnung auf die Ordination als ein theologisches Phänomen erfolgen, die H. nun nicht isoliert von anderen theologischen Fragen vornimmt (Christologie, Pneumatologie und Ekklesiologie). In steter Auseinandersetzung mit dem exegetischen Befund und den lutherischen Bekenntnisschriften kommt Heubach zu der Aussage, die ich als seine Zentralerkenntnis betrachten möchte: „Das öffentliche Weideamt der sichtbaren Kirche ist vikarisches, zwischenzeitliches, von Gott eingesetztes Weideamt. Als solches ist es für die Welt verborgenes, aber für den Glauben reales Weiden

Christi. Das Amt ist vikarische repraesentatio Christi hinsichtlich des Amtsträgers, aber reale repraesentatio Christi hinsichtlich des Funktionsvollzugs (v. m. gesp.) des Evangeliums“ (S. 71). Von da wird die katholische Lehre kritisiert. H. wendet sich gegen die habituelle Interpretation der Ordination bzw. der Weihe. Er entfaltet die lutherische Theologia ordinationis vom streng christologischen Aspekt. Die Ordination wird als dynamisch zu verstehendes reales Geschehen von einem statisch-dinghaft interpretierten „Prozeß“ abgehoben. Die theologische Problematik des Themenkreises „Rechtfertigung und Heiligung“ kommt auch bei der Verhandlung über die lutherische Ordinationslehre in ähnlicher Form zum Vorschein. Das Buch verdient Beachtung in der ökumenischen und interkonfessionellen Diskussion!

F. W. Kantzenbach

Antwort. Festschrift zum 70. Geburtstag von Karl Barth. Mit einer Photographie von Karl Barth. Evangelischer Verlag AG. Zollikon 1956. 964 Seiten. Leinen DM 47.—.

Sicherlich ist Karl Barth nicht zu den Trägern der ökumenischen Bewegung im engeren Sinne zu rechnen, obwohl er durch seine Mitarbeit in Amsterdam und durch seine Vorarbeit für Evanston auch unmittelbar am ökumenischen Geschehen fördernd und führend Anteil genommen hat. Umso größer jedoch sind die Wirkungen, die von ihm anregend oder kritisch auf das ökumenische Gespräch ausgegangen sind. Die Festschrift zu seinem 70. Geburtstag legt Zeugnis davon ab, in welcher Breite und Tiefe das Lebenswerk von Karl Barth für die gesamte Christenheit fruchtbar geworden ist. Das wird bestätigt durch das Grußwort von Generalsekretär Dr. Visser 't Hooft: „Die ökumenische Bewegung würde nicht geworden sein, was sie heute

ist, wenn das warnende, kritische Wort Karl Barths nicht in weiten Kreisen gehört worden wäre, auch von solchen, deren Theologie in ganz andern Bahnen geht" (S. 14 f.); das beweisen in gleicher Weise die zahlreichen Beiträge aus vielen Ländern und Kirchen (einschließlich der römisch-katholischen!), wobei u. a. auf J. Beckmann „Das Problem des Gottesdienstes im ökumenischen Gespräch" (S. 437 ff.) und H. H. Wolf, „Grundgedanken theologischer Ethik" nach dem Bericht der Weltkirchenkonferenz von Evanston im Zusammenhang früherer ökumenischer „Berichte" (S. 808 ff.) besonders hingewiesen sei. Die Fülle solchen Widerhalls Barth'scher Gedankengänge in der Ökumene einmal systematisch zu untersuchen, würde eine lohnende Aufgabe sein.

Hans A. de Boer, Unterwegs notiert. Bericht einer Weltreise mit 12 farbigen und 50 schwarzweißen Fotos des Verfassers und einem Geleitwort von Martin Niemöller. J. G. Oncken Verlag, Kassel 1956. 328 S. Ganzl. DM 12.80.

Nicht selten geraten die Themen ökumenischer Konferenzen und Verhandlungen

in den Verdacht theoretischer Farblosigkeit. Wer den fesselnd geschriebenen Reisebericht von Hans A. de Boer, eines führenden Mannes des deutschen CVJM, zur Hand nimmt, wird eines besseren belehrt. Da gewinnen die Probleme von Krieg und Frieden, der Rassen und des raschen sozialen Umbruchs, der Jungen Kirchen und der Missionen eine lebendige, ja bedrängende Anschaulichkeit. Es darf als besonderes Merkmal dieses Buches hervorgehoben werden, daß der Verfasser bemüht gewesen ist, den Zusammenhängen unter Einsatz seiner Person auf den Grund zu gehen und die Ursachen an der Wurzel aufzudecken. Mag man ihm vielleicht auch nicht in allen Punkten zustimmen, so kann man doch nur wünschen, daß sein Appell an die christlichen Kirchen in der Welt und an das christliche Gewissen des Einzelnen nicht ungehört verhallt. Das Buch bietet eine gute Möglichkeit, unsere Gemeinden mit der Aktualität christlicher Verantwortung für den Aufbruch der Völker in Asien und Afrika und dadurch mit den weltweiten Aufgaben der ökumenischen Bewegung vertraut zu machen.

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. D. Peter Brunner, Heidelberg, Hauptstraße 242 / Präsident John A. Mackay, Princeton Theological Seminary, Princeton, N. J., USA / Rev. Kenneth Slack, 10 Eaton Gate, London S. W. 1 / Prof. D. Martin Schmidt, Berlin-Zehlendorf, Buschgrabenweg 7 / Dr. theol. F. W. Kantzenbach, Erlangen, Friedrichstraße 19

Ein Hinweis des Verlags

Mit diesem Heft schließt der 5. Jahrgang der Ökumenischen Rundschau. Der Verlag hat eine preiswerte

Einbanddecke

(blaues Ganzleinen) herstellen lassen zum Preis von 2.— DM und ein Inhaltsverzeichnis der ersten fünf Jahrgänge erstellt, das beim Einbinden der 1. Nummer vorgeheftet werden kann.

Das Inhaltsverzeichnis wird mit der 1. Nummer des Jahrgangs 1957 allen Beziehern umsonst geliefert werden.

Die Einbanddecke bitten wir, gesondert zu bestellen. Sie wird dann mit der 1. Nummer 1957 berechnet und geliefert.

Der Verlag

1956 K 599 ✓

208

17. OKT. 1960

22. APR. 1962

11. 3. 64

28. APR. 1966

15. 9. 66

18. März 1968

24. Mai 1968

25. JAN. 1969
30. 10. 69

26. MRZ. 1979

19. Okt. 1979

