

N12<527095077 021



ubTÜBINGEN



Willy Beuerle
Buchbinderei
Tübingen

Rz 1-5

1956 K 5506 20215

Ökumenische Rundschau

6-8 (1957-1959) olmet.

In Verbindung mit

Werner Küppers Hanns Lilje Martin Niemöller Edmund Schlink

Herausgegeben von Walter Freytag

Inhalt:	Seite
Viele Bilder für die Eine Kirche. J. Nelson	1
Zu dem Bericht des Zentralaussschusses über das „Proselytismus“-Problem. E. Kinder	9
Grundprobleme des evangelisch-orthodoxen Gespräches. H. Schaefer	23
Chronik / Von Personen / Zeitschriftenschau Neue Bücher	43



EVANGELISCHER MISSIONSVERLAG STUTTGART

6. Jahrgang

Heft 1

Februar 1957

Postverlagsort Stuttgart

1-3.100.
-4. MRZ. 1957

Ökumenische Rundschau

Eine Vierteljahresschrift

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 Schlink, D. D.

Schriftleitung: Dr. Hanfried Krüger, Frankfurt a. M., Schaumainkai 23. Fernruf 6 65 83.

Nachdruck nur mit ausdrücklicher Genehmigung der Schriftleitung.

Verlag: Evang. Missionsverlag G.m.b.H., Stuttgart 5, Heusteigstraße 34. Fernruf 2 11 92.

Postscheckkonto Stuttgart 238 02.

Bezugsbedingungen: Die Ökumenische Rundschau erscheint viermal jährlich im Umfang von je 48 Seiten. Jahresbezugspreis 6.— DM zuzüglich 40 Pfg Porto; Ausland: 7.— 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.

Einbanddecke für Jahrgang 1-5 Leinen DM 2.— beim Verlag vorrätig

Für die Studierstube

Emanuel Kellerhals

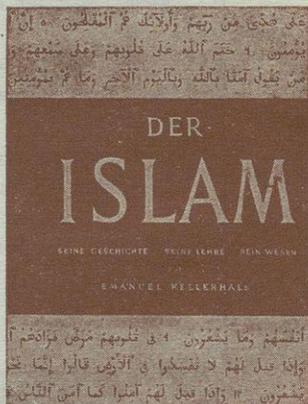
DER ISLAM

Seine Geschichte / Seine Lehre / Sein Wesen

2. wesentlich verbesserte Auflage

Mit zahlreichen Tabellen und Karten

404 Seiten. Gln. 19.80 DM



Die Neubearbeitung zieht die Linien bis zur Gegenwart aus.

„Daß dieses wichtige Buch wieder erscheint, ist erfreulich. Denn der Islam ist nicht nur politisch, sondern auch religiös in der gegenwärtigen Zeit stark ins Blickfeld des Abendlandes getreten. Der Verfasser, ein erstrangiger Sachkenner, hat damit ein gültiges Werk geschaffen.“ Dr. Hutten in Dt. Pfarrerblatt.

Evang. Missionsverlag G.m.b.H. Stuttgart 5

Ökumenische Rundschau

INHALTSVERZEICHNIS 1957-1959

Hauptartikel

Verfasser	Thema	Jg./Seite
<i>Berggrav, Eivind</i>	Predigt über Epheser 4, 11—16	8 / 50
<i>Bethge, Eberhard</i>	Bischof G. K. A. Bell	8 / 1
<i>Bridston, Keith R.</i>	Die Zukunft von Faith and Order	8 / 123
<i>Cullmann, Oscar</i>	Das Urchristentum und das ökumenische Problem	6 / 105
<i>Dombois, Hans</i>	Das institutionelle Problem in der Ökumene	7 / 12
<i>Dumont, C. J., O. P.</i>	Das bevorstehende Konzil und die christliche Einheit	8 / 76
<i>d'Espine, Henri</i>	Bemerkungen zu den von lutherischen und reformierten Theologen der EKD verfaßten Thesen über den Sinn des Hl. Abendmahls	8 / 174
<i>Freytag, Walter</i>	Begegnung mit Christen in China	6 / 164
<i>Gensichen, Hans-Werner</i>	Indiens Begegnung mit dem Christentum	7 / 1
<i>von Harling, Otto</i>	Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland	6 / 72
<i>Hutten, Kurt</i>	Ökumene und Sektentum	8 / 53
<i>Kantonen, Taito A.</i>	Konfessionskirchen und ökumenische Bewegung	8 / 3
<i>Kinder, Ernst</i>	Zu dem Bericht des Zentralausschusses über das „Proselytismus“-Problem	6 / 9
<i>Lilje, Hanns</i>	Pierre Maury zum Gedächtnis	6 / 57
<i>Luckey, Hans</i>	Ökumene zu Hause in der Sicht der deutschen Freikirchen	8 / 133
	War der Zusammenschluß dreier taufgesinnter Gruppen im Jahre 1941 ein Modellfall für kirchliche Einigung?	8 / 175
<i>Margull, Jochen</i>	Nicht unsere, sondern Christi Mission	7 / 176
<i>Mehl, Roger</i>	Die Suche nach der Einheit innerhalb des französischen Protestantismus	8 / 62
<i>Meyer, Heinrich</i>	Hat das Ergebnis des Abendmahlsgesprächs ökumenische Bedeutung?	8 / 14
	Von der Spaltung zur Einheit	7 / 117

Verfasser	Thema	Jg./Seite
Nelson, J. Robert	Viele Bilder für die Eine Kirche	6 / 1
Niemöller, Martin	Bischof Eivind Berggrav	8 / 49
Pfeffer, Karl Heinz	Die Kirchen und der soziale Umbruch außerhalb Europas	8 / 184
Sartory, Thomas, O. S. B.	Besteht Hoffnung auf Überwindung der Glaubensspaltung?	7 / 65
Schaefer, Hildegard	Grundprobleme des evangelisch-orthodoxen Gespräches	6 / 23
Scheuner, Ullrich	Grundfragen eines internationalen Ethos	6 / 117
Schlink, Edmund	Die Bedeutung der östlichen und westlichen Traditionen für die Christenheit	8 / 165
	Wandlungen im protestantischen Verständnis der Ostkirche	6 / 153
Schweizer, Eduard	Einheit und Verschiedenheit in der neutestamentlichen Lehre von der Kirche	6 / 60
Sittler, Josef	Die Gestalt des Gottesdienstes als Antwort der Gemeinde	7 / 53
Søe, Niels H.	Die theologische Grundlage der Glaubensfreiheit	8 / 19
Visser 't Hooft, W. A.	„Über-Kirche“ und ökumenische Bewegung	7 / 157
	Zu Asmussens Äußerungen über die politische Bedeutung der ökumenischen Bewegung	6 / 88
× Weber, Hans-Ruedi	Die Laienfrage in ökumenischer Sicht I	8 / 105
Wendland, Heinz-Dietrich	Die soziale Verantwortung der ökumenischen Bewegung	7 / 105
Wunderlich, Friedrich	Ökumene im eigenen Land	8 / 139

Dokumente und Berichte

	Jg./Seite
Abendmahlsgespräch der Evangelischen Kirche in Deutschland 1947—1957	7 / 194
Apostolische Sukzession: Erklärung des Ökumenischen Ausschusses der VELKD	7 / 33
Apostolische Sukzession: Kommentar zur Erklärung des Ökumenischen Ausschusses der VELKD von anglikanischer Seite (Hugh Montefiore)	7 / 140
Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen, Richtlinien der	6 / 86
Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen: Zusammenfassung der Ergebnisse des Taufgespräches	7 / 85
Atomwächte, Appell des Zentralaussschusses des Ökumenischen Rates an die (New Haven 1957)	6 / 170
Atomwaffenversuche, Appell des Zentralaussschusses zur Einstellung der	8 / 207
Dänemark: Bericht über ökumenische Zusammenarbeit (G. Sparring-Petersen)	8 / 83

<i>Europäische Kirchenkonferenz</i> in Nyborg (Hanfried Krüger)	8 / 32
<i>Finnland</i> : Der Ökumenische Rat Finnlands und seine Arbeit (Seppo A. Teinonen)	7 / 143
<i>Friedenskonferenz</i> : Die zweite Sitzung der Christlichen Friedenskonferenz in Prag (Albert J. Rasker)	8 / 145
<i>Ghana</i> , Die 6. Weltmissionskonferenz in (Walter Freytag)	7 / 90
<i>Integration</i> : Bischof Johann von San Franzisko über die Integration vor dem Zentralausschuß	8 / 204
<i>International League of Apostolic Faith and Order</i> , Bericht über (Reinhard Mumm)	7 / 30
<i>Kirchenunionsverhandlungen</i> , Überblick über (J. Robert Nelson)	6 / 124
<i>Lambeth 1958</i> . Bischofskonzil der anglikanischen Kirche (Paul Oestreicher)	8 / 25
<i>Minneapolis</i> , Der ökumenische Ertrag von (K. Schmidt-Clausen)	6 / 178
<i>Moskauer Patriarchat</i> : Zur neuesten ökumenischen Stellungnahme des Moskauer Patriarchats (Edmund Schlink)	7 / 127
<i>Moskauer Patriarchat</i> : Communiqué über die ökumenische Konferenz in Utrecht	7 / 186
<i>Niederlande</i> : Bericht über den Ökumenischen Rat der Kirchen in Holland (S. M. Holsteijn)	7 / 197
<i>Norwegen</i> , Ökumenische Arbeit in (Henrik Hauge)	7 / 199
<i>Oberlin 1957</i> (Hans Heinrich Harms)	7 / 86
<i>Ökumenischer Rat der Kirchen</i>	
Bericht des Generalsekretärs (New Haven 1957)	6 / 172
Bericht des Generalsekretärs (Nyborg 1958)	7 / 187
Bericht des Generalsekretärs (Rhodos 1959)	8 / 196
<i>Ökumenisches Konzil</i> der römisch-katholischen Kirche: Das bevorstehende Konzil und die christliche Einheit (C. J. Dumont, O. P.)	8 / 76
<i>Ökumenisches Konzil</i> : Stellung des Exekutivausschusses	8 / 203
<i>Orthodoxie</i> : Neue ökumenische Bemühungen in den orthodoxen Kirchen von Griechenland und von Rumänien (Hildegard Schaefer)	7 / 146
<i>Österreich</i> , Ökumenischer Rat der Kirchen in (Elfriede Kreuzeder)	8 / 149
<i>Polen</i> , Ökumenische Arbeit in (Zygmunt Michelis)	7 / 29
<i>Rußland</i> , Evangelische Freikirchen in (Hildegard Schaefer)	7 / 21
<i>Schweden</i> , Der Ökumenische Rat und andere ökumenische Organe in (Nils Sundholm)	7 / 26
<i>Taufe</i> : Konsensus der Niederländisch-Reformierten Kirche und der Evangelisch-Lutherischen Kirche in den Niederlanden	7 / 197
<i>Taufe</i> : Thesen einer europäischen Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung (Arnoldshain 1959)	8 / 143
<i>Taufgespräch</i> : Zusammenfassung der Ergebnisse des Taufgesprächs in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland	7 / 85
<i>Tschechoslowakei</i> , Ökumenische Arbeit in der (Josef L. Hromadka)	7 / 92
<i>Ungarn</i> : Der Ökumenische Rat der Evangelischen Kirchen in Ungarn und seine Arbeit (Ladislaus M. Pákozdy)	8 / 35

	Jg./Seite
Utrecht, Communiqué über die ökumenische Konferenz in	7 / 186
VELKD, Erklärung des Ökumenischen Ausschusses der VELKD zur Frage der Apostolischen Sukzession	7 / 33

Buchbesprechungen

Verfasser	Titel	Jg./Seite
<i>Aland, Kurt</i>	Hilfsbuch zum Lutherstudium	7 / 203
<i>Aland, Kurt (Hrsg.)</i>	Luther-Lexikon	7 / 203
<i>Asmussen, Hans (Hrsg.)</i>	Die Katholizität der Kirche	8 / 44
<i>Baum, Gregory, O. S. A.</i>	That they may be One	8 / 215
<i>Bell, G. K. A. (Hrsg.)</i>	Documents on Christian Unity (IV)	7 / 156
<i>Benz, Ernst</i>	Geist und Leben der Ostkirche	7 / 153
<i>Berg, Christian (Hrsg.)</i>	Ökumenische Diakonie	8 / 214
<i>Beyreuther, Erich</i>	August Hermann Francke und die Anfänge der ökumenischen Bewegung	8 / 46
<i>Blum, Georg Günter</i>	Begegnung mit der Kirche von England	8 / 102
<i>Böhme, Wolfgang</i>	Beichtlehre für evangelische Christen	6 / 100
<i>Bonhoeffer, Dietrich</i>	Gesammelte Schriften, Band I	7 / 102
	Die mündige Welt. Vorträge und Briefe	7 / 102
<i>Brandenburg, Albert</i>	Hauptprobleme der evangelischen Theologie	7 / 96
<i>British Council of Churches (Hrsg.)</i>	Growing together locally	8 / 46
<i>Chirgwin, A. M.</i>	Ihr werdet meine Zeugen sein	8 / 47
<i>Conord, Paul</i>	Brève Histoire de l'Oecuménisme	8 / 100
<i>Cross, F. L. (Hrsg.)</i>	The Oxford Dictionary of the Christian Church	7 / 102
<i>Davies, John Gordon</i>	Der Heilige Geist, die Kirche und die Sakra- mente	8 / 101
<i>Dombois, Hans</i>	Ordnung und Unordnung in der Kirche	8 / 40
<i>Fleisch, Paul</i>	Die Pfingstbewegung in Deutschland	6 / 192
<i>Freytag, Walter</i>	Kirchen im neuen Asien	7 / 102
<i>Galling, Kurt (Hrsg.)</i>	Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Band I	7 / 103
	Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Band II	8 / 161
<i>Gennrich, P. W. (Hrsg.)</i>	Um Diaspora-Dienst und Diaspora-Fragen (Fest- schrift für Bruno Geissler)	6 / 192
<i>Gensichen, Hans-Werner</i>	Die Kirche von Südindien	7 / 154
<i>Gloede, Günter (Hrsg.)</i>	Ökumenische Profile	8 / 161
<i>Grubb, Kenneth (Hrsg.)</i>	World Christian Handbook 1957	7 / 155

Verfasser	Titel	Jg./Seite
<i>Grundmann, Siegfried</i>	Der Lutherische Weltbund	7 / 155
<i>Gutsch, Waldemar</i>	Religion und Evangelium in Sowjetrußland zwischen zwei Weltkriegen	8 / 218
	Westliche Quellen des russischen Stundismus	6 / 54
<i>von Hammerstein, Franz und Verena</i>	Verantwortliche Gemeinde in Amerika	8 / 46
<i>Held, Paul</i>	Quäker im Dienst am Nächsten	7 / 203
<i>Hermelink, Jan (Hrsg.)</i>	Jahrbuch evangelischer Mission 1958	7 / 102
<i>Hermelink-Margull (Hrsg.)</i>	BASILEIA. Walter Freytag zum 60. Geburtstag	8 / 155
<i>Heubach, Ulrich (Hrsg.)</i>	Sammlung und Sendung	8 / 43
<i>Hornig, Ernst</i>	Der Weg der Weltchristenheit	8 / 45
<i>Horton, Walter M.</i>	Christian Theology. An Ecumenical Approach	6 / 187
<i>Hutten, Kurt</i>	Seher — Grübler — Enthusiasten	8 / 44
<i>Hughey, John D.</i>	Die Baptisten	8 / 160
<i>Jacob-Kunst-Stählin (Hrsg.)</i>	Die evangelische Christenheit in Deutschland	8 / 41
<i>Janin, R.</i>	Les Eglises orientales et les rites orientaux	6 / 54
<i>Jeremias, Joachim</i>	Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten	8 / 159
<i>Kantonen, T. A.</i>	A Theology for Christian Stewardship	6 / 152
	Evangelium und Evangelisation	7 / 98
	Lebendige Gemeinde	8 / 103
<i>Kantzenbach, Fr. W.</i>	Das Ringen um die Einheit der Kirche im Jahr- hundert der Reformation	6 / 185
	Die Erweckungsbewegung	7 / 104
<i>Kawerau, Peter</i>	Amerika und die Orientalischen Kirchen	8 / 156
<i>Kennedy, Gerald</i>	Weltweite Methodistenkirche	8 / 42
<i>Kinder, Ernst</i>	Der evangelische Glaube und die Kirche	8 / 212
<i>Kotsonis, H. I.</i>	Der kanonische Aspekt der Gemeinschaft mit den Heterodoxen	7 / 44
	Probleme der „Kirchlichen Ökonomie“	7 / 44
<i>Küng, Hans</i>	Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung	7 / 150
<i>Lamparter, Helmut (Hrsg.)</i>	Und ihr Netz zerriß	7 / 155
<i>Latourette, K. S.</i>	Geschichte der Ausbreitung des Christentums	6 / 51
<i>Lehmann, Arno</i>	Die Kunst der Jungen Kirchen	6 / 55
	Es begann in Trankebar	6 / 55
	Gottes Volk in vielen Ländern	6 / 55
<i>Lehmann-Piesch-Zahradnik (Hrsg.)</i>	Um Glaube und Heimat	7 / 100
<i>Leuba, Jean-Louis</i>	Institution und Ereignis	6 / 187
<i>Lilje, Hanns</i>	Welt unter Gott	6 / 52
<i>Littell, Franklin H.</i>	Von der Freiheit der Kirche	8 / 44

Verfasser	Titel	Jg./Seite
<i>Luckey, Hans</i>	Johann Gerhard Oncken und die Anfänge des deutschen Baptismus	8 / 160
<i>Lutherischer Weltbund (Hrsg.)</i>	Die Einheit der Kirche	6 / 193
	Die lutherischen Kirchen in der Welt	6 / 193
<i>Marion, Emile</i>	Die protestantische Schweiz	8 / 42
<i>Marsch, Wolf-Dieter</i>	Christlicher Glaube und demokratisches Ethos	8 / 216
<i>Mayer, F. E.</i>	The Religious Bodies of America	6 / 152
<i>Michael, J. P.</i>	Christen suchen eine Kirche	7 / 103
<i>Michaelsbruderschaft (Hrsg.)</i>	Credo Ecclesiam	6 / 49
<i>Mulert, Hermann</i>	Konfessionskunde	6 / 101
<i>Müller, Friedrich</i>	Geschichtswirksamkeit des Evangeliums in seinem lutherischen Verständnis	6 / 102
<i>Munby, D. L.</i>	Christianity and Economic Problems	7 / 49
<i>Myklebust, O. G.</i>	The Study of Missions in Theological Education	7 / 153
<i>Neill, Stephen C.</i>	Anglicanism	8 / 159
<i>Nelson, J. Robert</i>	One Lord, One Church	8 / 103
<i>Nelson, J. Robert (Hrsg.)</i>	Christian Unity in North America	8 / 214
<i>Niemöller, Martin</i>	Reden 1945—1954	8 / 45
	Reden 1955—1957	7 / 156
<i>Nygren, Anders</i>	Christus und seine Kirche	6 / 53
<i>Outler, Albert C.</i>	The Christian Tradition and the Unity we seek	8 / 214
<i>Pfister, P. F. (Hrsg.)</i>	Kirchliches Jahrbuch für die deutschen Alt-Katholiken	8 / 158
<i>Rhode, Arthur</i>	Geschichte der evangelischen Kirche im Posener Lande	6 / 193
<i>Rican, Rudolf</i>	Das Reich Gottes in den böhmischen Ländern	7 / 100
<i>Rössler, Roman</i>	Das Weltbild Nikolai Berdjajews	6 / 188
<i>Rouse-Neill (Hrsg.)</i>	Geschichte der ökumenischen Bewegung 1517 bis 1948	8 / 88
<i>Salstrand, G. A. E.</i>	The Story of Stewardship in the United States of America	6 / 99
<i>Sartory, Thomas, OSB. (Hrsg.)</i>	Die katholische Kirche und die getrennten Christen	6 / 192
<i>Schiffers, Norbert</i>	Die Einheit der Kirche nach John Henry Newman	6 / 189
<i>Schutz, Roger</i>	Vivre l'aujourd'hui de Dieu	8 / 219
<i>Schweizerischer Protestantischer Volksbund (Hrsg.)</i>	Die Einheit der Kirche und die Sekten	6 / 191
<i>Simmel-Stählin (Hrsg.)</i>	Christliche Religion	8 / 43
<i>von Soden, Hans</i>	Urchristentum und Geschichte	7 / 155
<i>Stakemeier, Eduard</i>	Konfessionskunde heute im Anschluß an die „Symbolik“ J. Adam Möhlers	7 / 96
<i>Stöckle, Johannes (Hrsg.)</i>	Liturgie für ökumenische Freizeiten	7 / 101

Verfasser	Titel	Jg./Seite
<i>Stoughton, Cl. C.</i>	Gottes Botschafter. Wie ein Amerikaner seinen Pfarrer sieht	7 / 203
<i>Strege, Martin</i>	Das Eschaton als gestaltende Kraft in der Theologie	6 / 151
<i>Stupperich, R. (Hrsg.)</i>	Kirche im Osten Taschenbuch der Evangelischen Kirchen in Deutschland	8 / 217 8 / 162
<i>Temple, William</i>	Christlicher Glaube und christliches Leben	6 / 192
<i>Thurian, Max</i>	L'Eucharistie	8 / 219
<i>Toaspern, Paul</i>	Wesen und Wege der Volksmission im amerikanischen Protestantismus der Gegenwart	7 / 99
<i>Torrance, T. F.</i>	Kingdom and Church. A Study in the Theology of the Reformation	6 / 146
<i>VELKD (Hrsg.)</i>	Koinonia	6 / 193
<i>Vicedom, Georg</i>	Die Mission der Weltreligionen Missio Dei	8 / 156 8 / 162
<i>Vischer, Lukas</i>	Die Geschichte der Konfirmation	8 / 160
<i>Visser 't Hooft, W. A.</i>	Die Sammlung der zerstreuten Kinder Gottes	6 / 55
<i>Welsby, Paul A.</i>	Lancelot Andrewes, 1555—1626	8 / 158
<i>Westin, Gunnar</i>	Der Weg der freien christlichen Gemeinden durch die Jahrhunderte	6 / 100
<i>Wingren, Gustaf</i>	Die Predigt	6 / 150
<i>Wittram, Reinhard</i>	Baltische Kirchengeschichte	6 / 191

Viele Bilder für die Eine Kirche

VON J. ROBERT NELSON

Aus „The Ecumenical Review, Vol. IX, Januar 1957, Nr. 2, S. 105 ff.

I.

Es ist jetzt ein Gemeinplatz, zu sagen, daß in unserer Generation eine „Wiederentdeckung der Kirche“ stattgefunden hat. Die erneuerte Bedeutung der Kirche im theologischen Denken liegt offen zutage, und ebenso die Belebung der Kirche als einer gottesdienstlichen und bekennenden Gemeinschaft in vielen Ländern. Aber es wäre nicht ganz zutreffend, wenn man diesen Vorgang als eine Art archäologischer Entdeckung einer seltsamen und ehrwürdigen Institution beschreiben wollte, die jetzt wieder aufpoliert und für den Gegenwartsgebrauch nutzbar gemacht werden soll. Wir erkennen vielmehr in unserer Zeit die nachdrückliche Bestätigung der Kirche als einer lebendigen, unüberwindlichen Schöpfung Gottes, die Ihm zur endgültigen Erfüllung Seines Heilsplanes dient. Diese nachdrückliche Bestätigung ist das Werk des Heiligen Geistes, das die Christen an ihre Wesensart und Bestimmung erinnert. Und solcher Anstoß durch den Geist erfordert unsere Antwort in Form einer ernsthafteren und einsichtsvolleren Besinnung auf Wesen und Sendung der Kirche.

Die allumfassende Kirche, von der die Bibel spricht, ist in der Tat ein „wunderbares und heiliges Geheimnis“. Nichtsdestoweniger können wir viel mehr über sie erfahren, als wir gegenwärtig wissen. Und das Streben nach solchem Wissen treibt uns zunächst in die überschwengliche Fülle biblischer Lehre. Schon viele Gelehrte haben die Bibel mit neuem Eifer und in der Erwartung durchforscht, über Ursprung und Wesen der Kirche Aufschluß zu erhalten. Und die feste Grundlage der biblischen Lehre, auf die sie dabei gestoßen sind, „ist in dem Bewußtsein Christi gefunden worden, daß er der Messias oder der Menschensohn war, der gekommen ist, das Volk Gottes zu sammeln und zu erlösen“¹⁾.

Ob nun unser Hauptanliegen sich auf die Einheit, Heiligkeit, Katholizität (Ganzheit) oder Apostolizität der Kirche erstreckt, so werden wir in der Bibel keine so prägnant formulierten Begriffe oder Beschreibungen finden, die mit dem beherrschenden Satz der Reformationskirchen vergleichbar wären: „Die Gemeinschaft der Gläubigen, in der das Evangelium rein gelehrt und die Sakramente

1) H. Riesenfeld in „The Root of the Vine“ von A. Friedrichsen u. a., 1953, S. 98.

recht verwaltet werden“. Statt in abstrakten Sätzen, empirischen Beschreibungen oder bündigen Definitionen stellt die Bibel die Kirche in Bildern, Vergleichen und Redewendungen von erstaunlicher Vielfalt und Ursprünglichkeit dar. Nur wer mit der Heiligen Schrift wohlvertraut ist, kann den Reichtum dieser Mannigfaltigkeit erkennen. In einem Beitrag für die Faith and Order-Kommission über „Christus und die Kirche“ hat Paul S. Minear darauf aufmerksam gemacht, daß die neutestamentlichen Schriftsteller mehr als 80 Ausdrücke zur Kennzeichnung der Kirche verwenden, die sich ungefähr in 20 verschiedene Kategorien aufgliedern lassen. Natürlich kann man das Wesen der Kirche nicht dadurch ergründen, indem man Statistiken über das zahlenmäßige Vorkommen der wichtigsten Wörter in der Bibel und die Häufigkeit ihres Gebrauchs aufstellt. Aber eine ernsthafte und umfassende Untersuchung dieser vielen Bezeichnungen ist die Voraussetzung für ein solches Verständnis. Einige der wichtigsten Bilder werden in den nachfolgenden Aufsätzen dieser Nummer ²⁾ untersucht.

II.

Indessen ist es notwendig, sowohl die damit verbundene Gefahr als auch den Wert dieser biblischen Bilder von der Kirche für das ökumenische Gespräch der Gegenwart hervorzuheben.

Da ist zunächst die Gefahr, daß Sprecher getrennter Kirchengemeinschaften in dem Bestreben, die Kirchenspaltungen zu überwinden, eine mühelose Einigung über den Gebrauch dieser Bilder erzielen, ohne auch ein entsprechendes Übereinkommen über deren Sinn zu finden. Gar zu leicht geschieht es, daß gewisse Worte zu einem bloßen Jargon der ökumenischen Bewegung werden, wobei in jedem Fall eine verschiedenartige und sogar gegensätzliche Auslegung offen bleibt. Diese Gefahr gilt offenkundig für den Gebrauch der Bezeichnung „Leib Christi“. Es ist zweifellos bedeutsam, daß beispielsweise die Delegierten der Lund-Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung im Jahre 1952 dem Satz des Berichts zustimmen konnten, der aussagt: „Das paulinische Bild von der Kirche als dem Leibe Christi ist nicht ein bloßes Sinnbild, sondern Ausdruck einer lebendigen Wirklichkeit“ (S. 13). Aber man braucht gar kein Delegierter gewesen zu sein, um zu wissen, daß diese Entschließung zwar auf der einen Seite eine ziemlich weitgehende Übereinstimmung hervortreten läßt, auf der anderen Seite aber einige tiefgehende und nahezu unvereinbare Unterschiede im Kirchenverständnis der verschiedenen Kirchengemeinschaften verdeckt. Ähnliche Verschiedenheiten können verborgen werden durch den gar zu unbestimmten Gebrauch von „Volk Gottes“, „königliches Priestertum“ und „Braut Christi“.

Wir würden gut daran tun, die Warnung von Austin Farrer zu bedenken, wenn

2) Ec. Review, Jan. 1957. Diese weiteren Beiträge sind: Gabriel Herbert: „The Church which is His Body“; Ernest Best, „The Body of Christ“; Bishop Cassian, „The Family of God“; J. B. Souček, „The Good Shepherd and His Flock“; N. A. Dahl, „The People of God“.



Z A 4521

er sagt, daß „man sich auf Bilder nur soweit stützen kann, wie sie ausdrücken, was der, der sie verwendet, damit sagen will“³⁾.

Zu viel Verlaß auf Bilder von der Kirche in der ökumenischen Diskussion, ohne daß ein jeder Sprecher eindeutig klarstellt, was er darunter versteht, kann auf unsicheren Boden führen, wo man zu falschen und trügerischen Übereinstimmungen kommt.

Der hohe Wert dieser Bilder überwiegt jedoch die Gefahr. Dieser Wert liegt gerade in der anschaulichen, fast poetischen Beschaffenheit der Bilder. Sie lassen das tiefe Geheimnis des Wesens und der Sendung der Kirche in einem letzten Sinn verhüllt bleiben, da die Kirche sich allen Versuchen einer erschöpfenden Beschreibung und Begriffsbestimmung entzieht. Ebenso wie Jesus den Bemühungen der jüdischen Priesterschaft, ihm das Geheimnis seiner Vollmacht zu entlocken (Luk. 20, 1—8), widerstand, so getrauten sich auch die apostolischen Schriftsteller nicht, das Geheimnis der Kirche in nüchterner, erläuternder Redeweise darzulegen. So sprachen sie schließlich von der Kirche in Gleichnissen und überließen es dem, der Ohren hat, zu hören und zu verstehen nach seinem Vermögen.

Was bedeutet dies für das ökumenische Denken heute? Begriffsbestimmungen, die den unerklärbaren Charakter der Kirche zu erklären versuchen, laufen im Endergebnis darauf hinaus, sektiererisch zu werden und damit zu der Spaltung des Volks Christi beizutragen. Kurz gesagt: der biblische Gebrauch dieser vielen Bilder verhindert einen nicht zu rechtfertigenden Dogmatismus hinsichtlich des Wesens der Kirche; und gleichzeitig stellt er die Kirche in der angemessensten Weise dar, deren die menschliche Sprache fähig ist.

In Anbetracht dieses Wertes, wie auch der vorhin beschriebenen Gefahr, haben die in der Faith and Order-Arbeit stehenden Theologen in den letzten Jahren die Notwendigkeit betont, die biblischen Bilder von der Kirche erneut zu untersuchen. Sie gehen dabei von der Annahme aus, daß eine größere Einmütigkeit im Verständnis der christlichen Einheit gewonnen werden kann, wenn eine gemeinsame, unvoreingenommene Untersuchung dieser Bilder die Gestalt und das Wesen der Kirche in ihrer Beziehung zu Christus klarer ans Licht treten lassen. Solch eine Untersuchung kann die Sache der Einheit durchaus fördern, sofern wir stets die konkrete, geschichtliche Wirklichkeit der Kirche im Auge behalten, die durch diese Bilder ausgedrückt wird, und dabei nicht in unwirkliche Spekulationen verfallen, zu denen sie scheinbar Anlaß geben. Wenn die Bibel von Gliedern des Leibes, von lebendigen Steinen, Reben, Schafen, Salz, Licht und Sauerteig spricht, so meint sie damit grundsätzlich und ganz einfach Menschen, die durch die Macht Christi innerlich umgewandelt und mit Ihm eins geworden sind. Wenn diese bildhaften Ausdrücke ergänzt werden durch solche menschlichen Bilder wie Heilige, Pilger, Brüder, Knechte und Jünger, so handelt es sich immer noch um die Glieder

3) The Glass of Vision, 1948, S. 46.

der Kirche aus Fleisch und Blut, die damit bezeichnet werden. Dies will besagen, daß die bildhaften Redewendungen der Bibel sich nicht auf eine Kirche beziehen, die sinnbildlich und unwirklich, völlig unsichtbar und daher „doketisch“ ist, sondern auf die sichtbare und erkennbare Kirche, zu der unsere zahllosen Gemeinden und Gläubigen als lebendige Teile gehören.

III.

A. Von den zehn oder zwölf bedeutenderen Bildern, die sich gegenüber den weniger hervortretenden im Neuen Testament abheben, beanspruchen zwei die größte Beachtung. Es sind dies das „Volk Gottes“ und der „Leib Christi“. Es ist eine bedauerliche Tatsache, daß einige Christen sich veranlaßt fühlen, diese Bilder als Gegensätze anzusehen und deshalb über ihren Vorrang und ihre Bedeutung zu streiten.

Man hat mit Nachdruck betont, daß „Volk“ nicht in dieselbe Reihe mit den anderen beschreibenden Bildern, Vergleichen und Gleichnissen gehöre, da das „Volk“ gerade die Wirklichkeit der Kirche selbst sei. Das Gott eigene Volk (1. Petr. 2, 9—10) wird als ein klarer, geschichtlicher Tatbestand betrachtet, als eine abgegrenzte und fortdauernde Gemeinschaft, die sich von der übrigen Menschheit unterscheidet. So hat man des öfteren geltend gemacht, daß das Volk Gottes, als die Fremdlinge und Heimatlosen auf Erden, als die gesegnete Gemeinschaft der Pilger in der Geschichte, der Hauptname für die Kirche sein sollte.

Andere hingegen heben hervor, daß die Wendung „Gottes“ ein unerläßliches Attribut zu „Volk“ darstelle, und daß sich durch keine anerkannte Prüfung empirisch nachweisen lasse, daß eine gewisse Vereinigung von Männern und Frauen „Gottes“ sind im Gegensatz zu denen, die nicht „Gottes“ sind. Diese Bezeichnung sei daher ein Anspruch, der nur im Glauben erhoben werden könne, und sei nicht mehr oder weniger die Wirklichkeit der Kirche selbst als der „Leib Christi“. In der Tat sind viele Christen der Meinung, daß die ursprüngliche Wirklichkeit der „Leib“ sei, der zwar der Form nach als ein Bild für die Kirche angesprochen werden könne, aber trotzdem nicht eine bloße bildliche Redewendung sei. Es gehe in vollem Sinne um Christi wirklichen Leib.

Wenige andere, an erster Stelle Claude Chavasse, haben darauf bestanden, daß das passendste und aufschlußreichste unter den mancherlei Bildern sich uns in dem Ehevergleich der gehorsamen und unlöslichen Bindung der Braut an den Bräutigam darbiete, der „geliebt hat die Gemeinde und hat sich selbst für sie gegeben“ (Eph. 5, 21 ff.).

Dieser gegenwärtige Streit über den Vorrang gewisser Bilder ist sicherlich fruchtlos, weil man zu tun versucht, was die neutestamentlichen Schreiber bewußt nicht getan haben. Sie nahmen jede Redewendung auf, die sich geeignet erwies, irgendeine Seite der tiefen Wirklichkeit ihrer Einheit in Christus zum Ausdruck

zu bringen. Wie es Minear beobachtet hat: „Der Reichtum des Wortschatzes zeigt die Gefahr an, die darin beschlossen liegt, irgendeinen Terminus (z. B. die Kirche, den Leib Christi) als festen Ausgangspunkt oder als Angelpunkt aller Gedanken herauszugreifen“.

Das soll nun keineswegs heißen, daß nicht doch gewisse Unterschiede hinsichtlich der Bedeutung der verschiedenen Bilder vorhanden wären. So ist beispielsweise die Behauptung von John A. T. Robinson schwerlich zu bestreiten, daß zumindest für Paulus der Begriff des Leibes den Schlüssel seiner Theologie darstelle⁴⁾. Oder, wenn man es so ausdrücken darf, das „Leitmotiv“ der paulinischen Gedankengänge ist das „Leibmotiv“. Aber selbst der Leib Christi in seinem Bedeutungsreichtum — die Einheit der Glieder im Leib, die Beziehung zwischen Haupt und Leib, der Grundsatz des Wachstums und der Fülle, das Verhältnis der Kirche zu dem gekreuzigten und auferstandenen Leib und zum Leib-Brot des Hl. Abendmahls —, selbst dieses Bild ist der Ergänzung bedürftig durch die Erkenntnisse, die mit dem Weinstock, dem Tempel, der Braut, dem Königreich u. a. verbunden sind.

Aus der Notwendigkeit der wechselseitigen Ergänzung der Bilder von der Kirche kann eine wichtige Lehre für die jetzt bestehenden Kirchengemeinschaften und Denominationen der allumfassenden Kirche gezogen werden. Ebenso wie kein einzelnes Bild die Ganzheit der Kirche und ihr lebendiges Verhältnis zu Jesus Christus voll zu erfassen vermag, so ist auch jede Konfession oder Denomination in ihrer Isoliertheit unfähig, die Fülle der Kirche zum Ausdruck zu bringen. Dieser wohlbekannte Gedanke hat an dieser Stelle seinen richtigen Platz, nicht weil irgendeine Wesensverbindung zwischen bestimmten biblischen Bildern und bestimmten Konfessionen von heute besteht, sondern weil die Vertreter einiger Konfessionen im ökumenischen Gespräch auffallend dazu neigen, einige Bilder als am besten zu ihrem Kirchenverständnis passend besonders hervorzuheben. Wir müssen ehrlich genug gegenüber uns selbst sein, um uns zu fragen, ob unsere Betonung eines bestimmten Bildes von der Kirche die unausweichliche Folge unserer bestmöglichen Auslegung und Erklärung dazu ist, oder aber ob wir das betreffende Bild benutzen, um die Lehre unserer Kirche wiederzugeben.

Es ist bemerkenswert, daß z. B. in zwischenkirchlichen Diskussionen über die Einheit oder auf Faith and Order-Konferenzen sich im großen und ganzen etwa diese Grundlinien erkennen lassen, denen die verschiedenen Kirchen in ihrer Betonung der einzelnen Bilder folgen:

1. Der Leib Christi wird mit besonderem Nachdruck in den Vordergrund gerückt durch jene, die die Kirche ihrem Wesen nach für einen Organismus und eine Institution halten⁵⁾, die von Gott in die menschliche Gesellschaft und Geschichte

4) *The Body*, 1952, S. 9.

5) In diesem Sinne dargelegt von J.-L. Leuba in *L'Institution et l'Événement*, 1950.

hineingestellt ist, mit ihrem ununterbrochenen Zusammenhang in Amt und gottesdienstlichem Geschehen, den man gewissenhaft bewahrt.

2. Das heilige Volk, königliches Priestertum, die Heiligen oder die Auserwählten sind Bilder, die von den Kirchen bevorzugt werden, die das Vertragsverhältnis zwischen Gott und Seinem Volk betonen im Unterschied zu der mehr organischen Auffassung von der Kirche⁶⁾.

3. Andere halten sich an das Volk Gottes, das von denen, die vorwiegend eschatologisch eingestellt sind, als eine Schar gläubiger Pilger, oder aber von denen, die die Auffassung von der „versammelten Gemeinde“ vertreten, als eine Gesamtheit von örtlichen Gemeinden verstanden wird, die der Heilige Geist zum Ereignis (l'événement, vgl. Leuba) werden läßt.

4. Schließlich ist der christliche Glaube als Weg des Heils oder Zugang zu Gott als Hauptbild für diejenigen, die das Wesen der Kirche entweder in ethischem Gehorsam oder in mystischer Erfahrung erblicken.

Ausnahmen von diesem Schema gibt es häufig genug. Kirchen wie die Kongregationalisten oder Theologen wie Karl Barth können sowohl auf die „versammelte Gemeinde“ wie auf die Wirklichkeit des Leibes Christi den Ton legen. Trotzdem können wir feststellen, wie die am ökumenischen Gespräch teilnehmenden Kirchen sich in etwa diesem Schema einfügen. Und oft hat sich das Urteil bestätigt, daß diese Bilder von der Kirche zur Förderung eines einseitigen und darum zur Trennung führenden Kirchenverständnisses verwandt worden sind, anstatt als Zeugnisse für das Wesen und die Größe der Ganzheit der Kirche gewertet zu werden.

B. Eine zweite Feststellung allgemeiner Art von Minear ist die folgende: „Es kann als erwiesen gelten, daß der Verwendung jedes Bildes die Person und das Werk Christi als für das Leben der Kirche wesentlich und bestimmend zugrundeliegen“.

An zahlreichen Stellen bezeichnet das Neue Testament die Kirchenmitgliedschaft sowohl als persönliche wie auch als gemeinschaftliche Beziehung zu Jesus Christus — in Christus bleiben, sterben und auferstehen mit Ihm, Christus anziehen, leben in Christus. Aber auch abgesehen von diesen vielen Stellen dienen die Bilder von der Kirche, die wir hier behandeln, ausnahmslos dem Zweck, um die äußere Abhängigkeit der Kirche — und zwar sowohl hinsichtlich ihres Grundes wie ihrer Erhaltung — von dem gesamten Werk und Sein Jesu Christi deutlich zu machen. Dies wurde nachdrücklich hervorgehoben durch den Faith and Order-Bericht (Sektion I) von Evanston: „Die einzelnen Glieder unterstehen dem e i n e n Herrn als dem Haupt des Leibes; die Kirche ist Seine Braut, die mit Ihm als dem Bräutigam vereinigt werden soll; die Gläubigen sind Sein Volk; Er ist der neue Tempel der wahren Anbetung oder der eine Bau, in dem die Gläubigen die lebendigen Steine sind;

6) Vgl. F. W. Dillistone, *The Structure of the Divine Society*, 1951.

Er ist der Weinstock, und wir sind die Reben; Er ist der Hirte, und wir sind die Herde.“

Diese Worte entspringen nicht neuen Einsichten, sondern sollen die Kirchen an Ursprung und Zweck ihrer irdischen Existenz erinnern. Sie ermahnen die Kirchen, als ganze Gemeinschaften auszusprechen, was Paulus als Einzelner ausrief: „Ich bin mit Christus gekreuzigt. Ich lebe aber; doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir“ (Gal. 2, 20). Wahrhaftig: die Kirchen haben kein Leben, wenn das Leben des Christus nicht in ihnen ist. Die verschiedenen Bilder bekunden nicht nur eine Verwandtschaft zwischen der Kirche und Jesus Christus, sondern zugleich die Art des Seins und des Lebens, die Er der Kirche beständig schenkt, damit Gottes Werk durch sie geschehen kann. Dies ist der Grund dafür, warum der Evanston-Bericht der Gemeinschaft der Kirche genau dieselben Lebensumstände beilegen konnte, die uns von Seinem irdischen Leben bekannt sind, und zwar ebenso in der Gestalt des Knechtes unter dem Kreuz, wie in der Herrlichkeit der Auferstehung. Diese theologische Besinnung hat sehr praktische Folgerungen für den herkömmlichen Gottesdienst, die Arbeit und das Zeugnis der Kirchen. Trotz ihrer alltäglichen und welthaften Existenzweise dürfen die Kirchen nicht vergessen, daß sie Gottes Gegenwart in Jesus Christus in der Welt gemeinschaftlich verkörpern. Trotz ihrer bevorzugten Verbindung mit dem Herrn selbst werden sie daran erinnert, daß sie demütig sein müssen, wie Er es gewesen ist, und den Weg der Selbstverleugnung und des Todes zu gehen haben um der Männer und Frauen willen, die zugrundegehen.

C. Eine dritte Folgerung aus den biblischen Bildern ist für die Kirchen in dieser Zeit der ökumenischen Bewegung die drängende Notwendigkeit, der gegebenen Einheit der Kirche Ausdruck zu verleihen. „Es gibt kein Bild im Neuen Testament“, faßt Minear abschließend zusammen, „das nicht im Zusammenhang eine tiefe, dauerhafte Einheit, Ganzheit und Einheitlichkeit in jener Wirklichkeit, die wir die Kirche nennen, anzeigt.“

Eine der wertvollsten Früchte des großen Ertrages, den die neuere Bibelforschung hervorgebracht hat, ist die Entdeckung der Einheit der Kirche als eines Themas gewesen, das die gesamte Bibel durchzieht. Dies widerlegt die Vorstellung, daß unser Anliegen für die Einheit der Kirche lediglich durch Bezugnahme auf Jesu Gebet in Joh. 17, 21 gerechtfertigt sei! Aber während nur sehr wenige Stellen des Neuen Testaments ausführlich von der Einheit sprechen, gibt es doch diese Fülle von Bildern, die implizit und unmißverständlich sowohl die Einzigartigkeit wie die innere Einheit der Kirche bezeugen. Solche Folgerungen sehen wir eingeschlossen in den lebendigen Steinen des Baues, der Schafherde, den Brüdern und Erben des Haushaltes, den Bürgern oder Untertanen des Königreiches, der gegenseitigen Verantwortung des königlichen Priestertums, den mancherlei Gliedern des Leibes, den fruchtbringenden Reben des Weinstockes, dem versöhn-

ten messianischen Volk, und der einen Gemeinschaft am Brot, welche eine Koinonia im Leibe Christi ist.

Die Lehre von der wesensmäßigen Einheit der Kirche, die diese Bilder ausdrücken, ist für die Kirchen von heute keine Neuigkeit. Aber es ist notwendig, immer wieder zu fragen, ob verantwortliche Mitglieder der vielen Kirchen sich diese Lehre ernst genug zu Herzen nehmen. Und tun sie alles, was in ihren Kräften steht, wenn auch begrenzt durch Schwachheit und Sünde, um die Kirchen und Christen in Übereinstimmung mit dieser gegebenen Einheit zu bringen? Wenn nicht, dann bleibt die Herde zerstreut, die Steine des Baues werden kalt und leblos, die Erben und Brüder werden einander entfremdet oder gar feindlich, die Glieder sagen: „Ich brauche dich nicht“, und wir schließen ein, daß es mehrere Brote gibt, die getrennt voneinander Zeichen für die Gegenwart Christi sind. So werden das Ärgernis der Trennung und die Notwendigkeit der Einheit durch diese biblischen Bilder auf solch verschiedenartige Weise deutlich gemacht, daß wir diese Lehre niemals nur als selbstverständlich hinnehmen und bequem in unseren Spaltungen verharren sollten.

D. Die letzte Folgerung, die sich aus diesen Bildern für die Kirche von heute ergibt, betrifft ihre über alles wichtige Sendung an die Welt im Namen Christi und Seines Evangeliums. Dieses wiederum ist eine Lehre, die sich ausführlich in den Worten unseres Herrn und der Apostel findet. Aber die Bedeutung und die Dringlichkeit der Sendung, verbunden mit dem verheißenen Wachstum der Kirche, werden bekräftigt durch ein Dutzend oder mehr Bilder von der Kirche.

Die Kirche wird Israel genannt, das Volk Gottes, das vom Patriarchen Abraham abstammt, mit dem Gott einen Bund schloß und dem Er Seine Verheißung gab, das auserwählte Volk zu bewahren. Und Paulus sagt, daß die Kirche jetzt die umfassende Gemeinschaft der „Kinder der Verheißung“ (Röm. 9, 8) ist. Die Familie oder der Haushalt Gottes hat auch die Bestimmung, die ganze Familie der Menschheit einzuschließen. Zu den Schafen der Herde, die jetzt in Christus versammelt ist, sollen andere Schafe gefunden und hinzugefügt werden. Die Botschafter Christi, die die Versöhnung predigen in einem fremden Land, wo sie Fremdlinge sind, bilden daher eine Niederlassung des Himmels. Darüber hinaus müssen jene, die die „berufenen“ Glieder der Kirche sind, einen geistlichen Feldzug unternehmen, und dieser kämpfenden Kirche ist der geistliche Sieg verheißen. Die Pilger ziehen ständig ihres Weges. Auf dem Ackerfeld der Welt wird das Wort Gottes ausgesät; Apostel pflanzen und bewässern es, aber Gott gibt das Wachstum. Der Weinstock blüht und trägt Früchte an seinen Reben. Aus dem Stumpf Israels erwächst das neue Israel. In den Stamm des Ölbaumes werden Schößlinge des wilden Ölbaumes gepfropft. Erbaut auf dem Grund der Apostel, von dem Christus der Eckstein ist, fügt sich der Tempel Gottes ineinander nach Seinem Plan. Die neue Schöpfung, der Leib der neuen Menschheit, in die man

durch die eine Taufe eingefügt wird, wächst empor zu dem Haupt, dem Christus, der alles in allen erfüllt.

So ist das Zeugnis der Bilder von der Kirche letztlich ein Beweis für das geduldige, oft angefochtene, aber unaufhaltsame Wachstum der Kirche durch ihren apostolischen Auftrag. Und jede Schwäche und Mattigkeit der heutigen Kirchen in der Ausführung dieses Auftrages ist unzweifelhaft eine schuldhaftige Nichtbeachtung des göttlichen Planes mit der Kirche, wie er im Neuen Testament offenbart ist.

So stellen uns heute die reichen und vielfältigen Bilder des ganzen Neuen Testaments vor die Wirklichkeit und das Geheimnis der Kirche. Diese Bilder sind uns nicht deswegen gegeben, damit wir sektiererischen Nutzen daraus ziehen. Sie sind uns gegeben zur Belehrung und Anleitung, damit wir als Glieder der vielen Kirchen auf jede nur mögliche Weise die Berufung Gottes erfüllen mögen.

Zu dem Bericht des Zentralausschusses über das „Profelytismus“-Problem

VON ERNST KINDER

Auf seiner letzten Arbeitstagung vom 28. Juli bis 5. August 1956 in Galyatető/Ungarn gab der Zentralausschuß des Ökumenischen Rates unter anderen Verlautbarungen auch einen „Vorläufigen Bericht“ zu dem Thema „Christliches Zeugnis, Proselytismus und Glaubensfreiheit im Rahmen des Ökumenischen Rates der Kirchen“ heraus¹⁾. Dieser Bericht ist den Mitgliedskirchen vorgelegt worden, um sie zur eigenen Durchdenkung des mit dem Stichwort „Proselytismus“ bezeichneten Problemkomplexes, der ihre Beziehungen zueinander empfindlich berührt, anzuregen und als Grundlage zu seiner Diskussion innerhalb des Ökumenischen Rates zu dienen, in der Hoffnung, daß sich hierin vielleicht in der grundsätzlichen Sicht der Dinge und in gewissen praktischen Regelungen einige Einmütigkeit erzielen läßt. In dem vorliegenden Aufsatz soll auf die Bedeutung des Komplexes, der sich hinter dem Stichwort „Proselytismus“ verbirgt, aufmerksam gemacht und die Art, wie er in dem Vorläufigen Bericht des Zentralausschusses behandelt wird, besprochen werden²⁾.

1) Der offizielle englische Text findet sich in dem veröffentlichten Protokoll dieser Arbeitstagung: „World Council of Churches — Minutes and Reports of the 9th meeting of the Central Committee, Galyatető, Hungary, July 28—August 5, 1956“, im Verlage des Ökumenischen Rates, Genf 1956, S. 79 ff.; ebenso in *The Ecumenical Review* IX, Nr. 1, Oktober 1956, S. 48 ff. — Eine deutsche Übersetzung kann bei der Ökumenischen Centrale, Frankfurt a. M., Schaumainkai 23, angefordert werden.

2) Vgl. dazu Ernst Kinder, Das Problem des „Proselytismus“, innerhalb des Ökumenischen Rates der Kirchen, *Evang.-Luth. Kirchenzeitung* X, Berlin 1956, Nr. 12, S. 206 ff.

Worum geht es? — Immer wieder haben sich Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates darüber beklagt, daß andere Kirchen, die auch Mitglieder des Rates sind, werbend auf ihre Glieder einwirken mit der Absicht oder doch dem faktischen Ziel, daß sie sie für sich gewinnen. Dies sei mit der ökumenischen Gemeinschaft, in die man miteinander eingetreten ist, nicht vereinbar. Es belaste jedenfalls empfindlich die Beziehungen zwischen den Kirchen und erschwere ihre Zusammenarbeit. So hat z. B. zu Beginn der modernen ökumenischen Bewegung, im Jahre 1920, der Ökumenische Patriarch in derselben Enzyklika, in der er die Bereitschaft der orthodoxen Kirchen zur Teilnahme an der damals im Entstehen begriffenen kirchlichen Zusammenarbeit kraftvoll zum Ausdruck brachte, doch zugleich ernstlich gefordert, daß dann auch — gleichsam als einer unerläßlichen Bedingung für die Echtheit und Fruchtbarkeit solcher Zusammenarbeit — alle „proselytistischen“ Bestrebungen endgültig aufhören müßten³⁾. — In der Tat: wie können Kirchen einen wie auch immer gearteten Bund miteinander eingehen und sich als Partner im ökumenischen Kreise begegnen und zu gleicher Zeit „auf der unteren Ebene“ die Glieder des ökumenischen Partners gewissermaßen als Missionsobjekte ansehen und unter ihnen hinter seinem Rücken ein kirchliches Konkurrenzunternehmen starten? Dies geht irgendwie nicht; es muß das echte ökumenische Ringen miteinander und die ökumenische Zusammenarbeit unerträglich belasten, hemmen und lahmlegen.

Jedoch die Sache ist nicht so einfach. Wie, wenn man von seinen ernsthaften Voraussetzungen her einen mehr oder weniger großen Teil der nominellen Glieder der anderen Kirche gar nicht als Christen im wahren Sinne, also als echte Glieder am Leibe Christi anzusehen vermag? Hier stoßen sehr verschiedene Auffassungen von dem, was echte Kirchengliedschaft ist und begründet, aufeinander. Soll man sie, die doch unlöslich mit der eigenen Auffassung vom Wesen der Kirche und damit mit dem Bewußtsein und mit dem Vollzug des eigenen Kircheseins zusammenhängen, aufgeben oder doch einschränken? Das wäre dann doch auch keine

3) Auf diese Enzyklika weist der Bericht am Anfang seines I. Teiles hin, ebenso darauf, daß im gleichen Jahre auf den vorbereitenden Tagungen für „Faith and Order“ und für „Life and Work“ diese Forderungen ebenfalls von den orthodoxen Vertretern erhoben wurden. — Vgl. auch Teil I, Ziffer 1 des Berichtes: „In den Gebieten, die sich im 19. Jahrhundert Missionsgesellschaften als Tätigkeitsfeld ausersehen hatten, sind durch neue Begegnungen von Christen aus verschiedenen Kirchen Spannungen entstanden. So sahen sich in einigen Fällen Missionen, die Nichtchristen dienen wollten, plötzlich unter den Gliedern alter christlicher Kirchen arbeiten und sie zu sich herüberziehen. In anderen Fällen richteten sich missionarische Bestrebungen auf die Menschen, die man als abgefallene oder ungenügend evangelisierte Glieder solcher alten Kirchen ansah.“ Ziffer 3: „Seit dem 19. Jahrhundert sind von ‚Freikirchen‘ Evangelisationsprogramme in solchen Gebieten durchgeführt worden, die bis dahin ausschließlich Domänen von ‚Volkskirchen‘ oder ‚Staatskirchen‘ waren.“ — Vgl. hierzu auch Anm. 6!

echte und fruchtbare ökumenische Gemeinschaft! Gerade für echte ökumenische Zusammenarbeit und für fruchtbares ökumenisches Ringen muß grundsätzlich daran festgehalten werden, daß jeder Kirche eine freie und offene Bezeugung der rettenden Heilswahrheit, wie sie von ihr überzeugt ist, nicht nur erlaubt, sondern geboten ist; denn damit verwirklicht sie einfach ihre Existenz und Funktion als Kirche. Und solche Bezeugung kann gar nicht ohne den Drang sein, Menschen zu überzeugen und sie für die Anerkennung und Annahme der rettenden Heilswahrheit zu gewinnen. Und diese legitime Nötigung zur werbenden und einladenden Bezeugung der rettenden Heilswahrheit gilt auch nicht nur Nichtchristen gegenüber, sondern ebenfalls den in solchen inner-christlichen Irrlehren und Mißbräuchen Befangenen gegenüber, durch die nach der eigenen Überzeugung entscheidende Punkte der christlichen Heilswahrheit verkürzt, entstellt und verdunkelt werden, so daß dadurch das Heil der Menschen gefährdet ist. Darum kann einer Kirche nicht die Berechtigung, ja die Verpflichtung abgesprochen werden, auch irgendwie zu den Gliedern einer anderen Kirche hin, bei der sie solche Gefahren zu sehen glaubt, ihr werbendes Wahrheitszeugnis auszurichten; anderenfalls würde man sie als Kirche zur Selbstaufgabe zwingen⁴⁾.

So treten hier zwei legitime und unveräußerliche Anliegen zueinander in Spannung, das der Freiheit zum werbenden Wahrheitszeugnis, das grundsätzlich unaufgebbar ist (und es wird dann eben nur zu fragen sein, in welcher Weise es recht zu betätigen ist!), und das der Rücksichtnahme auf das ökumenische Beieinander, das ja nicht bloß ein ethisches oder ein pragmatisches Desiderium ist, sondern an Grundfragen der Ekklesiologie rührt, wovon gleich noch zu reden sein wird. — So heißt es in der Einleitung des Berichts,

„daß die Pole unserer Frage zu finden sind in dem Recht und der Pflicht zu freiem christlichem Zeugnis einerseits und den sich aus einer ökumenischen Gemeinschaft ergebenden Verpflichtungen andererseits. Zwischen beiden besteht eine Spannung, und unsere Schwierigkeit liegt darin, beiden in Wahrheit und in Liebe gerecht zu werden“⁵⁾.

4) Der Bericht weist in seinem I. Teil unter Ziffer 5 auch darauf hin, daß durch das Aufkommen von totalitären Bewegungen und Staatssystemen die Forderung nach Freiheit der Verkündigung ganz neue Aktualität und Bedeutung bekommen habe. — Der Hinweis (unter Ziffer 2) auf die Zusammenhänge zwischen Verkündigungsfreiheit und dem humanistisch-aufklärerischen Ruf nach politischer und sozialer Freiheit, deren Basis christliche Freiheit sei, scheint uns freilich für die Argumentationen in dem vorliegenden Problem bedenklich zu sein.

5) Es darf jedoch nicht so erscheinen, als ob der eine „Pol“ grundsätzlich-theologischer, der zweite dagegen allein ethischer (oder gar pragmatischer) Natur sei. Es ist nicht nur die ethisch oder pragmatisch bedingte Rücksicht auf die ökumenische Gemeinschaft, welche die Verabsolutierung und Grenzenlosigkeit der Freiheit zum Wahrheitszeugnis einer Kirche hemmt, sondern schon auch etwas grundsätzlich Ekklesiologisches, das dogmatisch angegangen werden muß.

Es ist u. E. wichtig, daß man beim Durchdenken des vorliegenden Problemkomplexes und beim Studium dieses Berichtes sieht, daß es sich hier nicht nur um die Bewältigung eines ethischen Problems handelt (welches sicher auch vorliegt!), sondern daß sich hier eine tiefe ekklesiologische Problematik an einem eklatanten Beispiel aufzutut. Sicher ist „Proselytismus“, wie wir im nächsten Abschnitt sehen werden, eine Entartungserscheinung, die weithin durch vereinte ehrliche und brüderliche Bemühungen abgestellt werden kann, und damit wäre schon viel gewonnen! Aber das eigentliche Problem ist damit noch nicht erledigt; die tiefer liegende *crux*, die im „Proselytismus“ nur als Zerrbild herauskam, ist dadurch, daß man zu offensichtlich ärgerliche und störende Zwischenfälle in Zukunft vermeidet, noch nicht aus der Welt geschafft. Sie besteht vielmehr darin, daß recht verschiedene Kirchen, die als Kirchen direkt oder indirekt je einen gewissen Absolutheitsanspruch erheben und erheben müssen, doch in ein ökumenisches Benehmen miteinander treten und treten müssen⁶⁾. So kommt in dem Phänomen des „Proselytismus“ unter dem Wildwuchs und *abusus*, der durch gemeinsame verantwortliche Bemühungen abzustellen wäre, zugleich an einem konkreten Beispiel die grundsätzliche ökumenische Problematik heraus, die nicht einfach durch Klärung von Mißverständnissen und ethische Regelungen „gelöst“ werden kann, sondern die tiefer durchgerungen und inzwischen ausgehalten werden muß. Es ist gut, wenn wir bei den folgenden Überlegungen immer die Doppelfrage mitnehmen: Wieweit handelt es sich hier um abstellbare Mißbräuche (und deren Klärung und Reinigung, die sich unser Bericht vordringlich zur Aufgabe stellt, sind wahrlich schon aller Anstrengungen wert und würden schon viel „Schutt“ wegräumen!); und wie kommt hier die grundsätzliche ökumenische „Quadratur des Zirkels“ heraus, die mehr erfordert? — und zu diesem „Mehr“ soll und wird der Bericht auch, und sei es indirekt, etwas beitragen.

Unser Problem steht aber neben dem ethischen und dem ekklesiologischen noch

6) Die ökumenische Problematik, die hier akut wird, besteht zunächst darin, daß nach Geist, Charakter, Geschichte, Alter, Traditionen und Struktur recht verschiedene Kirchentypen aufeinanderstoßen. Man kann allgemein sagen, daß, je mehr eine Kirchengemeinschaft die „*notae verae ecclesiae*“ bei der persönlichen Gläubigkeit und religiösen Dynamik sieht, und auch, je jünger, „freier“ und revolutionärer sie ist, sie desto mehr Neigung zum „Proselytismus“ haben wird, während solche Kirchengemeinschaften, die die Akzente stärker auf objektive Faktoren legen, und die auch älter, traditionsreicher und konservativer sind, gemeinhin mehr Objekt von „Proselytismus“ zu sein pflegen. — Vgl. Bericht, I. Teil, Ziffer 4: Während des 19. Jahrhunderts „nahmen solche christlichen Gruppen an Zahl und an Aktivität rasch zu, die auf persönliche Bekehrung drängten, manchmal aber sehr wenig kirchliches Bewußtsein und wenig oder gar keine Neigung zur Zusammenarbeit mit anderen zeigten“. — Grundsätzlich aber liegt hier ein tieferes Problem vor als nur das des Zusammenstoßens verschiedener Kirchentypen, nämlich das des Zusammenstoßens verschiedener (notwendiger!) Absolutheitsansprüche; denn alle erheben irgendwie — direkt oder indirekt — einen solchen und müssen ihn erheben, und doch kann auch wiederum keine sich verabsolutieren!

unter einem dritten Aspekt, nämlich einem allgemein geschichtlichen: Während in den vergangenen Zeiten alle Kirchen mehr oder weniger in geschlossenen „Räumen“ lebten und wirkten, sei es territorial als „Landeskirchen“, sei es ethnologisch als „Volkskirchen“, sei es politisch als „Staatskirchen“ oder staatlich privilegierte Kirchen, sei es soziologisch als Kirchen bestimmter Gesellschaftsschichten, sei es rein historisch bedingt als eingebürgerte Majoritätskirchen, usw., befinden sich infolge der allgemeinen Entwicklung der modernen Zeit diese mannigfachen „Räume“ in zunehmender Auflösung und Ineinandermischung. Dadurch fallen für die verschiedenartigen Kirchen ihre „Abschirmungen“ mehr und mehr dahin und werden sie immer stärker ineinandergewirbelt. Infolge der immer intensiveren Entwicklung des Verkehrs und der Freizügigkeit zwischen bald allen Ländern der Erde und den ständig enger werdenden Berührungen und Kommunikationen zwischen den Territorien und den soziologisch und historisch bedingten Gruppierungen, infolge der großen Bevölkerungsverschiebungen durch Massenauswanderungen, Flüchtlingsströme und sonstige Umsiedlungen wie auch der soziologischen Umschichtungen unserer Zeit, auch infolge der rapiden Weiterentwicklung des Ideenaustausches durch Presse, Literatur, Rundfunk, Film u. a. m., schieben und verschränken sich auch die Bestände der verschiedenen Kirchen, ob diese wollen oder nicht, immer enger derart ineinander, daß sie auf Schritt und Tritt einander begegnen und berühren und sich gar nicht mehr ausweichen können, sondern sich einfach auseinandersetzen müssen. Diese Lage aber, die zweifellos die Entstehung der ökumenischen Bewegung und die Bildung des Ökumenischen Rates gefördert hat, ist zugleich ein Nährboden für das Anwachsen des „Proselytismus“ geworden (vgl. Bericht, I. Teil, Ziffer 7 u. 8). Am Ende des I. Teiles des Berichts, in welchem die mancherlei „Hintergründe“ des „Proselytismus“-Problems analysiert werden, heißt es:

„Überall in der Welt sehen sich die Kirchen heute vor die Notwendigkeit gestellt, ihre Aufgabe in dieser neuen Situation zu erfüllen. Während man manchmal meinte, daß das Problem des ‚Proselytismus‘ nur in einigen wenigen Gebieten auftauche und die meisten Kirchen nichts damit zu tun hätten, ist es heute tatsächlich so, daß es kaum noch Kirchen gibt, die nicht auf die eine oder andere Weise darin verflochten sind“⁷⁾.

7) Man muß sehen, wie die Probleme um den „Proselytismus“, die ja so alt sind wie die Kirchenspaltungen (und diese wiederum sind so alt wie die Kirche selbst), einerseits durch die Bildung des Ökumenischen Rates der Kirchen verstärkt worden sind, weil dadurch das Selbstbewußtsein, das Gefühl der Gleichberechtigung und die Wirkungs- und Zeugnisfreudigkeit vieler Kirchen Auftrieb bekam, und wie andererseits der Ökumenische Rat den Kirchen „den Anstoß und zugleich die Möglichkeit gegeben (hat), ihre Beziehungen zueinander auf eine neue Grundlage zu stellen“ (Ende I. Teil.) „Die Entstehung einer organisierten ökumenischen Bewegung hat sowohl dem Kampf für Glaubensfreiheit einen neuen Mittelpunkt als auch dem Verlangen nach Einheit und Gemeinschaft einen neuen Auftrieb gegeben.“ (I. Teil Ziffer 6.)

Die Probleme des „Proselytismus“ haben der ökumenischen Bewegung und dem Ökumenischen Rat naturgemäß von Anfang an zu schaffen gemacht. Sie schufen immer wieder hier und da Reibungsflächen, Mißhelligkeiten, Mißverständnisse, Spannungen, belasteten Beziehungen zwischen Mitgliedskirchen und erschwerten das echte ökumenische Ringen und die fruchtbare ökumenische Arbeit. Immer wieder einmal wurden diesbezügliche Fälle vorgebracht und diskutiert (wobei verständlicherweise meist alte Kirchen die Klagenden und jüngere und „freiere“ die Angeklagten waren), ohne daß dieses „heiße Eisen“ bisher direkt in extenso und grundsätzlich in Angriff genommen wurde⁸⁾. Vielleicht konnte das auch vor der grundsätzlichen ekklesiologischen Selbstbesinnung des Ökumenischen Rates gar nicht geschehen, wie diese dann in der Toronto-Erklärung von 1950 vorgenommen wurde. Erst auf der Grundlage dieser verbindlichen „ekklesiologischen Magna Charta“ des Ökumenischen Rates ist eine grundsätzliche Behandlung des „Proselytismus“-Problems im Rahmen des Ökumenischen Rates möglich geworden. Dadurch ist sie nun aber auch dringend notwendig geworden. So beschloß der Zentralausschuß im Jahre 1954 die Einsetzung einer besonderen Kommission zum Studium dieses Komplexes. Diese wurde im Sommer 1955 zusammengestellt und schloß im August 1956 ihre Arbeiten ab. Sie legte dem Zentralausschuß einen Bericht vor, der diesen nach Überarbeitung entgegennahm und den Mitgliedskirchen als Anregung zum eigenen Durchdenken und als Grundlage für gemeinsame Diskussion unterbreitete⁹⁾.

8) Für die bisherige Ungeklärtheit dieses Komplexes ist es bezeichnend, daß, wie der Bericht im I. Teile sagt, dem Ökumenischen Rat der Kirchen selbst „manchmal der Vorwurf gemacht werden konnte, er fördere proselytistische Tendenzen, wie ihm andererseits auch wieder das genaue Gegenteil vorgeworfen wurde, daß er nämlich ein Hemmnis für die volle Entfaltung der Glaubensfreiheit darstelle.“

9) „Der Zweck dieses vorläufigen Berichtes und der Aussprache über dieses Thema im Zentralausschuß besteht zunächst darin, daß wir für die Fragen und Schwierigkeiten, denen wir gemeinsam gegenüberstehen, ein tieferes Verständnis gewinnen. Andererseits sind die hier behandelten Probleme in vielen Gegenden von bedrängender Aktualität und belasten ernstlich die Beziehungen zwischen einigen unserer Mitgliedskirchen wie auch die Beziehungen von Mitgliedskirchen zu anderen christlichen Kirchen und Gruppen außerhalb des Rates. Darum hoffen wir, daß unsere Mitgliedskirchen ihren Standpunkt und ihre Praxis im Hinblick auf die Freiheit christlichen Zeugnisses für sich selbst wie auch für andere Kirchen ernsthaft durchdenken und überprüfen.“ (Anfang des IV. Teiles.) — „Die Kommission legt diesen vorläufigen Bericht in der Überzeugung vor, daß die Kirchen durch wechselseitige Gewährung voller Zeugnisfreiheit, durch freimütige Diskussionen, ohne daß dabei die eine Kirche die andere herabsetzt, und durch gegenseitige Teilnahme an Gottesdienst und Gemeinschaft durch Gottes Gnade einen wesentlichen Beitrag zur Klärung der ungelösten Fragen des freien christlichen Zeugnisses innerhalb der ökumenischen Gemeinschaft werden geben können.“ (Ende des IV. Teiles.)

Was ist nun eigentlich als „Proselytismus“ des genaueren zu verstehen¹⁰⁾? Der spätgriechische Ausdruck „Proselyt“ = ein Hinzugekommener hatte ursprünglich, d. h. im Spätjudentum¹¹⁾ und im jungen Christentum¹²⁾ noch keinen ausgesprochen negativen Beigeschmack, und so war auch mit dem Ausdruck „Proselyten gewinnen“ nicht unbedingt eine abwertende Vorstellung verbunden, vielmehr konnte mit ihm die durchaus legitime Gewinnung von neuen Gliedern der Gemeinde bezeichnet werden. Jedoch mehr und mehr bekam „Proselyten machen“ (wohl nach Matth. 23, 15) einen spezifisch abwertenden Sinn, und der Ausdruck wurde auf unsympathische und illegitime Arten der Gewinnung von Glaubensgenossen beschränkt¹³⁾. Heute hat „Proselytismus“, wie der Bericht zu Anfang des II. Teiles mit Recht feststellt,

„eine nahezu völlig abwertende Bedeutung bekommen. Wohl keine Kirche oder Missionsgesellschaft, die in der ökumenischen Bewegung steht, würde sich selbst gern ‚proselytistisch‘ nennen. Es scheint in der Praxis nicht möglich zu sein, den ursprünglich positiven Sinn des Wortes ‚Proselyt‘ wiederzugewinnen. Faktisch wird ‚Proselyten machen‘ als in Widerspruch stehend zu dem echten Gehorsam gegen den Missionsbefehl angesehen: ‚Geht hin in alle Welt und machet zu Jüngern alle Völker, indem ihr sie taufet in dem Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und indem ihr sie lehret halten alles, was ich euch befohlen habe!‘ (Matth. 28, 19–20.)

Für solchen echten Gehorsam werden allgemein Worte wie Evangelisation, Apostolat, Seelenrettung, Zeugnis und andere gebraucht. In diesem Bericht verwenden wir dafür den Ausdruck ‚Zeugnis‘.“

So hat man sich darauf geeinigt, für solche Art der Gewinnung von Kirchenmitgliedern, die nicht sein sollte, den Terminus „Proselytismus“ anzuwenden. Es ist nun wichtig zu sehen, daß „Proselytismus“, wie es an einer anderen Stelle des Berichtes heißt, „nicht etwas völlig anderes als echtes Zeugnis ist: er ist das Zerrbild des Zeugnisses.“ „Proselytismus“ ist also der abusus von einem an sich

10) Der II. Teil des Berichtes befaßt sich mit der „Terminologie“ und präzisiert für den Sprachgebrauch in diesem Bericht die drei im Thema genannten Begriffe nach ihrem je besonderen Akzent und auch nach ihren Relationen zueinander.

11) Vgl. Apostelgesch. 2, 11; 6, 5; 13, 43, wo Luther das Wort „Proselyt“, das hier in ganz neutralem Sinne gebraucht wird, mit „Judengenosse“ übersetzt.

12) In 1. Tim. 6, 3; Hebr. 7, 25; 11, 6 und vor allem 12, 18, 22 sowie 1. Petr. 2, 4 u. a. wird die dem Worte „Proselyt“ zugrunde liegende Verbform für „zu Gott kommen“, „zum rechten Glauben kommen“, „zur christlichen Gemeinde kommen“ u. ä. verwandt.

13) Es ist eben zu unterscheiden, ob der Redende Subjekt oder Objekt von „Proselytismus“ ist! Dieser Ausdruck wurde in der Folgezeit mehr und mehr nur von dem Objekt-Teile gebraucht, also dafür, daß eigene Glieder anderswo hin gezogen wurden.

echten usus, die illegitime Deformation des legitimen christlichen und kirchlichen Wahrheitszeugnisses. Worin aber liegt hier das Korruptierte, das Illegitime? Was ist das Kriterium dafür? Wie weit reicht hier das Echte, das Legitime, und wo fängt die Deformation und Abart an? Nach welchem Maßstab ist das zu bemessen? Das ist die Kernfrage des Berichtes, die Frage nach gültigen und allgemein anzuerkennenden Kriterien und Maßstäben, nach denen man verwerflichen „Proselytismus“ von gebotenen Wahrheitszeugnis abgrenzen kann¹⁴⁾, damit man von daher Grundsätze und Verhaltensregeln für die zwischenkirchlichen Beziehungen berührende Praxis der Kirchen finden kann, die möglichst von allen Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates angenommen und befolgt werden.

Die Kriterien zur Definition von „Proselytismus“ in Abhebung von legitimen Zeugnis sind vorwiegend innere; es kommt hier vor allem auf die Tendenz, die Motive, die Zielrichtung, den ganzen Geist und auf die angewandten Methoden an.

„Wenn — heimlich oder offen — Überredungskünste, Bestechung, unerlaubter Druck oder Einschüchterung angewandt werden, um scheinbare Konversion zu erreichen; wenn wir die Erfolge unserer Kirche der Ehre Christi überordnen; wenn wir die Unredlichkeit begehen, das Idealbild unserer Kirche mit der Wirklichkeit einer anderen zu vergleichen; wenn wir den Vorteil unserer Sache durch falsches Zeugnis gegen eine andere Kirche zu erreichen suchen; wenn an die Stelle echter Liebe zu jedem einzelnen Menschen, mit dem wir es zu tun haben, persönliche oder Gruppenselbstsucht tritt —, dann ist echtes Zeugnis in Proselytismus entartet.“

Da also liegt „Proselytismus“ vor, wo es in der werbenden Verkündigung nicht wirklich um den Gehorsam gegen die Wahrheit Christi und den rettenden Dienst der Liebe an den Menschen geht, sondern mehr um das rechthaberische Prestige oder die machtmäßige Selbstbehauptung und zahlenmäßige Vergrößerung des eigenen Kirchentums bzw. der Durchsetzung der eigenen Auffassung vom wahren Christsein als eines Selbstwertes, wobei man das andere Kirchentum ungeistlich bloß als Konkurrenten ansieht, so daß man von hier aus auch solche Methoden anwendet, die mit echter Christusverkündigung zum Heil der Menschen eigentlich unvereinbar sind. Dies kommt zutiefst, und dadurch wird das nur Ethische transzendiert, aus einer Überschätzung und Verabsolutierung des eigenen Kirchentums beziehungsweise des eigenen Ideals vom Christsein als des allein wahren und aus der zu schnellen Verachtung und völligen Abwertung des anderen, daß es praktisch als so hoffnungslos depraviert angesehen wird, daß ein weiteres Verbleiben

14) In diesem Sinne ist die Konfrontierung von „Christlichem Zeugnis“ und „Proselytismus“ im Titel des Berichtes zu verstehen. Der dritte Begriff im Titel, „Glaubensfreiheit“, blickt nun statt auf die verkündigenden Kirchen auf die dieser, sei es legitimen, sei es illegitimen Verkündigung ausgesetzten Glieder.

in ihm auf jeden Fall heilsgefährdend ist und daß die Menschen unbedingt da heraus zu retten sind und daß der Wert des Eintrittes in die eigene Gemeinschaft jedes Mittel, das dazu führt, aufwiegt.

Weil solches Denken meist unbewußt ist (diejenigen Kirchen oder christlichen Glaubensgemeinschaften, die einen offiziell kodifizierten Absolutheitsanspruch am heftigsten verurteilen, neigen oft am ehesten dazu, in werbender Praxis unbewußt ihr Ideal vom Christsein als das allein wahre unterzuschieben!), gilt es hier, die eigenen Motive und Zielrichtungen ernsthaft zu prüfen und sich von daher auch über die Methoden, die man anwendet, Rechenschaft zu geben. Man stößt hier aber auch auf die schwierige Frage des Verhältnisses von rettender Heilswahrheit in Christus und konkretem, positivem Kirchentum. Wo beides völlig und ungebrochen identifiziert wird, da muß die Verkündigung „prose-lytistisch“ werden! Kann man aber beides voneinander trennen? Offenbar nicht; und das ist das ekklesiologische Problem, das sich hier hinter der ethischen Frage verbirgt. Es fragt sich, ob man im Kreise der Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates in der Lage ist, über die mehr inneren ethischen Kriterien hinaus nach allgemein anerkannten ekklesiologischen Prinzipien die Illegitimität des „Prose-lytismus“ in Abgrenzung von legitimem Zeugnis auch objektiv zu bestimmen. Der Bericht ist dieser Zuversicht. Er sagt (am Ende von II/b), daß, wenn man auch den Unterschied zwischen beidem nicht allein nach objektiven Kriterien zu bestimmen vermag, es doch auch solche objektiven Kriterien gibt, und von ihnen aus müssen dann auch gewisse feste Regeln für das Verhalten der Kirchen aufzu- stellen sein.

3.

Im III. Teil unseres Berichtes „Grundsätzliche Überlegungen“ wird der Versuch gemacht, das „Proselytismus“-Problem von seinen ekklesiologischen Hintergründen her so anzugreifen, daß dies allgemeine Zustimmung finden möchte. Dies geschieht im Anschluß an die Toronto-Erklärung von 1950, die gemeinsame „ekklesiologische Magna Charta“ des Ökumenischen Rates. Es handelt sich um den Versuch, diese allgemein anerkannte grundsätzliche Erklärung an einem bestimmten Punkte konkret anzuwenden und sie für die gemeinsame Bewältigung des „Proselytismus“-Problems fruchtbar zu machen¹⁵). Da sind es vor allem zwei

15) In der Toronto-Erklärung ist das Problem des „Proselytismus“ selbst nur kurz gestreift. In IV/7 heißt es dort, die Kirchen sollen sich „solcher Handlungen enthalten, die zu ihren brüderlichen Beziehungen in Widerspruch stehen würden“, und weiter: „Die positive Bezeugung des Glaubens einer jeden Kirche muß von der anderen begrüßt werden; dagegen widersprechen alle Handlungen, die sich mit brüderlichen Beziehungen nicht vereinbaren lassen, dem Anliegen, um dessentwillen der Rat geschaffen wurde.“ — Hier ist also in bezug auf dieses spezielle Problem nur mehr ethisch und pragmatisch, nicht eigentlich grundsätzlich ekklesiologisch argumentiert; auch hat man hier mehr nur das Negative, was nicht sein soll, im Auge. — Jetzt, so sagt unser Bericht, nachdem „wir einen hoffnungsvollen Anfang in der grundsätzlichen Durchdenkung der Verpflichtungen

prinzipielle Feststellungen aus der Toronto-Erklärung, die hier aufgegriffen und für eine gemeinschaftliche Sicht und Regelung des „Proselytismus“-Problems anzuwenden versucht werden:

a) „Die Toronto-Erklärung des Zentralaussschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen (1950) sagt (z. B. III/3, 4 u. 5), daß keine Kirche wegen ihrer Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat dazu genötigt ist, ihr volles Wahrheitsbekenntnis, mit dem sie in ihrem Sein und Auftrag als Kirche steht und fällt, zu unterdrücken, zu verkürzen oder zu verändern; denn dadurch würde sie sich selbst verstümmeln. Dem Ökumenischen Rat ist nicht daran gelegen, verstümmelte Kirchen als Mitglieder zu haben; er möchte im Gegenteil ein Rat von ganzen, wirklichen und echten Kirchen sein. Das bedeutet, daß eine jede Mitgliedskirche in der Lage sein muß, ihr volles, unverkürztes Zeugnis offen und freudig in den Rat hineinzubringen und ihm voll und rückhaltlos Ausdruck zu verleihen.

Weiter sagt die Toronto-Erklärung deutlich, daß keine Kirche wegen ihrer Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat dazu genötigt ist, jede andere Mitgliedskirche als Kirche im wahren und vollen Sinne des Wortes anzusehen (IV/4). Das bedeutet, daß eine Kirche, die von ihrem Bekenntnis her gewisse Lehren einer anderen Mitgliedskirche als Irrtümer und Häresien und gewisse ihrer Bräuche als Mißbräuche ansehen muß, nicht veranlaßt werden darf, diese Urteile um der gemeinsamen Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat willen zurückzunehmen oder zurückzuhalten, sondern daß sie diese weiterhin in vollem Umfange aufrechterhalten und auch zum Ausdruck bringen kann, ja soll.“ (Bericht, III. Teil, Ziffer 4 u. 5)¹⁶⁾

gemeinsamer Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen gemacht haben, drängt alles danach, daß wir uns auf dieser Grundlage . . . nun auch um eine positive und konkrete Erklärung zu den Problemen bemühen, die mit dem Übertritt von einer Mitgliedskirche in die andere verbunden sind, sofern ein solcher durch das Glaubenszeugnis der Kirchen veranlaßt ist.“ (Im Anfang des I. Teiles.)

Deswegen beschränken sich diese grundsätzlichen Überlegungen hier wie überhaupt die Studien und Regelungsvorschläge des ganzen Berichtes bewußt auf die Beziehungen zwischen denjenigen Kirchen, die Mitglieder des Ökumenischen Rates sind, wie der Bericht öfter betont. Ohne eine und sei es auch nur recht vage gemeinsame ekklesiologische Basis wäre es ja auch gar nicht möglich, das Problem des Proselytismus grundsätzlich und praktisch gemeinsam anzugehen. Allerdings spricht der Bericht dann auch die Hoffnung aus, daß die Gemeinsamkeit, welche hierin zwischen Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates gegebenenfalls erreicht wird, eine ausstrahlende Wirkung auch auf die Beziehungen zu sonstigen Kirchen und Glaubensgemeinschaften ausüben möchte (so z. B. am Ende der Einleitung).

16) Unmittelbar vorher scheint mir der Bericht allerdings den Skopus dieser Feststellung aus der Toronto-Erklärung in nicht unbedenklicher Weise zu verschieben bzw. zu erweichen, wenn es etwa in Ziffer 2 heißt: „Das Gebot, von der Wahrheit Christi zu zeugen und andere für diese Wahrheit zu gewinnen, gilt nicht nur in bezug auf

b) Die zweite Feststellung aus der Toronto-Erklärung geht nun auf die andere Seite der Sache ein:

„Gemeinsame Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat legt den Kirchen (gemäß der Toronto-Erklärung) eine moralische Verpflichtung auf, in dieser Auseinandersetzung eine bestimmte Haltung zu beobachten. So ist es mit dieser Mitgliedschaft unvereinbar, daß eine Mitgliedskirche einer anderen das Kirchesein völlig abspricht, oder sie als ganz und gar häretisch oder als Mißbräuchen hoffnungslos verfallen ansieht, so daß ihren Gliedern nur noch dadurch zu helfen wäre, daß man sie aus ihr herausrettet. Auf Grund ihres gemeinsamen Bekenntnisses zu Jesus Christus als Gott und Heiland und als des alleinigen Hauptes der Kirche erkennen die Mitgliedskirchen gemeinsam gegenseitig ‚hoffnungsvolle Zeichen‘ aneinander an (Toronto-Erklärung IV/5).“ (Bericht III. Teil, Ziffer 7) ¹⁷⁾

Nichtchristen, sondern auch in bezug auf alle die, die nur nominell zu einer christlichen Kirche gehören.“ (Von mir gesperrt.) Nach welchem Maßstab soll hier das „nur nominell“ gemessen werden? Faktisch doch nur dadurch, daß das eigene Ideal von wahrer Kirchengliedschaft untergeschoben wird! Aber die Auseinandersetzung soll doch eben mit der anderen Kirche selbst erfolgen! — Problematisch erscheint mir auch, wie unter derselben Ziffer das Verhältnis zwischen der Einen Kirche Jesu Christi und den konkreten Kirchen bestimmt wird: „Wenn auch das rettende Handeln Christi nicht auf irgendeine einzelne der getrennten Kirchen beschränkt ist, so will doch das Wirken Seines Geistes in einer schöpferischen Ordnung sichtbar werden.“ Es wäre für die Behandlung des Proselytismus-Problems nicht gut und nicht wirklich weiterführend, wenn man hier den Wahrheitsfragen in bezug auf die Kirchen aus dem Wege gehen würde! — Schließlich ist m. E. auch die Art problematisch, wie der Bericht im II. Teil unter c) von der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ her allzu humanistisch in bezug auf Verkündigungs- und Glaubensfreiheit argumentiert; so kommen wir der eigentlichen, hier vorliegenden Schwierigkeit sicher nicht recht auf die Spur, geschweige denn zu ihrer rechten Überwindung (s. dazu auch Anm. 4, Ende).

17) Es wird der vollen Tragweite dieser Feststellung nicht ganz gerecht, wenn der Bericht vorher (II. Teil, unter a) mit der Relativität des Wahrheitsbekenntnisses jeder einzelnen Kirche argumentiert: „Das Zeugnis der Christen für Jesus Christus erfordert ein persönliches Bekenntnis zur Wahrheit, wie sie ihnen in Ihm begegnet ist; jedoch vermag kein persönliches Wahrheitsbekenntnis die ganze Fülle der Wahrheit, die in Jesus ist, wiederzugeben. . . Solches Zeugnis sucht nach einer Antwort, die zum Aufbau der Gemeinschaft aller derer beiträgt, die die Herrschaft Christi anerkennen. In diese Gemeinschaft tritt der Einzelne dadurch ein, daß er Glied einer der verschiedenen bestehenden Kirchengemeinschaften wird. So müssen sich beide, das Zeugnis und die Antwort darauf, notwendigerweise innerhalb der bestehenden Spaltung der Kirche vollziehen.“ So richtig dies alles irgendwie ist, so weicht man, wenn man diese Gesichtspunkte allein hervorhebt, doch der eigentlichen und ganzen ökumenischen Problematik etwas aus; denn zum echten christlichen Wahrheitszeugnis gehört nun einmal bei allem Wissen um die Unzulänglichkeit seiner Ausdrückbarkeit doch die Gewißheit in bezug auf die Substanz, und die Bejahung der konkreten Kirche ist mehr, als daß man sie nur gewissermaßen als ein notwendiges Übel ansieht!

Aus diesen beiden Feststellungen a) und b) zusammen resultiert nun, daß die Wahrheitsauseinandersetzung zwischen den Kirchen innerhalb des Ökumenischen Rates positiv wie antithetisch wohl in voller Schwere weitergehen muß und nichts davon abgebrochen oder erweicht werden darf, daß sie jedoch auf einer anderen Ebene und in anderer Weise als der „proselytistischen“ vor sich zu gehen hat; kurz gesagt: sie hat „mit offenem Visier“ zwischen Kirche und Kirche zu erfolgen und braucht nicht von einer Kirche hinter dem Rücken der anderen in bezug auf ihre einzelnen Glieder ausgetragen zu werden. Das legitime Wahrheitszeugnis fragt ernsthaft danach, ob in einem anderen Kirchentum, das es als häretisch und mißbräuchlich ansehen muß, nicht doch so weit hoffnungsvolle Elemente wahrer Kirche am Werke sind, die kraft des Mandates und der Verheißung Christi nicht „leer zurückkommen werden“, daß es aussichtsreich ist, mit dieser Kirche selbst ins Benehmen zu treten und sich mit ihr selbst so auseinanderzusetzen, daß man sie bei ihrem eigenen „Soll“ behaftet, statt daß man die Auseinandersetzung „auf dem Rücken“ ihrer einzelnen Glieder austrägt. Zwischen offener Auseinandersetzung von Kirche zu Kirche und „Proselytismus“ besteht ein Entweder-Oder. Wenn die Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat tatsächlich bis hin zu der Beurteilung der anderen Mitgliedskirchen ernstgenommen wird, die die Toronto-Erklärung aussagt, dann ist man aus der Wahrheitsauseinandersetzung nicht entlassen, jedoch diese verschiebt sich dann notwendig vom rein Polemischen oder von dem Kämpfen um einzelne Seelen oder um einzelne Positionen auf die „höhere Ebene“ der Relation von Kirche zu Kirche, und solche Verlagerung der Auseinandersetzung ist nicht nur ethisches Gebot der Rücksichtnahme im Sinne der Goldenen Regel von Matth. 7, 12 (s. Bericht, II. Teil, am Ende von c), sondern sie ergibt sich zutiefst aus dem Überzeugtsein von der Wirkkraft der Gnadenmittel auch unter einem depravierten System!

„Gerade innerhalb der ökumenischen Gemeinschaft sollte die Auseinandersetzung in vollem Umfange weitergehen, ohne daß hier etwas von ihrer Schwere und von ihrem Ernste abgebrochen wird (vgl. Toronto-Erklärung III/4). Es läßt sich beobachten, daß Kirchen immer dann am ehesten zum Proselytismus neigen oder sich über Proselytismus beklagen, wenn die psychologische und geistliche Atmosphäre derart ist, daß Kirchen entweder sich scheuen oder daran gehindert werden, im Umgang miteinander die Wahrheit offen auszusprechen.“ (Bericht, III. Teil, Ziffer 6)

Je offener eine Kirche sich im Rate wird äußern können, je mehr sie hoffen darf, dort wirklich ernstgenommen zu werden, je mehr sie aber auch zur klaren Darlegung und Begründung ihres Bekenntnisses genötigt wird und je ernsthafter die Wahrheitsauseinandersetzung auf dem ökumenischen Forum tatsächlich aufgenommen und geführt wird, desto weniger werden Kirchen es nötig haben, ihre unbefriedigten Anliegen „hinten herum“ auf unsympathische Weise zur Geltung

zu bringen und die Auseinandersetzung auf der „niedereren Ebene“ des Proselytismus zu führen (vgl. Bericht, III. Teil, Ziffer 5, Ende).

So ergeben sich, wie der Bericht am Ende des III. Teiles sagt, für die wahrhaft ökumenische Wahrheitsauseinandersetzung zwischen den Kirchen vor allem die drei Wege:

a) Das „inoffizielle, persönliche und private Gespräch Einzelner im Suchen nach der Wahrheit“. — Hier muß nach wie vor dem offenen, freien Ringen der Geister voller Raum gelassen werden!

b) Das „offizielle Gespräch zwischen zwei Kirchen, wobei eine jede ihrem Bekenntnis volles Gewicht gibt. Diese Art des Gespräches muß innerhalb des Ökumenischen Rates der Kirchen noch viel nachdrücklicher und ernsthafter wahrgenommen werden“. — In dem Maße als man das wirklich tut und dieser Wahrheitsauseinandersetzung auf dem ökumenischen Forum nicht, wie bisher oft, ängstlich oder müde aus dem Wege geht oder sie relativistisch bagatellisiert, wird viel versuchliche Neigung zum „proselytistischen“ „Fischen im Trüben“ positiv überwunden und von selbst aufhören. Weil die geistlichen Kräfte dann an verheißungsvollere Stelle zu ihrer Bewährung eingesetzt werden können, brauchen sie nicht mehr durch das illegitime „Ventil“ des „Proselytismus“ auszuweichen.

c) „Eine wichtige Möglichkeit innerhalb des Rahmens des Ökumenischen Rates wird in der Arbeit der Zwischenkirchlichen Hilfe gesehen werden, wenn eine Kirche der anderen dazu verhilft, ein gesundes eigenes Leben wiederzugewinnen; eine Kirche hilft einer anderen mit deren Zustimmung in evangelistischer, katechetischer oder pädagogischer Arbeit oder sucht ihren Mitgliedern anderweitig zu dienen mit dem Ziel, diese nicht nur in ihrer bisherigen Kirche zu belassen, sondern sie in der Treue zu ihr noch zu festigen und ihr Christsein dort kraftvoller zu gestalten. Es ist deutlich, daß dieser Weg ein großes Maß von Selbstlosigkeit und Demut auf beiden Seiten erfordert.“

4.

In dem IV. Teil des Berichtes geht es darum, ob sich die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates von den grundsätzlichen Überlegungen des III. Teiles her vielleicht auf gewisse Regeln für ihr praktisches Verhalten zueinander einigen können.¹⁸⁾ Es werden elf konkrete Punkte genannt, und zwar jedesmal als Frage aufgeworfen, ob hierin wohl allseitige Zustimmung erhofft und allgemeine Übereinstimmung erzielt werden könne. Diese pointierten Schlußfragen, die nun auf die Anwendung und Verwirklichung abzielen, seien hier kurz wiedergegeben:

18) „Der vierte Teil dieses Berichtes versucht, solche Regeln zu beschreiben in der Hoffnung, daß mit ihrer Hilfe ein größeres Maß gegenseitigen Verstehens unter den Kirchen erreicht werden kann und sie dadurch das ihnen gemeinsam aufgetragene Zeugnis für Christus getreuer und überzeugender ausrichten.“ (II. Teil b, Ende.)

1) daß wir die verschiedenen Auffassungen von Kirchengliedschaft respektieren und die dadurch gegebenen Spannungen durch theologische Auseinandersetzungen zu überwinden versuchen, statt sie nur durch gegenseitige Verdammungen auszutragen (dies würde z. B. eine theologische Auseinandersetzung über die Taufe mit den Baptisten erfordern);

2) daß wir es als die vornehmste Pflicht jedes bewußten Christen ansehen, mit betendem Herzen an der Erneuerung seiner eigenen Kirche zu arbeiten;

3) daß wir jedem erwachsenen Christen, dem sein Gewissen nicht länger in seiner bisherigen Kirche zu verbleiben erlaubt, volle Freiheit zugestehen, in eine andere Kirche überzutreten;

4) daß wir uns für volle Gleichberechtigung aller Kirchen in jedem Lande (gesetzlich, wirtschaftlich und gesellschaftlich) einsetzen, daß alle die gleiche Freiheit, ihres Glaubens zu leben und ihre Verkündigung auszurichten, genießen;

5) daß wir jegliche Aktion einer Kirche verwerfen, wo Menschen durch Verheißung materieller oder gesellschaftlicher Vorteile oder durch Druckmittel hinsichtlich ihrer Kirchenzugehörigkeit beeinflußt werden;

6) daß wir, ohne die geltenden Regeln der Kirchen in bezug auf Mischehen anzutasten, doch die gewissenmäßige Entscheidung jedes Ehegatten hinsichtlich seiner Kirchenzugehörigkeit respektieren;

7) daß Kinder nicht gegen den Willen ihrer Eltern oder Vormünder aus ihrer bisherigen Kirche in eine andere aufgenommen werden sollten;

8) daß keine Kirche solche Glieder einer anderen aufnimmt, die dort unter Kirchengliederung stehen oder die sich durch den Übertritt nur den Verpflichtungen ihrer Kirche entziehen wollen oder die nur aus offensichtlich ungeistlichen oder unwürdigen Gründen übertreten wollen;

9) daß wir kein Glied einer anderen Kirche aufnehmen ohne Fühlungnahme mit dieser anderen Kirche; daß diese aber dann kein Hindernis in den Weg legen sollte, wenn hier überzeugend gewissenmäßige Gründe vorliegen;

10) daß, wenn eine andere Kirche so offensichtlich unvollkommen ihrer Sendung nachkommt und wir im Gewissen gedrungen sind, ihr mit unserem Zeugnis beizuspringen, wir doch immer zuerst danach trachten sollten, sie in ihrem eigenen Dienst und Zeugnis zu bessern und zu stärken;

11) daß wir den Kirchen in Gebieten, wo sie fest verwurzelt sind, lieber durch Hilfskräfte von innen her beistehen sollten, statt ein missionarisches Konkurrenzunternehmen zu beginnen.

Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß mit einer allgemeinen Zustimmung aller Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates zu diesen Punkten und mit ihrer allgemeinen wirklichen Praktizierung schon ungemein viel gewonnen wäre und

ein guter Schritt vorwärts getan würde, und zwar nicht nur zur Vermeidung von allerlei ungunstigen Reibungsflächen und Belastungen und zur Reinigung der ganzen Atmosphäre, sondern darüber hinaus auch für das Ganze der ökumenischen Zusammenarbeit und der ökumenischen Bestrebungen; denn der Komplex des „Proselitismus“ ist ja, wie gesagt, auch irgendwie paradigmatisch für das Ganze, an ihm kommt exemplarisch etwas von der grundsätzlichen ökumenischen Problematik heraus. Also wird eine Klärung und schrittweise Überwindung hierin sich irgendwie auch auf das Müssen um andere ökumenische Probleme auswirken. Dies wird freilich wohl nur dann der Fall sein, wenn den elf Punkten nicht bloß aus pragmatischen oder diplomatischen oder opportunistischen o. ä. Gründen zugestimmt wird, sondern wenn die Zustimmung zu ihnen wirklich aus tiefer Beschäftigung mit den zugrunde liegenden ekklesiologischen Problemen und aus innerer Überzeugung in bezug auf die sich aus der Toronto-Erklärung ergebenden Grundsätze kommt, auf denen diese elf Punkte beruhen, so, daß man sich deren grundsätzliche Voraussetzungen tatsächlich zu eigen macht und ihre auch sonstigen Konsequenzen zu übernehmen bereit ist. — Man darf darauf gespannt sein, wie die Mitgliedskirchen auf diesen vorläufigen Bericht reagieren werden. Durch ernsthaftes Mitverantwortung und Mitarbeit der einzelnen Mitgliedskirchen könnte daraus ein „offizieller“ Bericht, etwa eine Art Zusatzerklärung zur Toronto-Erklärung werden, der mehr wäre als ein bloßer „Bericht“!

Grundprobleme des evangelisch=orthodoxen Gespräches

VON HILDEGARD SCHAEDE^r *)

- I. Der evangelische und der orthodoxe Gesprächspartner.
- II. Hauptansätze des Gespräches um 1550 (mit dem Patriarchat Konstantinopel) und um 1950 (mit dem Patriarchat Moskau).
- III. Ergebnisse für die Weiterführung des Gespräches, auch im Hinblick auf eine gesamtökumenische Begegnung mit der Russischen Orthodoxen Kirche des Ostens.

Die gesamtdeutsche Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland hat in Berlin am 27. 6. 1956 zur kirchlichen West-Ostfrage folgende Entschliebung gefaßt:

„... 4. Wir empfinden angesichts der Gespaltenheit unseres Volkes dankbar unsere Verbundenheit mit den Kirchen und Christen anderer Völker. Wir

*) Vortrag, gehalten auf der Tagung der landeskirchlichen Referenten für ökumenische Aufgaben in Arnoldshain i. T., am 15. 11. 1956.

sind einmütig in der Abwehr nationaler und kirchlicher Verengung und erbiten hierzu die stete Hilfe der Ökumene. Als Glieder der Weltchristenheit sind wir einzig in dem Streben, uns durch die Spaltung nicht von den Beziehungen zu den östlichen und westlichen Nachbarvölkern abschneiden zu lassen. . . .“ (Epd ZA Nr. 149 v. 2. 7. 56, S. 3.)

Damit hat die Evangelische Kirche in Deutschland den einmütigen Appell der 160 Gliedkirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖkRK) von Evanston 1954 sich ausdrücklich zu eigen gemacht, daß

„die Kirchen in jenen Ländern, zwischen denen Spannungen bestehen, sich gegenseitig besuchen möchten, damit sie einander und die Länder, in denen sie leben, besser verstehen lernen und auf solche Weise die Bande der Gemeinschaft verstärken und die Versöhnung der Nationen fördern“.

Angesichts der jüngsten politischen und kirchengeschichtlichen Ereignisse in Osteuropa wird die Frage besonders dringlich: Was meinen wir, die evangelische Christenheit in Deutschland, mit der von uns erklärten „Verbundenheit mit den Kirchen und Christen anderer Völker“, insbesondere mit der Hauptgruppe der Christenheit in Osteuropa und im Vorderen Orient, den Orthodoxen Kirchen der Griechen, Slawen und Rumänen? Und was meinen wir damit nicht?

Zur Klärung dieser Frage möchte die folgende Untersuchung beitragen. Wichtige Töne aus dem Gesamtakkord dieses Problems klingen an in einer knappen, grundsätzlichen Verlautbarung des Bevollmächtigten des Ökumenischen Patriarchats Konstantinopel beim ÖkRK in Genf, Metropolit Jakobos von Melite, unter dem Thema: „Die Bedeutung des ÖkRK für die Älteren Kirchen“ (Ec.Rev., Okt. 1956, S. 16 ff.)¹⁾.

Unter den „Älteren Kirchen“ versteht Vf. „die alten Kirchen des Ostens, insbesondere die Orthodoxen Kirchen des griechischen Ritus“ (darunter kann man, sowohl terminologisch wie sachlich, auch die Slawischen und die Rumänische Kirche verstehen). „Diese Kirchen beanspruchen, und mit Recht, die wahre Fortsetzung der Einen Universalen Kirche Christi zu sein und infolgedessen die Schatzkammer der Wahrheit und des Glaubens der Einen Kirche.“ Immer hätten diese Kirchen den Wunsch gehegt, den verschiedenen anderen Kirchen zu begegnen, „welche Zweige der Einen Kirche sind“. (Der Satz enthält eine interessante Synthese zwischen einem exklusiven orthodoxen Selbstverständnis und der anglikanischen branch-Theorie.) . . . „Die Alten Kirchen erhalten durch den ÖkRK die Möglichkeit, den Christen über die ganze Welt mitzuteilen, was diesen nicht genügend bekannt ist: daß sie immer bereit waren und auch jetzt bereit sind, in eine Unterhaltung mit beiden, den römisch-katholischen und den evangelischen Christen, einzutreten und die Kirchenunion zu diskutieren sowie die Zusammenarbeit in den Bereichen ihrer gemeinsamen Verpflichtung gegenüber Christus und der Welt.“ Die Erklärung erwähnt also die beiden anderen Konfessionen als Gesprächspartner

1) Vollständiger Text siehe Anlage I.

für das doppelte Problem der Kirchenunion, d. h. der Wiederherstellung der Kirche in der Ganzheit, sowie der Zusammenarbeit, welche auch partiell gedacht werden kann. Der Geist des ÖkRK biete hierzu die nötigen Voraussetzungen, außerdem habe er sich den Älteren Kirchen als ein treuer Freund erwiesen, der tiefen Anteil an ihrem Geschick nimmt. Dieses liegt — so stellt Vf. fest — noch in den Händen einer nicht-christlichen Umgebung, in deren Mitte die meisten der Älteren Kirchen leben (z. T. seit 1200 Jahren). Differenzen im Dogma und in manchen Traditionen geben den Älteren Kirchen Anlaß, ihre eigene theologische Position zu klären und „bekanntzugeben, was nicht genügend bekannt ist, daß sie festhalten und bewahren die apostolische Tradition und Sukzession, die Weisheit der Kirchenväter, die Dogmen und Kanones der Sieben Synoden der Einen ungeteilten Kirche, die Sieben heiligen Sakramente und das liturgische und mystische Leben der ersten Kirche“. Es hat an früheren Erklärungen gleichen Sinnes nicht gefehlt seit der gemeinsamen, von Metropolit Germanos von Thyateira in Lausanne 1927 abgegebenen Erklärung der orthodoxen Delegation, in der festgestellt wurde, daß 1. „die Grenzen der individuellen Glaubensfreiheit festgelegt sind durch die von der Gesamtkirche gegebenen Definitionen“. 2. Daß „keine *communio in sacris* möglich ist, wo die Totalität des Glaubens (im Sinne der Sieben Ökumenischen Synoden, deren Autorität zu erschüttern kein Orthodoxer berechtigt wäre) fehlt“. 3. Dennoch sei „Arbeitsgemeinschaft auf dem Gebiet des Sozialen und Sittlichen auf der Grundlage der christlichen Liebe möglich“. 4. Man habe auch die Erfahrung der Einheit im Glauben an unseren Herrn und Heiland Jesus Christus, trotz der dogmatischen Unterschiede, gemacht. (Erklärung vom 18. 8. 1927; Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, hrsg. von Hermann Sasse, Berlin 1929.)

Die in den orthodoxen Erklärungen von 1927 bis 1956 gesetzten kirchlichen Grenzen werden einmütig auch von den — im kirchlichen Sinne — liberalsten Vertretern aller Orthodoxen Kirchen bejaht (vgl. z. B. den sehr lesenswerten Artikel des russischen Emigranten-Theologen A. K a r t a s c h o w - P a r i s in *Ec.Rev.* 1955). Im Lichte dieser, für die orthodoxen Mitarbeiter des ÖkRK verbindlichen Aussagen, die in ihrem dogmatischen Teil für alle Glieder der Weltorthodoxie in Süd und West und Ost — welche keine Lehrunterschiede kennt — Geltung haben, ist unsere Untersuchung zu führen.

I.

Folgende Hauptcharakteristika des evangelischen und des orthodoxen Gesprächspartners mögen — in der gebotenen Verkürzung — bei einer Konfrontation hervortreten.

a) 1. In den Reformationskirchen, insbesondere in Deutschland, sind Grundelemente der Lehre im 16. Jahrhundert: „Gottes Wort“ und die „Gerechtigkeit aus Glauben durch Gnade“: die später sogen. Prinzipien des „sola scriptura“ und „sola fide-gratia“. Die Hauptschrift, aus der diese „pura doctrina“ geschöpft ist: der Römerbrief.

2. Eine sekundäre Interpretation erfolgt besonders im 18.—19. Jahrhundert, im Sinne der Aufklärung und der Romantik, mit Auswirkungen bis in die Gegenwart: eine neue Form der Gnosis, d. h. der Überordnung des menschlichen, historisch bedingten Intellekts oder überhaupt des menschlichen Subjekts über den Offenbarungsglauben und den Glaubensgehorsam. (Dabei gewinnt außer der aus der Scholastik entwickelten neuzeitlichen Philosophie auch die mittelalterliche gnostische Mystik neuen Einfluß.)

3. Eine Rückbesinnung zur Reformation und Wiedererweiterung des christlichen Selbstverständnisses im 20. Jahrhundert, welche zutage tritt etwa als: Wiederentdeckung des Epheserbriefes: Verständnis der Gemeinde als des Einen Leibes Christi unter dem Einen Haupt, und neue Verkirchlichung; Wiedergewinnung einer Trinitarischen Theologie; Betonung des prophetischen „Wächteramtes“, speziell in der politischen Anwendung; ökumenisches Bewußtsein von der „Gefangenschaft der Kirche in den Kirchen“ (Dr. Visser 't Hooft, Von der Not und der Größe der Kirche, 1949) und von ihrem „Auftrag für die Welt“.

b) 1. In den orthodoxen, den griechischen und später in den slawischen Kirchen kommt — zunächst im Rahmen des consensus quinquesaecularis — ein anderer Akzent der biblischen Botschaft zum Ausdruck. Die Grundelemente: „Göttliche — trinitarische und gottmenschliche — Energie“ und „Orthodoxe Katholizität“ (= slawisch „Ssobornostj“)²) sind ontische Realität im Gottesdienst und für die theologische Aussage. Die wichtigsten biblischen Zeugnischriften sind der Epheserbrief (und der Korintherbrief).

Die orthodoxe energetische Theologie des 4. Jh. (Basileios d. Gr., besonders: Ad Amphil. Nr. 234, Migne 32, Sp. 868 f.) tritt in der hochbyzantinischen „hesychastischen“ Theologie des Gregor Palamas im 14. Jh. erneut ans Licht und findet ihre wichtigste religiöse Entsprechung im kirchlichen Leben Rußlands. „Die russische religiöse Erfahrung“, schreibt der russische Exiltheologe A. Kartaschow - Paris (in Zeitschrift „Putj“ 1935), „erwies sich als die entschiedenste und adäquateste Rechtfertigung der hesychastischen Theologie. Wenn, nach der Theologie des Gregor Palamas, Gott in seinem reinen Wesen sich nicht mit den geschöpflichen Personen und Sachen vermischt, so teilt er sich in seinen ‚Energien‘, d. h. in seinen Einwirkungen, real und wirklich ihnen mit und ist in ihnen gegenwärtig. Aber die Sachen und Personen, welche im begnadeten, asketischen Werk dieser Einwohnung Gottes gewürdigt werden, werden selbst dadurch ‚vergottet‘ (theosis). Die Kirche ist die Schatzkammer der zahllosen göttlichen Energien, der ‚vergotteten‘ Objekte: die Propheten, Heiligen, Mysterien (Sakramente), die Worte der Hl. Schrift und der kirchlichen Gebete, selbst die göttlichen Namen, die Wunder, die wundertätigen Ikonen und Gebeine, alle ge-

2) „ssobornaja“ die altüberlieferte Übersetzung des ‚catholica‘ im Credo; „ssobor“ = „Versammlung“ und „Kathedralkirche“.

heiligten Gegenstände — sie sind alle Gefäße der Gottheit selbst. Kein einziges, von den Griechen getauftes Volk, außer dem russischen, nahm mit solcher Kraft die sozusagen physisch gespürte Gegenwart Gottes in den geschaffenen, materiellen, aber durch Gnade, durch die kirchliche Heiligung verwandelten und verklärten Dingen an. Der Russe spürt in dem Gotteshaus, indem er eine jede Stelle berührt, sozusagen die überall laufenden elektrischen Ströme der göttlichen Kraft und Heiligkeit. Er wird sozusagen physisch durch sie erschüttert.“

2. Auch in der Orthodoxie gibt es sekundäre Interpretation. Angesichts der eingangs gekennzeichneten kanonischen Bindung des persönlichen Glaubens ist es verständlich, daß diese zweite Etappe, soweit sie in das Glaubensgut der 7. Ökumenischen Synode eingegangen ist, als solche nicht scharf erkannt wurde. Das gilt für diejenige byzantinische theologische Entwicklung des 6.—8. Jh., welche durch die Hierarchienlehre des Pseudo-Dionysios Areopagites charakterisiert ist. Dagegen ist eine moderne, russische sekundäre Interpretation des 19. und 20. Jh. — die über das Bindeglied der deutschen romantischen Gnosis mit jener ersten zusammenhängt — die Sophiologie S. Bulgakows und die Geistlehre N. Berdjajews, teils von der orthodoxen Lehre als Fremdkörper ausgeschieden worden (Erklärung des Patriarchen Ssergius über Bulgakow aus den 30er Jahren des Jh.) oder hat sich selber extra muros begeben (Berdjajews Absetzung von der institutionellen Kirche).

Es ist aber nötig, bei jener mittelalterlichen, griechischen sekundären Interpretation noch einen Augenblick zu verweilen, weil sie in allen unseren Begegnungen mit der Orthodoxie mitenthalten ist. Wir dürfen auch nicht hoffen, daß sie auf dem Wege der Diskussion grundsätzlich ausgeschieden werden könnte. Das vermöchte nur eine neue gesamtkirchliche, oder zum mindesten eine neue panorthodoxe Synode — wenn sie das wollte. Deren Zusammentritt würde voraussetzen eine Einigung der Orthodoxen Kirchen über die einberufende Instanz — im Mittelalter in allen Fällen der christliche, orthodoxe Kaiser —, ferner die Genehmigung der gegenwärtigen politischen Mächte, darunter der in gegensätzlichen Spannungen befindlichen nichtchristlichen Regierungen der Türkei und der Sowjetunion. Außerdem hat sich das u. a. auf der Autorität des Areopagiten basierende hierarchische System gerade unter den nichtchristlichen Herrschaften bewährt und gefestigt.

Die sekundäre Interpretation der Orthodoxie im 6.—8. Jh. ist gekennzeichnet durch ein Übergewicht des Neuplatonismus über die evangelische Botschaft, welches in demselben Augenblick zutage tritt, als die heidnische neuplatonische Philosophenschule in Athen durch die christliche Staatsgewalt geschlossen wird (529). Die Zahlenmystik der 3 mal 3 Engelchöre, der — zunächst — 2 mal 3 Sakramente und der 3 Grundstufen der kirchlichen Hierarchie, die „heiligen“ Namen und Gegenstände und die weihespendenden Riten der hellenistischen Mysterien-

kulte; die Lehre von dem Hinabsinken der Geschöpfe und dem stufenweisen Wiederaufstieg der „Mysten“ auf dem Weg der „Vergottung“ — das sind Elemente des neuplatonischen Synkretismus, welche durch den — modern ausgedrückt — genialsten und folgenreichsten Fälscher der Weltgeschichte, den Syrer Pseudo-Dionysios Areopagites (um 500) — der zu Füßen des Apostels Paulus in Athen gesessen (Apg. 17, 34) und im Kreise der Jünger das „Entschlafen der Gottesmutter“ geschaut haben wollte — die angebliche Beglaubigung und Weihe des Urchristentums erhielten. Seine Werke von der „Himmlischen und Irdischen Hierarchie“, von den „Göttlichen Namen“, von der „Mystischen Theologie“ wurden bald in alle vorderorientalischen Sprachen, später ins Slawische und mehrfach ins Lateinische übersetzt. Sie wurden kommentiert u. a. von Albert dem Gr., Thomas v. Aquin (dessen eigenes Werk 1700 Dionys-Zitate enthalten soll; so Florowski, „Byzantinische Väter des 5.—8. Jh.“, russ., Paris 1933, S. 99). Die Areopagitica liegen zu Grunde der Siebensakramentenlehre des Petrus Lombardus (12. Jh.), die zunächst 1274, im Westen, später, besonders seit dem 15. Jh., auch im Osten Gültigkeit erlangte und bis heute in der gesamten Orthodoxie als verbindlich gilt. Pseudo-Dionysios wurde ferner bestimmend für die gesamte mittelalterliche gnostische Mystik des Abendlandes. (Dagegen ist im Osten die reinere asketische Mystik von Basileios und seinen Zeitgenossen über Symeon den Theologen (11. Jh.) und den Hesychasten Gregor Palamas (14. Jh.) bis zu den Russen, z. B. Seraphim von Sarow (19. Jh.) und bis in die Gegenwart lebendig geblieben³⁾). Aber: Die areopagitischen Schriften sind in das dogmatische Hauptwerk der Orthodoxie, die Glaubenslehre des Johannes von Damaskus (8. Jh.), eingegangen und haben eine theologische Rechtfertigung für die wachsende Marienverehrung sowie für die, im Gegensatz gegen das mohammedanische Bilderverbot, in der 7. Ökumenischen Synode von 787 kanonisierte und bis heute geübte Bilderverehrung geliefert. (Dabei ist freilich zu betonen, daß die orthodoxe Bilderverehrung und — im Unterschied zur römischen Lehre — auch die Mariologie der Christologie unter- und eingeordnet ist.) Mit der literarischen Kritik der Pseudoareopagitischen Schriften durch die italienischen und deutschen Humanisten ging die sachliche Prüfung der Lehren des Pseudo-Dionysios am Maßstab der Botschaft des Evangeliums durch Martin Luthers Hand in Hand.

Wegen der Bedeutung des Gegenstandes, besonders auch für die gegenwärtige orthodox-evangelische Verständigung, seien Luthers betreffende Sätze aus der „Babylonischen Gefangenschaft der Kirche“ (1520) hier wiedergegeben. (Nach der Übersetzung von Kawerau, Luthers Werke, II. Band, Braunschweig 1890, S. 490 f.) „Doch du wirst

3) Harnack, Dogmengeschichte II, Kap. 4, hat „die Hesychasten“ auf die Seite des Areopagiten gestellt; die energetische Theologie ihres Hauptes, Gregor Palamas, gründet aber eindeutig auf Basileios d. Gr. (Darüber genauer in dem im Druck befindlichen Dokumentenheft II des Kirchl. Außenamtes; s. unten.)

sprechen: Was sagst du denn zu Dionysius, der in seiner Schrift ‚Von der kirchlichen Hierarchie‘ sechs Sakramente aufzählt und darunter auch die Priesterweihe setzt? Ich antworte: Ich weiß wohl, daß dieser allein von den Alten als Gewährsmann für die Siebenzahl der Sakramente dasteht, wiewohl er, da er die Ehe ausläßt, doch nur eine Sechszahl aufgestellt hat. . . . Und mir, um noch freimütiger zu reden — mißfällt es ganz und gar, daß man von diesem Dionysius — mag es gewesen sein, wer da will — soviel Wesens macht, da doch schier gar nichts von gründlicher Wissenschaft bei ihm zu finden ist. Denn was er in seiner ‚himmlischen Hierarchie‘ — einem Buche, an welchem vorwitzige und abergläubische Geister so viel Schweiß vergossen haben — betreffs der Engel erwähnt, mit was für Gewähr und Grund beweist er denn das? Ist denn nicht alles, was er schreibt, Selbstsonnenes, und hat es nicht mit Traumbildern die größte Ähnlichkeit, wenn du freimütig lesen und urteilen willst? In seiner ‚mystischen Theologie‘ aber, dem Buche, dessen Ruhm etliche völlig unwissende Aftertheologen so sehr verkündigen, ist er sogar grundschädlich, denn er treibt hier mehr Plato als Christus, so daß, wenn es nach mir ginge, kein gläubiges Gemüt auch nur die geringste Mühe auf diese seine Bücher verwenden sollte. So wenig kannst du Christus dort lernen, daß du ihn sogar verlörest, wenn du ihn schon wüßtest. Ich rede aus Erfahrung! Laßt uns lieber Paulus hören, daß wir Jesus Christus, den Gekreuzigten lernen (1. Kor. 2, 2). Denn er ist der Weg, die Wahrheit und das Leben, er die Himmelsleiter, auf der wir zum Vater gelangen, wie er spricht: ‚Niemand kommt zum Vater, denn durch mich.‘ So auch in seinem Buch von der ‚kirchlichen Hierarchie‘, was tut er da anders, als daß er etliche kirchliche Bräuche beschreibt und mit seinen allegorischen Deutungen spielt, ohne sie zu beweisen? . . . Ich möchte nicht, daß ein Theologe sich aufs Allegorisieren legte, ehe er nicht mit dem rechtmäßigen und einfachen Sinn der Schrift vollkommen vertraut wäre. . . .“

Im gleichen Zusammenhang wendet sich Luther insbesondere gegen das Sakrament der Priesterweihe (S. 386, 436, 439, 494): „Die Sieben Sakramente haben uns durch die römische Kurie in jämmerliche Gefangenschaft geführt und die Kirche all ihrer Freiheit beraubt. . . . Es ist nicht richtig, daß den Sakramenten eine wirksame Kraft der Rechtfertigung innewohnt, das wäre auf Kosten des Glaubens an das Verheißungswort. . . . Die Priesterweihe und die Entziehung des Laienkeldes (12. Jh.) dienen zu ungläublicher Beeinträchtigung der Taufgnade und zu Verwirrung der evangelischen Gemeinschaft. Denn von hier hat jene abscheuliche Tyrannei der Kleriker gegen die Laien ihren Anfang genommen. . . . die sich für höher achten als die übrigen, mit dem Hl. Geiste gesalbten Laienchristen. . . . Hier ist die christliche Bruderschaft zu Grunde gegangen.“

Es sei hinzugefügt: so wie Dionysios Areopagites — als kennzeichnender Name für eine große und verzweigte Geistesströmung, welche das Evangelium der gnostisch-mystischen Philosophie und Ästhetik unterordnet — zwischen der Evangelischen Kirche einerseits und der Orthodoxen und der Römischen Kirche andererseits steht, so stehen die Pseudo-Isidorischen Dekretalen des 9. Jahrhunderts mit der Reihe der gefälschten Papstbriefe des 1. bis 4. Jahrhunderts, welche den Papst zum caput totius orbis erheben — wiederum als Kennzeichen und angebliche frühchristliche Autorisierung verzweigter jahrhundertelanger

Bestrebungen — zwischen der Römischen Kirche einerseits und der Orthodoxen und der Evangelischen Kirche andererseits, welche beide Pseudo-Isidor nicht anerkannt haben⁴⁾. Und auch bezüglich der Areopagitica hat das Orthodoxe Patriarchat von Konstantinopel schon im 16. Jh. — ohne inhaltlich etwas preiszugeben — den Anspruch des urchristlichen Ursprungs fallen lassen, wozu sich die Römische Theologie erst um 1900 verstanden hat.

Die Evangelische Kirche nimmt — mit Luther — die Freiheit in Anspruch, „die christliche Bruderschaft“ höherzustellen als die hierarchischen und päpstlichen Schranken, welche in jenen Fälschungen des 6. und 9. Jahrhunderts ihre umfassende Kodifizierung empfangen haben. Sie sollte christliche Demut und evangelischen Freimut genug haben, sich mit dieser ihr auch von orthodoxer und römischer Seite zugestanden christlichen Brüderlichkeit zu begnügen und auf diesem Boden um bessere Verständigung und nähere Zusammenarbeit mit den beiden anderen Kirchen ringen. Dagegen wären fragmentarische Zugeständnisse evangelischerseits an die sekundären kirchlichen Interpretationen der Orthodoxen und der Römischen Kirche, wie etwa der Anspruch auf eine — im Evangelium nicht geforderte noch verheißene und historisch nicht belegte — apostolische Sukzession der Hierarchie, für die Evangelische Kirche bestenfalls eine ökumenische Sackgasse ohne weitreichende Konsequenzen, oder aber ein erster Schritt auf der schiefen Ebene des Proselytismus. Umgekehrt lehnt die gesamte Orthodoxie die sekundäre Interpretation des protestantischen „Liberalismus“ mit Entschiedenheit ab. (Vgl. z. B. über die „für das orthodoxe Bewußtsein unannehmbare Betrachtungsweise von Harnack, Seeberg und Loofs“, der ungenannte Rezensent in Zeitschrift des Moskauer Patriarchats (ZMP), 1954, Heft 12; darüber meine Darstellung „Evangelische Deutsche Theologie im orthodoxen Urteil“, in: Zeichen der Zeit, Berlin 1956, Heft 11.)

3. Auch die Orthodoxen Kirchen der Gegenwart zeigen eine hinter jene Sekundärlehren hinübergreifende Rückbesinnung auf die Grundelemente der Orthodoxie der ersten fünf Jahrhunderte und deren Wiederhervortreten seit dem 14. Jh. Das ist auch in der eingangs zitierten Erklärung des Konstantinopeler Bevollmächtigten in Genf von 1956 angedeutet. In der Synthese der Verbindlichkeit der Sieben Ökumenischen Synoden mit der ekklesiologischen „Zweig“-Theorie (Metropolit Jakobos, s. oben) ist der Ort für den Gedanken der christlichen Bruderschaft angegeben, der auch z. B. von den russischen Emigranten-Theologen der letzten Jahrzehnte (z. B. W. Z e n k o v s k y und L. Z a n d e r - Paris) herausgearbeitet und durch den Begriff der „Kirchlichkeit“ im Unterschied zum exklusiveren

4) Die in diese Sammlung aufgenommene „Konstantinische Schenkung“ („... Roms, Italiens und des ganzen Abendlandes“ durch Kaiser Konstantin an den römischen Papst; Fälschung des 8. Jhs.) ist ebenfalls von L u t h e r herausgestellt worden; er hat sie 1537 ins Deutsche übersetzt und mit einem überaus leidenschaftlichen negativen Kommentar versehen.

Begriff der „Kirche“ (zerkownostj — zerkow) interpretiert wurde. Während der biblisch-patristische Gedanke der „Göttlichen Gnadenenergie“ neu ans Licht tritt und den biblisch-protestantischen Gedanken des „Gotteswortes“ zu ergänzen und zu bereichern vermag (so wie Römerbrief und Epheserbrief einander wechselseitig ergänzen und bereichern), so befindet sich auch das zweite Grundelement der Östlichen Kirche, die „Orthodoxe Katholizität“ („Ssobornostj“) — welche in gleicher Weise Gesammeltheit und Sammlung, Existenz und Aufgabe meint — auf dem Wege einer Bereicherung und Ergänzung durch die gegenwärtige Erfahrung und theologische Verarbeitung der christlichen „ökumenischen“ Bruderschaft.

II.

Die Kirche der „Göttlichen Energie“ und der „Orthodoxen Katholizität“ = Ssobornostj“ ist zugleich — eine tragische Ironie der Geschichte, aber gewiß auch ein Hoffnungsaspekt — diejenige unter den christlichen Kirchen, welche sich durch Jahrhunderte, z. T. durch mehr als ein Jahrtausend, in der Fesselung nationaler und ideologischer Fremdherrschaft und in der äußersten Isolierung befunden hat (s. eingangs Metropolit Jakobos). Ihre Kontakte mit den Kirchen des Westens haben wiederholt gerade in dem Tiefpunkt der Isolierung eingesetzt.

a) Nach der Eroberung Konstantinopels durch die Türken hat es rund hundert Jahre gedauert, bis die durch gewisse griechische Emigrantenkreise in Italien verbreitete und auch nach Deutschland getragene Meinung, das byzantinische Christentum in der Heimat sei der türkischen Herrschaft erlegen, durch bessere Informationen widerlegt wurde. Aber die nun aufgeworfene Problematik, ob eine Christenheit, welche mit dem „türkischen Antichrist“ einen modus vivendi gefunden hatte, dennoch als Gemeinde Jesu Christi anzusprechen sei, hat das Abendland noch lange beschäftigt. Es ist eine weitere Paradoxie, daß insbesondere unionsinteressierte katholische Kreise in Polen und in Deutschland sich den byzantinischen, aber zweifellos nicht biblischen Satz „man kann nicht die Kirche haben ohne den (christlichen) Kaiser“ (z. B. Patriarch A n t o n i o s an Großfürst Wassili von Moskau 1393 zu eigen zu machen schienen, obwohl doch die Katholische Kirche die Gefährdung der Orthodoxie durch den „Cäsaropapismus“ zu allen Zeiten, m. E. zu Recht, betont hat. Luther hat sich dagegen bekanntlich über die christliche Existenz unter der türkischen Sklaverei sehr ernste Gedanken gemacht; und er hat diese entsagungsvolle Existenz eindeutig bejaht. Und ganz abgesehen von den politischen Konstellationen, welche auch Westeuropa überschatteten, hat Luther im gleichen Augenblick seiner energischen Abwendung vom Papsttum — nicht von der Einen Kirche, welche er und seine Freunde immer gesucht haben —, seit 1518, auf die Griechische Kirche mit ihren „vieltausend Kirchenvätern, Heiligen und Märtyrern“ hingewiesen, „welche niemals Rom unterstand, aber dennoch einen Teil der Herrschaft Christi über die ganze Welt ausmacht“.

Der erste praktische Brückenbauer nach dem christlichen Osten, Melancthon, hat es klug vorgezogen, seine Arbeit pseudonym zu tun; er hat sich damit viel Kritik erspart. Seine vorzügliche Übertragung der Confessio Augustana ins Griechische, ein Musterwerk ökumenischer, theologischer Vermittlungsarbeit (so Florowski-New York, 1950), lief unter fremdem Namen; und ob der Grieche, dem die Schrift nach Konstantinopel mitgegeben wurde, Gelegenheit gehabt hat, sie dem Patriarchen zu übergeben, ist nicht bekannt. Aber 15 Jahre später war die Sorge, durch zwischenkirchliche Kontakte die kritische politische Lage zu verharmlosen, geringer geworden, denn nun hatte der katholische Kaiser, indem er die ersten diplomatischen Beziehungen zur Pforte herstellte, diese als „hoffähig“ anerkannt; dabei spielten, wie z. B. aus den Tagebüchern Stefan Gerlachs um 1570 hervorgeht, Fragen der Kriegsgefangenen und Zivilinternierten eine vordringliche Rolle. Da der erste kaiserliche Gesandte beim Sultan, David Ungnad, evangelisch war, konnte man sich sogar des — evangelischen — Gesandtschaftspredigers in Istanbul, eines Tübinger Stiftlers, für die erneute kirchliche Kontaktaufnahme bedienen, bei der wiederum Melancthons griechische Version des Augsburger Bekenntnisses zugrunde gelegt wurde. Ein dreifacher theologischer Briefwechsel zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchat Konstantinopel über die angesichts der evangelischen Bekenntnisschrift auftauchenden Übereinstimmungen und Gegensätze des orthodoxen und evangelischen Glaubens schloß sich an. (Eine kommentierte Übersetzung des griechischen Briefwechsels soll demnächst erscheinen als „Dokumentenheft II“, hg. vom Kirchlichen Außenamt der EKD im Luther-Verlag, Witten/Ruhr.)

Nachdem die Tübinger zunächst eine Pauschalanerkennung der griechischen Väter und Ökumenischen Synoden ausgesprochen hatten, sahen sie sich durch die Einzelargumentationen der byzantinischen Theologen des Phanar dahin gedrängt, immer eindeutiger die Rechtfertigung aus Glauben und alle anderen Glaubenssätze aus dem Schriftprinzip als dem alleinigen Maßstab der Wahrheit abzuleiten. Nicht die Geltung des Glaubensprinzips durch den Schriftbeweis, sondern der Weg der Rettung und Heiligung der Kreatur durch die göttliche Kraft stand für die Konstantinopeler Theologen im Mittelpunkt. Diesen Weg der „Vergottung“ durch den Gottesdienst als den Kardinalort der göttlichen Krafteinwirkungen — im Sinne des Basileios —, durch Priestertum und Sakramente — auch nach der Deutung des Dionysios Areopagites — suchten sie den Tübinger Theologen nahezubringen. Für den orthodoxen Gottesdienst zeigten diese wenig Interesse; Pseudo-Dionysios' Autorität wiesen sie quellenkritisch zurück. Und der Phanar hatte die geistliche Freiheit, die philologische Kritik zu akzeptieren, ohne daraus freilich theologische Konsequenzen zu ziehen. Die notwendige Überprüfung des Begriffs der „Geistlichen“ oder der „Heiligen Überlieferung“ — im Unterschied zu willkürlicher „Menschensatzung“ — unterblieb auf beiden Seiten. Man redete sich auseinander. Und man wurde

durch keine gemeinsam angepackte Aufgabe, kein Bewußtsein der gemeinsamen christlichen Verantwortung für die Welt zusammengehalten. Es kam hinzu, daß beide Gesprächspartner in ihrer politischen und sozialen Umwelt Faktoren von begrenztem Wirkungsradius waren.

b) In den folgenden Jahrhunderten bis in die Gegenwart ist es in erster Linie die Anglikanische Kirche gewesen, welche Fragen der Sakramente und der Interkommunion mit verschiedenen Zweigen der Orthodoxie, insbesondere mit der Konstantinopeler und der Russischen Orthodoxen Kirche, verhandelt hat⁵⁾. Da die Anglikanische Kirche die Sieben Sakramente (insbesondere das Sakrament der Priesterweihe) und die Totalität der Entschließungen der Sieben Ökumenischen Synoden (insbesondere die Bilderverehrung der 7. Ökum. Synode) nicht anerkennt, hat die Gemeinschaft der Apostolischen Sukzession — an der auch die Anglikanische Kirche festhält — die Interkommunion dennoch nicht herbeiführen können. Aber auch nach der russischen Revolution von 1917 hat die Anglikanische Kirche an dem christlichen Austausch mit der Russischen Orthodoxen Kirche (ROK) festgehalten. Sobald das Patriarchat Moskau im September 1943 von der Sowjetregierung legalisiert war, hat noch im selben Monat ein Besuch des Erzbischofs von York bei dem russischen Patriarchen in Moskau stattgefunden. Der Gegenbesuch durch den Stellvertreter des Patriarchen Alexius, Metropolit Nikollaus, erfolgte nach Beendigung des zweiten Weltkrieges im Sommer 1945 in London, ein Empfang beim König von England schloß sich an.

Die Hauptgefahr für die kirchlichen West-Ostkontakte trat mit der Koreakrise von 1950 ein. Der politische Gegensatz der Alliierten des zweiten Weltkrieges drohte auch auf die Kirchen überzugreifen. In diesen kritischen Jahren ist der neue Brückenbau wiederum von seiten evangelischer Persönlichkeiten in Deutschland begonnen worden. Den Begegnungen der ersten Pioniere folgten kirchliche Delegationen aus verschiedenen europäischen Ländern, bis der Besuchs-austausch des Präsidenten und weiterer neun wichtigster Repräsentanten des Nationalrates der Kirchen Jesu Christi in USA und einer russischen Delegation von Vertretern des Patriarchats Moskau und der übrigen wichtigsten Kirchen der Sowjetunion im März/Juni 1956 die ganze Fülle der kirchlichen und gesellschaftlichen Probleme der Christenheit unter den gegensätzlichen Staatssystemen in die Diskussion einbezog. (Vgl. dazu auch meinen Aufsatz „Kirchliche West-Ostkontakte seit dem zweiten Weltkrieg“ in „Außenpolitik“, Bonn 1956, Heft 6, und die Berichte und Kommuniqués in ÖkPD 1956, 22. 6. und ZMP 1956, H. 8, und unten Anlage 2.)

5) Dokumentation der wichtigsten anglikanisch-orthodoxen Gespräche von 1562—1948 in Zeitschrift „ISTINA“ (französisch), Paris, Jg. 1956, Nr. 1 und 2; für die Verlautbarungen von 1948 auch Dokumentenheft I des Kirchlichen Außenamtes; Luther-Verlag, Witten/Ruhr, 1949. Für das Gespräch von 1956 siehe Anlage 3.

Drei wichtigste Fragenkomplexe sind in den kirchlichen West-Ostbegegnungen seit dem zweiten Weltkrieg ans Licht getreten und dürften auch weiterhin, insbesondere für das englische, deutsche und amerikanische zwischenkirchliche Gespräch, spezifisch sein: Neben der Situationsanalyse und den Aufgaben des theologischen Unterrichts, welche von sämtlichen Delegationen behandelt wurden, hat man sich in den englisch-russischen Gesprächen insbesondere der Probleme der kirchlichen Tradition und des Gottesdienstes angenommen. Die deutsch-russischen Diskussionen behandelten hauptsächlich Fragen der Forschung: Bibelwissenschaft, Kirchen- und Dogmengeschichte. Die Gesamtvertretung der Christlichen Kirchen Amerikas konnte mit der ROK die Aufgaben der Kirche für die Welt in der ganzen Breite verhandeln. Diese Arbeitsverteilung wird sich wahrscheinlich auch in Zukunft erhalten und, sollte eine Vertretung der ROK — neben den schon angeschlossenen Orthodoxen Kirchen — im ÖkRK sich verwirklichen, so wird die weitere Verfolgung jener drei eingeschlagenen Arbeitsrichtungen — Kirchenordnung; Theologische Forschung; Aktion — gewiß auch weiterhin nötig und von den damit befaßten Kreisen im neuen größeren Zusammenhang zu bearbeiten sein.

Deshalb sei eine knappe Zusammenfassung der bisherigen Arbeitsergebnisse und ihrer Konsequenzen für die Zukunft an den Schluß dieser Darstellung gestellt.

III.

Die deutsch-russische kirchliche Begegnung nach dem zweiten Weltkrieg war wohl die schwierigste: hier galt es — vor allen theologischen Lehrgesprächen — eine Brücke über die Abgründe der Schrecken und Sünden auf den beiden Hauptkriegsschauplätzen des zweiten Weltkrieges zu legen. Diese Brücke hieß: Christliche Bruderschaft, im gemeinsamen Aufblick zu dem Einen Weltherrscher und Sündenheiland, im Zeichen der gegenseitigen Vergebung. Während noch im 16. Jh. — vielleicht naiverweise — der Patriarch von Konstantinopel an der einseitigen Überordnung über seine „hochgelehrten deutschen Söhne“ festhielt und die hierarchische Struktur der Ostkirche auf die zwischenkirchlichen Beziehungen zu übertragen trachtete, haben nunmehr orthodoxe und evangelische Kirchenführer, Geistliche, Theologen, Mönche, Nonnen und Laien, Männer und Frauen in großen Scharen, einander die christliche Bruderschaft und Schwesternschaft im Zeichen der Vergebung und wechselseitigen Fürbitte bezeugt. — Das gleiche ist übrigens seitens des Patriarchats Konstantinopel in den letzten Jahren mehrfach in offiziellen und persönlichen Begegnungen mit starkem Nachdruck bekundet worden. Man gestand einander das Mitleiden und die Mitfreude der Glieder am Leibe Christi zu (1. Kor. 12, 26). Dies ist das tiefe und mit Gottes Hilfe bleibende Fundament gemeinsamer christlicher Trübsal und Erfahrung. Von dieser christlichen brüderlichen Gemeinschaft derer, die „an Jesus Christus glauben und ihm gehorchen — die von Christus als die Seinen anerkannt werden“ (Patriarch Alexius zu der evangelischen deutschen Gruppe 1954; vgl. meine Berichte in

„Informationsblatt f. d. Gemeinden Niedersachsens“ und in „Kirche in der Zeit“, beide 1954, Aug.), ausgehend, können im evangelisch-orthodoxen Gesamtgespräch alle die offenen Probleme der Bibel- und Geschichtsforschung, der Ekklesiologie sowie der sozial-politischen Aufgaben der Kirche, auch im orthodoxen Geiste der „Fülle“ („Dessen, der alles in allen erfüllt“; Eph. 1, 23), in Gelassenheit und Sorgfalt von den Partnern geprüft werden.

Als wichtigste, bisher hervorgetretene zwischenkirchliche Probleme auf den drei Hauptgebieten seien genannt: 1. Aus der Bibelwissenschaft, Kirchen- und Dogmengeschichte: Das Verhältnis des westlichen Textus receptus zu der byzantinischen, seit dem 8. Jh. einheitlich bezeugten Textgestalt; asketische und gnostische Theologie des 4. Jh.; Theologie der Auferstehung und Wiederkunft Christi in ökumenischer Sicht. (Vgl. meinen Artikel in „Zeichen der Zeit“, 1956, November; ferner Abdruck von theologischen Vorträgen russischer orthodoxer Delegierter in Deutschland in „Theologische Literaturzeitung“ und in „Kirche in der Zeit“, beide 1955, September bzw. Oktober; weitere Publikationen werden vorbereitet.) Aus der Ekklesiologie und Liturgik: Verhältnis des anglikanischen Common Prayer Book zu den orthodoxen Liturgien des Basileios und Chrysostomos (darüber N. Uspenski in ZMP 1956, Heft 8; außerdem der Diskussionsbericht ZMP 1956, H. 9, S. 24—37)⁶⁾. Aus den Aufgaben der Kirche für die Welt: Gemeinsame kirchliche Friedensarbeit und Hilfe für Notstandsgebiete, unter Ausklammerung (Votum der amerikanischen Kirchen), aber unter Anerkennung (Votum der russischen Kirchen) von nichtkirchlichen Sonderorganisationen für solche Zwecke. Dabei ist es bedeutsam für das Wachsen einer „ökumenischen“ Gesinnung, daß der Führer der gemischtkirchlichen russischen Delegation in USA im Juni 1956 die ROK in eine Reihe mit den übrigen christlichen Kirchen in der SU stellte, was in der Zarenzeit weder geschehen noch möglich gewesen sein dürfte.

Damit wäre die ROK an einem Punkt ihrer Entwicklung angelangt, der sich in der theologischen Stellungnahme zu den ökumenischen Fragen nicht wesentlich unterscheidet von der eingangs zitierten Erklärung des Bevollmächtigten des Patriarchats Konstantinopel beim Ökumenischen Rat in Genf. Noch nicht mit der gleichen Deutlichkeit sichtbar, aber durch zwischenkirchliche Begegnungen innerhalb der Sowjetunion angebahnt und zu vermuten, ist eine in Moskau ebenso wie in Konstantinopel grundsätzlich vorhandene Bereitschaft auch zu kirchlichen Begegnungen mit der römisch-katholischen Christenheit. Doch stehen solchen Begegnungen noch ungleich größere Schwierigkeiten gegenüber als den unseren.

Trotz der schwer zu überschätzenden Bedeutung der gegensätzlichen Umweltfaktoren werden wir für das evangelisch-orthodoxe Gespräch der Zukunft eine

6) Siehe Anlage 3.

in ihren Wesenszügen einheitliche Orthodoxie aller Kontinente als Gesprächspartner uns gegenüber haben, welche den Wunsch hat — wenn wir es nicht daran fehlen lassen —, mit der evangelischen Christenheit im Sinne der christlichen Bruderschaft zusammenzuarbeiten, in dem gemeinsamen Aufblick zu dem Einen Hirten, der sich Seine Herde sammeln will.

Anlage 1

Metropolit *Jakobos von Melite*, Die Bedeutung des Ökumenischen Rates der Kirchen für die älteren Kirchen. (Ec. Rev. 1956, Oct., S. 16 ff., engl.)

Das Ökumenische Patriarchat Konstantinopel hat den Ehrenprimat unter sämtlichen orthodoxen Kirchen.

Die programmatische Erklärung des Bevollmächtigten des Patriarchen beim Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖkRK) in Genf bringt warme Hochschätzung und Dankbarkeit für die Gesinnung und Tätigkeit des Ökumenischen Rates zum Ausdruck, um unter dieser Voraussetzung die praktische und dogmatische Stellung der „Alten Kirchen“, insbesondere der „orthodoxen Kirchen des griechischen Ritus“ zum ÖkRK darzustellen. (Zu den genannten Kirchen kann man — sowohl terminologisch wie sachlich — auch die Slawischen orthodoxen Kirchen und die Rumänische Kirche rechnen.) Diese Erklärung hat spezielle Bedeutung angesichts einer geplanten ersten offiziellen Begegnung zwischen Vertretern des ÖkRK und der Russischen Orthodoxen Kirche. In der Verlautbarung des Metropoliten Jakobos fällt auf, 1. daß anfangs zwar für die Orthodoxen Kirchen der Anspruch erhoben wird, die wahre Fortsetzung der Einen Allgemeinen Kirche Christi zu sein, daß aber später die verschiedenen anderen Kirchen Christi als „Zweige der Einen Kirche“ bezeichnet werden, was ursprünglich eine anglikanische Lehrmeinung ist, aber seit dem 18. Jahrhundert auch von prominenten Gliedern der verschiedenen orthodoxen Kirchen vertreten wurde (vgl. darüber Steph. Zankow, „Das orthodoxe Christentum des Ostens“, Berlin 1928, Seite 74 f.); 2. ist zu bemerken, daß die Bereitschaft zu zwischenkirchlichen Gesprächen sowohl mit römisch-katholischen wie mit evangelischen Christen betont wird.

„Wenn wir in diesem kurzen Artikel den Ausdruck ‚Ältere Kirchen‘ gebrauchen, meinen wir die alten Kirchen des Ostens und insbesondere die orthodoxen Kirchen des griechischen Ritus. Diese Kirchen beanspruchen, und mit Recht, die wahre Fortsetzung der Einen Universalen Kirche Christi und infolgedessen die Schatzkammer der Wahrheit und des Glaubens der Einen Kirche zu sein. In dieser Meinung haben die Kirchen des Ostens, in den Fußstapfen des Stifters der Universalkirche, stets auf alle Rufe zu kirchlicher Einigung geantwortet, von welchen Orten oder aus welcher Initiative sie auch kamen. Die Geschichte selbst, seit 1054, bezeugt diese unbestreitbare Tatsache. Der Aufruf von höchstem, verantwortlichem Ernst, den wir bisher gehört haben, ist der Ruf von seiten des Ökumenischen Rates der Kirchen, der 1948 zu dem einzigen Zwecke gegründet wurde, dem geistlichen Verlangen und dem Wunsche aller Christen nach kirchlicher Einigung Ausdruck zu geben. Trotzdem haben wir von den älteren Kirchen gewisse Fragen über die wahre Bedeutung des Ökumenischen Rates der Kirchen und seine wirklichen Ziele. Dieser Artikel ist in der Hoffnung geschrieben, daß sein Inhalt einige, wenn nicht alle diejenigen zufriedenstellen möchte, die mit berechtigtem Stolze beanspruchen, wahre und echte ‚Unionisten‘ zu sein.

Immer wieder seit 1920 haben wir unseren Willen bekundet, mit allen Kirchen in einem ‚Kirchenbund‘ zusammenzuarbeiten („league of churches“ entspricht, wie auch in dem griechischen Aufruf von 1920, dem Begriff „Völkerbund“, auf den auch hingewiesen wurde; Sch.), und wir sind bereit gewesen, gemeinsam den sozialen, sittlichen und kulturellen Problemen zu begegnen, die vielerorts auf unserem Globus durch den Krieg oder durch innere Unruhen oder Revolutionen entstanden. Wir sind weiterhin, und mehr denn je, gewillt und ‚darauf bedacht, uns mit den verschiedenen Kirchen, den Zweigen der Einen Kirche, zu begegnen und in wahrer Demut und Bescheidenheit darüber zu beraten, wie eine vereinte Kirche Christi unserer Gesellschaft und Welt dienen, sie beeinflussen und reformieren kann. Anstatt uns in endlose Erörterungen zu verwickeln, glauben wir, daß unsere Zeit zu gemeinsamem Handeln ruft, nicht zu theoretischen oder Lehrdisputen, die zur Uneinigkeit führen.

Hier gewinnt der ÖkRK eine außerordentliche Bedeutung für die älteren Kirchen, denn er verfolgt dieselben Ziele: die Kirchen zusammenzuführen und in ihnen das Bewußtsein dafür zu wecken, daß sie ihrem Herrn verantwortlich sind und den geistlichen Nöten der Welt begegnen müssen. Ferner hat der ÖkRK gezeigt, daß er vom Geiste des Gebets erfüllt ist, und er hat wahre christliche Solidarität bewiesen. Die Mitgliedskirchen des ÖkRK wiederholen das ständige Gebet der älteren Kirchen, daß ‚alle eins sein möchten‘. Sie stehen neben ihnen und beten gemeinsam, daß ‚wir, behütet und geleitet von den Engeln, die Einheit im Glauben erlangen und die Erkenntnis der überschwenglichen Herrlichkeit Gottes empfangen möchten‘.

Den alten Kirchen bietet der ÖkRK die Möglichkeit, den Christen in aller Welt mitzuteilen, was diesen nicht genügend bekannt ist: daß sie immer bereit waren und bereit sind, in ein Gespräch sowohl mit den Römisch-Katholischen wie mit den Evangelischen Christen einzutreten und die Kirchenunion und die Zusammenarbeit in den Aufgaben, die zu ihrer gemeinsamen Pflicht Christus und der Welt gegenüber gehören, zu erörtern. Überdies finden die älteren Kirchen im ÖkRK den Geist, der zur Wiederbelebung der Vergangenheit und Wiederherstellung der Ganzheit der Kirche nötig ist. Schließlich sehen die älteren Kirchen in dem ÖkRK einen treuen Freund, der tief beteiligt ist an ihrem Schicksal, das noch in den Händen der nichtchristlichen Umgebung liegt, in deren Mitte viele von ihnen leben.

Die Kirchen des Ostens halten fest an der biblischen Verheißung, daß nichts geschieht ohne die Kenntnis oder den Willen unseres Vaters im Himmel (Matth. 10, 30). Sie glauben, daß der ÖkRK ein Zeichen ist, durch das Gott der Welt etwas sagen will. Er muß verstanden werden als ein Instrument der göttlichen Vorsehung und des göttlichen Heilsplanes, dessen Ziel ist, daß alle Christen ermuntert werden und miteinander Ihn suchen, der der Weg, die Wahrheit ist, an die sie glauben sollen, und das Leben in seiner wahren Fülle (Joh. 14, 6).

Der ÖkRK muß mit demselben Auftrag betraut worden sein, der an die älteren Kirchen ergangen ist: den Christen ihre Pflicht zuzurufen, daß sie sich sammeln lassen in die eine Herde und niemand anders anerkennen als den einen Hirten, der Sein Leben für die Schafe gegeben hat (Joh. 10, 11). Sein Verständnis dieses göttlichen Befehles macht den ÖkRK zu einem wichtigen Verbündeten für die alten Kirchen in der gemeinsamen Suche nach der kirchlichen Einheit und Frieden. Der ÖkRK ist in dieser Hinsicht der sinnfällige Ausdruck

des weitverbreiteten Wunsches, die Schranken niederzureißen, welche die Kirchen trennen, und alle zu vereinen zur wahren *Una Sancta*, für deren Heiligung unser Herr sich selbst gegeben hat (Eph. 5, 26). Der ÖkRK ist nicht eine neue Konfession oder eine neue Kirche. Er ist nicht eine regierende Körperschaft oder ein Kirchentribunal. Er ist ein Spiegel, aus vielen Teilchen, welche alle das Eine unvergängliche Licht — Christus — und das Eine Antlitz — das schöne Angesicht der Einen vereinten christlichen Kirche — widerspiegeln. Es verlangt uns danach, unser eigenes Gesicht in diesem Spiegel zu schauen. Das hängt ab von dem Maße des Lichtes, das wir herzubringen. Nur in dem Lichte Christi werden wir uns selbst überraschend angenehm finden. Der Glaube an Christus und die gegenseitige Liebe schenkt unserem Antlitz diesen Liebreiz.

Die älteren Kirchen wenden ihre Augen dankbar auf den ÖkRK und danken dem Herrn für seine Existenz.

Es mag wahr sein, daß viele Mitgliedskirchen des ÖkRK von den alten Kirchen abweichen im Dogma, wie in Sachen der Tradition, des Ritus und der Lehre. Aber die älteren Kirchen danken wiederum Gott. Sie nehmen dies hin als eine Aufforderung, ihre eigenen Glaubensüberzeugungen erneut auszusprechen, ihre eigene theologische Position zu klären, ihrem eigenen Glauben Ausdruck zu geben und bekanntzumachen, was nicht genügend bekannt ist, daß sie festhalten und bewahren die apostolische Tradition und Sukzession, die Weisheit der Kirchenväter, die Dogmen und Kanones der Sieben Synoden der Einen ungeteilten Kirche, die Sieben heiligenden Sakramente und das liturgische und mystische Leben der ersten Kirche.

Die älteren Kirchen können deshalb den Namen des Herrn preisen, daß Er ihnen den Ökumenischen Rat der Kirchen gegeben hat, einen Rat, der den Glauben an Gott, die Liebe unter den Menschen und die Hoffnung für neue Verständigung und Einheit wieder entzündet.“

Anlage 2

Kommuniqué veröffentlicht von *Dr. E. Blake*, Präsident des National Council of Churches von USA, mit Zustimmung der Delegation christlicher Kirchen der UdSSR, 13. 6. 56, New York. (News from the National Council of the Churches of Christ in the USA, New York, 13. 6. 1956 [engl.]; vgl. Zeitschrift des Moskauer Patriarchats 1956, H. 8, S. 24 ff. und ÖkPD, 22. 6. 1956, S. 171 f.)

Der Vorschlag für unseren Besuchs austausch war recht einfach: Vertreter einiger Mitgliedskirchen des Nationalrates der christlichen Kirchen von USA sollten führende kirchliche Persönlichkeiten in der Sowjetunion besuchen, um ihren guten Willen zum Ausdruck zu bringen, die gegenseitige Verständigung zu vertiefen und, soweit möglich, zur Übereinstimmung in Fragen von gemeinsamem Interesse zu gelangen. Ein Gegenbesuch wurde verabredet.

Dieser Besuchs austausch war von Anfang an als eine kirchliche Angelegenheit gedacht. Wenn wir auch hoffen, daß dieses unser Tun zur Verminderung der Spannung zwischen unseren Völkern beitragen und so der Sache des Friedens dienen möge — nach dem die überwiegende Mehrheit der Menschheit sich sehnt —, dennoch war und ist das Hauptziel die Herstellung solcher normaler Beziehungen, wie sie, nach unserer Meinung, niemals und

aus keinem Grunde zwischen den Kirchen abreißen dürfen, die den Gehorsam gegenüber dem Selben Herrn Jesus Christus bekennen.

Die zweite Etappe unserer Gemeinschaft war so ermutigend wie die erste. Wir glauben, daß wir in unseren gemeinsamen Gebeten, Gesprächen und Reisen vom Hl. Geiste geleitet wurden.

Wir gingen so vor: wir versetzten einander in Situationen, welche die verschiedenen Seiten unseres religiösen Lebens sichtbar machten, und wir erläuterten diese Beobachtungen in unseren offiziellen Konferenzen und persönlichen Gesprächen. So kamen wir zu der Erkenntnis: wir haben wirklich Einen Gott, und wir trachten, jeder auf seinem eigenen Wege, danach, von Seinem Gerichte und Seiner Gnade Zeugnis abzulegen und die Völker zur Anerkennung der Allmacht Seiner Liebe zu führen.

Durch unser Beisammensein und unsere Gespräche machten wir Fortschritte in der Verständigung. Weiterhin bleiben viele und sehr wichtige Meinungsverschiedenheiten; aber wo wir keine Übereinstimmung erzielten, sind wir entschlossen, uns um bessere Verständigung miteinander und dadurch auch um tiefere Erfassung der Wahrheit zu bemühen.

Die Erkenntnis der Wahrheit wird uns frei machen von der Sünde der Feindschaft, sie wird uns helfen, einander zu dienen und gerechten Frieden unter den Menschen und Völkern zu schaffen. Glaube, Freiheit und Gerechtigkeit sind die wesentlichsten Voraussetzungen für dauerhaften Frieden. Solcher Friede ist nur möglich, wenn die Menschen und Völker einander die Menschenwürde zuerkennen und die Freiheit des anderen nicht zerstören, und wenn sie die Rechte und Freiheiten besitzen, welche der christlichen Auffassung von Menschenwürde entsprechen. Um die Würde der menschlichen Persönlichkeit aufrechtzuerhalten und zu schützen, müssen die Kirchen vor allen Dingen zur Verständigung miteinander innerhalb der Christenheit (christian Community; russ.: „der christlichen Bruderschaft“) kommen.

Der gegenseitige Besuch wurde immer nur als der erste Schritt zur Herstellung warmer Beziehungen — auf Grund guter Informationen — zwischen unseren Kirchen aufgefaßt. Deshalb ist er nur ein Anfang. Wir hoffen, daß die geknüpften Beziehungen mit Regelmäßigkeit, Beständigkeit und immer inniger sich gestalten werden.

Wir haben Pläne erörtert für die Fortsetzung des Informations- und Meinungsaustausches in breiten kirchlichen Kreisen beider Länder. Wir haben viel voneinander zu lernen. Geschicklichkeit, Ausdauer und sehr ernstes, umfassendes Studium sind nötig, bevor breite Kreise unserer Kirche einander mit wirklicher Kenntnis, Liebe und Vertrauen betrachten können.

In den ersten Jahrhunderten, als die Beziehungen zwischen den Völkern so verwirrt waren wie heute, sagte man, die Christen halten die Welt zusammen. Gebe Gott, daß wir diese Rolle spielen möchten!

Anlage 3

Resumé der Konferenz russischer orthodoxer und anglikanischer Theologen vom 16. bis 17., 19. bis 21. und 23. Juli in Moskau (Zeitschrift des Moskauer Patriarchats 1956, H. 9, S. 34 ff.).

16. Juli — Gehört wurden die Vorträge über die „Geschichte der Beziehungen zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche (ROK) und der Anglikanischen Kirche (AK)“ von Bischof Michael und Dr. P. Anderson. Darauf wurde der Vortrag des Bischofs von Oxford, Dr. Carpenter, über „Das Wesen der Kirche“ sowie eine Kombination aus 2 Vorträgen von Prof. Parijskij „Über das Wesen der Kirche“ und „Über die Stellung der Laien in der Kirche“⁷⁾ gehalten.

In der Diskussion stellten die Vertreter der Orthodoxen Kirche (OK) fest, daß Übereinstimmung in den Fragen der Glaubenslehre, der Sukzession der Hierarchie (Apostolische Sukzession, Sch.) und der Sakramente die Grundbedingung der Einheit ist. Zufriedenstellende Übereinstimmung in diesen Fragen würde die OK zur Anerkennung einer anderen Kirche, als Teiles der einen wahren Kirche Christi — auf derselben Grundlage wie die OK selbst — veranlassen.

Die Vertreter der AK bemerkten, „Lambeth Quadrilateral“ (die 4 Punkte-Basis der Bischofskonferenz für Unionsvorschläge von 1886, bestätigt durch die Lambeth-Konferenz von 1888; Sch.) habe genau diese Momente mit Hinzufügung der Hl. Schrift als unerläßliche Grundlagen zur Erreichung der Einheit erklärt. Beide Seiten erkannten an, daß volle Einheit praktisch möglich werden wird, wenn Übereinstimmung in folgenden Fragen herrschen wird: a) Glaubenslehre und deren Quellen: Hl. Schrift und Hl. Überlieferung; b) Hierarchie; c) Sakramente.

17. Juli — Vorträge fanden statt von den orthodoxen Theologen „Über die Hl. Schrift“ — Prof. A. A. Ossipow (veröffentlicht in ZMP 1956, H. 8, S. 47—55), und „Über die Hl. Überlieferung“ — Bischof Sergius. Darauf von seiten der anglikanischen Delegation über dieselben Fragen Vortrag vom Erzbischof von York, Dr. M. Ramsey.

Zur Frage: „Hl. Schrift“ stellten beide Seiten fest, daß beide Kirchen — OK und AK — den gleichen Kanon der Bücher der Hl. Schrift haben. Beide Kirchen halten gleicherweise die nichtkanonischen Bücher für nicht vom Hl. Geist inspiriert, aber nützlich und lehrreich. Der Begriff „Göttliche Inspiration“ wurde nicht im besonderen untersucht; doch gab es einzelne Aussagen über eine verschiedene Auffassung von dem Umfang des menschlichen Elementes in der Hl. Schrift.

Für das Alte Testament erkennen beide Kirchen den Hebräischen und den Septuaginta-Text an. Für das Neue Testament benutzt die OK nur einen Textus receptus, die AK läßt in gleicher Weise beim Gottesdienst auch die Benutzung anderer Texte zu.

Zur „Hl. Überlieferung“ wurde festgestellt: Beide Kirchen bewahren die von Gott inspirierte Hl. Überlieferung; sie verstehen unter dieser Tradition die von Gott offenbarten Wahrheiten, die von den Aposteln durch die Väter überliefert sind.

Die Hl. Überlieferung widerspricht nicht der Hl. Schrift, sofern die eine wie die andere die Offenbarung desselben Hl. Geistes ist; deshalb sind beide, wenn auch in der Theologie zu unterscheiden, dennoch im Leben der Kirche nicht voneinander zu trennen.

Die Hl. Schrift wird erklärt und überliefert im Lichte der Hl. Überlieferung. In der OK wird der Überlieferung eine ebensolche Bedeutung als selbständige Quelle der Glaubens-

7) Vgl. L. M. Parijskij, Die Rolle des Laien im Leben der Russischen Orthodoxen Kirche in: „Kirche in der Zeit“, Düsseldorf, 1957, H. 1, S. 12—15.

lehre beigelegt wie der Hl. Schrift. Die AK meint, daß die Hl. Überlieferung dem Gehalt der Hl. Schrift nichts für den Glauben Unerläßliches hinzufügen könne.

19. Juli — Vorträge von Professor Erzpriester A. A. W e t e l e w, „Lehre und Meinung. Die Lehre und ihre Formulierung“ (verkürzt veröffentlicht in ZMP, 1956, H. 9, S. 55 ff.), Rev. Dr. O. C h a d w i k, „Die Lehre und ihre Formulierung“ und von Kanonikus G. W a d d a m s, „Lehre und Meinung“.

Anschließende Diskussion über die Begriffe: Dogma, Theologumenon und persönliche theologische Meinung. Die orthodoxen Theologen stellten fest, daß die Symbole und Entschließungen der Sieben Ökumenischen Synoden unveränderliche Wahrheiten der Glaubenslehre der Einen Heiligen, Katholischen (Ssobornaja) und Apostolischen Kirche sind. Sie versicherten, daß die Dogmen hinsichtlich ihres Inhaltes erläutert werden können, aber kleine Entwicklung im Sinne der Veränderung des Inhaltes selbst zulassen.

Die orthodoxen Theologen definieren die Theologumena als Meinung der Hl. Väter, welche den Dogmen nicht widersprechen, aber durch die Symbole oder Beschlüsse der Ökumenischen Synoden nicht bestätigt sind. Ein Theologumenon kann Gegenstand einer kirchlichen Lehre sein, muß aber nicht als Dogma angenommen werden.

Eine persönliche theologische Meinung ist eine Meinung über Glaubensfragen, die nicht auf den Synoden und bei den Hl. Vätern erläutert sind. Sie muß durch die Hl. Schrift bestätigt sein und den Dogmen entsprechen. Die persönliche Meinung kann nicht Gegenstand der Lehre in der Kirche sein.

Von anglikanischer Seite wurde gesagt, daß die Dogmen der Ökumenischen Synoden den Glauben in der Gestalt festgesetzt haben, wie er von der AK angenommen worden ist, obwohl es keine offizielle Bestimmung über die Zahl der anzuerkennenden Synoden gibt. Die Anglikaner sprachen auch die Überzeugung aus, daß das Vorhandensein verschiedener Meinungen in der Kirche in vieler Hinsicht zu einem vollständigeren Verständnis des Glaubens dienen kann und auch zur Verkündigung des Christentums an Menschen, die außerhalb der Grenzen der Kirche leben.

20. Juli — Vorträge: Dozent Priester W. B o r o w s k i j, „Das Glaubenssymbol und die Synoden“ (veröffentlicht ZMP 1956, H. 9, S. 58—62), der Bischof von Derby, Dr. A. R a w l i n s o n, „Das Filioque“, und über das gleiche Thema Dozent Priester K. N e t s c h a j e w.

In der Diskussion stellten die orthodoxen Theologen fest, daß das Nicaeno-Constantinopolitanum (NC) in der Synodal-Definition — d. h. ohne Hinzufügung des „Filioque“ — wie es von der ganzen Kirche angenommen ist, das Ökumenische Glaubenssymbol ist.

Die OK erkennt 7 Ökumenische Synoden an und hält ihre dogmatischen Bestimmungen für unveränderliche Wahrheiten der Glaubenslehre der Einen Heiligen Katholischen (Ssobornaja) und Apostolischen Kirche.

Das Bekenntnis des Nicaeno-Constantinopolitanischen Symbols mit Hinzufügung des „Filioque“ ist unvereinbar mit der Bewahrung der reinen Glaubenslehre und unzulässig nach Artikel 7 der 3. Ökumenischen Synode.

Die anglikanischen Theologen erkannten an, daß das „Filioque“ im Westen in das NC auf unkanonische und nichtautoritative Weise eingeführt sei. Grundsätzlich erkannten sie

an, daß das „Filioque“ nicht eingeführt werden muß. Sie unterstrichen jedoch, daß sie diese Worte nicht für eine Häresie halten, und daß der von der AK bekannte Glaube identisch sei mit dem Glauben der Ökumenischen Synoden und dem Glaubenssymbol in seiner ursprünglichen Gestalt.

21. Juli — Vorträge: Erzpriester K. R u s h i t z k i j, „Die Sakramente, ihr Wesen und ihre Zahl“ und Rev. G. W i l l i a m s, „Die Sakramente, ihre Natur und ihre Zahl“.

Diskussion: Die Theologen der OK stellen fest, daß alle Sakramente von Gott eingesetzt sind, als Stiftung des Heilandes selbst, oder gemäß seinem Befehl als Stiftung der Apostel.

Es gibt 7 Sakramente: Taufe, Chrisma, Buße, Abendmahl, Priesterweihe, Ehe und Ölung. Die Lehre der OK über die Sakramente, ihr Wesen und ihre Zahl gründet sich auf die Hl. Schrift, die Hl. Überlieferung, die Entschließungen der Ökumenischen Synoden und die Zeugnisse der Kirchenväter.

Die OK vollzieht das Sakrament der Ölung an Kranken mit der Hoffnung auf deren Heilung, wie das der Apostel J a k o b u s (5, 14—15) lehrt; die Bedeutung einer Wegzehrung vor dem Tode, wie sie in der Römisch-Katholischen Kirche anerkannt ist, gibt sie diesem Sakrament nicht.

Von anglikanischer Seite wurde erklärt, der orthodoxe Standpunkt befinde sich in Übereinstimmung mit den Grundlagen der Glaubenslehre der AK, welche jedoch unterscheidet zwischen den Sakramenten der Taufe und des Abendmahls — die laut der Hl. Schrift von Christus selbst eingesetzt sind — und den übrigen fünf . . . (Die 3 Punkte des russischen Originals deuten offenbar auf eine Auslassung an dieser Stelle hin; andernorts verzeichnen auch die russischen Berichte die 5 übrigen Sakramente — nach orthodoxer Auffassung — vielmehr als „Amtshandlungen“ im Zusammenhang der anglikanischen Lehre).

Die anglikanische Ordnung der Konfirmation wird als entsprechend dem orthodoxen Sakrament des Chrisma angesehen.

Die anglikanischen Theologen erkennen die orthodoxe Auffassung hinsichtlich der Weihe der Heiligen (Opfer-)Gaben in dem Sakrament des Abendmahls voll an.

23. Juli — Fortsetzung der Diskussion über die Sakramente. Darauf Vorträge: Dozent A. G e o r g i e w s k i, „Sinn und Bedeutung der Ordnungen (Zeremonien) der OK“ und Rev. T. T a y l o r, „Die orthodoxen Gebräuche, welche den Anglikanern Schwierigkeiten bereiten können“.

Anschließende kurze Diskussion. Die Theologen der ROK zeigten, daß die Verehrung der Gottesmutter, die Anrufung der Heiligen im Gebet, die Verwendung der Ikonen und die Gebete für die Verstorbenen nicht Gebräuche sind, welche einer Landeskirche eigentümlich sein können, sondern unveränderliche Dogmen der Ökumenischen Kirche (gemäß „Glaubensabgrenzung“ der 7. Ökumenischen Synode von 787, Sch.).

Die zeremonielle Seite der Sakramente, die Gottesdienstordnungen und die übrigen Gebetsordnungen bedeuten in dem orthodoxen Gottesdienst wesentliche äußere Zeichen der Erbitung und des Empfanges der Gnade und leiten ihren Ursprung in ihren hauptsächlichsten, wesentlichen Teilen von den Aposteln her. Deshalb können sie keiner Abwandlung oder willkürlicher Änderung unterliegen.

Die anglikanischen Theologen stellten fest, daß die Aussagen der orthodoxen Theologen über die Sakramente völlig übereinstimmen mit den Feststellungen der Anglikaner auf den vorangegangenen Konferenzen mit Orthodoxen 1931 und 1935⁸⁾.

Zu den Verehrungen, Amtshandlungen und Gebräuchen in der OK wiesen die anglikanischen Referenten auf historische Bedingungen hin, welche bei den anglikanischen Christen Mißverständnisse über einige Verehrungszeremonien in der OK hervorrufen könnten.

Chronik

Einer Bitte des Patriarchats der Orthodoxen Kirche Rußlands entsprechend ist das für Ende Januar vorgesehene Zusammentreffen von Vertretern der Orthodoxen Kirche Rußlands und des Ökumenischen Rates auf unbestimmte Zeit verschoben worden (vgl. Ök. Rundschau, Jg. 1956, S. 114). Das Patriarchat erklärte, daß die für eine solche Zusammenkunft erforderliche Vorbereitungszeit zu kurz gewesen sei.

Während eines Besuches in Nordafrika im Dezember vergangenen Jahres hielt Generalsekretär Dr. Visser 't Hooft Vorträge über die ökumenische Bewegung in Oran, Algier, Constantine, Bône und Tunis. In Tunis fand anläßlich seines Aufenthaltes ein ökumenischer Gottesdienst statt, der von den griechisch-orthodoxen, anglikanischen, methodistischen und französisch-reformierten Kirchengemeinden veranstaltet wurde.

Die baldige Entsendung einer Delegation amerikanischer Geistlicher nach China wurde auf einer Konferenz von Vertretern des Nationalrates der Kirchen Christi in den USA in Indianapolis gefordert. Wie Dr. J. A. Mackay, der Präsident des Theologischen Seminars der Princeton-Universität, sagte, seien mit den Kirchen in Rußland, der Tschechoslowakei, Polen und Rumänien bereits Kontakte aufgenommen worden, die weltpolitische Lage mache es aber erforder-

lich, auch mit dem Fernen Osten Verbindung zu suchen. Diese Entschließung wird dem am 27. Februar ds. Js. in Williamsburg, Virginia, zusammentretenden Generalrat der Kirchen zur Beratung vorliegen.

Vier lutherische Kirchen Amerikas haben jetzt auf einer gemeinsamen Sondersitzung beschlossen, sich zu vereinigen. Es sind dies die Vereinigte Lutherische Kirche in Amerika, die Evangelisch-Lutherische Augustanikirche, die Suomi-Synode und die Amerikanische Evangelisch-Lutherische Kirche. Die neue Kirche wird mit 2 800 000 Gliedern die größte lutherische Kirche in den Vereinigten Staaten sein. Die zweitgrößte ist die Lutherische Kirche der Missouri-Synode mit 2 100 000 Gliedern.

Die 42 Delegierten der vier am Zusammenschluß beteiligten Kirchen stellten fest, daß die Kirchen in allen wesentlichen Glaubensfragen übereinstimmen. Eine gemeinsame Kommission zur Vorbereitung des Zusammenschlusses wurde ernannt.

Die jetzige Konferenz war das Ergebnis einer Einladung der Vereinigten Lutherischen Kirche in Amerika und der Augustanikirche im Dezember an die 14 anderen lutherischen Kirchen in den Vereinigten Staaten, „über eine organische Einheit zu beraten, die ein echter Ausdruck unserer Glaubenseinheit ist“ (vgl. Ök. Rundschau, Jöhrig. 1956, S. 148). Die Suomi-Synode und die Amerikanische Evangelisch-Lutherische

8) Vgl. oben Anm. 5.

Kirche nahmen die Einladung an. Ein gemeinsames Komitee der Evangelischen Lutherischen Kirche, der Amerikanischen Lutherischen Kirche und der Vereinigten Evangelischen Lutherischen Kirche, die ebenfalls einen Zusammenschluß für das Jahr 1960 planen, lehnte die Einladung mit der Begründung ab, daß sie nicht an der Konferenz teilnehmen könnten, weil deren einziger Vorsitz darin bestände, eine organische Verschmelzung zu besprechen. Stattdessen schlugen sie vor, in nächster Zeit eine Konferenz mit anderen lutherischen Kirchen abzuhalten, um „Voraussetzungen und Pläne für eine engere Zusammenarbeit zwischen allen lutherischen Kirchen Amerikas zu besprechen“.

Der Zusammenschluß zu einer Studentengemeinde („United Campus Christian Fellowship“) wurde von den Studentenbünden der Kongregationalkirchen, der Evangelischen und Reformierten Kirche, der Kirche der Jünger Christi und der Methodistenkirche auf einer Konferenz in Chicago beschlossen. Die zuständigen Kirchen müssen über diesen Plan noch abstimmen. Für die Verwirklichung der Union, die eine Zusammenlegung der Studenten- und Hochschularbeit von rund 760 000 amerikanischen Studenten bedeuten würde, ist das Jahr 1958 in Aussicht genommen.

Ein kanadischer Zweig der Bruderschaft „St. Alban und St. Sergius“, einer in Westeuropa entstandenen Vereinigung orthodoxer und anglikanischer Christen, ist in der Kapelle des Trinity College der Universität Toronto feierlich begründet worden.

Aus Kolumbien wird nach Angaben der Vorfälle in den einzelnen Provinzen berichtet, daß seit 1948 46 Kirchen verbrannt oder gesprengt, 75 Protestanten getötet und über 200 Schulen geschlossen worden sind. Im April ds. Js. sind allein 30 Kirchen geschlossen und 7 Pfarrer verhaftet worden.

Die vier Bischöfe der Methodistenkirche in Indien sind nunmehr alle Inder. Für die zurückgetretenen

amerikanischen Bischöfe J. W. Pickett und C. D. Rockey wählte die Zentralkonferenz der Methodistenkirche Südasiens die beiden indischen Pfarrer Mangal Singh und Gabriel Sundaram als Nachfolger.

Der Bildung einer umfassenden Unionskirche für Nordindien und Pakistan hat die Vereinigte Kirche von Nordindien zugestimmt (vgl. Ök. Rundschau, Jg. 1954, S. 30). Der grundsätzlich gebilligte Unionsplan geht im April des kommenden Jahres noch einem Verhandlungsausschuß zu weiterer Klärung zu und wird dann den teilnehmenden Kirchen zur Abstimmung zu-geleitet.

Eine Versammlung führender Protestanten in Allahabad (Indien) beriet Schritte zu größerer Unabhängigkeit der indischen Kirchen von der finanziellen Unterstützung der Auslandskirchen. In Zukunft werden die ausländischen Missionen dem „Rat der christlichen Kirchen Indiens“ nicht mehr als förmliche Mitglieder angehören, sondern nur beigeordnet sein.

Der Fortsetzungsausschuß der Brüsseler Konferenz, der am 10./11. Januar 1957 in Nyköbing (Dänemark) tagte, hat die ursprünglich Mitte Februar in Wien geplante Begegnung europäischer Kirchen auf den Mai ds. Js. verschoben. Der neue Tagungsort liegt noch nicht fest.

Die (anglikanische) Kirche von Irland hat sich über ihr Verhältnis zur (Unions-) Kirche von Süindien ausgesprochen. Sie erkennt die Pfarrer und Diakone der süindischen Kirche an und gestattet unter bestimmten Voraussetzungen Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft. Der Stellungnahme der Kirche von Irland liegen Beschlüsse zugrunde, die die Kirche von England im vergangenen Jahr über ihr Verhältnis zur Kirche von Süindien gefaßt hat.

Eine norwegische „Kirchliche Akademie“ wurde in Frederiksborg bei Oslo begründet. Sie ist in erster Linie für die Laien in der Kirche bestimmt und soll der Auseinandersetzung mit allen Strömun-

gen der heutigen Kultur unter christlichen Gesichtspunkten dienen. Die Tätigkeit dieses Institutes soll mit der Zeit auf ganz Norwegen ausgedehnt werden.

Einen Bericht über Estland gab der finnische Studentenpfarrer Kauko Salmenkallio, der mit einer Studentendelegation im Oktober 1956 eine Woche lang Estland besuchte. Die Anzahl der dortigen lutherischen Gemeinden beträgt nach seinen Aussagen 146; außerdem gibt es 20 sog. „Kappellengemeinden“. Ungefähr 100 Pfarrer arbeiten in den Gemeinden, während dort, wo keine Pfarrer vorhanden sind, Evangelisten und Diakone den Dienst versehen, die zur Taufe, aber nicht zur Erteilung des Abendmahls berechtigt sind. Bibelstunden,

Sonntagsschulen und Zusammenkünfte von Studenten können nicht abgehalten werden. Da die theologische Fakultät in Tartu (Dorpat) nicht mehr besteht, wird das Studium der zur Zeit 30 Theologiestudenten vom Konsistorium geregelt.

In Deutschland beschloß der Rat der Evang. Kirche der Union, seine Studien über die verschiedenartigen Formen von Kirchenunionen in der Weltchristenheit eingehender zu gestalten und mit den Unionskirchen des Auslandes engere Fühlung zu nehmen. Zentrum dieser Arbeit, mit der der Ökumenische Arbeitskreis beauftragt ist, soll ein Haus in Berlin sein, dessen Ankauf vom Rat der EKV genehmigt wurde.

Von Perfonen

Der Sekretär der Kommission des Ökumenischen Rates für Glauben und Kirchenverfassung, Dr. J. Robert Nelson, hat einen Ruf an die Vanderbilt-Universität in Nashville, Tennessee, USA, angenommen. Dr. Nelson übernimmt sein neues Amt als Dekan der Theologischen Fakultät im September ds. Js. nach der Durchführung verschiedener größerer Faith and Order-Konferenzen im Sommer 1957.

Kirchenpräsident D. Martin Niemöller, der am 14. Januar das 65. Lebensjahr vollendete, ist auf seiner Amerikareise Ende vorigen Jahres von dem anglikanischen Huron College der London-Universität in West-Ontario (Kanada) mit der theologischen Ehrendoktorwürde ausgezeichnet worden. Außerdem wurde D. Niemöller in New York die Ehrenmedaille der Universität New York verliehen. Diese Medaille erhielten seit ihrer Gründung im Jahre 1831 bisher nur zwei lebende Persönlichkeiten. In der Verleihungsurkunde wird besonders D. Niemöllers Kampf zur „Verteidigung des Glaubens gegen gottlose Tyrannen“ hervorgehoben. Die Medaille trägt in Englisch die Inschrift: „Martin Niemöller, dem mutigen Kirchenmann“.

Der anglikanische Bischof von Tschekiang

(China), Kimber Den, ist nach Bekanntgabe des leitenden Bischofs der anglikanischen Kirche Chinas, T. K. Shen, nach vierjähriger Haft freigelassen worden. Das Rücktrittsangebot des Bischofs H. T. Ting nach Freilassung seines Amtsvorgängers, des Bischofs Kimber Den, ist, bisherigen Nachrichten zufolge, nicht angenommen worden. Der leitende Bischof erklärte jedoch, das Problem müsse „um der katholischen Kirchenordnung und -zucht willen“ schnell gelöst werden.

Prof. K. E. Skydsgaard aus Kopenhagen wurde vom Vorstand des Nordischen Institutes zum neuen Vorsitzenden gewählt.

Zum Erzbischof von Dublin und Primas von Irland wurde Dr. George Simms, der bisherige Bischof von Cork, gewählt. Der 46jährige anglikanische Geistliche tritt die Nachfolge des in den Ruhestand getretenen Erzbischofs Dr. W. A. Barton an.

Der Altbischof der Christkatholischen Kirche (Alt-Katholiken in der Schweiz), Prof. Dr. Adolf Kury, ist am 26. November in Bern im Alter von 87 Jahren gestorben. Er hatte sein Bischofsamt 30 Jahre inne (1924–55) und war ein bekannt-

ter Vorkämpfer der ökumenischen Bewegung. An der Arbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung nahm er tätigen Anteil und redigierte Jahrzehnte hindurch die „Internationale Kirchliche Zeitschrift“, das führende wissenschaftliche Organ des Alt-Katholizismus.

Prof. D. Martin Albertz ist am 29. Dezember im Alter von 73 Jahren verstorben. Durch seine Tätigkeit in der Bekennenden Kirche und als Leiter des „illegalen“ theologischen Prüfungswesens war

er weithin bekannt. Von 1931 bis 1953 war D. Albertz Pfarrer an der Spandauer Nicolaikirche und zugleich Superintendent des Kirchenkreises Spandau. Zeitweilig war er Rektor und Dozent der Kirchlichen Hochschule Berlin; auch gehörte er als reformierter Theologe dem Lehrkörper der Humboldt-Universität an. Außerdem war er Mitglied des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses. Zu seinen Publikationen zählt eine Sammlung des liturgischen Gutes der reformierten Kirchen der Welt.

Zeitschriftenschau

Brunner, Peter. „Was erwarten und hoffen Glieder der evangelischen Kirche von den Gliedern der katholischen Kirche?“, *Lutherische Rundschau* VI/3 (November 1956), S. 238—246.

Antwort: Daß die Glieder beider Konfessionen angesichts der Gefahr des Säkularismus zusammenstehen, die Katholiken gute Katholiken werden, gemäß ihrer dogmatischen Möglichkeiten die Glieder anderer Konfessionen als Glieder Jesu Christi wirklich anerkennen und dem „Häretiker“ das Heil nicht absprechen; daß die Katholiken „alle ungebrochenen Sehnsüchte nach Wiedervereinigung der getrennten Christenheit fahren lassen“, die Gespaltenheit der Christen mitleidend tragen und die Andersgläubigen dulden. Die evangelischen Christen hoffen, daß das apostolische Schriftwort seine Macht unter den katholischen Gliedern neu entfaltet und auch sie den Weg zur ewigen Seligkeit und damit zur Vollendung der Kirche vor Gottes Thron finden und bewahren. Die evangelische Kirche indes kann nicht mit hochmütigem Besitzergefühl auf die Glieder der katholischen Kirche herabsehen.

Gäbler, Paul. „Die nichttheologischen Faktoren in ihrer Bedeutung für Wesen und Gestalt der Jungen Kirchen“, *Evangelische Theologie* XVI/11 (November 1956), S. 504—520.

In Anschluß an grundsätzliche Erwägungen über „theologische“ und „nichttheologische Faktoren“ und einen geschichtlichen Überblick über bisherige Arbeiten zum Thema beleuchtet der Verfasser die Bedeu-

tung folgender Faktoren für die Jungen Kirchen: 1. Staat, Politik, Geschichte; 2. Nationalismus, Rasse, Sprache; 3. Kulturelle, soziale und wirtschaftliche Fragen.

Goodall, Norman. „Some Reflections on the Near and Middle East“, *The International Review of Missions* XLVI/181 (Januar 1957), S. 5—10.

Die vielfältigen evangelistischen und theologischen Aufgaben der christlichen Kirchen in dem zum Brennpunkt weltgeschichtlicher Ereignisse gewordenen Gebiet des Nahen und Mittleren Ostens legen sich dem Christen schwer aufs Herz. Von besonderer Bedeutung erweisen sich die Studienarbeiten des Ökumenischen Rates über „Das Wort Gottes und der moderne nichtchristliche Glaube“ und über den raschen sozialen Umbruch, ferner die Bemühungen um die Einheit der Kirchen auf den Missionsfeldern, insbesondere die Zusammenarbeit der Evangelischen und Orthodoxen, und die Frage des Verhältnisses zwischen dem Ökumenischen Rat und dem Internationalen Missionsrat.

(Vgl. auch in der gleichen Nummer der genannten Zeitschrift die folgenden Artikel: T. A. Beetham, „The Church in Africa Faces 1957“; Alberto Rembao, „Protestant Latin America: Sight and Insight“; Frank Short, „Asian Impressions“.)

Kooiman, Willem Jan. „Consensus der Re-signation?“, *Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung* X/23 (1. Dezember 1956), S. 461—462.

In diesem Artikel verwarnt sich W. J. K.

Professor an der staatlichen theologischen Fakultät in Amsterdam und Vorsitzender des Niederländischen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes, gegen das Urteil von Johannes Meister (vgl. *ELKZ X/15*; 1. August 1956), der in dem Consensus der Hervormden und der Lutherischen Kirche der Niederlande einen „Consensus der Resignation“ sieht. Der Verf. betont, daß beiden Kirchen die Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft schon gegeben war und der Consensus die schon lange bestehende Situation nur theologisch zu klären sucht. Es handle sich nicht um ein unbekümmertes Experimentieren und um eine Flucht in die Relativität der Wahrheitserkenntnis, sondern um den einzig legitimen Weg, der gekennzeichnet ist durch die Besinnung auf das Bekenntnis und das Wort Gottes und durch den ökumenischen Geist, dem die Einheit der Kirche nicht nur Zukunftsziel ist.

Le Guillou, O. P., M.-J. „Problèmes, dialectique et tentations du mouvement oecuménique“, *Istina* 1956, Nr. 3 (Juli-September), S. 333—356.

Anhand ökumenischer Literatur analysiert der kath. Verf. die ökumenische Bewegung und das ihr zugrunde liegende protestantische Denken. Er sieht die Dynamik der ökumenischen Bewegung darin, daß sie keine bloße Begegnung von Kirchen, sondern eine Konfrontierung der Kirchen mit dem Christus sein will, der alle Spaltungen überwinden kann. Er zeigt andererseits aber auch die Dialektik auf, die in ihrem Denken und Handeln, in ihren theologischen Problemen und ihrer Struktur, ihrer Auffassung von der gegebenen und doch nicht faßbaren Einheit der Kirche besteht. Der Ökumenische Rat ist nicht die Kirche, sondern nur ein Werkzeug in ihrem Dienst und zugleich koinonia. Handelt er aber nicht doch, als sei er die Kirche? Dieser Versuchung kann er nur entgegen, wenn diese koinonia an der Heiligen Schrift gemessen wird. Nach Ansicht des Verf. liegt die Gefahr des Ökumenischen Rates darin, daß das Problem der Apostolizität übersehen wird. Eines Tages muß sich diese Frage in ihrem ganzen Ausmaß aufzutun. Der Wille, mit der katholischen Kirche ins Gespräch zu kommen, erweckt Hoffnung in dieser Richtung.

Meister, Johannes. „Abendmahlsgemeinschaft zwischen Schweden und Canterbury“, *Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung X/21* (1. November 1956), S. 421 bis 426.

Nach M. wird die Behauptung, zwischen England und Schweden sei „völlige Abendmahlsgemeinschaft“ hergestellt, dem tatsächlichen Vorgang nicht gerecht. In der Kirche von Schweden kann man weder den „Bannerträger des fortschrittlichen Luthertums“ sehen, noch ihr Verwässerung des klaren Evangeliums vorwerfen. Der Verf. stellt dar, was bisher tatsächlich geschehen ist, und arbeitet heraus, was die getroffene Vereinbarung für die anglikanische und die schwedische Kirche bedeutet. Die Fragen der unitas ecclesiae und der Interzelebration sind noch nicht gelöst. Obwohl die Glieder der einen Kirche in der anderen das Abendmahl empfangen dürfen, ist es den Gliedern der Church of England nicht ausdrücklich freigestellt, in Schweden zu kommunizieren. Man kann auch nur von einer „beschränkten Kanzelgemeinschaft“ sprechen.

Nagel, Walter. „Evangelische Kirche und Kirche des Evangeliums“, *Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung X/24* (15. Dezember 1956), S. 477—481.

Das Thema wird in einem konfessionskundlichen und in einem systematisch-neutestamentlichen Teil entfaltet. Der Verf. geht der Verwendung des Wortes „evangelisch“ innerhalb des ehemaligen Deutschen Reiches und in der Ökumene nach und wendet die konfessionskundlichen Erkenntnisse auf die lutherische Kirche in Deutschland an. Sie muß dem Uransatz von „evangelisch“ Rechnung tragen, d. h. „Kirche des Evangeliums“ werden und sich die ganze Fülle des Neuen Testaments aneignen.

Nelson, J. Robert. „Many Images of the One Church“, *The Ecumenical Review IX/2* (Januar 1957), S. 105—113.

Der Exekutivsekretär des Referates für Glauben und Kirchenverfassung stellt die Bedeutung der Bildersprache, mit der das Neue Testament die Realität der Kirche zum Ausdruck bringt, für das ökumenische Denken heraus. Auf Seite 1—9 dieser Nummer der „Ökumenischen Rundschau“ wird die deutsche Übersetzung gebracht.

Niewieczerzal, Jan. „Die evangel.-ref. Kirche von Polen“, *Reformierte Kirchenzeitung* 97/23 (1. Dezember 1956), Sp. 501–507; 97/24 (15. Dezember 1956), Sp. 525–531.

Der Verfasser, Pfarrer der reformierten Gemeinde in Warschau und Superintendent der reformierten Kirche in Polen, überblickt die Geschichte der einst starken und einflußreichen Kirche von der Reformation bis zur Gegenwart. Durch den zweiten Weltkrieg fast vernichtet, blüht die reformierte Kirche heute neu auf. Sie zählt sieben Gemeinden und sechs weitere Predigtstätten. Wie im ganzen Lauf ihrer Geschichte, so pflegt und fördert die ref. Kirche in Polen auch heute in allen ihren Gemeinden die ökumenische Zusammenarbeit.

Sartory, OSB., P. Dr. Thomas. „Gedanken zur Toleranz-Ansprache von Landesbischof Dietzfelbinger“, *Una Sancta* XI/4 (Dezember 1956) S. 158–175.

Der Artikel stellt einen wichtigen und ausführlichen Beitrag zur Frage des Verhältnisses der evangelisch-lutherischen und der katholischen Kirche in Deutschland dar. Der Verf. nimmt Stellung zur Entwicklung des Kirchenbegriffes und der Vorstellung von der Einheit der Kirche im Luthertum und zu der Ansicht, die ökumenische Bewegung stehe vor der römisch-katholischen Kirche wie vor einer abweisenden Mauer; er hebt hervor, daß die Frage nach dem Wesen der Kirche die entscheidende Frage zwischen katholischen und evangelischen Christen ist.

Stählin, Rudolf. „Die Kirche als Einbruchsstelle der Eschata“, *Lutherische Rundschau* VI/3 (November 1956). S. 263–273 (= Vortrag auf der gesamtdeutschen Tagung der „Una Sancta“ am 29. Juni 1956 in Burg Rothenfels/Main).

Die Eschata finden sich da, wo Gott in seiner Menschheit gegenwärtig ist und angenommen wird. So wird der Einzelne zur Gemeinschaft fähig gemacht. Eine eschatologische Communio läßt sich aber nicht organisieren; sie ist nicht Körperschaft, sondern Bruderschaft, nicht sach- oder idee-

bezogen, sondern menschenbezogen. Ordnungen der Gemeinschaft sind nur Hilfen zu rechter Freiheit und nicht zu verachtende Zeichen für das Leben aus den Eschata. Zu diesen Zeichen gehören Ämter und Sakramente.

Viator. „Rome Returns to Roots“, *Theology* LX/439 (Januar 1957); S. 2–5.

Der Verf. will auf die weittragende Bedeutung hinweisen, die dem katholischen internationalen Kongreß für Liturgie zukommt, der im September 1956 unter dem Thema „Liturgische Erneuerung und Seelsorge“ in Assisi stattgefunden hat, die unterbreiteten Vorschläge befürworten die Abschaffung starrer liturgischer Formen, weitere Einführung zweisprachiger Riten, die Verlegung des Altars in die Mitte der Kirche, die Intensivierung biblischer Studien, die Verlegung des Schwergewichtes bei der Ordination auf die Handauflegung und die Konsekrationsformel. Der Verf. möchte annehmen, daß Assisi zum zweitenmal in der Geschichte zum Ausgangspunkt einer weitreichenden und radikalen Reform der römisch-katholischen Kirche werden wird.

Vicedom, Georg F. „Der religiöse Aufbruch der Völker und die christliche Weltmission“, *Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung* XI/1 (1. Januar 1957), S. 4–7.

Vom Materialismus und Säkularismus unbefriedigt, ist die Welt religiöser, aber auch heidnischer und zugleich autoritärer geworden. Das Christentum wird mit der weißen Rasse identifiziert, die Missionsarbeit unterbunden. Die Gefahr droht, daß das Christentum in einer umfassenden Symbiose aller Religionen, in der die christliche Ökumene nachgeahmt wird, aufgesaugt und entselbstet wird. Im Wettlauf der Religionen muß sich die missionarische Kraft des Evangeliums erweisen. Besondere Bedeutung kommt in dieser Situation der Konkretisierung des Lebens aus Christus in der Gemeinde, den Jungen Kirchen und der Einheit der Kirche in Leben und Lehre zu.

Neue Bücher

Credo Ecclesiam. Von der Kirche heute. Eine Denkschrift herausgegeben von der Evangelischen Michaelsbruderschaft. Johannes Stauda Verlag, Kassel 1955. 78 S. Broschiert DM 3.80.

In der steigenden Flut von Schriften über die Kirche in unserer Zeit darf dieser schmale Band von 78 Seiten besondere Beachtung erwarten, weil in ihm die lange und sorgsam erwogene Aussage der gesamten Michaelsbruderschaft hörbar wird. Diese 1931 gestiftete Gemeinschaft von heute mehr als 600 Brüdern, Männern aus allen Ständen und Berufen, hat in einer lauten Zeit bisher ihre Aufgabe wesentlich im Stillesein und Stillewerden gesehen. Um so ernster sollte es deshalb genommen werden, wenn — wie wir etwa von ehrwürdigen Klausnern vergangener Tage hören, daß sie in Notzeiten aus ihrer Stille auf den Markt des Lebens heraustraten, um ihre mahnende und wegweisende Stimme erschallen zu lassen, — wenn also nun hier die gesamte Bruderschaft das Bekenntnis des dritten Artikels zur Kirche nach der ihr in 25 Jahren gewordenen Erkenntnis auslegt. Daran schließt sich ein kürzerer Beitrag des Neutestamentlers in Münster, H.-D. Wendland, über die zentrale Frage der Sukzession im Neuen Testament. Den Abschluß bildet ein in 40 Paragraphen gefaßtes Gutachten über das Problem der apostolischen Sukzession in den Evangelischen Kirchen von H. Dombois, A. Graf und H. Hochstetter. Drei Gesichtspunkte sind für diesen ganzen Vorstoß maßgebend:

1. Die Entwicklung der kirchlichen Lage in Deutschland seit 1945, über die es heißt: „Es wird immer deutlicher, daß die . . . Aufgaben nicht groß genug gesehen und die ebenso großen Möglichkeiten zum guten Teil versäumt worden sind.“

2. Die Einengung des Verständnisses der Kirche im Verlauf der Reformation des 16. Jahrhunderts, deren Überwindung heute den „Durchbruch zur wahren Katholizität“ erforderlich macht, wofür als Maß zu gelten hat: „Das ganze Evangelium — die ganze Schrift — die ganze Kirche — der ganze Gottesdienst — die ganze Ordnung.“

3. Die neueren historischen, exegetischen, systematischen, liturgischen und kirchenrechtlichen Erkenntnisse der Theologie müssen nicht nur im einzelnen anerkannt und entwickelt werden, sondern in ihrer Gesamtheit die Kirche lebendig durchdringen und in ihrem Leben zur Auswirkung kommen. Die hieraus gezogenen Folgerungen und gewonnenen Ausblicke sind in ihrer Vielfalt trotz des knappen Textes fast unübersehbar. Jedenfalls müßte ihre tatsächliche Anerkennung eine tiefe Veränderung in dem aus einer 400jährigen Geschichte erwachsenen Zustand der deutschen evangelischen Landeskirchen zur Folge haben:

Hier wird der Canon IV von Nicäa über die Ordnung der Bischofswahl als ernstzunehmende Voraussetzung eines evangelischen Kirchenrechtes in Anspruch genommen. Dort heißt es: „Die eigene Erfahrung der Beichte ist eine wesentliche Voraussetzung für den wirksamen Dienst in der Seelsorge“. Im Anschluß an Luthers Wort heißt es weiter, daß „das Nachtmahl des Herrn wüste (menschenleer)“ sein werde, solange der sakramentale Charakter der Kirche nicht verstanden und „die Notwendigkeit und der Sinn des Sakramentes neben der Verkündigung nicht mehr festgehalten wird“. Es wird der Satz gewisser landeskirchlicher Kirchenordnungen abgelehnt, „die Kirche baut sich auf der Gemeinde auf“, weil er „den grundlegenden Sachverhalt ins Gegenteil verkehrt“. Nach dem Grundsatz *unus episcopus — nullus epi-*

scopus wird im Amt des Bischofs die Einheit der Gesamtkirche repräsentiert gesehen und die „Überwindung eines überfällig gewordenen Landes- und Nationalkirchentums“ gefordert.

In dieser Weise könnte man noch lange fortfahren, überraschende, „katholisch“ klingende und wirklich von genuin katholischer Substanz erfüllte Sätze herauszugreifen. Dabei kommt es den Herausgebern durchaus nicht auf extreme oder gar aufreizende Zuspitzungen an, die nun als isolierte Forderungen der Brüderschar ihren einsamen Weg machen sollten. Vielmehr will die Schrift gerade die eigenen Einsichten und Erfahrungen in Zusammenhang stellen mit Erfahrung und Einsicht „aller einzelnen Christen und Kreise, die um das Neuwerden und die Einheit der Kirche ringen“. Mit großer Eindringlichkeit wird dabei alles Einzelne an Kritik, Feststellung und Forderung getragen von einer Gesamtchau der *Una Sancta*, die sich weit über die geschichtlichen Grenzziehungen und konfessionellen Teilungen erhebt. Besonders deutlich und grundlegend kommt dies in dem in jeder Hinsicht besonders wichtigen Beitrag von Wendland zum Ausdruck, wenn es hier das christologische und das ekklesiologische Anliegen zusammenfassend heißt: „Die formale historische Sukzession der Amtsträger sichert als solche die Kirche nicht. Wohl aber sichert der in seiner Kirche lebendige Kyrios die echte Tradition und Kontinuität seiner Kirche, und Er bewirkt diese ununterbrochen dadurch, daß er durch den Heiligen Geist seine Diener beruft und sendet. Er ist der Schöpfer der Kette der Zeugen auch dort, wo diese Kette für den menschlichen Blick unsichtbar geworden ist“ (S. 44).

Hier aber setzt nun zugleich auch unser Bedenken ein:

Es wird also generell mit einem Unsichtbarwerden der Traditionskette gerechnet,

das nicht zugleich die Kirche aufhebt oder aufs schwerste gefährdet. Jedenfalls ist ein solcher Ausspruch mehrdeutig und könnte immerhin über die bekannte erste Zeit der „Unsichtbarkeit“ aus Quellenmangel hinaus auch im Sinne einer Vergeistigung ausgedeutet werden und damit zu einer Reduktion der *successio apostolica* auf die unsichtbare Gnade der Christusnähe für die Kirche im allgemeinen hinführen. In diesem Zusammenhang scheint uns auch eine gewisse Polemik gegen den allerdings auch nach unserer Auffassung leicht mißverständlichen Begriff des „Habens“ der Sukzession zu gehören. Abgesehen davon, daß zutreffender wohl von dem „Stehen in der Sukzession des apostolischen Amtes“ gesprochen würde, kann man doch sagen, daß bei der erwähnten Ablehnung die Bedeutung der rechtlichen und sakramentalen Strukturelemente der katholischen Kirche in ihrer historischen Sichtbarkeit und Kontinuität zu gering gesehen wird. Die in eindrucksvoller Breite dargelegte Fülle der katholischen Ganzheit bleibt dadurch faktisch doch immer noch in der Gefahrenzone alles Spirituellen und Charismatischen; es ist Idee, Schau, Anliegen und in gewissem Grade auch Besitz der frommen Herzen und edler, tiefsinniger Geister und bestimmter, sich um diese sammelnder Kreise mit bewunderungswürdiger Kraft und wohlthuender Wärme, — doch die Kirche als Ganzes und als Institution ist davon nicht entscheidend mitbestimmt. Gerade darum aber geht es im Blick auf die klassischen *notae ecclesiae* und ebenso bei der Frage der *successio apostolica*! So wenig sich die Wiedereinfügung einer getrennten kirchlichen Gemeinschaft in die Gemeinschaft der katholischen Kirche durch den äußerlichen, isolierten Akt einer sogenannten „gültigen“ Ordination denken läßt, so wenig kann dieser Weg einfach durch das mehr oder weniger langsame und stillschweigende Aufleben katholischer Elemente

in dieser kirchlichen Gemeinschaft zum Ziele führen. Es schmälert den großen Wert des Buches als Hilfe zur Neubesinnung im Zuge der weltweiten ökumenischen Bewegung gewiß nicht, wenn in ihm heute noch keine bestimmte Lösung für die letzten Fragen gezeigt werden kann. Ebensowenig ist dies der Fall, wenn einzelne Formulierungen oder auch Gedanken vom katholischen Standpunkt aus unhaltbar oder doch fragwürdig erscheinen. Als Beispiel sei nur ein Punkt herausgegriffen: Mehrfach und besonders auf Seite 72 wird ein Zusammenhang von Jurisdiktion und Ordination für die Gültigkeit der Erteilung der Bischofsweihe behauptet, der sich aus den Gegebenheiten der Alten Kirche wohl nicht rechtfertigen läßt. Gewiß bestehen die Bedenken gegen gewisse Auswirkungen des Prinzips der absoluten Ordination zu Recht, doch ist der überlieferte Schutzwall gegen die Gefahr der *episcopi vagantes* gegeben in dem altkirchlichen Prinzip: *nulla ecclesia sine episcopus — nullus episcopus sine ecclesia*, also in der Bindung jedes einzelnen Bischofs an eine Gemeinde, die mit der Gesamtkirche in Sakramentsgemeinschaft steht.

Als Zeugnis einer betenden Gemeinschaft im Ringen um die Heilung der Not der Kirche aus Geist und Leben der Gesamtkirche sollte die Schrift weite Verbreitung und sorgfältige Beachtung finden.

Werner Küppers

Kenneth Scott Latourette, Geschichte der Ausbreitung des Christentums. Gekürzte deutsche Ausgabe von Richard M. Honig mit einem Vorwort von Hermann Dörries. (Theologie der Oekumene Band 4.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1956. 482 S. Ganzl. DM 19.20.

Es ist zweifellos ein Wagnis gewesen, das in den Jahren 1937—45 erschienene siebenbändige Werk von Latourette „A History

of the Expansion of Christianity“ in einer einbändigen deutschen Ausgabe herauszubringen. Der Hindernisse sind nicht wenige gewesen, und es hat viele Jahre gedauert, bis dieser Plan Gestalt gewinnen konnte. Die jetzt vorliegende deutsche Zusammenfassung verpflichtet uns daher in mehrfacher Hinsicht zu Dank, — gegenüber dem Autor, den Bearbeitern und dem Verlag für ihr unermüdliches Bemühen, ebenso wie für die Tatsache, daß uns dieses wichtige Werk amerikanischer Theologie nunmehr — wenigstens in seinem wesentlichen Gehalt — ohne Schwierigkeit zugänglich ist und damit eine erfreuliche Bereicherung unseres ökumenischen Schrifttums darstellt.

Die deutsche Bearbeitung machte erhebliche Eingriffe in das Original erforderlich. Die beiden ersten Bände, die Zeit bis 1500 umfassend, sind auf 36 Seiten zusammengestrichen, da über diese Periode ausreichend deutsches Schrifttum zugänglich ist. Ausführlicher wird der 3. Band wiedergegeben (S. 47—119), der die Mission im Kolonialzeitalter, insbesondere auch die der katholischen Kirche, zum Gegenstand hat. Wie in der amerikanischen Ausgabe liegt auch in der deutschen Übersetzung auf dem von L. sog. „großen Jahrhundert“ von 1800 bis 1914 das Hauptgewicht (dort drei Bände, hier S. 120—330). Dem Auszug aus dem letzten Band über die Zeit von 1914 bis zum Ende des zweiten Weltkrieges hat der Verfasser dankenswerterweise einen eigens für die deutsche Ausgabe geschriebenen Bericht über die Jahre von 1944—54 angefügt, wodurch der Anschluß an die Gegenwart hergestellt wird und das Gesamtwerk eine vorzügliche Abrundung erfährt.

Sicherlich hat solche Verdichtung ihre Probleme. Das Übermaß des aus der siebenbändigen Ausgabe zusammengearbeiteten Stoffes wirkt nicht selten erdrückend. Die den einzelnen Kapiteln jeweils beigegebenen

Einleitungen und Zusammenfassungen lassen aber die großen Linien hinreichend klar hervortreten. Die im Original enthaltenen ausführlichen Anmerkungen und Literaturangaben mußten hingegen völlig verschwinden, doch erleichtert ein umfangreiches Namen- und Sachregister die Orientierung.

Wir haben wohl kein zweites theologisches Werk in unserer Generation aufzuweisen, das die Geschichte der Christenheit in einer so grandiosen Gesamtschau bietet, ohne dabei konfessionelle oder missionsgeschichtliche Aufteilungen vorzunehmen. Wichtig ist zudem, daß die Ausbreitung des Christentums nicht als ein von der Kirche isoliertes Sonderunternehmen angesehen wird, sondern ganz im Sinne der heutigen ökumenischen Bewegung als eine Lebensfunktion der Kirche selbst. Und diese Ausbreitung vollzieht sich nach L. — wiederum ganz auf der Linie heutigen ökumenischen Verständnisses — nicht nur in der bei uns sog. „Äußerer Mission“, sondern ebenso in der „Evangelisation“ im heimatlichen Lebensraum der Kirche, wie es in der Geschichte der amerikanischen Kirchen im 19. Jahrhundert so imponierend in Erscheinung tritt. Bedeutsam ist für den Verfasser weiter die ständige Wechselwirkung in den gegenseitigen Beziehungen zwischen Kirche und Welt, die in zeitgeschichtlichen Skizzen immer wieder ins Blickfeld gerückt wird.

Man möchte die ungebrochene Zuversicht, die das Gesamtwerk durchzieht, manchmal für gar zu unbefangen halten und dahinter ein Stück amerikanischen Fortschrittsglaubens zu sehen meinen, das ernsthafter theologischer Besinnung nicht standhält. Indes sollten auch wir deutschen Leser nicht vergessen, daß die Ausbreitung der Botschaft des Evangeliums unter der Verheißung des Herrn selber steht und darum keinen Zweifel und keine Müdigkeit duldet. Auch das sollten wir uns von dem Verfasser auf seine Weise sagen lassen.

Hanns Lilje, Welt unter Gott. Rechenschaft einer Reise. Laetare-Verlag, Nürnberg 1956. 115 Seiten mit 12 Farbaufnahmen. Leinen DM 6.80.

Die in diesem gediegen ausgestatteten und äußerst anziehend geschriebenen Buch zusammengefaßten Berichte geben Eindrücke und Erfahrungen wieder, die der Verfasser auf seinen meist als Präsident des Lutherischen Weltbundes unternommenen Reisen gewonnen hat. Wenn daher auch die Arbeit des Lutherischen Weltbundes und die lutherischen Kirchen im Vordergrund stehen, so liegt doch jede konfessionelle Verengung dem Verf. durchaus fern. Er ist vielmehr gerade als Lutheraner erfüllt von dem apostolischen Auftrag der weltweiten Sendung des Evangeliums, der in der ökumenischen Bewegung unserer Tage zum Ausdruck kommt und insbesondere in Asien und Afrika nach neuen Formen christlicher Verkündigung und gemeindlicher Lebensgestaltung suchen läßt. Daß er diesen Prozeß theologischer und kirchlicher Selbstbesinnung in die übergreifenden geistigen und politischen Zusammenhänge hineinstellt und frei von den Schablonen herkömmlicher Reisebücher mit persönlichen Erlebnissen und landschaftlichen Schilderungen anschaulich zu machen weiß, verleiht seinem Buch besonderen Reiz und lebendige Gegenwartsbezogenheit zugleich. Hingewiesen sei u. a. auf das Kapitel über die verheißungsvollen Ansätze eigenständigen Kirchentums inmitten der verwirrenden Vielfalt und Grenzenlosigkeit indischer Religiosität oder auf die gründliche Analyse der religiösen und geistigen Situation in Japan, von der wir gemeinhin immer noch zu wenig wissen, oder nicht zuletzt auf die warmherzige „Kleine Lobrede auf das christliche Amerika“, die in wenigen Strichen die wesentlichen Züge amerikanischer Kirchlichkeit meisterhaft zur Darstellung bringt. Dieses Buch ist in jeder Beziehung ein Buch der

großen Linien und damit zugleich der großen Entscheidungen, in die sich die abendländische Christenheit von diesen Weltperspektiven her gestellt sieht, — Entscheidungen, die letztlich die lebendige christliche Gemeinde zur Voraussetzung haben, nach der im Schlußkapitel eindringlich gefragt wird. Man darf dankbar sein für ein solches im wahrsten Sinne ökumenisches Buch, das in großartigem Überblick die Horizonte weitet, um die Berufung und Verpflichtung der christlichen Gemeinde zu bewußter Glaubensentscheidung wie zu gesamtkirchlicher Verantwortung sichtbar zu machen.

Anders Nygren, Christus und seine Kirche. (Theologie der Ökumene Bd. 2.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1956. 84 S. DM 5,80.

In den hier zusammengefaßten Vorlesungen will der bekannte schwedische Theologe die „Grundlage einer Theologie des Ökumenischen“ geben, indem er nachweist, daß „die Kirche ihren Grund in Christus hat und wie dies und nichts anderes der Grund für die Einheit der Kirche ist“ (S. 6). In den ersten Kapiteln entwickelt der Verf. in Ausführlichkeit das Verhältnis der alttestamentlichen Messiaserwartungen zur neutestamentlichen Christuswirklichkeit, also die christologischen Voraussetzungen der Ekklesiologie, von der dann die letzten drei Kapitel handeln. Anknüpfend an die paulinischen Begriffe „in Christus“ und „Leib Christi“ zeigt der Verf. die an Identität grenzende Einheit zwischen Christus und den Gläubigen auf, um von hier aus Wesen, Leben und Einheit der Kirche zu entfalten. Was im Schlußkapitel „Das ökumenische Problem“ über den ökumenischen Indikativ und Imperativ, über die in Christus gegebene Einheit, die es ohne „ökumenische Ungeduld und Nervosität“ zum Ausdruck zu bringen gilt, über die Abend-

mahlsgemeinschaft, die unzerstörbar vorhanden ist, wo man „eines Brotes teilhaftig“ wird, auch wenn man es nicht gemeinsam nimmt, über die falsche Alternative von der Abendmahlsgemeinschaft als Mittel oder Ziel der Einheit und schließlich über das gegenseitige Richten und die Zusammengehörigkeit von Wahrheit und Liebe in der zwischenkirchlichen Begegnung gesagt wird, hebt auf eine klare und prägnante Weise die wesentlichen Fragen heraus, die das ökumenische Gespräch unserer Tage bewegen.

Helmut Thielicke, In Amerika ist alles anders. Begegnungen und Beobachtungen. Furche-Verlag, Hamburg 1956 (Furche-Bücherei Nr. 137) 54 Seiten. DM 2,—.

Das Bändchen enthält nachdenkliche Betrachtungen über einige Besonderheiten amerikanischer Wesens- und Lebensart. Da der Verf. keine allgemeingültigen Urteile aussprechen will, sondern aus der Unmittelbarkeit seines ersten Amerikabesuches heraus lediglich berichten möchte, wie er „als Christ den amerikanischen Menschen erlebte“ (S. 54), wird sich auch der kritische Leser hierdurch gerne anregen und bereichern lassen.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG). In Gemeinschaft mit Hans Frhr. v. Campenhausen, Erich Dinkler, Gerhard Gloege, Knud E. Løgstrup herausgegeben von Kurt Galling. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen. Subskriptionspreis je Lieferung DM 4,20.

Von der Neuauflage des bekannten und in der theologischen Arbeit längst unentbehrlich gewordenen Nachschlagewerks liegen bis jetzt drei Lieferungen vor, die die Stichworte „A und O“ bis „Altchristliche Musik“ umfassen. Wir werden nach Abschluß des 1. Bandes ausführlich auf das Werk zurückkommen. Kg

Kirchen des Ostens.

Wer sich über das komplizierte Gebiet der östlichen Kirchenkunde — vom Balkan bis nach Indien, von der Sowjetunion bis nach Abessinien — unterrichten will, der wird die 4., auf den neuesten Stand der Lage gebrachte Auflage des bewährten Buches von R. J a n i n, *Les Eglises orientales et les rites orientaux* (bei Letouzey et Ané, Paris, 1955; 548 S. mit Karten und Abb., geh. DM 16.80) begrüßen. Gewiß sieht der Verf. alles vom katholischen Standpunkt aus: er glaubt den fortschreitenden Zerfall der schismatischen Kirchen registrieren zu können; sein Werk dient der Union jener Kirchen mit Rom. (J. ist consultant bei der *Congrégation Pro Ecclesia Orientali* in Rom und als Assumptionist diesen Bemühungen besonders verpflichtet.) Aber er ist wohlinformiert und ein guter Führer auf verschlungenen Wegen. Man kann bei dieser Gelegenheit nur wieder einmal aussprechen, wie bedauerlich es ist, daß bei uns diese Dinge immer noch nicht genügend ins Blickfeld getreten sind.

Karl Friz

Waldemar Gutsche, *Westliche Quellen des russischen Stundismus*. J. G. Oncken Verlag Kassel, 1956; 144 S. mit einer Karte. Brosch. DM 7.20.

Man hat die Frage gestellt, warum der Protestantismus an den Grenzen der Orthodoxie haltgemacht habe, und eifrige Ver-Rom und als Assumptionist diesen Beweis dafür, daß die Reformation der in sich und der Wahrheit ruhenden Orthodoxie nichts zu bieten habe (so etwa Chomjakow). Und doch sind immer wieder auch Einflüsse der Reformation über jene Grenze hinweggegangen; Ernst Benz-Marburg hat dieser Frage Studien gewidmet (vgl. etwa: *Die Ostkirche und die russische Christenheit*, Furche-Verlag 1949, S. 99 ff.). Einen interessanten Ausschnitt aus der Wirkung der Reformation auf Rußland und die Ukraine

behandelt der Verfasser mit seiner Geschichte des Stundismus und Baptismus von den Anfängen im 19. Jahrhundert bis in die neueste Zeit, wo vor allem für die Jahre 1914 bis in den zweiten Weltkrieg, auch auf Grund persönlicher Erfahrung und Mitarbeit, viel sonst nicht Bekanntes mitgeteilt wird. Der Verfasser betont ausdrücklich, daß ihn nicht allein wissenschaftliche Absicht leite — schon der Mangel an Quellen verhindere noch die abschließende Geschichtsschreibung —, sondern daß er dem „christlichen Leser etwas fürs Herz“ geben wolle; diesem Ziel dient die Art der Darstellung. Und, abgesehen von allen kirchengeschichtlichen und dogmatischen Problemen, es ist ein ergreifendes Stück der Geschichte des Evangeliums im Kampf mit allen Mächten verworrenere Zeiten, ein Bericht von viel persönlichem Einsatz und Opferbereitschaft.

Von zwei Seiten her hätten wir unsere Fragen an diese Darstellung. Einmal: Es ist doch wohl nur eine sehr beschränkte Teilkraft der Reformation, deren Wirkung in den Osten hier geschildert wird, charakterisiert durch die Stichworte Stundismus und Baptismus. Man wird gerade im Kreis der Leser dieser Blätter Bedenken haben gegen die häufige und etwas all zu unbekümmerte Anwendung des Wortes „gläubiggetauft“ = wiedergetauft und gegen die Zerteilung der Christen in Bekehrte und noch nicht Bekehrte. Man wird — und der Verfasser tut das ja auch immer wieder — auch hinweisen auf die schweren inneren Probleme, von denen diese gläubigen Gemeinden und Menschen umgetrieben wurden. Falsche Kirche und Evangelium (S. 40), das ist — glücklicherweise und leider — nirgends rein dargestellt. Zum anderen wird man fragen müssen, ob der Verfasser — bei allem berechtigten Schmerz über die Verfolgungen von seiten der russischen Staatskirche — die orthodoxe Kirche und

Frömmigkeit nicht doch etwas einseitig und ungerecht beurteilt; die Urteile auf S. 31 und 69 etwa müßten wohl überprüft werden. Das schöne Urteil über die Religiosität des einfachen russischen Volkes, das S. 124 dankenswerterweise mitgeteilt ist, gibt doch sehr zu denken. Über Einzelheiten wollen wir nicht streiten — so etwa, ob die Molokanen mit Recht als „echt russische Protestanten“ bezeichnet werden.

Wir wollen dem Verfasser — dankbar für den echt ökumenischen Grundsatz von Phil. 1, 18 (s. S. 102 als Wort Pawlows zitiert) — aufgeschlossene und christlich-prüfende Leser wünschen. Karl Friz

Willem A. Visser 't Hooft, Die Sammlung der zerstreuten Kinder Gottes. (Weltmission heute, Heft 4.) Evang. Missionsverlag, Stuttgart 1956. 16 S. Geh. DM 1.20.

In beispielhafter Klarheit und Kürze gibt der Generalsekretär des Ökumenischen Rates aus der Hl. Schrift heraus eine zusammenfassende Schau von Sendung und Einheit der Kirche und erweist damit die unlösbare Wechselbeziehung von Mission und Ökumene. Die rechte Zuordnung dieser beiden großen Lebensäußerungen der Kirche, die in diesen Jahren als Aufgabe vor uns steht, erfährt hierdurch Wegweisung und Hilfe.

Taschenbuch der evangelischen Kirchen in Deutschland (Bd. I: Zentrale Stellen der Evangelischen Kirche und ihre Werke mit Landesstellen. 1955. 559 Seiten, gebunden DM 8.50; Bd. II: Die Landeskirchen in der Bundesrepublik Deutschland (ohne Berlin). 1956. 813 Seiten, gebunden DM 15.50; Bd. III: Die Landeskirchen in der DDR erscheint 1957). Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart.

Daß uns nach Jahrzehnten endlich wieder eine solche zusammenfassende und verlässliche Anschriftensammlung zur Verfügung steht, ist dankbar zu begrüßen. Die Viel-

falt kirchlichen Lebens in Deutschland kann auch vom ökumenischen Gesichtspunkt aus kaum anschaulicher zum Ausdruck kommen, als es in diesen Bänden geschieht. Wir verweisen besonders auf die in Bd. I aufgeführten Freikirchen, ökumenischen Arbeitsstätten, Kirchenkonvente (unter denen der Tschechoslowakisch-deutsche Kirchenkonvent freilich noch fehlt), ausländischen Kirchengemeinden und Exilkirchen sowie die jeweils dazu gegebenen Einführungen. Wer in zwischenkirchlicher Arbeit steht, findet in diesen Taschenbüchern ein unentbehrliches Hilfsmittel, das ihm viele Mühe erspart. Kg

Arno Lehmann, Es begann in Trankebar. Die Geschichte der ersten evangelischen Kirche in Indien. Evang. Verlagsanstalt, Berlin 1955. 352 Seiten. DM 9.80.

Ders.—, Gottes Volk in vielen Ländern. Ein missionarisches Lesebuch. Evang. Verlagsanstalt, Berlin 1955. 331 Seiten. DM 7.80.

Ders.—, Die Kunst der Jungen Kirchen. Mit 178 zum Teil farbigen Abbildungen. Evang. Verlagsanstalt, Berlin 1955, 254 S. DM 24.—.

Es ist zweifellos eine imposante Leistung, daß der Hallenser Missionswissenschaftler und Dravidologe zum Jubiläumsjahr der Trankebar-Mission diese drei missionswissenschaftlich wichtigen Bücher erscheinen ließ. Unmittelbar mit dem Jubiläum verknüpft ist das erste, die Geschichte der ersten evangelischen Kirche in Indien. An verschiedenen Punkten korrigiert der Verf. auf Grund eigener Forschungsergebnisse die bisher übliche Darstellung, auf Schritt und Tritt aber ergänzt er sie durch gewissenhaft aus den Quellen belegte Einzelheiten. Die wissenschaftliche Akribie weist sich durch 26 eng bedruckte Anmerkungsseiten am Ende des Bandes aus. Trotzdem ist das

Buch durch seinen Stil allgemein zugänglich und nicht nur für den Kirchenhistoriker interessant.

In noch größerem Maße gilt das von dem missionarischen Lesebuch, einer Sammlung von 56 einzelnen, z. T. erst ins Deutsche übersetzten Beiträgen, Geschichten, Einzelbildern und Reiseeindrücken. Eigentlich könnte man den Band auch ein ökumenisches Lesebuch nennen — zeigt sich doch gerade hier, wie eng Mission und Ökumene ineinander verflochten sind. Wie der Verf. selbst sagt, sind nicht Stoffquelle und Systematik, sondern die innere Wahrheit bei solcher Auswahl wesentlich. So kann es gar nicht anders sein, als daß hinter den Einzeldarstellungen die Problematik der missionarischen und ökumenischen Arbeit sichtbar wird. Es wäre hilfreich, wenn möglichst vielen Lesern durch die an sich leichte und angenehme Lektüre die Augen für andere Kirchen und auch für die drängenden Fragen der Ökumene geöffnet würden.

Fast noch Neuland betritt der Autor mit dem Bildband über die künstlerische Gestaltung in den sog. Jungen Kirchen. Es

existieren kaum irgendwelche Arbeiten über die Kunst jener Länder, von denen hier Zeugnisse christlicher Kunst, z. T. erstmalig, veröffentlicht werden. Eine geschlossene Darstellung kann der Fülle des vorhandenen Materials wegen und mangels geeigneter Vorarbeiten heute noch gar nicht erfolgen. Um so dankbarer sollte diese erste, wohlgelungene Einführung hingenommen werden. Es ist wirklich ein erstaunliches Buch, für den Theologen und Missionsmann, weil er hier die Aufnahme und Gestaltwerdung des Evangeliums im künstlerischen Bereich sieht; für den Kunstfreund und -kenner, weil ihm ein ganz neues Gebiet erschlossen wird; für den Kunsthistoriker, weil ihm der Verf. die seltene und entlegene vorhandene Literatur (mit Einschluß fremdsprachiger Werke) zusammengetragen hat. Und überdies macht es Freude, sich anhand der vorsichtigen Erläuterungen in das vorzüglich wiedergegebene Bildmaterial zu vertiefen.

Man darf wohl urteilen, daß Autor und Verlag die allgemein verständliche Missions- und ökumenische Literatur mit diesen drei Bänden um ein wesentliches bereichert haben.

Herwig Wagner

Anschriften der Mitarbeiter:

Pfarrer Friz, Heilbronn a. N., Kaiser-Wilhelm-Platz 12 / Prof. Dr. Ernst Kinder, Münster i. W., Martin-Luther-Straße 4 / Prof. Dr. Werner Küppers, Bonn, Arndtstr. 23 / Rev. Dr. J. Robert Nelson, Genf, 17 Route de Malagnou / Dr. Hildegard Schaefer, Frankfurt a. M., Schaumainkai 23 / Mag. theol. Herwig Wagner, Hamburg 20, Tarpenbekstr. 107.

Pierre Maury zum Gedächtnis

VON HANNS LILJE

Mit Pierre Maury ist einer der wenigen großen Christen unserer Generation dahingegangen. Als wir, Dr. W. A. Visser 't Hooft und ich, am 18. Januar 1956, einem hellen, warmen indischen Morgen, in Madras die Nachricht von seinem völlig unerwarteten Heimgange erhielten, empfanden wir sofort, was ungezählte Christen über das Erdenrund mit uns fühlten: der erste Große aus jener ökumenischen Generation, die auf Mott folgte, war von uns gegangen. Er war auch der erste Tote eines ganz kleinen ökumenischen Kreises, der sich in dem entscheidenden Jahrzehnt zwischen 1929 und 1939 in der Leitung des Christlichen Studentenweltbundes zusammengefunden hatte: Francis Miller und W. A. Visser 't Hooft, Robert Mackie, Pierre Maury, Suzanne de Diétrich, Reinold von Thadden und ich. Die geistliche Kameradschaft dieser Gruppe und dieser Jahre war unvergleichlich. Eine wunderbare Einheit der letzten Glaubensüberzeugungen verband sich mit der gleichen geistigen Grundhaltung gegenüber den Fragen der Zeit. Es war die Generation, in der Reinhold Niebuhr und Paul Tillich jung waren und die ersten kräftigen Anstöße der Theologie Karl Barths die geistige Welt der Christenheit veränderten. Die Gemeinschaft dieses kleinen, eng verbundenen christlichen Freundeskreises war beglückend. Aus dem geistigen Ringen dieser Gruppe mit den vielgestaltigen Aufgaben der Christlichen Studentenbewegung in der Welt sind einige der wesentlichsten Führergestalten der späteren ökumenischen Bewegung hervorgegangen.

Es ist fast zu wenig gesagt, wenn man sagt, daß er in diesem Kreise führend war. Obwohl er nie im Schulsinne ein Barthianer geworden ist, stand er doch diesem großen Theologen in einer ebenbürtigen Freundschaft gegenüber, die menschlich ganz nahe und geistig ganz unabhängig war. Unter seinen natürlichen Gaben verdient seine hohe und lichte Intelligenz besondere Erwähnung, eine ganz nüchterne, unsentimentale, rasche, gallische Intelligenz. Sie erlaubte ihm, nicht nur in schwierigen Diskussionen oder in komplizierten Einzelgesprächen sehr rasch die entscheidenden Punkte zu begreifen, sondern auch zugleich eine großartige Unabhängigkeit zu beweisen. Er war kraft seines klaren und reichen Verstandes völlig frei von der Gefahr, einem Jargon zu erliegen. Schon dies unterschied ihn von manchen zeitgenössischen Theologen. Denen, die dabei waren, bleibt es unvergeßlich, mit welcher Souveränität er in der Schlußbesprechung nach der Weltkirchenkonferenz von Evanston das Thema und die Veranstaltung kritisierte: „I'm fed

up with ‚hope‘!“ erklärte er jener Versammlung von Theologen, die in den Konferenztagen so eifrig jeden Fußbreit christlichen Lebens eschatologisch ausgerichtet hatten, und das, obwohl er selber wirklich ein eschatologisch bestimmter Theologe war.

Was ihn und seine hohe Intelligenz von jedem denkbaren theologischen Intellektualismus schlechthin unterschied, war das, was die Bibel „Weisheit“ nennt. Diese geistliche Gabe besaß er in einem ungewöhnlichen Maße. Sie äußerte sich nicht nur in zahlreichen, nüchternen, wegweisenden Worten, mit denen er komplizierte Versammlungsdiskussionen löste, sondern ebenso deutlich auch in seinem persönlichen Umgang und vor allem in seiner Seelsorge. Seine Weisheit hat ihn auch nie jener subtilen theologischen Subalternität zum Opfer werden lassen, mit der so viele theologische Schüler eifrig den Meister und die Schule verteidigen. Seine Weisheit erlaubte ihm, über den Problemstellungen der theologischen Schulen seinen Standort einzunehmen, und das erhielt ihm die Fähigkeit zu unmittelbarer brüderlicher Nähe, auch mit Andersdenkenden.

Die wichtigste Quelle seines Einflusses war aber fraglos die Tatsache, daß er ganz unmittelbar, fast möchte man sagen un-kirchlich aus biblischer Erkenntnis lebte. Ich kenne keinen in der ökumenischen Bewegung führenden Theologen, der so selbstverständlich und so unpathetisch die Souveränität des Wortes Gottes zur Geltung brachte wie er. Sein Verhältnis zur Heiligen Schrift hatte im guten Sinne etwas Zeitloses. Ich habe ihn mit der gleichen selbstverständlichen Autorität das Wort Gottes in sehr fremden, völlig säkularistischen Studentenkreisen wie vor den konfessionell so verschieden zusammengesetzten ökumenischen Gremien als eigentliche Richtschnur verwenden hören.

Aber dies alles war zusammengefaßt in einer großartigen unmittelbaren Menschlichkeit. Für ihn fiel seine warme Fähigkeit zur Freundschaft fast ganz mit seiner einzigartigen Begabung als Seelsorger zusammen. Ich habe ihn in Gesprächen mit schwierigen, der christlichen Welt ganz fremden Studenten gesehen, deren Inneres er fast mühelos aufschloß, weil sie ihm sofort Vertrauen entgegenbrachten. Aber ebenso war er auch der Seelsorger großer Tagungen und ökumenischer Führer. Am meisten haben durch einundzwanzig unvergessene Jahre hin seine Parochialen in Passy diese einzigartige Fähigkeit kennengelernt. Für sie blieb er, auch nachdem viele und hohe Ehren auf ihn gekommen waren (von denen er übrigens völlig unabhängig war), immer nur „notre pasteur“. Es war dieselbe schöne Verbindung von Seelsorge und Freundschaft, die ihn uns allen nahe brachte — was für eine großartige Verlässlichkeit war in ihm! Als wir uns im Oktober 1945 zum ersten Male nach dem Kriege mit einigen Führern der ökumenischen Bewegung in Stuttgart trafen, hat er in jener schwierigen Situation das beste und tiefste Wort gesagt, weil er, der als Hauptmann in der französischen Luftwaffe gedient hatte, die volle Fähigkeit, auch den anderen zu verstehen, sich auch uns gegenüber bewahrt hatte.

Unter den vielen persönlichen Erinnerungen, die mich mit Pierre Maury, einem meiner besten und nächsten Freunde, verbinden, möchte ich nur zwei erwähnen, weil sie sein Wesen ohne große Worte schildern.

Wir waren im Juli 1939 mit einer kleinen Gruppe europäischer Philosophen und Theologen auf dem Landsitz von Lord Lothian gewesen. Niemandem von uns war zweifelhaft, daß der Krieg ausbrechen würde. Pierre Maury bestand darauf, mich am letzten Abend in London an den Zug, den „boat's train“, zu begleiten. Er drückte mir noch einmal auf dem Bahnsteig fest die Hand und sagte: „Wenn unsere beiden Völker in Krieg miteinander geraden sollten — was Gott verhüten möge —, werden wir nicht aufhören, für einander zu beten.“ Das war in seiner unpathetischen Redeweise das stärkste und beste Abschiedswort, das er mir sagen konnte.

Viel später, im Januar 1952, waren wir, auf der Rückreise von einer ökumenischen Tagung in Lucknow, Indien, für einen vollen Tag in Benares. Mich hat alles, was wir an jenem Tage sahen, bis in die Tiefe erschüttert, weil mir in dieser faszinierenden, verwirrenden, heiligen Stadt Indiens die Entartungsmöglichkeiten aller menschlichen Religion in einer deprimierenden Weise begegneten. Pierre Maury war dabei, als wir in der Morgenfrühe die Bootfahrt auf dem Ganges machten, vorbei an den heiligen Badeplätzen und den Verbrennungsstätten, als wir die Tempel durchwanderten und neben der architektonischen Größe und einigen wenigen tiefen Denkmälern viel Superstition, Sexualität und andere Formen der religiösen Entartung sahen. Die Anwesenheit von Pierre Maury, dieses klugen, tief in der Offenbarung Christi gegründeten Freundes, empfand ich wie das Unterpfand einer besseren, reineren Welt. In diesem Sinne ist er für viele der verlässliche Begleiter gewesen, der sie an die Gegenwart Christi und die Klarheit und Kraft seines Wortes erinnert.

„Und nun hat ihn Gott zu sich zurückgerufen und mit euch danken wir Ihm dafür, daß er ihn aufrecht heimgerufen hat mitten in der vollen Freude des Dienstes. Aber ihr seid — wir sind alle — seiner Gegenwart beraubt, des Widerscheins seines mächtigen Verstandes, seines edlen und menschlichen Herzens. Euer Verlust ist der unsere, euer Leid ist das unsere, und unsere Tränen haben sich schon mit den euren gemischt. Diese Tränen, die uns die Wunde in unserem Herzen entlockt, und jenes drückende Schweigen, das der Tod grausam zwischen ihn und uns hat fallen lassen.“

Das ist ein Absatz aus der Traueransprache, die Marc Boegner, einer der ältesten noch lebenden ökumenischen Führer der ersten Generation, am Sarge von Pierre Maury hielt. Aber aller menschlicher Schmerz ist überwunden — so hat es der Prediger am Sarge bezeugt — in dem Namen Jesu Christi.

Der Kreis dieses Lebens ist nun geschlossen. Pierre Maury, der am 27. November 1890 in Nîmes geboren war, hatte Zeit, sich eine ausgezeichnete und umfassende

Bildung zu erwerben. Wie wenige hat er die Ehrungen verdient, die ihm später zuteil wurden, vor allem die Ehrendokorate der Universitäten von St. Andrews und Chicago. Er hat von 1919 bis 1925 als Generalsekretär der französischen christlichen Studentenbewegung gedient und war dann für einige Jahre einer der leitenden Sekretäre des Studentenweltbundes. 1950 wurde er Präsident der französischen reformierten Kirche. Er hat auch in Deutschland studiert und gebrauchte die deutsche Sprache mühelos. An den beiden großen ökumenischen Tagungen der Nachkriegszeit (Amsterdam 1948 und Evanston 1954) hat er teilgenommen. Der Tod ereilte ihn auf dem Rückflug von Nordafrika, wo er dem Herrn und seiner Kirche gedient hatte.

Er war ein ganz lebendiger und durch und durch wesentlicher Mensch.

Einheit und Verschiedenheit Der neutestamentlichen Lehre von der Kirche*)

VON EDUARD SCHWEIZER

I

Spricht der moderne Mensch von der „Kirche“, dann verbindet sich damit sofort der Gedanke an eine Institution. Er denkt etwa an Kultgebäude und -gewänder, an regelmäßige religiöse Veranstaltungen, an Verlautbarungen einer Kirchenbehörde, vielleicht auch an Steuerzettel und Amtsstempel auf Taufurkunden und ähnliches. Der Mensch des ersten Jahrhunderts, der das Wort „Kirche“ hörte, hat nur vernommen, daß da von einer „Versammlung“ die Rede sein soll.

Im griechischen AT wird nämlich an über 80 Stellen von der „Kirche“ (ekklesia) gesprochen; aber mit ganz verschwindenden Ausnahmen ist damit immer die konkrete Volksversammlung gemeint, die zu einem bestimmten Zweck zusammentritt und nach erfüllter Aufgabe wieder auseinandergeht. Judas Makkaebaeus sammelt eine „Kirche“ von Getreuen; aber wir hören auch von einer „Kirche“ der Propheten, der Heiligen, der Frommen, ja der Bösen. Der Fromme meidet „die Verleumdung der Stadt und die ‚Kirche‘ des Pöbels“, heißt es einmal. Die „Kirche“ „wird zusammengebracht“ oder „läuft zusammen“. Es ist deutlich, daß dabei stets von der konkret versammelten Menge oder auch vom Akt

*) Englische Fassung in *Theology Today*, Januar 1957, Seite 471 ff. Vgl. dazu vom gleichen Verfasser „Geist und Gemeinde im NT und heute“ (*Theol. Existenz* N. F. Heft 32, 1952).

des Sich-versammelns die Rede ist. Das Verbum dazu (ekklesiazoo) bedeutet geradezu „sich versammeln“.

Nicht anders steht es im griechischen Sprachgebrauch. Hier bezeichnet das Wort einfach die Volksversammlung, wie sie zur Beschlußfassung über öffentliche Angelegenheiten zusammentritt, wie sie sich aber auch spontan bilden kann, z. B. bei einem Auflauf. Noch Apg. 19, 32–41 bezeichnet „Kirche“ den zusammengelaufenen Pöbel in Ephesus. Es ist im Griechentum kein religiös geprägtes Wort. Dafür hätte es andere Ausdrücke gegeben: thiasos, eranos usf., die alle gerade die spezifisch religiösen Gruppen bezeichneten.

An sich ist also die Kirche nichts anderes als eine versammelte Schar, so wie irgendeine politische Versammlung oder eine Zusammenrottung von Unruhestiftern dies auch ist. Was sie von allen anderen Versammlungen abhebt, das ist nur die Tatsache, daß sie die „Versammlung Gottes“ ist, der kahal jahwe, die ekklesia theou. Einzig das Ereignis der Gegenwart Gottes macht sie zu dem, was sie ist. So ist nicht verwunderlich, daß im NT eine eigentliche Lehre von der Kirche fehlt, daß hingegen davon erzählt wird, daß Kirche sich ereignet hat. „Wo zwei oder drei versammelt sind auf meinen Namen hin, da bin ich in ihrer Mitte“ — so wird Kirche immer wieder. Nicht zufällig erscheint darum der Name „Christen“ nur im Munde von Außenstehenden, und das Adjektiv „christlich“ fehlt überhaupt. Von „denen in Christus“ spricht das NT. Nicht ihre Eigenart, ihre Frömmigkeit, ihr Glaube macht sie zur Kirche. Nur Er, Christus selbst, prägt sie dazu. Eine „christliche“ Gemeinde in dem Sinne, daß da eine Schar von Menschen wäre, der bestimmte kontinuierliche Eigenschaften anhafteten, die sie von anderen unterschiede, gibt es nicht. Wo und wann es geschieht, daß Christus in einer Schar von Menschen lebendig wird, da ist Kirche. Von der „göttlichen ekklesia“ spricht weder das Alte noch das Neue Testament, sondern der Hellenist Philo.

Dennoch spricht das NT nicht bloß von einzelnen gottesdienstlichen Versammlungen, die wie Wellen auftauchen und wieder vergehen (Sohm). Es weiß wohl auch um ein Bleibendes, ein Kontinuum. Aber worin besteht dieses? Doch wiederum nicht in einigen besonderen Eigenschaften dieser Menschen, sondern ganz einfach darin, daß Gott sie gerufen, sie erwählt hat. Darum ist auch das Wort „Kirche“ im NT gar nicht das häufigste zur Bezeichnung dieser Schar. Es fehlt in drei Evangelien und sieben Briefen völlig. Dafür wird oft gesprochen vom „auserwählten Volk“, vom „heiligen Volk“, vom „Volk Gottes“, vom „Israel Gottes“, von der „Nachkommenschaft Abrahams“, von den „zwölf Stämmen“, den „Fremdlingen der Zerstreung“, und am häufigsten einfach von den „Heiligen“, was ja nicht etwa die sittlich Vollkommenen bezeichnet, sondern die „in Christus Jesus Geheiligten“. In all diesen Ausdrücken ist eben dies festgehalten, daß nur Gottes Ruf, Gottes Wahl diese Schar zur Schar Gottes macht. Darum kann man nicht zur Gemeinde Jesu gehören, ohne auch ganz mit

Israel zusammenzugehören. Die Gemeinde Jesu ist ja nichts anderes als das Israel Gottes, das von Gott schon im Alten Testament erwählte Volk, dem dann im Neuen Testament auch die Menschen aus den Völkern der Erde zugesellt wurden. Nur als Erbe der Verheißungen Israels, nur als „rechter Israelit“ kann man zur Kirche gehören.

II

Wenn das NT von der „Kirche“ spricht, dann spricht es immer zuerst und vor allem von Jesus Christus, und erst von daher dann auch von denen, die nun als „Kirche“ zu ihm gehören. In den ersten drei Evangelien ist es ganz deutlich, daß ihr einziges Thema Er selbst, Jesus Christus, ist. Wo von denen die Rede ist, die mit ihm zusammengehören, da erscheinen sie eigentlich immer als eine Apposition zu dem, was von Jesus Christus auszusagen ist. „Er machte die Zwölf“, heißt es schon Mk. 3, 14–16. Dadurch daß Er sie zusammenruft, erscheinen sie 9, 35 dann wiederum als so etwas wie eine einheitliche Schar. Und noch einmal ist Er allein es, der die Zwölf um den Abendmahlstisch sammelt und durch die Austeilung von Brot und Kelch zusammenschließt (14, 12 ff.). Wo von den Jüngern abgesehen von Jesus die Rede ist, da ist mit merkwürdiger Eintönigkeit immer nur gesagt, daß sie versagen und sich durch nichts von allen übrigen Menschen unterscheiden (Mk. 8, 33; 9, 18; 14, 29–31 und dazu Lk. 22, 32; Mk. 14, 37–41 und 50; Mt. 14, 30 usw.).

Noch deutlicher wird das bei Paulus. In jener merkwürdigen Argumentation Gal. 3, 16 setzt Paulus voraus, daß die ganze Nachkommenschaft Abrahams, das ganze Israel als das von Gott erwählte Volk nur aus einem Einzigen bestanden habe: aus Jesus Christus. Hat schon Röm. 9, 6 ff. gezeigt, daß nicht einfach alle blutmäßigen Nachkommen Abrahams vor Gott seine Nachkommen sind — nicht Ismael, sondern Isaak; nicht Esau, sondern Jakob; nicht alle Volksgenossen, sondern die 7000, die ihre Knie dem Baal nicht beugten (11, 4) —, so wird es jetzt noch deutlicher: in der Nacht, in der Gottes Gericht wirklich erging, da war es nur ein Einziger, der bestehen blieb, der noch „rechter Israelit“ war, Er selbst, Jesus Christus. Da bestand die Kirche aus einem Einzigen. Aber im gleichen Zusammenhang, in dem Paulus fast spitzfindig bewiesen hat, daß Abrahams Nachkommenschaft nur aus einem Einzigen bestehe, aus Jesus Christus, erklärt er dann: „Ihr seid Abrahams Nachkommenschaft, Erben gemäß der Verheißung“ (Gal. 3, 29). Wieso kann er plötzlich so anders reden? Nur deswegen, weil er ganz ernst macht, daß die Kirche überhaupt nur in Jesus Christus Kirche ist. „Ihr seid ein Einziger in Christus Jesus“ (Gal. 3, 28). So fremd uns dieser Gedanke ist, Paulus weiß, daß die Kirche überhaupt nichts anderes ist als der „Leib Christi“. Das heißt nicht nur, daß die Kirche alles, was sie ist, nur „in Ihm“ ist, sofern sie von Ihm ihre Kraft, ihre Gerechtigkeit, ihre Heiligkeit hat. Es heißt noch mehr: das Einzige, was diese Schar von Menschen unterscheidet von

anderen, ist dies, daß in ihr Er, Christus selbst, auf Erden lebt, daß sie letztlich nichts anderes ist als die Art und Weise, in der Christus in diese Welt hineinreicht, sie ruft, sie liebt, für sie da ist und an ihr leidet.

Es ist bei Johannes nicht anders. Der „Weinstock“, der häufig verwendete alttestamentliche Ausdruck für Israel, ist Er selbst, Jesus Christus allein. Und nur in Ihm, nur als Reben an Ihm, dem Weinstock, sind seine Jünger Kirche. Ohne Ihn können sie nichts tun (15, 1 ff.). 12, 24 ist das Bild vom sterbenden Weizenkorn merkwürdig neu gewendet: der Zweck seines Sterbens ist das Werden der Kirche. Das Weizenkorn will nicht allein bleiben, sondern zur Ähre werden. Jesus will nicht allein bleiben, sondern zur Kirche werden. Dazu gehört auch die Tatsache, daß man im ganzen johanneischen Schrifttum oft nicht entscheiden kann, ob Jesus selbst oder seine Zeugen sprechen. Woher kommt in Joh. 3, 11 der merkwürdige Plural „Wir reden, was wir wissen, und bezeugen, was wir gesehen haben“ neben dem „Ich sage euch“? Jesus Christus schließt sich wie selbstverständlich mit all seinen Zeugen zusammen. Wer spricht in 3, 31 ff.? Der Täufer? Jesus? Der Evangelist? 15, 26 f. ist das Zeugnis des erhöhten Jesus, der im Geiste wiederkommen wird, und das seiner Jünger ein und dasselbe. 1. Joh. 4, 14 sagt dasselbe von der Gemeinde (nicht etwa nur von den Augenzeugen): „Auch wir haben geschaut und bezeugen, daß der Vater den Sohn gesandt hat als Retter der Welt.“ Und in Offb. 2 f. spricht der Seher im Namen Jesu Christi selbst: „Dies spricht, der die sieben Sterne in seiner Rechten hält . . . Wer ein Ohr hat, der höre, was der Geist den Gemeinden sagt.“ Im Zeugnis des Geistes, das der Kirche geschenkt wird, ist der wiederkommende Christus bei ihr.

III

Ist das richtig, dann ist es offenbar Jesus Christus selbst, der in der Kirche das Amt führt. Was der Priester, der Prophet, der König als Mittler zwischen Gott und seinem Volk taten, das alles ist jetzt zusammengefaßt und erfüllt in Ihm.

Daß das NT das in der Tat so verstanden hat, das zeigt sich an einer ganz erstaunlichen Feststellung. Das Wort „Amt“, das im Griechentum die Leistungen des Bürgers für das Gemeinwesen wie die des Gläubigen für die Götter bezeichnet, das im AT verwendet wird für den priesterlichen Dienst gegenüber Gott (leiturgia), ist bei sämtlichen neutestamentlichen Schriftstellern ganz stark zurückgetreten. Wo es noch vorkommt, da bezeichnet es entweder den Dienst der jüdischen Priester oder den Dienst Jesu Christi selbst oder eventuell noch den Dienst der Gesamtgemeinde. Mit einer einzigen Ausnahme (und einer exegetisch nicht ganz sicheren zweiten Stelle, die aber wohl doch nicht hierher gehört) erscheint also das Wort „Amt“, das dem NT noch durchaus bekannt und sowohl vom Griechentum wie vom AT her ausgezeichnet passen würde, im ganzen NT nie, um den Dienst eines Einzelnen in der Gemeinde oder einer Gruppe von be-

sonders hervorgehobenen Einzelnen zu umschreiben. Das Gleiche gilt für die Wörter, die den Priester und sein Tun bezeichnen, ja überhaupt für alle ein kultisches Handeln ausdrückende termini. Statt dessen wird, wenn von dem besonderen Handeln Einzelner in der Gemeinde die Rede ist, ein Wort aufgenommen, das (selbst wenn man alle verwandten Ausdrücke vom gleichen Wortstamm mitrechnet) im ganzen AT nur zweimal vorkommt, und zwar in völlig weltlichem Sinn gebraucht: diakonia, Dienst.

Was heißt das? Das heißt: Längst bevor die Gemeinde theologisch darüber nachgedacht hat, ist ihr die Einzigartigkeit Jesu Christi und die absolute Neuheit ihrer eigenen Existenz so klar gewesen, daß sie das, was im AT Priester, Propheten und Könige waren, nur Ihm, Jesus Christus selbst, zuschrieben. Das was man selbst in der Gemeinde leistete, als Presbyter, als Lehrer, als Prophet, als Evangelist oder was immer es sein möchte, das konnte sie nur mit einem ganz unbiblischen, weltlichen Ausdruck als „Dienst“ bezeichnen, ja mit einem Ausdruck, der sonst nur verachtete Sklavendienste beschrieb. Aber auch die speziellen Bezeichnungen solcher Dienste, wie „Bischof“ oder „Lehrer“ haben noch keinerlei biblischen oder auch nur religiösen Klang.

Die neutestamentliche Kirche bezeichnet sich selbst also nur als die „Versammlung“ Gottes und kennt für die verschiedenen Dienste, die in ihrer Mitte geschehen, noch keinerlei Würdetitel. Sie verwendet mit merkwürdiger Einhelligkeit, mit großer Vorliebe Ausdrücke, die gerade keinerlei feierlichen, biblischen, religiösen Klang haben. Sie will damit die Einzigkeit des Amtes Jesu Christi selbst festhalten.

Kirche ist also sicher nicht ein Verein — wie die protestantische Theologie des letzten Jahrhunderts sie aufgefaßt hat, und zwar von Harnack, der in ihr einfach eine demokratische Vereinigung sah, bis zu seinem großen Gegner Sohm, der in ihr eine lose gefügte Schar religiöser Individuen erblickte. Sie ist aber ebenso sicher auch nicht eine Institution, in der Christus sein Wirken an eine ganze Hierarchie von Amtsträgern und ein ganzes System von Gnadenmitteln delegiert hätte — wie die römisch-katholische Theologie sie auffaßt. Kirche kann man nach dem NT wohl nicht anders definieren denn als den Herrschaftsbereich, in dem, bzw. als die Schar von Menschen, durch die Jesus Christus selbst in die Welt hineinwirkt.

Damit ist nun freilich noch gar nichts gesagt über die Art und Weise, in der diese Kirche Gestalt annimmt innerhalb der menschlichen Gesellschaft, in der sie konkret existiert, anderen Gruppen, Vereinigungen oder Staatsgebilden ähnelt oder sich von ihnen unterscheidet. Die Klarheit, mit der sie ihre Eigenart auch nach außen in ihrer Ordnung dokumentiert, ist auch innerhalb des NT in den verschiedenen Gemeinden verschieden groß. Davon haben wir nun noch zu sprechen.

Als erster hat wohl Karl Holl scharf und deutlich betont, daß die Kirche von Jerusalem sich in wesentlichen Zügen unterschied von den paulinischen Gemeinden, die man in der Diskussion bisher meist allein betrachtete. In der Tat lebt hier noch eine stark vom Judentum her bestimmte Schar von Menschen. Hier gibt es noch Kreise, die sich selber als die konsequenten Pharisäer verstehen, weil sie die pharisäische Lehre nicht nur lehren, sondern im Unterschied zu den jüdischen Pharisäern auch tun (Mt. 23, 2f.; vgl. 7, 29 wo die Bezeichnung „ihre Pharisäer“ wohl die jüdischen von den christlichen unterscheiden soll; aber auch Apg. 23, 6; 24, 14; 25, 8; 2. Tim. 1, 3). Hier lebt eine Gemeinde, die noch regelmäßig den Tempel besucht (Apg. 3, 1), dort Opfer darbringt (Mt. 5, 23) und Gelübde auf sich nimmt (Apg. 21, 23 ff.), die die Reinheitsvorschriften des Gesetzes weithin beachtet (Gal. 2, 12; Apg. 10, 14; 11, 3), den Sabbath hält (Mt. 24, 20 ist bewußte Umgestaltung von Mk. 13, 18) und die Beschneidung wenigstens für Judenchristen für heilsnotwendig ansieht, wenn sie auch bei den Heidenchristen sich allmählich mit den levitischen Geboten für Fremdlinge innerhalb Israels begnügt (Apg. 15, 20; 21, 25 = Lev. 17 f.), ja die das Gesetz bis aufs letzte Jota und die ganze Vokalisierung für verbindlich erklärt (Mt. 5, 18 f.).

Auch darin hat K. Holl wohl recht gesehen, daß Jerusalem die Stelle ist, an der amtliche Formen des Judentums eindringen in die Kirche. Wir hören hier von Presbytern. Und zwar bilden sie schon nach dem doch wohl alten Wir-Bericht Apg. 21, 18 einen festgeschlossenen, von Jakobus präsierten Kreis. Auch die Stellung Jerusalems gegenüber den Tochtergemeinden, die von dort aus visitiert werden (Apg. 1, 4; 8, 14; 11, 22; Gal. 2, 12; vgl. noch Mt. 10, 5, 23) und die ihrerseits den Vorrang Jerusalems durch ihre Spenden anerkennen, wie es die Diasporajuden durch die Tempelsteuer tun (Gal. 2, 10; Röm. 15, 25 ff.), entspricht ganz der Situation des Judentums vor Christus. Man mag auch an Mt. 16, 18 f. und das typisch jüdische Amt des „Bindens“ und „Lösens“ denken. Das alles ist nicht zu leugnen.

Die Weiterentwicklung dieser Linie, in der viele Ansätze noch viel schärfer werden, finden wir innerhalb des NT am deutlichsten in den Pastoralbriefen. Auch hier finden wir wieder die Presbyter, von denen die Paulusbriefe ja nichts wissen, dazu aber noch den Bischof, die Diakone und vielleicht Diakonissen und die Witwen. Vielleicht ist die Entwicklung hier sogar schon so weit gediehen, daß nur noch ein Bischof in jeder Gemeinde wirkt; doch ist dies keineswegs klar im Text. Vor allem aber finden wir hier die dem jüdischen Ritus analoge Ordination durch Handauflegung (1. Tim. 4, 14; 2. Tim. 1, 6) und daneben die Vorstellung, daß die so Ordinierten ihrerseits wieder Presbyter einsetzen und treue Menschen zur Tradition der Botschaft bestimmen sollen (Tit. 1, 5; 2. Tim. 2, 2). Das „Binden“ und „Lösen“ ist zu einem ziemlich geregelten Disziplinarverfahren geworden (1. Tim. 5, 19–22).

Dennoch ist dies nur eine Seite und doch wohl gerade nicht die wichtige Seite. Es scheint mir historisch gesichert, daß gerade in Jerusalem so etwas wie eine Ausgießung des Heiligen Geistes stattfand. Oder wie anders soll man sich vorstellen, daß eine Schar von verängstigten Jüngern, die sich in alle Winde (bis hin nach Galiläa?) zerstreuten, plötzlich als einsatzbereite Gruppe zum Zeugnis, aller Anfeindung zum Trotz, bereit steht? Wie sollte man es sich erklären, daß eine ganze Anzahl Galiläer ihre Heimat verlassen und sich in Jerusalem ansiedeln als Gemeinde der Endzeit? Wie sollte man verstehen, daß nach dem Bericht der Apg. alle Propheten, von denen dort erzählt ist, in Jerusalem oder seiner näheren Umgebung beheimatet sind? Wie sollte man das alles begreifen, wenn nicht eben dort in Jerusalem der Geist Gottes sehr sichtbar am Werk gewesen wäre?

Es mag also wohl sein, daß gerade in Jerusalem die Weisungen der vom Geist getriebenen Propheten entscheidend gewesen sind, daß die Gottesdienste sehr oft ekstatischen Charakter hatten — die Berichte von den unter eschatologischem Jubel gefeierten Mahlzeiten der Urgemeinde, von dem Sprachenwunder an Pfingsten und einem ganz ähnlichen Geisteswehen nach der ersten Verhaftung der Apostel (Apg. 4, 31) sind wohl nicht einfach aus der Luft gegriffen. Dennoch ist hier noch nicht die *g a n z e* Wendung erkannt, die seit Jesus Christus eingetreten ist. Noch versteht die Gemeinde hier das Ereignis des Heiligen Geistes, das in ihrer Mitte sich vollzogen hat, im wesentlichen so, wie das AT es verstanden hat. Sie sieht den Heiligen Geist — und also Jesus Christus, den Erhöhten selbst — vor allem wirksam in den außergewöhnlichen Ereignissen, in Zungenreden und Zukunftsweissagung. Selbst dort, wo — wie bei Lukas selbst — die Einsicht gereift ist, daß der Heilige Geist *j e d e m* Gemeindeglied geschenkt ist, und wo die Verkündigung überhaupt als das Wunder des Geistes gesehen ist, bleibt doch der Heilige Geist immer noch eine „zusätzliche Kraft“, die dem Menschen über sein „bloßes Glauben“ hinaus auch den Einsatz im Zeugendienst ermöglicht. Noch nach Lukas wird der Heilige Geist immer schon Glaubenden, schon Gehorsamen gewissermaßen hinterher noch verliehen.

Diese Gemeinde hat also wohl erkannt, daß Jesus Christus der eigentliche Herr der Kirche ist, daß es keine Verkündigung, keine Mission gibt ohne sein eigenes Handeln. Aber sie hat sein Eingreifen vor allem in den außerordentlichen Erscheinungen gesehen. So erkennt sie allerdings Gottes direktes Handeln im Reden der Propheten. Sie mag auch gewiß diesen Propheten, mindestens in den ersten Jahren ihrer Existenz, die entscheidende Rolle zuschieben. Sie erkennt in den „Zwölfen“ die ihr von Jesus Christus selbst gegebenen charismatischen Führer. Aber daneben laufen ruhig die aus dem Judentum übernommenen Dienste der Presbyter weiter. Noch ist nicht damit ganz, bis ins Letzte ernst gemacht, daß auch die nach außen gar nicht als außergewöhnliche in Erscheinung tretenden Dienste ganz unter der

Leitung und Herrschaft des Geistes stehen. So muß es dann dazu kommen, daß in einer Zeit, wo die eigentlichen Charismatiker selten werden, immer stärker wieder die alten Ämter eindringen. Das ist der Fall in den Pastoralbriefen. Nicht zufällig ist darum in der Gemeinde von Jerusalem wie bei dem Verfasser der Pastoralbriefe der ungebrochene Zusammenhang zwischen der jüdischen und der christlichen Gemeinde am stärksten und vor allem am selbstverständlichsten einfach vorausgesetzt. Nicht zufällig sieht die Gemeinde, die uns in der Apostelgeschichte und in den Pastoralbriefen, zum Teil auch bei Matthäus und den Synoptikern überhaupt begegnet, die entscheidende Wende der Zeiten erst in der Zukunft, in der Parusie des Menschensohnes.

Von da her ist es verständlich, daß hier alte jüdische Ordnung noch am ehesten weiterlebt. Und dennoch ist sie auch hier neugeworden: „Ihr aber laßt euch nicht Rabbi nennen, denn einer ist euer Lehrer, ihr alle aber seid Brüder“, hat gerade Matthäus (23, 8—10) überliefert. Und selbst Petrus ist nicht durch Weihe oder Ordination in seine Sonderstellung eingesetzt worden, sondern durch direktes charismatisches Gotteshandeln: „Nicht Fleisch und Blut haben dir das offenbart, sondern mein Vater im Himmel“ (Mt. 16, 17). So erfolgt denn auch das „Lösen“ und „Binden“, das die Rabbinen auch kennen, ganz anders als dort in der Vollmacht des Heiligen Geistes (Apg. 5, 3 f. 9) und ist darum jedem Gemeindeglied verliehen, nicht etwa nur Amtsträgern (Mt. 18, 15—20), wie ja auch jedes Gemeindeglied taufen kann (Apg. 8, 12. 38; 9, 18). Ja, gerade die Gemeinde des Matthäus hat besonders deutlich festgehalten, daß bei Jesus Christus gerade die Kleinsten die Größten sind (Mt. 18, 1 ff.; 20, 26 f.; 23, 11 f.). Und noch in den Pastoralbriefen erfolgt die Ordination doch erst, nachdem im Spruch des Propheten der souverän waltende Gottesgeist selbst den zu Bestellenden bezeichnet hat (1. Tim. 1, 18; vgl. 4, 14).

So weiß die Gemeinde auch hier schon darum, daß mit Jesus Christus Neues geworden ist, daß in ihr der Geist Gottes wieder lebendig wirkt und sie regiert, daß sie darum nicht mehr der Priester als der Mittler zu Gott bedarf. Aber noch erblickt sie das Walten des Geistes erst in den außergewöhnlichen Äußerungen der Charismatiker. Noch steht das Walten des Geistes gewissermaßen *n e b e n* dem normalen Leben der Gemeinde, das in der gewohnten Ordnung der Ämter weiterläuft. Zwar hat mindestens Lukas erkannt, daß die Geistestaufe *j e d e m* Gemeindeglied geschenkt wird und daß ihr Ausbleiben einen völlig anormalen Zustand bedeutete. Aber selbst er sieht den Geist doch nur wirksam, wo besondere Aufgaben zu erfüllen, besondere Aufträge auszuführen sind, also vor allem im Geschehen der Mission. Daher ist hier immer noch neben dem eigentlichen Geisteswehen, das in außerordentlichen Ereignissen sichtbar wird, ein „normales“ Gemeindeleben, in dem Ordnung und Amt weiterleben, ohne daß beides wirklich ganz miteinander ausgeglichen wäre.

Die entscheidende Einsicht des Paulus besteht darin, daß er erkannte, daß der Heilige Geist die ganze Existenz des Glaubenden umgreift. Er ist also nicht nur eine zusätzliche Gabe für besondere Aufgaben. Er ist es, der vor allem schon das Glauben überhaupt, der dann das Leben in der Liebe, die dauernde Abgrenzung gegen alles „Fleisch“, alles Vertrauen auf die eigene Leistung, der endlich die Hoffnung, die Ausschau auf die Vollendung schenkt.

Von da aus ist es ihm wesentlich, daß das ganze Leben der Gemeinde als des Leibes Christi ein Ausdruck dafür ist, daß hier Jesus Christus selbst lebt. Darum betont Paulus so stark wie keiner sonst, daß j e d e m Gemeindeglied der Heilige Geist und mit ihm sein besonderer Dienst am Leibe Christi geschenkt ist. Darum gibt es hier keinerlei Unterschiede zwischen Priestern und Laien, heiligeren und weniger heiligen Gemeindegliedern. Damit sind auch die letzten Reste eines alten jüdischen Amtsschemas über Bord geworfen. Aber solche Unterscheidungen können nun auch nicht von der andern Seite her wieder erstehen. Auch außergewöhnliche Geisteswirkungen wie Zungenreden, Krankenheilung, Wunderkräfte können nicht einzelne Gemeindeglieder anderen gegenüber hervorheben. Nach 1. Kor. 12, 3 ist nur die Frage, ob in einem Dienst wirklich Jesus als der Herr bekannt wird, Kriterium für die Unterscheidung der Geister. Darum gehört die Fürsorge und die Gabe der Gemeindeleitung nach 1. Kor. 12, 28 genau so zu den Geisteserweisen wie die Gabe der Zungenrede. Wenn es eine gewisse Stufenfolge der Geistesgaben gibt, dann kann doch nur die Liebe nach 1. Kor. 13 den Wert einer Gabe bestimmen. Was die Gemeinde wirklich baut, das allein ist wertvoll. Darum gehören für Paulus gerade so außerordentliche Erscheinungen wie die Zungenrede zu den am wenigsten zu erstrebenden Diensten. Gerade in ihnen ist die Gefahr ja am größten, daß der Charismatiker nur seine eigene Frömmigkeit vor demonstrieren, sich selbst und seine Fähigkeiten und gar nicht Jesus den Herrn verkünden möchte. Andererseits sind so „gewöhnliche“ Gaben wie die der Fürsorge oft gerade die, die die Gemeinde am besten bauen.

So erscheinen denn bei Paulus die Presbyter nie. Phil. 1, 1 hören wir von „Bischöfen und Diakonen“. Beide existieren also in der Mehrzahl in einer Einzelgemeinde. Aber andere Briefe, besonders der 1. Kor. Brief beweisen, daß so etwas wie ein autoritatives Amt überhaupt nicht besteht. Paulus kennt in Korinth niemanden, dem die Ordnung beim Abendmahl übertragen wäre. Er kann sich nur an die ganze Gemeinde wenden mit seinem Aufruf. Das bedeutet sicher nicht, daß die Gemeinde die ihr geschenkten Dienste nicht ordnen soll. Aber es ist eine völlig andere Ordnung als die der jüdischen Gemeinde. Nicht weil einer zum Priester oder zum Presbyter geweiht oder gewählt ist, darf er diese oder jene Funktion ausüben, sondern umgekehrt: weil ihm diese oder jene Gabe von Gott geschenkt ist, wird ihm durch die Ordnung der Gemeinde die Möglichkeit gege-

ben, sie auch wirklich und für alle fruchtbringend auszuüben. So wird etwa 1. Kor. 14, 26 ff. der Gottesdienst so geordnet, daß alle Gaben zur Auswirkung kommen können: die Propheten sollen nicht gleichzeitig, sondern nacheinander sprechen, und nicht mehr als zwei oder drei; Zungenredner sollen nur reden, wenn ein Ausleger da ist usw. Nach 2. Kor. 8, 18 ff. wird ein Begleiter für Paulus gewählt für die paar Wochen der Reise nach Jerusalem. Nach 1. Kor. 16, 16 wird die Gemeinde gemahnt, diejenigen, die faktisch schon lange den Dienst für die Gemeinde tun, auch anzuerkennen und sich ihnen unterzuordnen, wobei dies natürlich ohne eine zeitliche Beschränkung gelten soll. Hier ist ganz deutlich, daß das wirkliche Geschehen des Dienstes das Erste, die Anerkennung und Einordnung der Gemeinde das Zweite ist. So etwas wie eine Ordination, die erst zum Dienst befähigte, hat hier keinen Platz. Dasselbe gilt für Phil. 2, 29; 1. Thess. 5, 12. An der letzten Stelle wird auch klar, daß das Zurechtweisen, das freilich einigen in der Gemeinde in besonderem Maße übertragen ist, doch Sache der ganzen Gemeinde und aller ihrer Glieder ist (1. Thess. 5, 14). Ordnung eines Dienstes kann also nie und nimmer heißen, daß nur der von der Gemeinde dazu Geordnete das Recht hätte, diesen Dienst auszuüben. So ist auch die Wortverkündigung, die Taufe und, soweit wir sehen, das Austeilen des Abendmahls im ganzen NT jedem Gemeindeglied erlaubt.

Ordnung des Dienstes gibt es nur um der Liebe willen, in der jeder sich einordnen läßt in den Bau der ganzen Gemeinde, in der er sein eigenes Charisma dienen oder auch zurücktreten läßt, damit der andere seinen Dienst ebenso erfüllen kann. Darum gibt es kein „Drüberhinausdenken“, sondern nur das rechte „Denken in Gottes Grenzen“ (Röm. 12, 3). Jeder ist nur ein Glied am Leib und hat viele andere neben sich. Darum ist er auch völlig befreit von dem ehrgeizigen Schielen nach den Diensten des andern, wie von allen Minderwertigkeitsgefühlen (1. Kor. 12, 15–20), so von aller Überheblichkeit (1. Kor. 12, 21–25), kurz von allem törichtem Sichvergleichen mit dem andern (Gal. 6, 3–5). Die Freude an der Gabe des andern kennzeichnet das Leben in der Gemeinde.

VI

Endlich noch ein kurzes Wort zur johanneischen Gemeinde. Fast noch radikaler als Paulus hat Johannes erkannt, daß der Heilige Geist nichts anderes ist als der erhöhte Jesus Christus, der in der Verkündigung zu seiner Gemeinde kommt und darum das ganze Leben dieser Gemeinde begründet. Noch radikaler als Paulus betont darum Johannes, daß alles schon geschehen sei, daß der neue Aeon schon angebrochen, das Licht schon an die Stelle der Finsternis, das Leben schon an die Stelle des Todes getreten sei. Noch schärfer als Paulus sieht darum Johannes die Neuheit der Gemeinde. Amt im eigentlichen Sinne gibt es nur auf der Seite der Feinde Gottes, bei den Juden (häufig), bei Judas Iskarioth

(Joh. 12, 6), bei Diotrefes, der wohl so etwas wie ein monarchischer Bischof sein möchte (3. Joh. 9).

Weil Johannes, der schon im Gegensatz zu doketischen Irrlehrern steht, die Fleischwerdung in Jesus von Nazareth so außerordentlich wichtig ist, wird gelegentlich die Stellung des Augenzeugen, insbesondere des Petrus hervorgehoben (Joh. 19, 35; 21, 15–17; 1. Joh. 1, 1–4?). Aber grundsätzlich stehen auch die Späteren genau auf der gleichen Stufe. Was von den Augenzeugen gesagt ist, das ist genau so von der späteren Gemeinde ausgesagt: „Auch wir haben gesehen und zeugen, daß der Vater den Sohn gesandt hat . . .; auch wir haben erkannt und geglaubt die Liebe, die Gott zu uns hat“ (1. Joh. 4, 14–16). Und nach Joh. 3, 11 faßt Jesus selbst mitten in einer Ich-Rede sich doch wohl mit allen Glaubenden zusammen, wenn er spricht: „Wahrlich, wahrlich, ich sage dir: was wir wissen, das reden wir und was wir gesehen haben, das bezeugen wir.“ So weiß man denn auch 3, 14 ff. oder 31 ff. gar nicht, ob Jesus oder der Täufer oder der Evangelist spricht. Und Joh. 4, 42 erscheint das Zeugnis des Augenzeugen zwar als notwendig, aber doch auch nur als ein Anfangsereignis, über das der Glaubende hinauswächst: „Wir glauben nicht mehr um deiner Rede willen, denn wir haben selber gehört und wissen, daß dieser wahrhaftig der Retter der Welt ist.“ Und auch 1. Joh. 5, 9 f. sagt, daß man das Zeugnis der Menschen zwar annehmen sollte, daß aber Gottes Zeugnis größer sei, nämlich dasjenige des Geistes im Glaubenden. So steht denn auch hier der erstaunlichste Satz, der jedem Glaubenden den Vollbesitz des Geistes zuspricht und alle Amtsbefugnisse auflöst: „Ihr habt die Salbung vom Heiligen und seid alle wissend (nach andern Textzeugen: alles) . . . Und die Salbung, die ihr von ihm empfangen habt, bleibt in euch, und ihr habt nicht nötig, daß euch einer lehre; sondern wie seine Salbung euch belehrt über alles, so ist es auch wahr und ist kein Trug, und wie sie euch gelehrt hat, so bleibet in ihm“ (1. Joh. 2, 20, 27). Den aus dem Geist Geborenen kann keine Amtsordnung und kein Gemeindegesez hemmen, ist er doch wie der Wind, von dem man nicht weiß, woher er kommt und wohin er fährt (Joh. 3, 8).

VII

Wir können zusammenfassen. Mit mehr oder weniger großer Klarheit weiß das ganze NT, daß in der Kirche Jesus Christus selbst weiterlebt. Eben dies ist es, und dies allein, was sie unterscheidet von allen ähnlichen religiösen Gruppen. Sie gehört zwar wesentlich mit dem Israel des alten Bundes zusammen; ja, sie ist nichts anderes als dieses Israel. Weil sie aber weiß, daß in Jesus Christus erfüllt ist, was die Propheten, Priester und Könige im AT waren, darum ist sie ein neues Israel, das Volk des neuen Aeons. Das prägt sich darin aus, daß jedem Gemeindeglied der Geist Gottes und darum auch der Dienst verliehen ist.

Das bedeutet keinerlei Uniformität. Die Kirche hat in Jerusalem sehr anders ausgesehen als in Korinth und wieder anders in den Gemeinden des johanneischen Schrifttums. Die palästinensischen Gemeinden haben vor allem in der Erwartung gelebt und den Hauptton auf die große Wende gelegt, die einst bei der Parusie eintreten wird. Sie haben darum ruhig auch manche jüdische Ordnung übernehmen können, obwohl sie die Neuheit der Gemeinde seit Jesus Christus sehr stark betonten. Die johanneischen Gemeinden umgekehrt haben fast nur das gesehen, was schon geschehen ist. Für sie lag die entscheidende Wende im Kommen Jesu von Nazareth, in seinem Sterben und seiner Erhöhung. Das haben sie damit bezeugt, daß sie mit aller Amtsordnung radikal aufräumten und ihre Gemeinde ausschließlich von der Voraussetzung her bauten, daß jedem Glaubenden der Geist ganz und vollkommen verliehen sei. Als die Kirche bedroht war von der Schwärmerei der Gnosis, wo jeder sein eigener Prophet sein und allein die Erkenntnis Gottes besitzen wollte, da betonte sie die Ordnung, und Institutionen des Judentums, die zum Teil auch noch in der palästinensischen Kirche übernommen waren, wurden wieder lebendig. Davon geben die Pastoralbriefe Zeugnis. Als die Kirche umgekehrt bedroht war von der langsam entstehenden Amtskirche, wie sie dann in Rom zur vollen Ausbildung kam, da mußte sie umgekehrt betonen, daß jedem Gemeindeglied der Geist und die volle Erkenntnis geschenkt sei und daß es darum überhaupt kein Amt mehr geben könne. Davon geben die Johannesbriefe Zeugnis. Die paulinischen Gemeinden stehen in der Mitte. Sie wissen eindeutig, daß die große Wende geschehen ist, daß darum das alte Wesen des Gesetzes und des Amtes wirklich zu Ende ist, daß jedes Gemeindeglied zum Dienst gerufen ist, weil einer, der den Geist nicht besäße, auch nicht zu Christus gehören könnte. Aber sie meinen auch nicht schwärmerisch, die Parusie Jesu Christi am letzten Tag bedeute nichts mehr. Sie wissen darum, daß es innerhalb der Gemeinde, die noch nicht im Reiche Gottes lebt, wie es nach der Parusie sein wird, der Ordnung bedarf. Diese Ordnung kann niemals eine Ordnung der Würde sein, in der Machtsphären abgegrenzt werden, in der ein Amtsträger einen anderen Charakter hätte als einer, der dies nicht ist. Gewiß gibt es Dienste, die man auch äußerlich ordnen muß — die Gemeindegliednisse muß jedermann bekannt sein, während das für den, der die Fürbitte für die ganze Gemeinde ausübt, nicht notwendig ist —, aber das bedeutet niemals, daß ein so geordneter Dienst in irgendeiner Weise größer, wichtiger, heiliger sein könnte als einer, der ganz in der Verborgenheit geschieht. Es kann dies auch niemals heißen, daß nur der dazu Geordnete diesen Dienst tun dürfte und nicht grundsätzlich jeder. Es kann immer nur eine Ordnung der Liebe sein, in der die Gemeinde versucht, jedem Dienst, der ihr geschenkt ist, den Raum freizumachen, daß er wirklich geschehen kann.

Es gibt nicht so etwas wie die neutestamentliche Kirchenordnung. Je nach den drohenden Gefahren muß bald dieser, bald jener Punkt kräftiger bezeugt

werden. Undeutlich würde aber das Zeugnis der Kirche, wenn in ihrer Ordnung nicht mehr sichtbar würde, daß in ihr Jesus Christus selbst lebt. Das kann die Kirche aber nur bezeugen, wenn sie sich weder auf die Garantien des Amtes noch auf die religiöse Kraft ihrer Glieder verläßt, sondern allein auf ihren Herrn selbst, d. h. aber: wenn sie dem Geiste Gottes, der weht, wann und wo er will, Raum läßt, sein Werk zu tun.

Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland*)

VON OTTO VON HARLING, HANNOVER

*Zum Gedächtnis des am 29. Februar 1956 heimgerufenen Leiters der
Ökumenischen Centrale in Frankfurt/M., Pfarrer D. Wilhelm Menn*

1. DIE ENTSTEHUNG DER ARBEITSGEMEINSCHAFT

Als die evangelischen Kirchen in Deutschland nach 1945 wieder die Gelegenheit erhielten, offiziell an dem Aufbau des Ökumenischen Rates der Kirchen mitzuarbeiten, erhob sich die Frage, welche Konsequenzen hieraus für die gegenseitigen Beziehungen der dem Ökumenischen Rat angehörenden Kirchen innerhalb Deutschlands zu ziehen sein würden. Diese Frage wurde um so dringender, da an der ökumenischen Hilfe zur Überwindung der Nachkriegsnöte in Deutschland in erheblichem Umfang Kirchen im Ausland, insbesondere in Nordamerika, beteiligt waren, deren Schwesterkirchen in Deutschland verhältnismäßig kleine Freikirchen sind. Wenn die Hilfe dieser Kirchen, entsprechend den tatsächlichen Bedürfnissen, auch den großen evangelischen Landeskirchen zugute kommen sollte, dann konnte mit Recht erwartet werden, daß die gleiche ökumenische Gesinnung, die von den Spenderkirchen bewiesen wurde, auch im Verhältnis der empfangenden Kirchen untereinander wirksam wurde. Die ökumenische Zusammenarbeit innerhalb Deutschlands durfte daher nicht auf die Aufgabengebiete des Hilfswerks der evangelischen Kirchen beschränkt bleiben.

Schon im Frühjahr 1946 empfing daher der damalige Leiter der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland aus dem Mitarbeiterstab des Ökumenischen Rates in Genf die Anregung, einen ökumenischen Zusammenschluß der Kirchen in Deutschland nach dem Vorbild des Federal Council of Churches in den Vereinigten Staaten oder des British Council of Churches herbeizuführen. Vorarbeiten hierfür wurden alsbald von der Kirchenkanzlei in Angriff genommen. Anfang 1947 wurde die Kirchenkanzlei vom Rat der Evangelischen Kirche in

*) Abdruck aus dem Kirchl. Jahrbuch 1955, S. 357 ff. Dort sind auch die Kundgebungen und Rundschreiben im Wortlaut wiedergegeben.

Deutschland förmlich beauftragt und legitimiert, Verhandlungen mit den Freikirchen über die Bildung eines „nationalen Rates der Kirchen“ aufzunehmen.

Nach einer Vorbesprechung zwischen Vertretern der Kirchenkanzlei, der Methodistenkirche und der Freikirche „Evangelische Gemeinschaft“, die am 21. März 1947 in Stuttgart stattfand, lud die Kirchenkanzlei mit Zustimmung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland die deutschen Freikirchen, die dem Ökumenischen Rat angehören, zu einer Tagung ein, die in Assenheim in Hessen am 17. Oktober 1947 stattfand. Die Evangelische Kirche in Deutschland war hier vertreten durch die Leiter der Kirchenkanzlei und des Kirchlichen Außenamtes; folgende Freikirchen hatten Vertreter entsandt:

Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden,
Methodistenkirche,
Evangelische Gemeinschaft,
Vereinigung der Mennonitengemeinden,
Bund freier evangelischer Gemeinden,
Bistum der Alt-Katholiken.

Die lutherischen Freikirchen waren ebenfalls zu dieser Tagung eingeladen worden, hatten aber teils überhaupt nicht reagiert, teils eine Mitwirkung ausdrücklich abgelehnt.

Alle bei dieser ersten Zusammenkunft vertretenen Kirchen erklärten sich grundsätzlich bereit zu einer organisierten Zusammenarbeit auf ökumenischer Grundlage bei voller Wahrung ihres eigenen Wesens und ihrer Handlungsfreiheit. So konnte bereits über einen ersten Entwurf einer Satzung für die geplante Organisation diskutiert werden, der in den Grundzügen gebilligt wurde. Am 2. Dezember 1947 fand im gleichen Kreis eine weitere Zusammenkunft in Frankfurt statt, in der ein auf Grund der Ergebnisse der ersten Besprechung neu gefaßter Satzungsentwurf erörtert und mit geringen Änderungen gebilligt wurde.

Hiernach wurde der Entwurf von den leitenden Organen aller beteiligten Kirchen ratifiziert. Lediglich der Bund freier evangelischer Gemeinden kam infolge seiner kongregationalistischen Verfassung nicht zu einem bindenden Ratifizierungsbeschluß, erklärte sich aber bereit, auf der Grundlage der Satzungen praktisch mitzuarbeiten. Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland machte seine Zustimmung davon abhängig, daß die Bezeichnung „Rat“ für den Zusammenschluß, der auf eine verbindlichere Gemeinschaft schließen lassen könnte, als beabsichtigt war, vermieden und das Organisationsstatut nicht als „Satzung“, sondern als „Richtlinien“ bezeichnet werde. Diese Wünsche fanden die Zustimmung der anderen beteiligten Kirchen.

In einer gemeinsamen Sitzung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland mit den Vertretern der vorgenannten Freikirchen konnte daraufhin am 10. März 1948 die offizielle Gründung der „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland“ vollzogen werden.

Nachträglich trat noch die Evangelische Brüder-Unität der Arbeitsgemeinschaft bei; die Altreformierten Kirchen und die Heilsarmee schlossen sich ihr in ähnlicher, unverbindlicher Form an wie der Bund freier evangelischer Gemeinden.

2. RICHTLINIEN UND ORGANISATION DER ARBEITSGEMEINSCHAFT

Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland ist nach § 1 ihrer Richtlinien (siehe Anhang) ein Zusammenschluß von kirchlichen Gemeinschaften,

welche „Jesus Christus als Gott und Heiland anerkennen“. Diese Formulierung ist bewußt dem sogenannten „Basisparagrafen“ der Satzung des Ökumenischen Rates nachgebildet, um die geistige Verbundenheit mit diesem so deutlich wie möglich zum Ausdruck zu bringen. Rechtliche Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat ist jedoch nicht Voraussetzung für die Zugehörigkeit zur Arbeitsgemeinschaft. Tatsächlich sind allerdings alle Mitgliedkirchen der Arbeitsgemeinschaft zugleich auch Mitglieder des Ökumenischen Rates, mit Ausnahme des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden und der Evangelischen Gemeinschaft. Diese sind aber dem Ökumenischen Rat durch internationale Zusammenschlüsse ihrer Schwesterkirchen verbunden.

Die Anerkennung der in § 1 der Richtlinien formulierten Grundlage ist Voraussetzung für die *Aufnahme weiterer Mitgliedkirchen* in die Arbeitsgemeinschaft, über die im übrigen nach § 2 der Richtlinien von Fall zu Fall entschieden wird. Es ist also z. B. davon abgesehen worden, die Mitgliedschaft bzw. die Neuaufnahme auf „Kirchen“ und „Freikirchen“ in einem bestimmten theologischen oder juristischen Sinn zu beschränken, weil sich eine grundsätzliche Abgrenzung — etwa gegenüber Sekten oder kirchlichen Vereinigungen — nach allgemeinen Merkmalen als schwierig, wenn nicht unmöglich, erwies. Allerdings „sollen“ nach § 2 der Richtlinien nur solche „kirchlichen Gemeinschaften“ aufgenommen werden, die Rechtsfähigkeit besitzen. Diese Vorschrift ist aber nicht zwingend, und insbesondere wird nicht der Besitz der Rechte einer Körperschaft des öffentlichen Rechts verlangt.

Die derzeitigen Mitgliedkirchen sind allerdings *Körperschaften des öffentlichen Rechts*, mit Ausnahme der Vereinigung der Mennonitengemeinden, die als „eingetragener Verein“ Rechtsfähigkeit nach dem bürgerlichen Recht besitzt. Die Arbeitsgemeinschaft könnte daher wohl ihrerseits die Rechte einer Körperschaft des öffentlichen Rechts nach Art. 137 Abs. 5 Satz 3 der Weimarer Reichsverfassung in Verbindung mit Art. 140 des Bonner Grundgesetzes in Anspruch nehmen. Sie tut dies jedoch bisher noch nicht, weil sie sich nicht als „Zusammenschluß“ zu einer Körperschaft mit eigener Rechtspersönlichkeit im Sinne dieser Bestimmungen des Staatskirchenrechts versteht. Das nicht körperschaftliche Selbstverständnis der Arbeitsgemeinschaft kommt insbesondere darin zum Ausdruck, daß nach § 3 der Richtlinien die Mitgliedkirchen ihre volle Unabhängigkeit in Bekenntnis und Lehre, in Gottesdienst und rechtlicher Ordnung sowie in der Wahrnehmung ihrer eigenen Interessen behalten, hierbei aber auf berechtigte Anliegen der anderen Mitgliedkirchen der Arbeitsgemeinschaft brüderliche Rücksicht nehmen wollen.

Da die Arbeitsgemeinschaft keine eigene Rechtspersönlichkeit in Anspruch nimmt, braucht sie sich nicht mit einem eigenen bürokratischen Apparat zu belasten, sondern kann sich mit dem zur Erfüllung ihrer sachlichen Aufgaben unentbehrlichen Mindestmaß von *Organisation* begnügen. Die Arbeitsgemeinschaft besitzt deshalb überhaupt keine „Organe“ im rechtlichen Sinn, weder einen Vorstand

mit der Legitimation zur Vertretung nach außen in Rechtsangelegenheiten, noch eine Mitgliederversammlung, die verbindliche Beschlüsse fassen könnte.

Der *Vorsitzende* hat nach § 6 der Richtlinien lediglich die Aufgabe, die Zusammenkünfte der Arbeitsgemeinschaft zu leiten und die laufenden Geschäfte zu führen, zu denen insbesondere die Vorbereitung der Beratungen und die Ausführung von Beschlüssen der Arbeitsgemeinschaft gehören. Der Vorsitzende und der stellvertretende Vorsitzende werden von den Vertretern der Mitgliedkirchen jeweils auf die Dauer von zwei Jahren gewählt. Zur Zeit ist der seit der Gründung der Arbeitsgemeinschaft mehrmals wiedergewählte Kirchenpräsident D. Martin Niemöller, Wiesbaden, Vorsitzender. Stellvertretender Vorsitzender war zunächst der Bischof der Methodistenkirche, Dr. Sommer, Frankfurt; nach dessen Tod wurde 1953 Seminardirektor Dr. Luckey, Hamburg, einer der Vertreter des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, zum stellvertretenden Vorsitzenden gewählt.

Der Vorsitzende kann mit Einverständnis der Arbeitsgemeinschaft zu seiner Unterstützung einen *Geschäftsführer* berufen (§ 7 der Richtlinien). Dieses Amt ist seit der Gründung der Arbeitsgemeinschaft dem Verfasser dieses Berichts übertragen, der auch schon bei den Vorarbeiten der Kirchenkanzlei federführend mitgewirkt hatte. Ihm steht dabei das Büro der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Verfügung, der er als Referent angehört. Die Arbeitsgemeinschaft braucht daher kein eigenes Büro zu unterhalten.

Zu den Zusammenkünften der Arbeitsgemeinschaft entsenden gem. § 5 der Richtlinien die Evangelische Kirche in Deutschland fünf, der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden zwei und die übrigen Mitgliedkirchen je einen *Vertreter*. Bei dieser Regelung ist nicht auf die Seelenzahlen, sondern lediglich auf die innere Struktur der Mitgliedkirchen Rücksicht genommen worden, die in der Arbeitsgemeinschaft eine gewisse Repräsentation finden soll. Dieser Grundsatz erforderte eine stärkere Vertretung der Evangelischen Kirche in Deutschland, die lutherische, reformierte und konsensusunierte Landeskirchen sowie verwaltungsunierte Kirchen mit lutherischen und reformierten Gemeinden umfaßt. Dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden wurde je ein Vertreter für die Gruppen der baptistischen und der darbystischen Gemeinden innerhalb des Bundes zugestanden.

Eine eigene *Finanzverwaltung* besitzt die Arbeitsgemeinschaft nicht. Die durch ihre Tätigkeit entstehenden Kosten werden nach § 8 der Richtlinien von den Mitgliedkirchen gemeinsam getragen. Die Regelung im einzelnen wird von Fall zu Fall durch Beschluß getroffen. Praktisch entstehen durch die eigene Tätigkeit der Arbeitsgemeinschaft als solcher in der Regel überhaupt keine Kosten, da alle Funktionen nebenamtlich wahrgenommen und die Reisekosten der Teilnehmer an den Sitzungen von den entsendenden Kirchen getragen werden. Zwischen diesen findet allerdings ein Reisekostenausgleich nach einem besonders vereinbarten Verfahren statt. Bei größeren Tagungen werden die Kosten durch Umlage auf die

jeweiligen Teilnehmer gedeckt. Ein jährlicher Haushaltsplan für die Arbeitsgemeinschaft als solche ist daher entbehrlich.

Anders verhält es sich mit den Kosten der Ökumenischen Centrale in Frankfurt, über die noch ausführlich zu berichten sein wird. Für diese wird alljährlich ein Haushaltsplan von der Arbeitsgemeinschaft aufgestellt. Die hiernach zur Deckung der Kosten erforderlichen Mittel werden durch Umlagen nach einem besonders vereinbarten Schlüssel von den Mitgliedkirchen aufgebracht. Gegenwärtig ist das Umlageverfahren in der Weise geregelt, daß auf die Evangelische Kirche in Deutschland 85 v. H. und auf die übrigen Mitgliedkirchen zusammen 15 v. H. des Gesamtbedarfs entfallen. Den Schlüssel zur Aufbringung dieser 15 v. H. legen die Freikirchen unter sich fest.

3. ÖKUMENISCHE STUDIEN- UND ERZIEHUNGSARBEIT

Im Jahre 1947 wurde auf Grund von Anregungen aus der Ökumene in Frankfurt eine Ökumenische Studienzentrale unter der Leitung von Oberkonsistorialrat Dr. Schönfeld und Pfarrer D. Menn ins Leben gerufen. Ihre Aufgabe war die Förderung und Koordinierung der ökumenischen Studienarbeit in Deutschland und die Zusammenarbeit mit der Studienabteilung des Ökumenischen Rates in Genf bei der wissenschaftlichen Vorbereitung der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam 1948.

Die Ökumenische Studienzentrale war zunächst eine selbständige Institution, die finanziell durch Spenden aus der Ökumene getragen wurde. Es bestand aber von Anfang an kein Zweifel über die Notwendigkeit, dem Institut sowohl im Interesse der sachlichen Arbeit als auch aus rechtlichen und finanziellen Gründen einen festen Rückhalt durch eine offizielle kirchliche Bindung zu geben. Eine völlige Eingliederung in das Kirchliche Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland hätte den ökumenischen Charakter des Instituts beeinträchtigt. Deshalb übernahm die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland alsbald nach ihrer Gründung die sachliche und finanzielle Verantwortung für die Ökumenische Centrale. Da aber die Arbeitsgemeinschaft in Ermangelung eigener Rechtspersönlichkeit keine rechtlichen Verpflichtungen — insbesondere gegenüber dem Personal der Ökumenischen Centrale — eingehen konnte, wurde in einem Vertrag mit der Evangelischen Kirche in Deutschland vereinbart, daß diese die Besoldung und Versorgung für den Leiter der Ökumenischen Centrale nach bestimmten Sätzen übernimmt und daß ihr die Aufwendungen hierfür von der Ökumenischen Centrale erstattet werden. Oberkonsistorialrat Dr. Schönfeld wurde ganz in den Dienst des Kirchlichen Außenamtes der Evangelischen Kirche in Deutschland übernommen, und Pfarrer D. Menn blieb Leiter der Ökumenischen Centrale. In ihrer sachlichen Arbeit wurde die Centrale der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland unterstellt, die auch die Aufsicht über die Verwendung der ökumenischen Spendemittel für diese Arbeit übernahm. Die Rechnungsprüfung wurde

aber wiederum dem Oberrechnungsamt der Evangelischen Kirche in Deutschland übertragen.

So kompliziert diese Organisations- und Unterstellungsverhältnisse erscheinen mögen, so haben sie sich doch seither in der Praxis im großen ganzen gut bewährt, und zwar auch dann, als die ökumenischen Spendenmittel für die Ökumenische Centrale erschöpft waren und eine neue finanzielle Grundlage geschaffen werden mußte. Diese Lage entstand seit dem Jahre 1950 und wurde in der Weise bewältigt, daß seither die zur Deckung des Haushaltsbedarfs der Ökumenischen Centrale erforderlichen Mittel in dem bereits dargestellten Verfahren durch Umlage von den Mitgliedkirchen der Arbeitsgemeinschaft aufgebracht werden.

Die sachliche Unterstellung der Ökumenischen Centrale unter die Arbeitsgemeinschaft setzte diese in die Lage, sich des Instituts zur Erfüllung der in § 4 Nr. 1 der Richtlinien genannten Aufgabe zu bedienen, nämlich zur Förderung ökumenischer Beziehungen und der ökumenischen Arbeit unter den Mitgliedkirchen. So konnte sich die Tätigkeit der Centrale sehr vielgestaltig entfalten.

Im Mittelpunkt stand nach wie vor die ursprüngliche Aufgabe der Centrale, die *ökumenische Studienarbeit*, die in ständiger Verbindung mit der Studienabteilung des Ökumenischen Rates geleistet wurde. Sie bestand insbesondere in der Mitwirkung bei der wissenschaftlichen Vorbereitung und Auswertung der Ergebnisse der großen ökumenischen Konferenzen, vor allem von Amsterdam 1948, Lund 1952 und Evanston 1954. Die an der ökumenischen wissenschaftlichen Arbeit beteiligten Persönlichkeiten wurden miteinander in Verbindung gebracht und mit dem aus der Ökumene zur Verfügung gestellten Material versehen. Die deutschen Ausgaben der Komitee- und Sektionsberichte und der Gesamtberichte über die großen ökumenischen Konferenzen wurden bearbeitet. Die zentralen Probleme der ökumenischen Studienarbeit wurden auf einer Reihe von *Studienkonferenzen*, meist unter Mitwirkung von Sachverständigen aus der Ökumene, wissenschaftlich erörtert. So befaßten sich die Konferenzen in Königswinter 1949 mit dem Thema „Die Kirche und das europäische Schicksal“, in Berlin 1949 mit den schöpferischen Möglichkeiten einer verantwortlichen Gesellschaftsordnung, in Schmie bei Maulbronn 1949 mit den Aufgaben und Möglichkeiten freiwilliger Mitarbeiterkreise im Sinne der Empfehlungen der II. und III. Sektion von Amsterdam. Auf derselben Grundlage wurden in einer Konferenz in Frankfurt 1949 die Möglichkeiten eines gemeinsamen Handelns von Christen und Nichtchristen in der heutigen Situation erörtert, womit das Naturrechtsproblem zur Diskussion gestellt war. Dieses war Gegenstand einer deutschen Studienkonferenz in Treysa 1950, an die sich unmittelbar eine ökumenische Konferenz über das Thema „Gerechtigkeit in biblischer Sicht“ anschloß. 1951 wurde in Königswinter das Europaproblem in evangelischer Sicht und in Göttingen das Thema „Individuum und Gemeinschaft“ behandelt.

Die Erfahrungen, die im Laufe der ersten Jahre durch diese Studienkonferenzen gewonnen wurden, ließen es zweckmäßig erscheinen, der wissenschaftlichen Arbeit

eine größere Stetigkeit, insbesondere hinsichtlich der Zusammensetzung des Mitarbeiterkreises, zu verleihen. Im Oktober 1950 wurde deshalb von der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland auf Grund einer Anregung der Studienabteilung des Ökumenischen Rates ein ständiger *Deutscher Ökumenischer Studienausschuß* unter dem Vorsitz von Professor D. Schlink ins Leben gerufen. Die Ökumenische Centrale arbeitet seither ständig mit diesem Studienausschuß zusammen und dient ihm zugleich als Geschäftsstelle. Der Studienausschuß steht auch in Verbindung mit dem Ökumenischen Ausschuß der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschland. Die für die Arbeit des Studienausschusses erforderlichen Mittel werden im Haushaltsplan der Ökumenischen Centrale bereitgestellt und im Rahmen dieses Haushaltsplanes von den Mitgliedkirchen der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland in dem bereits dargestellten Umlageverfahren aufgebracht.

Handelt es sich bei der Studienarbeit im wesentlichen um die rein wissenschaftliche Forschung, so diente eine stattliche Reihe von regionalen Tagungen, die von der Ökumenischen Centrale in Zusammenarbeit mit den Kirchenleitungen durchgeführt wurden, hauptsächlich dazu, einen möglichst umfangreichen und guten Stamm von Mitarbeitern für die *ökumenische Schulung und Erziehung* in den Gemeinden und kirchlichen Verbänden heranzubilden. Zu dem gleichen Zweck sorgte die Ökumenische Centrale ferner für die Vervielfältigung und Verbreitung von geeignetem Informationsmaterial über ökumenische Angelegenheiten und Fragen. Der Leiter nahm auch häufig an der Arbeit selbständiger ökumenischer Studienkreise teil, deren Förderung ein besonderes Anliegen der Ökumenischen Centrale ist.

Große Sorgfalt wurde auf die publizistische Arbeit verwendet. So konnte im Januar 1949 eine deutsche Übersetzung des von Bischof St. Neill herausgegebenen „Amsterdamer Studienbuches“, enthaltend die offiziellen Berichte von der Weltkirchenkonferenz mit kurzen Einleitungen und Fragen für die Aussprache darüber, herausgebracht werden (Furche-Verlag in Verbindung mit dem Evang. Verlagswerk, Stuttgart). Bald danach konnte schon die vollständige deutsche Ausgabe des Amsterdamer Sammelwerkes in sechs Bänden erscheinen (Furche-Verlag und Evang. Verlagswerk). Als Hilfsmittel für die Unterweisung über Wesen und Werden der Ökumene in weiteren Kreisen gab der Leiter der Ökumenischen Centrale, Pfarrer Menn, 1949 im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft einen „Ökumenischen Katechismus“ heraus (Evang. Verlagswerk, Stuttgart). Ein Beitrag desselben Verfassers für das Kirchliche Jahrbuch 1948 über die ökumenische Bewegung 1932—1948 wurde 1949 als Sonderdruck ebenfalls weiteren Kreisen zugänglich gemacht (Bertelsmann-Verlag, Gütersloh). Ein Bericht über die Konferenz der Bewegung „Faith and Order“ in Lund 1952 erschien 1954 (Luther-Verlag). Auch bei der Fassung und Drucklegung der Berichte von der Weltkirchenkonferenz in Evanston 1954 wirkte die Ökumenische Centrale mit. Seit 1952 erscheint im Evangelischen Missionsverlag in Stuttgart vierteljährlich die „Ökumenische Rundschau“. Diese soll einen vorläufigen Ersatz für die seit langem in Genf geplante, aber bisher noch nicht zustande gekommene deutsche Ausgabe der „Ecumenical Review“ darstellen. Von sonstigen Publikationen, an deren Zustandekommen die Centrale beteiligt war, seien noch die deutschen Übersetzungen der Werke über den Sinn der Arbeit von Oldham und „Um die Einheit der Kirche“ von Oliver Tomkins erwähnt.

Am 29. Februar 1956 ist der bisherige Leiter der Ökumenischen Centrale, Pfarrer D. Menn, mitten aus dieser reichen und fruchtbaren Arbeit in die Ewigkeit heimgerufen worden. Die ökumenische Arbeit in Deutschland hat damit einen schweren Verlust erlitten. Alle Kreise, denen diese Arbeit am Herzen liegt, werden dem Verstorbenen ein dankbares Andenken bewahren. Als Nachfolger für ihn ist nebenamtlich der Referent im Kirchlichen Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Oberkirchenrat Dr. Krüger, berufen worden. Er wird bei der Wahrnehmung dieses Amtes durch einen hauptamtlichen theologischen Mitarbeiter aus einer Freikirche unterstützt.

4. FÖRDERUNG DER ÖKUMENISCHEN BEZIEHUNGEN UNTER DEN MITGLIEDKIRCHEN

Liegen die Aufgaben der Ökumenischen Centrale und des Studienausschusses überwiegend auf wissenschaftlichem Gebiet — Studienarbeit im eigentlichen Sinn, ökumenische Schulung und Erziehung, literarische und publizistische Arbeit —, so kann sich darin die „Förderung ökumenischer Beziehungen und der ökumenischen Arbeit“ unter den Mitgliedkirchen (§ 4 Nr. 1 der Richtlinien) keineswegs erschöpfen. Es gehört dazu vor allem die Bemühung, daß in der Praxis des kirchlichen und Gemeindelebens Ökumene verwirklicht und gepflegt werde.

Das ist ein weites Arbeitsfeld, auf dem noch viel zu leisten ist und beträchtliche Hindernisse aus dem Weg geräumt werden müssen. Da die Arbeitsgemeinschaft keinerlei Weisungsbefugnisse besitzt, kann sie nur mit Anregungen und Empfehlungen in diesem Sinn zu wirken versuchen. Diese Begrenzung ihrer Möglichkeiten kann sich aber vielleicht auf weite Sicht sehr segensreich auswirken. Denn niemals kann die Arbeitsgemeinschaft in die Versuchung kommen, ihre Aufgabe in dem Erlaß bürokratischer Vorschriften zu erblicken, die auch da, wo sie beachtet würden, nur ein äußerliches Schema verwirklichen, aber keinesfalls lebendigen ökumenischen Geist erwecken könnten, auf den es entscheidend ankommt. Die Arbeitsgemeinschaft kann nur hoffen, daß Gott es ihr schenken möge, in erstem Ringen und Mühen das rechte Wort zur rechten Zeit zu sagen, und daß Gott die Ohren und Herzen der angesprochenen Christen und Gemeinden öffnen möge, damit ihr Wort Frucht bringen kann.

Dazu bedarf es vor allem des Gebets, und es ist eine Erfahrung, die in der Arbeitsgemeinschaft wie in allen ökumenischen Gemeinschaften immer wieder gemacht wird, daß das gemeinsame Gebet in einem Kreis von Menschen, die aus verschiedenen Denominationen, Konfessionen und kirchlichen Traditionen kommen, eine besondere Ursprünglichkeit besitzt, eben weil ihm die Normierung durch gewohnte Ordnungen fehlt. Die Arbeitsgemeinschaft hat es sich deshalb stest angelegen sein lassen, das ökumenische Gebet nicht nur in ihrem eigenen Kreis

zu üben und zu pflegen, sondern es auch den Christen und Gemeinden in ihren Mitgliedkirchen nahezubringen.

So hat die Arbeitsgemeinschaft immer wieder auf die vom Ökumenischen Rat empfohlenen jährlichen *Gebetswochen für die Einheit der Christenheit* hingewiesen und sich in langwierigen Verhandlungen mit dem deutschen Zweig der Evangelischen Allianz darum bemüht, Kollisionen mit der jährlichen Allianz-Gebetswoche zu vermeiden. Es wurde zunächst angestrebt, die beiden Gebetswochen im Januar auf denselben Termin — und zwar auf den seit langem feststehenden der Allianz-Gebetswoche — zusammenzulegen und darauf hinzuwirken, daß in dieser Woche die Anliegen beider Bewegungen aufgenommen werden. Dies wurde erstmals 1952 erprobt. Es zeigte sich aber, daß auf diese Weise allgemein keine befriedigende Lösung zu erreichen war, weil die beiden Gebetswochen von ganz verschiedenen Kreisen in den Gemeinden getragen werden. Darum wurde seit 1954 empfohlen, in den Gemeinden, in denen die Allianz-Gebetswoche eingebürgert ist, auf die ökumenische Gebetswoche zu verzichten und deren Anliegen lediglich zum Gegenstand der gemeinsamen Fürbitte an einem bestimmten Tag im Rahmen der Allianz-Gebetswoche zu machen.

In diesem Zusammenhang ist noch zu erwähnen, daß die Arbeitsgemeinschaft ihre Mitgliedkirchen auch wiederholt auf den vom Ökumenischen Rat befürworteten Vorschlag des Nordamerikanischen Kirchenbundes hingewiesen hat, einen jährlichen *Weltabendmahlssonntag* durchzuführen. Die Arbeitsgemeinschaft war sich allerdings darüber klar, daß die Verwirklichung dieses Vorschlages nicht nur eine Frage der Bereitschaft zu ökumenischem Verhalten ist.

Hier, wie in manchen anderen Problemen zwischenkirchlicher Beziehungen, hat die Arbeitsgemeinschaft den Grenzen, die der Verwirklichung ökumenischer Gemeinschaft durch die Verschiedenheiten und Gegensätze in Bekenntnis und Lehre, Sakramentsverständnis und kirchlicher Ordnung gesetzt sind, sorgfältige Beachtung geschenkt. Dabei zeigte es sich, daß die *Frage des Taufverständnisses* im Verhältnis zwischen manchen Kirchen und Freikirchen besondere Bedeutung besitzt. Hier schien eine sorgfältige theologische Klärung der verschiedenen Lehren und Auffassungen unentbehrlich. Die Arbeitsgemeinschaft hat daher eine eigene Studienarbeit hierüber in Angriff genommen, die sich mit dogmen- und kirchengeschichtlichen, systematischen und neutestamentlichen Referaten von Sachkennern, die hierzu besonders eingeladen wurden, über einen längeren Zeitraum erstreckt hat. Mit diesem Vorhaben wurde erstmals in größerem Zusammenhang die in § 4 Nr. 2 der Richtlinien bezeichnete Aufgabe der Arbeitsgemeinschaft in Angriff genommen, „das theologische Gespräch unter den Mitgliedern mit dem Ziel der Klärung und Verständigung“ zu fördern. Von der früher dargestellten, durch die Ökumenische Centrale und den Studienausschuß betriebenen Arbeit unterscheidet sich dieses Vorhaben insofern, als es dabei in erster Linie nicht um die Mitwir-

kung an der allgemeinen ökumenischen Studien- und Erziehungsarbeit geht, sondern um die theologischen Grundlagen, Möglichkeiten und Grenzen für die Überwindung ganz konkreter Schwierigkeiten im Zusammenleben und Nebeneinanderarbeiten verschiedener Kirchen und Denominationen, besonders am gleichen Ort.

Nicht immer ist die wissenschaftliche Erörterung die unerläßliche Voraussetzung hierfür. Manche Schwierigkeiten können schon durch *praktische Maßnahmen* und durch die Beachtung einfacher Spielregeln beseitigt werden. Die Arbeitsgemeinschaft hat sich seit ihrer Gründung ständig darum bemüht, hierfür Anregungen zu geben und konkrete Vorschläge zu machen. So wurden schon im Jahre 1949 „Richtlinien zur Überwindung der Schwierigkeiten, die sich aus dem Nebeneinanderarbeiten verschiedener christlicher Kirchen an einem Ort ergeben“, erarbeitet und den Mitgliedkirchen mit der Bitte um weitere Bekanntgabe zur Beachtung mitgeteilt. Ferner wurden mit einem Rundschreiben vom 23. 11. 1951 praktische Vorschläge zur Verwirklichung der „Ökumene in der Ortsgemeinde“ verbreitet.

Die notwendige Ergänzung zu diesen umfassenden Richtlinien und Vorschlägen bildeten intensive Bemühungen der Arbeitsgemeinschaft um Lösungen für bestimmte Einzelprobleme, aus denen in der Praxis erfahrungsgemäß besonders häufig Meinungsverschiedenheiten und Reibungen entstehen. So nahm die Arbeitsgemeinschaft in einem Rundschreiben vom 25. 2. 1949 zur Frage der Zulassung von „*Begräbnisfeiern freikirchlicher Gemeinden auf landeskirchlichen Friedhöfen*“ Stellung. Eine weitere Quelle häufiger Auseinandersetzungen ist die Gewährung kirchlicher Amtshandlungen, die von der Gemeinde einer anderen Kirche oder Denomination in *Ausübung der Kirchenzucht* verweigert worden waren. In mehreren Aussprachen hierüber wurde festgestellt, daß eine völlige Beseitigung dieser Schwierigkeiten oft kaum möglich sein wird, weil es sich um lehrmäßig bedingte Verschiedenheiten der Auffassungen über die in Betracht kommenden Amtshandlungen und über Berechtigung, Zweck und Mittel der Kirchenzucht handelt. Um so notwendiger erschien es aber, daß in jedem einzelnen Fall durch eine offene und brüderliche Aussprache unter den beteiligten Amtsträgern Verärgerung und Unfrieden zwischen den Gemeinden vermieden werden. Darauf wies die Arbeitsgemeinschaft in einem Rundschreiben vom 19. 9. 1952 hin.

In vielen Fällen erwachsen solche Schwierigkeiten auch aus *Doppelmitgliedschaften*. Soweit solche nach kirchlichem Recht zulässig sind, wird es nicht zu vermeiden sein, daß Gemeindeglieder, die gleichzeitig mehreren Kirchen angehören, sich praktisch nur an die eine halten und die andere vernachlässigen. Reagiert dann die letztere mit Maßnahmen der Kirchenzucht, so wird man kaum erwarten können, daß die erstere daraus entsprechende Konsequenzen zieht. Daraus entsteht dann in den Gemeinden der Eindruck, als würde die von der einen ausgeübte Kirchenzucht von der anderen absichtlich durchkreuzt.

Die Arbeitsgemeinschaft kam daher nach sorgfältigen Untersuchungen und Beratungen zu der Überzeugung, daß die Aufrechterhaltung von Doppelmitgliedschaften im allgemeinen unerwünscht sei, weil sie meist nicht zur Förderung, sondern zur Beeinträchtigung des Friedens und guten Einvernehmens zwischen den beteiligten Gemeinden verschiedener Denominationen geeignet zu sein pflegen. Andererseits meinte die Arbeitsgemeinschaft, eine Beseitigung der Doppelmitgliedschaften durch zwingende Vorschriften nicht empfehlen zu können. Als der beste Weg zur Bereinigung dieser Frage erschien es vielmehr, den förmlichen Übertritt zu erleichtern und damit die häufigste Ursache für die Aufrechterhaltung von Doppelmitgliedschaften zu beseitigen, die darin erkannt wurde, daß das staatliche Recht keine besonderen Bestimmungen für den Übertritt kennt, so daß auch im Falle des Übertritts die bisherige Kirchenzugehörigkeit nur durch den Austritt nach dem staatlichen Recht förmlich beendet werden kann. Die Arbeitsgemeinschaft erarbeitete daher konkrete *Vorschläge für ein erleichtertes Übertrittsverfahren*, die nach Begutachtung durch das Institut für evangelisches Kirchenrecht in Göttingen den Mitgliedkirchen mit Rundschreiben vom 21. 12. 1950 mitgeteilt wurden. Die praktische Verwirklichung dieser Vorschläge begegnet allerdings bisher noch Schwierigkeiten, weil es dazu nicht nur der Zustimmung, sondern auch der eigenen Initiative der Landeskirchen bedürfte, um die notwendigen Ergänzungen des staatlichen Kirchaus- und -übertrittsrechts durch die Ländergesetzgebung herbeizuführen.

Ein weiteres Problem, das häufig die Beziehungen zwischen Landes- und Freikirchen belastet, ist die *Zulassung freikirchlicher Lehrer zur Erteilung des evangelischen Religionsunterrichtes*. Die Arbeitsgemeinschaft hat sich auch hiermit in eingehenden Beratungen mehrere Jahre hindurch befaßt und Verhandlungen mit der Evangelischen Kirche in Deutschland geführt. Das Ergebnis wurde den Mitgliedkirchen in einem Rundschreiben vom 12. 9. 51 mitgeteilt.

Neben diesen Bemühungen, die Ursachen von Differenzen und Reibungen zu beseitigen oder zu mildern und möglichst günstige Voraussetzungen für die Pflege ökumenischer Beziehungen zu schaffen, wurde mehrfach sowohl von landeskirchlicher als auch von freikirchlicher Seite die Vermittlung der Arbeitsgemeinschaft zur *Bereinigung von Streitfällen* in einzelnen Gemeinden in Anspruch genommen. So erhielt die Arbeitsgemeinschaft Gelegenheit, sich auch der in § 4 Nr. 3 ihrer Richtlinien genannten Aufgabe der „Beratung und Vermittlung bei Meinungsverschiedenheiten zwischen einzelnen Mitgliedern“ praktisch anzunehmen.

5. VERTRETUNG GEMEINSAMER ANLIEGEN NACH AUSSEN

Es war bereits berichtet worden, daß die offizielle Gründung der Arbeitsgemeinschaft in einer gemeinsamen Sitzung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland mit den Vertretern der beteiligten Freikirchen am 10. 3. 1948 voll-

zogen wurde. In dieser Sitzung wurde auch ein gemeinsames „Wort christlicher Kirchen in Deutschland für einen rechten Frieden und gegen die Zerreißung des deutschen Volkes“ beschlossen, das u. a. im Amtsblatt der Evangelischen Kirche in Deutschland (2. Jahrg. Nr. 6, Sp. 13/14) veröffentlicht wurde. So begann die Arbeitsgemeinschaft schon im Augenblick ihrer Gründung mit der „Vertretung gemeinsamer Anliegen nach außen und in der Öffentlichkeit“, wie es ihr in § 4 Nr. 5 der Richtlinien zur Aufgabe gemacht wurde.

Vorfälle, bei denen die Tendenz deutlich wurde, die Kirchen in das politische Kräftespiel hineinzuziehen, gaben der Arbeitsgemeinschaft dann Veranlassung zu einem „Wort zum Kampf der politischen Systeme und Mchte“, das nach mehrmaliger Beratung und Überarbeitung in der Sitzung vom 29. 4. 1949 beschlossen wurde. Es bestand dabei Einverständnis darüber, daß dieses Wort an sich nicht an die Öffentlichkeit, insbesondere nicht an die Regierungen oder Parteien, sondern an die christlichen Gemeindeglieder gerichtet sein sollte. Dennoch wurde das Wort auch der weltlichen Presse übergeben, um auch die Öffentlichkeit von diesem Versuch einer christlichen Selbstbesinnung Kenntnis nehmen zu lassen. So wurden auch durch dieses Wort gemeinsame Anliegen der Kirchen in der Öffentlichkeit geltend gemacht.

Selbstverständlich mußte auch die Arbeitsgemeinschaft sich mit Fragen befassen, die sich für die Kirchen und ihre Glieder aus einer *Wiederbewaffnung Deutschlands* ergeben würden. Den ersten Anlaß dazu gab eine offizielle Bitte des Bundesinnenministeriums um Stellungnahme zu den mit dem Rechtsschutz für Kriegsdienstverweigerer aus Gewissensgründen zusammenhängenden Fragen. Die Arbeitsgemeinschaft nahm hierzu nach eingehender Beratung mit einem Schreiben vom 16. 10. 1950 Stellung, in dem freilich nur einige sehr knapp formulierte Grundsätze als gemeinsame Überzeugung vertreten werden konnten. Darin konnte sich die Aufgabe der Arbeitsgemeinschaft nicht erschöpfen, vielmehr mußte sie den besonderen, gerade ihr aufgetragenen Dienst darin sehen, die Stimme derjenigen von ihren Mitgliedkirchen, die in den Fragen der Kriegsdienst- und Eidesverweigerung durch Jahrhunderte hindurch leidvolle Erfahrungen gesammelt hatten, zu Gehör zu bringen, wenn sie sich auch in ihrer Gesamtheit nicht mit deren lehrmig begründeten Auffassungen identifizieren konnte. Darum wurden zu einer Sitzung der Arbeitsgemeinschaft, die im September 1951 in Bonn stattfand, Vertreter des Amtes Blank eingeladen, denen bei dieser Gelegenheit die Auffassungen der Mitgliedkirchen in eingehender Aussprache näher dargelegt werden konnten. Die Fragen der Verteidigung in einer künftigen Wehrmacht, der Gewissensgrnde, des Prüfungsverfahrens und des Ersatzdienstes für die Kriegsdienstverweigerer sowie die Wehrmachtseelsorge wurden dabei erörtert.

Die Arbeitsgemeinschaft blieb auch weiterhin bemüht, sich über die Entwicklung auf diesem Gebiet zu informieren. So nahm ihr Geschäftsführer als Beobachter an einer Tagung über die Fragen des Rechtsschutzes für Kriegsdienstverweigerer im

Quäkerheim in Röcke bei Bückeburg teil, zu der der „Internationale Zivildienst“ zu Pfingsten 1953 zahlreiche an dieser Frage besonders interessierte Organisationen eingeladen hatte. Der Geschäftsführer nahm ferner am 6. 4. 1954 auf Einladung des Amtes Blank an einer Besprechung mit Vertretern der Kirchen über Einzelfragen der geplanten Gesetzgebung teil. Auch hierbei war das gemeinsame Anliegen, das es im Sinne der Richtlinien zu vertreten galt, nicht die Geltendmachung bestimmter gemeinsamer Auffassungen zu den einzelnen Problemen einer etwaigen Wehrgesetzgebung, sondern es war dafür einzutreten, daß auch die in Lehre und Tradition begründeten besonderen Anliegen kleiner Freikirchen Beachtung fanden. Es darf nebenbei bemerkt werden, daß ein solches Handeln aus gemeinsamer Verantwortung für jedes einzelne Glied der ökumenischen Gemeinschaft aller christlichen Kirchen gerade auf weltliche Stellen unter Umständen einen stärkeren Eindruck macht als die bloße Demonstration einer hinter den Kulissen mit Hilfe von Kompromißformeln ausgehandelten und in der Regel nicht sehr tragfähigen Übereinstimmung in Sachfragen.

In völliger Einmütigkeit auch in der Sache selbst konnte dagegen die Arbeitsgemeinschaft zu den die Kirchen und kirchlichen Einrichtungen betreffenden *Fragen des Betriebsverfassungsgesetzes* Stellung nehmen. In einer Besprechung am 5. 6. 1951, zu der das Bundesarbeitsministerium Vertreter der Kirchen zusammen mit Vertretern der Bundesministerien des Innern, der Justiz und für gesamtdeutsche Fragen eingeladen hatte, konnte von der Evangelischen Kirche in Deutschland und den Freikirchen wie auch von der katholischen Kirche in voller Übereinstimmung und mit überzeugender Wirkung der Standpunkt vertreten werden, daß die Grundgedanken des innerbetrieblichen Mitbestimmungsrechts zwar auch von den Kirchen als verbindlich anerkannt werden, die Regelung im einzelnen aber ihnen selbst im Rahmen der nach Art. 137 Abs. 3 der Weimarer Reichsverfassung in Verbindung mit Art. 140 des Bonner Grundgesetzes garantierten Autonomie der Kirchen vorbehalten bleiben muß. Dieser Stellungnahme ist mit der Fassung von § 81 des Betriebsverfassungsgesetzes und von § 96 des Personalvertretungsgesetzes Rechnung getragen worden.

6. BEZIEHUNGEN ZU ANDEREN ORGANISATIONEN

Von dem Verhältnis der Arbeitsgemeinschaft zum *Ökumenischen Rat der Kirchen* war bereits die Rede. Die Verbundenheit mit ihm findet ihren Ausdruck nicht nur in der übereinstimmenden Formulierung der Grundlagen in der Verfassung des Ökumenischen Rates und in den Richtlinien der Arbeitsgemeinschaft, sondern sie wird auch durch die unmittelbare oder mittelbare Zugehörigkeit der Mitgliedkirchen der Arbeitsgemeinschaft zum Ökumenischen Rat wirksam. Ein weiteres Band ist dadurch hergestellt, daß der Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft für seine Person dem Zentralausschuß und dem Exekutivausschuß des Ökumenischen Rates

angehört. Dieser hat die Arbeitsgemeinschaft dadurch offiziell anerkannt, daß er sie, ebenso wie andere „National Councils“, eingeladen hat, zu den Weltkirchenkonferenzen sowohl in Amsterdam 1948 als auch in Evanston 1954 einen Vertreter als „Consultant“ zu entsenden. Auf die rege Zusammenarbeit zwischen der Studienabteilung des Ökumenischen Rates und der Ökumenischen Centrale war bereits hingewiesen worden.

Zu den überdenominationellen *zentralen Organisationen der kirchlichen Werke* in Deutschland unterhält die Arbeitsgemeinschaft als solche bisher noch so gut wie gar keine ständigen Beziehungen. Lediglich mit dem Deutschen Evangelischen Missionstag besteht insofern eine gewisse Zusammenarbeit, als der Vorsitzende des Missionsrates, D. Dr. Freytag, dem von der Arbeitsgemeinschaft berufenen Deutschen Ökumenischen Studienausschuß und dem Herausgeberkreis der „Ökumenischen Rundschau“ angehört. Eine Fühlungnahme mit der Evangelischen Studentengemeinde in Deutschland, deren Geschäftsführer, Pfarrer Bannach, auf einer Sitzung der Arbeitsgemeinschaft ein Referat über die Ökumene innerhalb der Studentengemeinde gehalten hat, führte bisher noch nicht zu einer ständigen Verbindung, weil sich bisher ein praktisches Bedürfnis danach noch nicht gezeigt hat. Die Arbeitsgemeinschaft war auch in ihrem Verhältnis zu anderen Organisationen darauf bedacht, niemals mehr zu organisieren, als zur Erfüllung konkreter Aufgaben nötig war. An den Zusammenschlüssen kirchlicher Werke sind die Mitgliedkirchen der Arbeitsgemeinschaft meist ohnehin durch ihre eigenen Werke beteiligt. Die Herstellung ständiger organisatorischer Beziehungen zu solchen Zusammenschlüssen hat sich daher bisher noch nicht als notwendig oder erstrebenswert erwiesen.

Eine andere Frage ist es, ob die Arbeitsgemeinschaft auf die Dauer eine unmittelbare *Verbindung mit den evangelischen Landeskirchen* entbehren kann. Die Evangelische Kirche in Deutschland ist gegenüber den Freikirchen insofern kein äquivalenter Partner, als sie im Rechtssinn keine Kirche, sondern ein Kirchenbund mit sehr eng begrenzten Zuständigkeiten und Befugnissen sowohl gegenüber ihren Gliedkirchen als auch nach außen ist. Die Vertreter der Evangelischen Kirche in Deutschland in der Arbeitsgemeinschaft können daher nur Kirchentypen als geistige Strukturelemente des Kirchenbundes, aber nicht die einzelnen dazugehörigen Kirchen als Träger von Rechten und Pflichten repräsentieren. Auf deren Mitarbeit kommt es aber gerade an bei der Erfüllung der meisten Aufgaben der Arbeitsgemeinschaft, insbesondere bei der Pflege der ökumenischen Beziehungen zwischen den Kirchen und bei der Vertretung gemeinsamer Anliegen nach außen. Manche Bemühungen der Arbeitsgemeinschaft hätten zweifellos mehr Wirkung erzielen können, wenn die Landeskirchen von vornherein unmittelbar und verantwortlich daran beteiligt gewesen wären. Denn ohne eine solche Beteiligung hat das Wort der Arbeitsgemeinschaft in allen die Landeskirchen und ihr Verhältnis zu den Freikirchen betreffenden Angelegenheiten praktisch kaum mehr Gewicht als das Votum eines mehr oder weniger privaten ökumenischen Arbeitskreises.

Um mehr Interesse und Beachtung für die Arbeitsgemeinschaft und ihre Tätigkeit zu wecken, wurden 1952 und 1953 zwei größere Tagungen im Bibelheim der Mennoniten in Thomashof bei Durlach (Baden) durchgeführt, zu denen Gäste aus den Mitgliedkirchen in der doppelten Zahl der offiziellen Vertreter eingeladen wurden. 1955 folgte eine weitere Tagung dieser Art in Treysa. Auf diese Weise bot sich Gelegenheit, auch Vertretern von Landeskirchen, die sonst mit der Arbeitsgemeinschaft keine unmittelbare Verbindung haben, einen Einblick in ihre Arbeit zu gewähren. Es wird aber auf diesem Wege allein kaum zu erreichen sein, daß die Arbeitsgemeinschaft sich mehr als bisher von der Mitverantwortung der Landeskirchen getragen fühlen kann.

Größere praktische Wirkung dürfte durch eine Zusammenarbeit mit *regionalen Arbeitsgemeinschaften* im Bereich der Landeskirchen zu erzielen sein. Im Jahre 1950 entstanden solche Arbeitsgemeinschaften für den Bereich der württembergischen und badischen Landeskirchen unter der Bezeichnung „Ökumenisches Komitee Stuttgart“ und im Saarland unter der Bezeichnung „Arbeitsgemeinschaft der christlichen Kirchen, Freikirchen und kirchlichen Gemeinschaften im Saarland“. Beide arbeiten auf der Grundlage der Richtlinien der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland und stehen mit dieser in Fühlung, wenn auch ohne organisatorische Bindung.

Einen etwas anderen Charakter hat die „Arbeitsgemeinschaft der Kirchen und Religionsgesellschaften in Groß-Berlin“. Sie ist 1947 auf Grund der besonderen politischen und staatsrechtlichen Verhältnisse in der Viersektorenstadt entstanden, um eine wirksame Vertretung gemeinsamer Interessen gegenüber den verschiedenen und zum Teil gegeneinander arbeitenden weltlichen Obrigkeiten zu ermöglichen. Dazu bedurfte es der Zusammenarbeit nicht nur der christlichen Kirchen und Freikirchen, sondern auch der nichtchristlichen Religionsgesellschaften und Weltanschauungsgemeinschaften. So gehören dieser Organisation z. B. auch israelitische, mohammedanische, buddhistische Gemeinden und solche Gemeinschaften an, die vom Standpunkt der christlichen Kirchen aus als Sekten angesehen werden. Immerhin ist hier ein Rahmen geschaffen, in dem auch die besondere ökumenische Verbundenheit der christlichen Kirchen und Freikirchen gepflegt und gefördert werden kann. Darum unterhält die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland auch zu diesem Kreis eine inoffizielle und nicht organisierte Verbindung.

Anhang

Richtlinien der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland vom 10. März 1948

§ 1 Grundlage

In der „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland“ schließen sich kirchliche Gemeinschaften zusammen, welche Jesus Christus als Gott und Heiland anerkennen.

§ 2 Mitgliedschaft

Mitglieder der „Arbeitsgemeinschaft“ sind die unterzeichneten kirchlichen Gemeinschaften. Über die Aufnahme weiterer Mitglieder entscheidet die „Arbeitsgemeinschaft“ von Fall zu Fall. Voraussetzung der Mitgliedschaft ist in jedem Fall die Anerkennung der in § 1 bestimmten Grundlage. Es sollen grundsätzlich nur solche kirchliche Gemeinschaften aufgenommen werden, die Rechtsfähigkeit besitzen.

§ 3 Verhältnis der Mitglieder zur Arbeitsgemeinschaft und untereinander

Die Mitglieder behalten ihre volle Unabhängigkeit in Bekenntnis und Lehre, in Gottesdienst und rechtlicher Ordnung sowie in der Wahrnehmung ihrer Anliegen. Sie wollen jedoch hierbei auf berechnigte Anliegen der anderen Mitglieder der Arbeitsgemeinschaft brüderliche Rücksicht nehmen.

§ 4 Aufgaben

Die Arbeitsgemeinschaft will der Erfüllung folgender Aufgaben dienen:

1. Förderung ökumenischer Beziehungen und der ökumenischen Arbeit unter ihren Mitgliedern.
2. Förderung des theologischen Gesprächs unter den Mitgliedern mit dem Ziel der Klärung und Verständigung.
3. Beratung und Vermittlung bei Meinungsverschiedenheiten zwischen einzelnen Mitgliedern.
4. Vertretung besonderer Anliegen einzelner Mitglieder auf deren Antrag.
5. Vertretung gemeinsamer Anliegen nach außen und in der Öffentlichkeit.

§ 5 Vertretung der Mitglieder in der Arbeitsgemeinschaft

Zu den Zusammenkünften der Arbeitsgemeinschaft entsenden die Evangelische Kirche in Deutschland fünf, der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland zwei und die übrigen Mitglieder je einen Vertreter. Über die Zahl der Vertreter, die von neu aufzunehmenden Mitgliedern entsandt werden sollen, wird bei deren Aufnahme besonders beschlossen.

Wenn der Vorsitzende und Geschäftsführer (vgl. §§ 6 und 7) Vertreter von Mitgliedern der Arbeitsgemeinschaft sind, die nicht mehr als zwei Vertreter haben, so können an ihrer Stelle von diesen Mitgliedern andere Vertreter entsandt werden.

§ 6 Der Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft

Die Vertreter der Mitglieder wählen den Vorsitzenden und den stellvertretenden Vorsitzenden der Arbeitsgemeinschaft jeweils auf die Dauer von zwei Jahren. Der Vorsitzende leitet die Zusammenkünfte und führt die laufenden Geschäfte. Zur laufenden Geschäftsführung gehört insbesondere die Vorbereitung der Beratungen und die Ausführung von Beschlüssen der Arbeitsgemeinschaft.

§ 7 Der Geschäftsführer

Der Vorsitzende kann zu seiner Unterstützung einen Geschäftsführer berufen. Die Berufung bedarf der Bestätigung durch die Arbeitsgemeinschaft.

§ 8 Kosten

Alle durch die Tätigkeit der Arbeitsgemeinschaft entstehenden Kosten werden gemeinsam getragen. Das Nähere wird durch besonderen Beschluß der Arbeitsgemeinschaft geregelt.

Diese Richtlinien sind durch die nachstehend genannten kirchlichen Gemeinschaften gebilligt und damit in Kraft getreten:

Evangelische Kirche in Deutschland gez.: *D. Wurm, D. Dibelius, D. Martin Niemöller, Asmussen*

Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland gez.: *Paul Schmidt, Hugo Hartnack*

Evangelische Gemeinschaft in Deutschland gez.: *Ernst Pieper*

Methodistenkirche in Deutschland gez.: *I. W. Ernst Sommer*

Alt-Katholische Kirche in Deutschland gez.: *Dr. W. Küppers*

Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden gez.: *Ernst Crous*

Bund freier evangelischer Gemeinden in Deutschland gez.: *Prediger Glebe*

Zu Asmussens Äußerungen über die politische Bedeutung der ökumenischen Bewegung

VON W. A. VISSER 'T HOOFT

Die Vorlesung, die Asmussen auf den Salzburger Hochschulwochen 1956 gehalten und in dem Band „Trennung und Einung im Glauben“ (Evang. Verlagswerk, Stuttgart) veröffentlicht hat, stellt sachlich eine Zusammenfassung seines früheren Buches „Rom — Wittenberg — Moskau“ (Schwaben-Verlag, Stuttgart) dar. Der Titel der Vorlesung lautet „Das Verhältnis der Konfessionen als Politikum“ oder, um es anders auszudrücken, „Die politische Bedeutung der interkonfessionellen Beziehungen“. Dies ist ein wichtiges Gebiet, das bisher noch nicht die Beachtung gefunden hat, die es verdient. Es ist ohne weiteres einzusehen, daß eine greifbare Wechselwirkung zwischen dem politischen und dem ökumenischen Bereich besteht. In unserer von der Politik besessenen Welt kann die ökumenische Bewegung schlechterdings nicht vorgeben, in einem kirchlichen und theologischen Ghetto zu leben. Schon ihr bloßes Vorhandensein als Bewegung, die Kirchen aus allen Teilen der Welt zusammenbringt, ist in gewissem Sinne ein politisches Faktum, da sie in den Kirchen das Bewußtsein grundsätzlicher Zusammengehörigkeit und gemeinsamer Beteiligung an einer weltweiten Aufgabe wiedererweckt und sie so aus einer Existenzform herauslöst, deren Horizont durch nationale Schranken begrenzt wird. Zugleich ist die ökumenische Bewegung von Anfang an bemüht gewesen, den gemeinsamen Überzeugungen der Kirchen in bezug auf die grundsätzlichen sozialen und politischen Aufgaben der Gegenwart Ausdruck zu geben.

Nun erfordert eine Untersuchung der politischen Bedeutung der ökumenischen Bewegung eine gründliche Kenntnis der mannigfachen Faktoren, die innerhalb einer solchen weltweiten Bewegung wirksam sind und sie beeinflussen, denn jede

Entscheidung, die von einer solchen Körperschaft wie dem Ökumenischen Rat der Kirchen getroffen wird, ist das Ergebnis des Zusammenwirkens der Überzeugungen und Meinungen, die von Kirchen sehr verschiedener Prägung vertreten werden. Leider läßt die Vorlesung von Asmussen erkennen, daß sich der Verfasser dieser Tatsache nicht bewußt ist. Sein Bild von der ökumenischen Bewegung ist sehr primitiv. Er greift fast aufs Geratewohl ein paar Dinge heraus, die ihm bekannt geworden sind, weil sie mit seinem eigenen Land zu tun haben, und geht nun daran, auf diesem unsicheren Boden ein Bild der ökumenischen Situation zu entwerfen, das in keiner Weise mit der Wirklichkeit übereinstimmt.

Asmussen sucht seine Leser davon zu überzeugen, daß die Politik des Ökumenischen Rates weithin von einer bestimmten Gruppe deutscher Kirchenführer gesteuert werde, deren Hauptanliegen seiner Meinung nach in der Bekämpfung des römischen Katholizismus besteht. Er ist des Glaubens, daß hierin der Grund für den Einspruch des Ökumenischen Rates gegen die Verletzung der Religionsfreiheit in Spanien und Kolumbien zu suchen sei. Er ist überzeugt, daß hierauf auch das Bestreben des Ökumenischen Rates zurückgehe, mit dem Moskauer Patriarchat ins Gespräch zu kommen. Rom, so behauptet Asmussen, ist für den Ökumenischen Rat „eben der Feind Nummer eins“. „Wir stehen auf der Schwelle einer anti-römischen Ökumene“ (S. 27).

Nun ist das eine derartig totale Verzerrung der heutigen ökumenischen Situation, daß wir darauf einzugehen uns kaum bemüßigt fühlen würden, wenn sie nicht gerade von Asmussen und im Rahmen akademischer Vorlesungen vorgetragen worden wäre. Um die fundamentalen Trugschlüsse in diesem Bilde aufzuzeigen, stellt man vielleicht am besten einige Fragen.

Kann jemand, der auch nur ein wenig über den Ökumenischen Rat Bescheid weiß, im Ernst der Meinung sein, daß eine Gruppe deutscher Kirchenführer es erreicht hat, einen derartig bestimmenden Einfluß auf den gesamten Ökumenischen Rat auszuüben? Zweifellos spielen die deutschen Kirchen durch ihr theologisches und zahlenmäßiges Gewicht in der ökumenischen Bewegung eine beachtliche Rolle, aber diese Rolle spiegelt natürlich die sehr verschiedenen Richtungen im kirchlichen Leben Deutschlands wider und ist sicherlich von keiner größeren Bedeutung als die Rolle, die andere große Kirchengruppen spielen, wie etwa die britischen oder nordamerikanischen.

Hat man schon vergessen, daß der erste unmittelbare Kontakt in der jüngsten Geschichte zwischen einer westlichen Kirche und dem Moskauer Patriarchat durch die Kirche von England während des zweiten Weltkrieges erfolgte, als Erzbischof Garbett Rußland besuchte? Und ist Asmussen unbekannt, daß im Jahre 1946 der Verwaltungsausschuß des Ökumenischen Rates (dem damals kein deutsches Mitglied angehörte) nach Austausch von Botschaften mit dem Moskauer Patriarchat die Ernennung einer Delegation beschloß, die mit einer ähnlichen Delegation des Moskauer Patriarchates zusammentreffen sollte?

Mit anderen Worten: Der in Evanston im Jahre 1954 gefaßte Beschluß, mit der russischen Kirche erneut Fühlung aufzunehmen, war einfach eine erneute Bekräftigung des Planes, den der Ökumenische Rat von Anfang an verfolgt hatte, und wenn er überhaupt einen Vorgang in dem Verhalten seiner Mitgliedskirchen hatte, so war es der Schritt der Kirche von England. Man muß noch hinzufügen, daß auf derselben Tagung im Jahre 1946 beschlossen wurde, eine Delegation unter Leitung von Erzbischof Brilioth zu den vier alten orthodoxen Patriarchaten und zu der Kirche von Griechenland zu entsenden.

Erzbischof Germanos, Exarch des Ökumenischen Patriarchen, war einer der führenden Männer jener Konferenz im Jahre 1946. Damals wie auch bei allen anderen Gelegenheiten, bei denen die Beziehungen zur Kirche von Rußland erörtert wurden, sind die Beschlüsse im vollen Einverständnis mit den Vertretern der orthodoxen Kirchen gefaßt worden, soweit diese Kirchen zu jener Zeit schon im Ökumenischen Rat mitarbeiteten. Der Satz von Asmussen (Rom — Wittenberg — Moskau, S. 65): „Nun scheint es sicher zu sein, daß die Moskauer Besuche mit den alten Patriarchaten nicht abgesprochen waren“, verkehrt daher die Wahrheit in ihr genaues Gegenteil.

Der Wunsch, mit der Kirche von Rußland ein offenes Gespräch zu führen, hat seine Wurzeln in der Geschichte der ökumenischen Bewegung vor der ersten Vollversammlung von 1948. Er ist nicht durch politische Erwägungen bestimmt, sondern durch das Streben nach wahrer Universalität. Dies ist anläßlich der Gespräche zwischen den amerikanischen und den russischen Kirchen sehr klar zum Ausdruck gekommen. Die beiden Abordnungen waren in ihren politischen Standpunkten sehr weit voneinander entfernt, aber sie waren so tief von der Wichtigkeit der Begegnung zwischen Christen verschiedener Standpunkte überzeugt, daß sie die Fortsetzung dieser Kontakte beschlossen.

In ähnlicher Weise besteht gegenwärtig eine sehr tiefe Kluft zwischen der Stellungnahme, die der Ökumenische Rat zu der ungarischen Krise eingenommen hat, und derjenigen, die das Moskauer Patriarchat vertritt. Falls und wenn Gespräche zwischen Vertretern des Ökumenischen Rates und des Moskauer Patriarchats stattfinden, so wird dieses nicht geschehen auf Grund politischer Übereinstimmung, sondern trotz politischer Meinungsverschiedenheit.

Asmussens Grundthese ist, daß hierbei wie auch auf anderen Gebieten der Ökumenische Rat in der Hauptsache von einem anti-römisch-katholischen Affekt beherrscht wird. Das ist eine ernsthafte Anklage, und die Tatsachen, die zu ihrer Begründung angeführt werden, sind äußerst unzureichend. Unsere Proteste wegen der Lage der Protestanten in Spanien und Kolumbien werden nicht deswegen erhoben, um die römisch-katholische Kirche zu kränken, sondern um die Grundsätze zu wahren, für die der Ökumenische Rat einsteht. Diese Proteste haben oft genug die Unterstützung römisch-katholischer Sprecher und Autoren gefunden. Sie

sind öffentlich ausgesprochen worden, nachdem vorangegangene Versuche, die Angelegenheit unmittelbar und in persönlicher Fühlungnahme zu bereinigen, gescheitert waren.

Falls Asmussen die Gesamtvorgänge um die Beziehungen zwischen der ökumenischen Bewegung, wie sie im Ökumenischen Rat vertreten ist, und den ökumenisch gesinnten Kreisen im römischen Katholizismus sorgfältig untersucht hätte, so würde er herausgefunden haben, daß in den letzten Jahren diese Beziehungen an Intensität und Umfang sehr gewonnen haben. Es gibt jetzt weit mehr — inoffizielle — Gespräche als noch vor einigen Jahren. Und er würde auch noch etwas anderes herausgefunden haben, nämlich daß keine Anzeichen dafür vorhanden sind, daß es in den Kreisen des Ökumenischen Rates eine Gruppe gibt, die mehr das Gespräch mit der Kirche von Rußland befürwortet, und eine andere Gruppe, die den Vorrang des Gespräches mit ökumenisch gesinnten römischen Katholiken behauptet. Im Gegenteil; diejenigen, die das eine wollen, wollen auch das andere. Wenn überhaupt die Gefahr einer Meinungsverschiedenheit besteht, so liegt diese eher darin begründet, daß es einige gibt, die einen protestantischen Weltrat bevorzugen würden und sowohl dem römischen wie dem nichtrömischen Katholizismus ablehnend gegenüberstehen.

Es gibt in dem von Asmussen entworfenen Bild der ökumenischen Bewegung noch zahlreiche andere Punkte, die der Richtigstellung bedürften. Es ist natürlich völlig unzutreffend, daß die Tagung des Zentralausschusses im Jahre 1956 von der Frage nach den Beziehungen zu Moskau beherrscht war. Auch kommt es überhaupt nicht in Betracht, daß der Ökumenische Rat mit dem Moskauer Patriarchat ein Übereinkommen treffen könnte, das die Preisgabe der russischen Exilkirche einschließen würde. Aber das vorstehend Gesagte muß genügen, um deutlich zu machen, daß Asmussens Versuch, die politische Bedeutung interkonfessioneller Beziehungen aufzuzeigen, mißlungen ist, weil er nicht auf wirklicher Kenntnis der wesentlichen Zusammenhänge beruht.

Chronik

Auf der Sitzung des Exekutivausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen vom 4.—8. Februar in Genf gab der Generalsekretär Dr. Visser 't Hooft die offizielle Einladung des Nationalrates der Christlichen Kirchen von Ceylon bekannt, die für 1960 vorgesehene Dritte Vollversammlung auf Ceylon abzuhalten. Die endgültige Entscheidung über Ort und Datum der Vollversammlung wird vom Zentralausschuß getroffen werden, der vom 30. Juli bis 7. August ds. Js. in New Haven, Conn., USA, zusammentreten wird.

Über die Lage der protestantischen Kirchen in Ungarn berichtete vor dem Exekutivausschuß der Exekutivsekretär des Lutherischen Weltbundes, Dr. Carl E. Lundquist, der gerade von einem Besuch aus Budapest zurückgekehrt war. Der Exekutivausschuß billigte die Erklärungen, die Dr. Visser 't Hooft, Dr. Fry und Dr. Payne im vergangenen Herbst zu den Vorgängen in Ungarn und im Nahen Osten abgegeben haben (vgl. Ök. Rdsch. 1956, H. 4, S. 150 f.).

Der argentinische Methodistenbischof Sante Uberto Barbieri, einer der Präsidenten des Ökumenischen Rates, wurde vom Exekutivausschuß beauftragt, bei seiner bevorstehenden Spanienreise die bisher ergebnislos verlaufenen Verhandlungen über die Wiedereröffnung des Theologischen Seminars in Madrid fortzusetzen. Über den Stand der Zypernfrage legten Sir Kenneth Grubb und Dr. O. F. Nolde im Auftrage der Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten einen Bericht vor, aus dem das Bemühen der Kommission hervorgeht, Zypern schrittweise zu der angestrebten Selbstbestimmung zu verhelfen. Ebenso befaßte sich der Exekutivausschuß mit der immer noch schwierigen Lage des Ökumenischen Patriarchats in Istanbul und der protestantischen Kirchen in Kolumbien; des weiteren waren die vorläufig abgesagten Gespräche mit dem Moskauer Patriarchat,

die bisher noch nicht wieder aufgenommenen Beziehungen der Kirchen der chinesischen Volksrepublik zum Ökumenischen Rat sowie der beabsichtigte Zusammenschluß des Internationalen Missionsrates mit dem Ökumenischen Rat Gegenstand der Verhandlungen.

Anläßlich eines in den vergangenen Monaten von ökumenischen Jugendführern durchgeführten Besuches in Südamerika erstattete Bischof Sante Uberto Barbieri dem Exekutivausschuß einen Bericht über die wachsende ökumenische Aufgeschlossenheit in den südamerikanischen Kirchen, die vor allem in der Jugend festzustellen sei. Bischof Barbieri betonte in diesem Zusammenhang, daß der ökumenische Gedanke sich nur dann in Südamerika wirklich durchsetzen könne, wenn man das ökumenische Schrifttum in spanischer und portugiesischer Sprache zur Verteilung bringe.

Der Exekutivausschuß beschloß die Durchführung einer schon lange geplanten Studienarbeit über die Pfarrerausbildung, die im Verlaufe von fünf Jahren zusammen mit dem Christlichen Studentenweltbund aufgenommen werden soll.

*

Während der ersten Märzwochen stattete der Generalsekretär des Ökumenischen Rates, Dr. Visser 't Hooft, zusammen mit dem Vorsitzenden sowie dem Direktor der Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten (CCIA), Sir Kenneth Grubb und Dr. O. Frederick Nolde, einen Besuch in Istanbul ab. Zweck dieses Besuches waren Unterhandlungen mit den Regierungsvertretern und dem Ökumenischen Patriarchen. Auf dem Hinwege nach der Türkei hielten sich Dr. Visser 't Hooft, Sir Kenneth Grubb und Dr. Nolde zwei Tage lang in Athen auf und führten Gespräche mit dem Erzbischof von Athen und anderen Vertretern der Kirche von Griechenland.

In einer Botschaft zum Rassensonntag in den USA am 10. Februar

ds. J., die vom Nationalrat der christlichen Kirchen in den USA herausgegeben wurde, heißt es: „Wenn wir dem Evangelium Jesu Christi treu bleiben wollen, dürfen wir nicht ruhen, bis die Rassentrennung aus allen Sektoren des amerikanischen Lebens verbannt ist“. Die Botschaft wendet sich in diesem Jahr besonders eindringlich an die Glieder der örtlichen Kirchengemeinden. Ein rechter Christ könne keine Kompromisse schließen, wenn es um die Grundsätze seines Glaubens ginge, jedoch müsse mit Liebe, Geduld und Verständnis vorgegangen werden. Die Kirchen sollten zunächst bei sich selber anfangen; viele hätten in ihren eigenen Institutionen noch nicht alle diskriminierenden Praktiken beseitigt.

Die amerikanische Evangelische Lutherische Kirche, die über eine Million Mitglieder zählt, hat nunmehr offiziell die Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat beantragt (vgl. Ök. Rdsch. 1956, H. 3, S. 115).

Eine weitere Südamerika-Konferenz über „raschen sozialen Umbruch“ wurde in der ersten Februarwoche ds. Js. vom Evangelischen Kirchenbund von Brasilien in dem reformierten Theologischen Seminar Campinas, Brasilien, durchgeführt, nachdem im November 1955 bereits eine ähnliche Konferenz stattgefunden hatte.

In Kamerun erlangten am 10. März ds. Js. die Evangelische Kirche und die Baptistenkirche ihre Unabhängigkeit. Beide Kirchen sind aus der französischen Mission hervorgegangen und waren bisher der Pariser „Société des Missions évangéliques“ unterstellt. Aus Anlaß der feierlichen Verkündigung der kirchlichen Autonomie fanden in Douala Festgottesdienste und zahlreiche Veranstaltungen statt, an denen Vertreter des französischen Protestantismus teilnahmen.

In Afrika hat Ezra D. Keller als erster Neger die Leitung einer lutherischen Kirche übernommen. Er wurde Präsident der 4000 Glieder zählenden Evangelisch-Lutherischen Kirche in Liberia. Außerdem sind drei der

vier anglikanischen Hilfsbischöfe der ostafrikanischen Diözese Uganda nunmehr Neger.

Viele Kirchen haben die feierliche Gründung des unabhängigen afrikanischen Staates Ghana (früher Goldküste) zum Anlaß genommen, der zur Hälfte christlichen Bevölkerung des jungen Staates brüderliche Grüße zu senden.

Eine 2. gesamt afrikanische lutherische Konferenz ist für 1960 geplant und soll in Madagaskar oder Äthiopien stattfinden. Die endgültige Entscheidung über Ort und genauen Zeitpunkt wird die Missionsabteilung des Lutherischen Weltbundes im Sommer ds. Js. treffen.

Die älteste Kirche in Asien, die zu Beginn des 17. Jahrhunderts gegründete Evang. Kirche der Molukken, hat einen großen Missionsfeldzug unter den Mohammedanern und Chinesen ihres Gebietes beschlossen. Die Kirche zählt 275 000 Glieder, hat keine weißen Missionare und ist finanziell völlig selbständig.

An der Kirchlichen Hochschule in Djakarta (Indonesien) bereiten sich zur Zeit 67 einheimische Studenten und Studentinnen auf das Pfarramt vor. Sie gehören 21 verschiedenen evangelischen Kirchen Indonesiens an, die sich zu einem „Rat“ zusammengeschlossen haben.

Die Vereinigte Kirche Christi in Japan ist im letzten Jahr um 5574 Mitglieder gewachsen und zählt jetzt fast 170 000 Glieder; die Bischöfliche Kirche hat mit jetzt 38 538 Mitgliedern einen Zuwachs von 1248 Gliedern gegenüber dem Vorjahr zu verzeichnen, während die Evang. Lutherische Kirche sich um 622 Glieder vermehrte und heute 8388 Mitglieder hat.

Prof. D. Dr. Walter Freytag, Vorsitzender des Deutschen Evang. Missionsrates und Ordinarius für Missionswissenschaft und ökumenische Beziehungen der Kirchen an der Universität Hamburg, schließt in seine gegenwärtige Studienreise in Südasien auch einen Besuch in China ein. Er erhielt kürzlich eine Einladung des anglikanischen Bischofs Ting aus Nanking,

Gastvorlesungen an der dortigen Theologischen Hochschule zu halten und chinesische Gemeinden zu besuchen.

Im Jahre 1956 wurden 15 000 Baptisten, die alle das 18. Lebensjahr vollendet hatten, in der UdSSR getauft, berichtete der Präsident des Allsowjetischen Rates der Baptisten und Evangeliumschristen, Pfarrer Jakob Zhidkov, an den Baptistischen Weltbund. Im September ds. Js. begeht die russische Baptistenkirche das Fest ihres 90jährigen Bestehens. Die Baptisten in der UdSSR haben vor kurzem ein eigenes Gesangbuch gedruckt, das in vielen Gemeinden Verwendung findet. Ein Neudruck der Hl. Schrift soll gleichfalls in Kürze zur Verteilung kommen.

Mit Rücksicht auf die weltpolitische Lage haben die dänischen lutherischen Bischöfe den geplanten Gegenbesuch von Vertretern des Moskauer Patriarchats bis auf weiteres verschoben.

Der Konvent der Reformierten Kirche Ungarns hat beschlossen, in der Kirchenleitung den Stand vom 23. Oktober 1956 wiederherzustellen. Demzufolge ist Bischof Bereczky wieder in sein Amt eingesetzt worden. Dekan Dr. Pap hat mit Ausnahme seiner Professur alle kirchlichen Ämter abgegeben, während Bischof Ravasz wieder im Ruhestand lebt. Die Verhaftung einiger reformierter Geistlicher konnte auf Einspruch des Reformierten Weltbundes hin, dem sich auch Prof. Karl Barth anschloß, rückgängig gemacht werden.

Am 6. Februar führte Bischof Lajos Ordasz den wiedergewählten Bischof Zoltan Turoczy in sein Amt als Leiter der Diözese des Norddistrikts Győr (Raab) der Lutherischen Kirche Ungarns ein.

Im Auftrage des Exekutiv Ausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen führten Generalsekretär Dr. Visser 't Hooft und der Präsident des Nationalrates der christlichen Kirchen in den USA, Dr. Eugene Carson Blake, am 13. Februar ds. Js. in Prag eine Unterredung mit dem ungarischen Regierungsbeauftragten für Kirchenfragen, Janos Horvath, um bestehende Spannungen zu bereinigen, die sich im Verhältnis des Ökumenischen Rates zu Ungarn ergeben haben.

Anläßlich des Jubiläumsjahres der Brüderunität geben die tschechischen Kirchen ein geschichtliches Werk „Die Brüderunität in Bildern“ heraus und planen eine Reihe von gottesdienstlichen und gemeindlichen Veranstaltungen. Der Ökumenische Rat der Kirchen in der Tschechoslowakei hat zum 500. Jahrestag der Gründung der Brüderunität eine Botschaft erlassen, in der er sich zu dem geistlichen Erbe der großen Christuszeugen der Brüdergemeine und zu der Verpflichtung bekennt, in Treue zum Wort der Hl. Schrift und in der Freiheit des Glaubens „immer von neuem, an welchem Ort und unter welchen Umständen immer, einzig und allein dem Herrn Jesus Christus gehorsam zu sein“.

Im Auftrage des Lutherischen Weltbundes besuchten Exekutivsekretär Dr. Carl E. Lund-Quist, Bischof Nygren, Prof. Soe und Landesbischof Mitzenheim die lutherischen Kirchen in der Tschechoslowakei und Polen.

Eine Besuchsreise durch Polen vom 14.—23. Februar führte Kirchenpräsident D. Niemöller auf Einladung der Evangelischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses zu polnischen und deutschen Gemeinden. An der Reise nahm u. a. auch der Leiter der Ökumenischen Centrale, Oberkirchenrat Dr. Krüger, teil.

Eine ökumenische Sondernummer der römisch-katholischen illustrierten „Zeitschrift für geistliche Information und internationale Solidarität“ („Missi“) ist anläßlich der Gebetswoche für die christliche Einheit erschienen. Der durch seine zahlreichen Veröffentlichungen über ökumenische Fragen bekannte Pater Maurice Villain hat die Sondernummer vorbereitet, die in reich illustrierten Überblicken die Entwicklung der ökumenischen Bewegung ausführlich und objektiv darstellt.

Eine ökumenische Ausstellung in Lyon wurde am 11. Januar unter Anwesenheit von Vertretern der Stadt Lyon, des Generalsekretärs des Ökumenischen Rates, Dr. Visser 't Hooft, und Bischofs

Dupuis als Abgesandter von Kardinal Gerlier eröffnet.

Ein Kirchentag für Westfrankreich ist für Mitte Mai ds. Js. in Royan geplant. Er wird von der evangelischen Laienbewegung in Frankreich, dem „Rassemblement Protestant“, veranstaltet und soll unter dem Hauptthema „In Frieden leben“ stehen.

Die nächste Lambeth-Konferenz, die 300 Bischöfe der anglikanischen Kirche umfaßt und alle 10 Jahre stattfindet, ist für Juli und August 1958 in Aussicht genommen.

Ein deutsch-englischer Abendmahlsgottesdienst soll am 28. April ds. Js. in der Gedächtniskirche zu Speyer die zwischen den kongregationalistischen Kirchen und der pfälzischen Landeskirche vereinbarte Kanzel- und Abendmahls-gemeinschaft bekräftigen.

Eine Tagung des englisch-deutschen Kirchenkonvents hat vom 9.—11. Februar ds. Js. in London stattgefunden. Auf ihr sind Fragen der christlichen Verantwortung in der gegenwärtigen internationalen Lage erörtert worden. Auch die Pflege des Kontaktes mit den Kirchen jenseits des Eisernen Vorhanges sowie das deutsch-englische Verhältnis und das Verhältnis der europäischen Christen zu den jungen Kirchen Asiens und Afrikas sind zur Sprache gekommen. Die deutsche Gesprächsgruppe stand unter Leitung von Präses D. Wilm, die englische unter der des Lordbischofs von Sheffield.

Ein Ökumenisches Laienseminar wurde in Berlin vom Ökumenischen Dienst Berlin und dem Berliner Landesaus-schuß des Deutschen Evangelischen Kirchen-tags eingerichtet, das in die Arbeit des Ökumenischen Rates sowie in das Leben der verschiedenen Konfessionen und Kir-chen einführen soll.

Wohnungen für heimatlose Ausländer aus sechs Ostländern sind mit Finanzmitteln der Zwischenkirchlichen Hilfe des Ökumenischen Rates durch die Gemeinnützige Siedlungsgesellschaft des

Deutschen Evang. Hilfswerkes gebaut worden. Es sind bisher 23 Eigenheime mit 39 Wohnungen in Hamburg-Schnelsen ent-standen, und es sollen noch weitere 88 Häu-ser folgen. Der Ökumenische Rat will auf diese Weise Gliedern orthodoxer Kirchen, die bisher in deutschen Lagern lebten, eine neue Heimat schaffen.

Ein katholisches konfessions-kundliches Institut wurde am 19. Januar ds. Js. in Paderborn durch Erz-bischof Dr. Lorenz Jäger eröffnet. Das In-stitut trägt, nach dem großen katholischen Theologen aus dem Anfang des vorigen Jahrhunderts, den Namen „Johann Adam Möhler-Institut für Konfessions- und Dia-sporakunde“ und soll vor allem der wis-senschaftlichen Erfassung und Darstellung der evang. Theologie dienen. Damit soll es einen Beitrag zur Vorbereitung eines vertieften Gesprächs zwischen den Konfessionen leisten. Organ des Institutes wird die seit 25 Jahren bestehende katholische Zeitschrift „Catholica“.

Im Laufe des vergangenen Winters veranstaltete die Ökumenische Cen-entrale wie alljährlich vier ökumeni-sche Arbeitstagungen, die dazu dienten, Pfarrer und Gemeinden der Landes- und Freikirchen mit dem ökumeni-schen Gedanken vertraut zu machen und in die Arbeit des Ökumenischen Rates einzu-führen. Auch die orthodoxen Kirchen, öku-menische Räte der benachbarten Länder sowie in Deutschland mit einem Stipen-dium des Ökumenischen Rates studierende Ausländer waren auf diesen Tagungen ver-treten.

Von Perlonen

Prof. D. Dr. Adolf Keller hat am 7. Februar ds. Js. seinen 85. Geburtstag ge-feiert. Er gehört zu den ältesten Vorkämp-fern der ökumenischen Bewegung und hat sich lange Jahre an leitender Stelle für eine engere Gemeinschaft christlicher Kirchen eingesetzt. Auch der Schweizerische Evang. Kirchenbund zählt ihn zu seinen Gründern. Prof. Kellers publizistische Arbeit gilt nicht

nur kirchlichen Fragen, sondern der geistigen Auseinandersetzung mit den großen Zeitströmungen der modernen Welt.

Erzbischof *Benedictos Papadopoulos* von *Tiberias* wurde zum neuen griechisch-orthodoxen Patriarchen von Jerusalem gewählt. Er wird damit Nachfolger des verstorbenen Patriarchen *Timotheus*. Der neue Patriarch von Jerusalem ist als Verfasser geschichtlicher, kirchenrechtlicher und theologischer Werke sowie durch seine Teilnahme an ökumenischen Konferenzen bekannt geworden.

Dr. Rajah B. Manikam, Bischof von *Tranquebar*, wurde Anfang Januar ds. Js. als Präsident des Bundes evangelisch-lutherischer Kirchen in Indien wiedergewählt. Die Amtszeit beträgt drei Jahre.

Der polnische Bischof *Kotula* ist im Januar von der in Warschau tagenden Synode der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Polen gebeten worden, sein Amt noch weitere zwei Jahre auszuüben.

Prof. Dr. Fritz Zerbst, Ordinarius für praktische Theologie an der evangelischen Fakultät der Universität Wien, erhielt durch das österreichische Unterrichtsministerium einen Lehrauftrag

für ökumenische Fragen an der Universität Wien.

Dem anglikanischen Bischof *Stephen Charles Neill* wurde nach Beendigung seiner Gastvorlesungen an der Evang.-Theologischen Fakultät der Universität Hamburg die Würde eines Ehrendoktors der Theologie verliehen. Bischof *Neill* habe mit seinen Forschungen über asiatische und afrikanische Kirchenprobleme die Missionswissenschaft und die ökumenische Verständigung gefördert, hieß es bei der Verleihung des Dokortitels.

Dr. Franklin H. Littell, dem derzeitigen Leiter der *Franz-Lieber-Stiftung* in *Bad Godesberg*, wurde von der Theologischen Fakultät der Universität *Marburg* die Würde eines Doktors der Theologie ehrenhalber verliehen. *Dr. Littell*, der früher an den Universitäten *Michigan* und *Boston* wirkte, war längere Zeit Leiter der Abteilung für kirchliche Angelegenheiten bei der früheren amerikanischen Militärregierung in *Hessen* und ist in kirchlichen Kreisen in *Deutschland* als Förderer des ökumenischen Gedankens, der Zusammenarbeit der Kirchen und der Laienarbeit bekannt geworden. Er ist der Vorsitzende des Ökumenischen Ausschusses des Deutschen Evangelischen Kirchentags.

Zeitschriftenchau

Fordk, Gottfried, „Die Königsherrschaft Christi und das Handeln des Christen in den weltlichen Ordnungen nach Luther“, *Kerygma und Dogma* III/1 (Jan. 1957), Seite 23–52.

Durch das Evangelium, die geistliche Herrschaft Christi, wird — nach Luther — in den Glaubenden die im Gesetz geforderte Liebe zu Gott und zum Nächsten gewirkt. An ihr sind alle Gebote zu messen, und an ihr orientiert sich der Christ, sowohl als Untertan in seiner Stellung zu gegebenen Gesetzen und Anordnungen als auch als Gesetzgeber im Amte geistlicher und weltlicher Obrigkeit. Luthers Unterscheidung von Privatperson und Amtsperson ist als Lehre von der sachgemäßen Verwirklichung des Doppelgebotes der Liebe zu verstehen. Wie das Liebesgebot nach Luther durchzuführen sei, wird an einzelnen Punkten (Ge-

horsam gegen die Obrigkeit und Gehorsamsverweigerung, das Liebesgebot im Bereich der Wirtschaft und im obrigkeitlichen Amte) dargelegt. Werke im Gehorsam gegen das Liebesgebot sind nur ein ungewisses Zeichen für die Zugehörigkeit zum Reiche Christi: Luthers Lehre von der Königsherrschaft Christi ist stets auf die Rechtfertigung des Gottlosen bezogen und an ihr ausgerichtet.

Garrett, John, „Möglichkeiten und Grenzen ökumenischen Handelns im politischen Raum“, *Monatsschrift für Pastoraltheologie* XLVI/3 (März 1957), Seite 99–107 (Wiedergabe eines im September 1956 in *Hofgeismar* gehaltenen Vortrags).

Der Verfasser, Leiter der Informationsabteilung im Ökumenischen Rat der Kir-

chen, gibt einen geschichtlichen Überblick über die gemeinsamen Bemühungen der Kirchen, ihre Verantwortung im politischen Raum wahrzunehmen, zunächst von den Anfängen der modernen ökumenischen Bewegung bis zur Schaffung der „Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten“. Dann wird der Charakter und die Arbeit dieser Kommission dargestellt. Die Möglichkeiten gemeinsamen Handelns erhellen aus dem, was tatsächlich getan und erreicht worden ist. Die biblischen Grundlagen für ein solches Unternehmen machen die Verpflichtung zum gemeinsamen Handeln der Kirchen deutlich und zeigen dessen Grenzen. Abschließend wird hingewiesen auf die Begegnungspunkte zwischen diplomatischer Arbeit und der Arbeit der verschiedenen christlichen Organisationen, die z. Z. an der ökumenischen Arbeit teilnehmen.

Gill, Theodore A., „Series on Southeast Asia“, *Christian Century*, 12. Dezember 1956 — 27. Februar 1957.

Im Hinblick auf die ökumenische Verantwortung der Kirchen im Fernen Osten sei auf diese acht Artikel umfassende Serie über die Lage der Kirchen in Südost-Asien hingewiesen.

Hildebrandt, Franz Reinhold, „Weg und Arbeit der Evangelischen Kirche der Union im Jahre 1956“, *Kirche in der Zeit* XII/1 (Jan. 1957), Seite 3—6.

Die „Kirche der Union“ versteht sich selbst in ihrer Struktur als ein Stück Ökumene und möchte ihre Unio ökumenisch fruchtbar machen, wie sie andererseits für das Verständnis ihres Kircheseins aus der ökumenischen Bewegung lernen will. Der ökumenisch interessierte Leser wird diesen Rechenschaftsbericht unter den Stichwörtern „Theologische Probleme, Das geschichtliche Gegenüber, Neue gemeinsame Gottesdienstordnung, Ökumenische Arbeit und Auslandsgemeinden, Verhältnis zur EKD, Brücke zwischen Ost und West, Gesetzgebung und Verwaltung“ dankbar zur Kenntnis nehmen.

Hübner, Friedrich, „Konkrete Zuordnung von Kirche und Mission“, *Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung* XI/2 (15. Jan. 1957), Seite 25 bis 28 (Grundgedanken eines Memorandums, das das Lutherische Kirchenamt im Auftrage der Bischofskonferenz erarbeitet hat).

Das Memorandum skizziert die theologischen und geschichtlichen Faktoren, die zu einer Abkehr von der Missionstheologie des 19. Jahrhunderts geführt haben. Diese Abkehr kommt in dem Satz zum Ausdruck: Kirche ist Ziel der Mission und Mission ist Sache der Kirche. Gewisse praktische Wandlungen gegenüber der Zersplitterung der bisherigen missionarischen Bemühungen können festgestellt werden, sie sind aber nicht tiefgreifend genug. Vor allem ist ein neues Missionsdenken in den Gemeinden und Kirchen noch nicht erreicht. Die VELKD, die hier mannigfache Aufgaben in Angriff nehmen könnte, sollte zur Überwindung der Zersplitterung und zur Intensivierung der missionarischen Bemühungen die Initiative ergreifen und Entwicklungen auf landeskirchlicher Ebene fördern, ohne die freie Initiative der Missionsarbeit zu hemmen oder bestehende Arbeitskreise zu stören.

James, Francis, „Reporting on China“, *Church Times*, 25. Januar 1957 bis 15. März 1957.

Als Mitglied einer australischen Delegation von Kirchenführern, die, vom Primas von Australien geführt, im Herbst vergangenen Jahres die chinesischen Kirchen besuchte, berichtet F. James über seine Eindrücke in China, besonders über die Chung Hua Sheng Kung Huli (anglikanische Kirche). Es handelt sich wohl um den bisher umfassendsten Bericht einer solchen Besucherdelegation.

Krüger, Hanfried, „Die kirchliche Lage in Polen“, *Informationsblatt für die Gemeinden in den niederdeutschen luth. Landeskirchen* Nr. 6. (Zweites Märzheft 1957), Seite 85—88.

Verfasser, der im Februar ds. Js. Kirchenpräsident D. Niemöller auf seiner Reise durch Polen begleitet hat, berichtet über die heutige Lage des polnischen Protestantismus, der durch die politischen Ereignisse der letzten Jahrzehnte zahlenmäßig starke Einbußen erlitt. In diesem Zusammenhang werden auch Einzelheiten über die bemerkenswerten ökumenischen Zusammenarbeit in Polen und das kirchliche Leben in den deutschen Restgemeinden Schlesiens und Pommerns mitgeteilt.

Parijskij, L. N. (Leningrad), „Die Rolle des Laien im Leben der Russisch-Orthodoxen Kirche“, *Kirche in der Zeit* XII/1

(Januar 1957), Seite 12—15 (Vortrag im Rahmen der Gastvorlesungen russisch-orthodoxer Professoren, Juni 1956 in Bonn, Wuppertal und Bethel).

Die orthodoxe Auffassung von der Stellung des Laien im Leben der Kirche entspringt der Lehre von der Kirche als dem Leibe Christi. Alle Glieder der Kirche, Kleriker wie Laien, sollen an allen Lebensäußerungen der Kirche teilnehmen: an der Lehre, dem Gottesdienst, der Leitung, dem Gericht, der Gesetzgebung, jedoch in verschiedenem Grade. So steht das Recht, Dogmen zu formulieren, nur dem Episkopat als ganzem zu, während die Laien das Recht haben, die Hl. Schrift auszulegen, sofern sie dabei die Definitionen und Überlieferungen der von Gott erfüllten Väter nicht übertreten. Die Laien haben die Pflicht, den Glauben zu bewahren und auszubreiten sowie an den Gottesdiensten teilzunehmen. Laien können Glieder der Bischofsynode und der Landessynoden sein, jedoch nur mit beratender Stimme. Das Recht der Laien bei der Wahl der Kultdiener überschreitet nicht die Grenzen des Bittgesuchs. Eine praktische Aufgabe findet der Laie in der Verwaltung der Ortsgemeinde und in der Fürsorge für sie.

Pittenger, W. Norman, „Christ, The Church, and Reunion“, *Theology Today* XIII/4 (Jan. 1957), Seite 499—506.

In der ökumenischen Besinnung über Wesen und Einheit der Kirche geht es heute um die Frage der Bedeutung der Lehre von Christus (und vom Heiligen Geist) für das Verständnis der Kirche. Weder läßt sich die Lehre von Christus ohne weiteres auf die Lehre von der Kirche anwenden, noch darf man beide zu scharf voneinander trennen. „Leib Christi“ meint nicht, daß die Kirche Christi ‚alter ego‘ ist. Zwischen Christus und der Kirche besteht ein Verhältnis der Analogie. Wie Christus wahrer Gott und wahrer Mensch ist, so sind Christus und die Kirche „eine Realität zur Verwirklichung der Absichten Gottes“, während zwischen der empirischen, geschichtlichen Kirche und Christus als dem Haupt klar zu unterscheiden ist. Wie Christus totus Deus, aber nicht totum Dei ist, so ist seine Kirche sowohl sichtbar als auch unsichtbar (latent as well as patent), sie wird „in verschiedenen Graden aktualisiert“. Die Heilige Schrift, Taufe und Abendmahl, Bekennt-

nisse und Ämter sind für das Leben der Kirche keine absolute Notwendigkeit, von unabschätzbarer Bedeutung, aber zweit-rangig gegenüber der Realität des Christus in der Kirche. Unter diesen „structures“ der anglikanischen Kirche können sowohl die Einheit als auch die Mannigfaltigkeit der Kirche Ausdruck finden.

Shephard, Royal F., „Denominational Definition“, *Theology Today* XIII/4 (Januar 1957), Seite 484—493.

Die ökumenische Bewegung läßt die Denominationen sich auf sich selbst besinnen, auf ihr eigenes Erbe. Erwägt eine von ihnen die Vereinigung mit einer anderen Kirche, so spielen bei der Beantwortung der Frage „Wer sind wir? Warum existieren wir als Denomination?“ eine Reihe bewußter und unbewußter Annahmen eine Rolle, die der Verfasser am konkreten Beispiel des beabsichtigten Zusammenschlusses der amerikanischen Kongregationalisten mit der Evangelischen und Reformierten Kirche einer Prüfung unterzieht, so die Annahme, daß das, was eine Kirche besonders auszeichnet, auch ihren wesentlichen Charakter ausmache; daß die Eigenarten einer Kirche in jeder geschichtlichen Lage gleiche Bedeutung hätten; daß der Charakter einer Bewegung zur Zeit ihres Entstehens der Maßstab sei, an dem sie sich in aller Zukunft ausrichten müsse. Abschließend wird die Frage der „Kontinuität“ einer Denomination erörtert.

Thielicke, Helmut, „Der Christ und die Verhütung des Krieges im Atomzeitalter“, *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 1/2 (März 1957), S. 1—6.

Die Frage der christlichen Verantwortung angesichts der Gefahren eines Atomkrieges beschäftigt nicht nur den einzelnen Christen, sondern auch die Kirchen innerhalb des Ökumenischen Rates. Deshalb sei auch an dieser Stelle auf die Ausführungen des Hamburger Systematikers sowie auf die im gleichen Heft aufgenommenen Diskussionsbeiträge von H. Gollwitzer und W. Schweitzer hingewiesen.

Walz, H. H., „Die Christenheit in der modernen Gesellschaft“, *Zeitwende* XXVIII/2 (Februar 1957), Seite 85—97.

Das alte Thema Kirche und Staat muß neu angefaßt werden — sowohl von staats-theoretischer als auch von theologischer Seite —, denn der Obrigkeitsstaat hat sich

zur politischen Demokratie und die Kirche von der Kirche der Innerlichkeit zur Kirche für die Welt entwickelt, ohne daß die Theologie das Problem der Demokratie und die Demokratie das Problem der Kirche gelöst haben. Die Ungelöstheit der Probleme von beiden Seiten zeigt sich in der Gefahr der Klerikalisierung der Politik und der Politisierung der Kirche. Mit einer Besinnung über die „Kirche in der Demokratie“ und „das Amt der Kirche und der Auftrag der Christenheit“ versucht der Verfasser zur Vermeidung der genannten Gefahren Richtungsweisendes zu sagen.

Wingren, Gustaf, „Welt und Kirche unter Christus, dem Herrn“, Kerygma und Dogma III/1 (Januar 1957), S. 53—60. (Der Aufsatz gibt einen Vortrag wieder, den der Verfasser am 6. Juli 1956 auf einer ökumenischen Studientagung in Arnoldshain gehalten hat.)

„Welt“ und „Kirche“ sind nicht feste Größen, die „für sich“ genommen und dann

mit Hilfe einer christologischen Schau zusammengefügt werden können. Die Herrschaft Gottes in der Schöpfung muß ununterbrochen mit der kommenden Herrschaft zusammengehalten werden, wie, das ist noch eine offene Frage. Die Taten Gottes sind ein einheitliches Werk mit der ganzen Welt. Von der Auferstehung Christi führen Linien direkt zu ihr. Christus ist ihr Herr durch die Verkündigung, die Mission für die Völker. Die Kirche hat ihre Funktion nicht für sich selbst, sondern die Welt, d. h. für das Ende. Erst an diesem Ende wird sichtbar werden, wer der Herr der Welt ist. Das Ende ist die Wiederkehr zum reinen Anfang — und doch etwas völlig Neues (ewiges Leben). Das Leben Christi, das in der Kirche für die Welt hervorquillt, ist ein Leben „für alle Völker“. — Abschließend nimmt der Verfasser Stellung zu den Formeln „Evangelium und Gesetz“ und „Gesetz und Evangelium“. Für die weitere Arbeit erweist sich eine Behandlung des Begriffes der „Sünde“ als notwendig.

Neue Bücher

George A. E. Saastrand, *The Story of Stewardship in the United States of America*. Baker Book House, Grand Rapids 6, Michigan 1956. 169 Seiten. \$ 3.50.

Der Verfasser verfolgt die ersten Ansätze und die Entwicklung des Stewardship-Gedankens in den amerikanischen Kirchen von der Pionierzeit bis in die Gegenwart. Die Notwendigkeit der Selbstfinanzierung läßt die Sache schon vorhanden sein, ehe der Name auftaucht, der sich in Predigt und Literatur erstmalig in den 30er Jahren des vorigen Jahrhunderts findet. Damals erwacht in den amerikanischen Kirchen die missionarische Verantwortung, und in diesem Zusammenhang gewinnt der Stewardship-Gedanke wachsende Bedeutung. Der Bürgerkrieg bringt zwar den ersten Rückschlag, aber um die Jahrhundertwende lassen die christliche Studentenbewegung und die Laienorganisationen den missionarischen Impuls erneut wirksam werden, für den der mit der Stewardship-Verpflichtung gegebene Einsatz von „Zeit, Fähigkeiten und Geld“ im Dienste Gottes — unter starker Betonung der Abgabe des „Zehnten“ — die äußere Voraussetzung bildet. Die beiden Weltkriege, der Streit zwischen Fundamentalisten und Modernisten in den zwanziger

Jahren sowie die wirtschaftliche Depression um 1930 sind dem Fortgang der Stewardship-Bewegung nicht günstig, jedoch werden zugleich neue Antriebe und Ausformungen sichtbar, so z. B. in dem im Jahre 1920 erfolgten Zusammenschluß zum United Stewardship Council of the Churches of Christ in America (1951 als besondere Abteilung des National Council of Churches übernommen) oder in den um 1930 verwirklichten „Lord's Acre Plan“ und „Lord's Hour Plan“, die eine ausführliche Darstellung erfahren (S. 67 ff. bzw. S. 74 f.) und auch bei uns eingehender Beachtung wert sein dürften.

Die Kapitel XIV und XV schildern Geschichte, Organisation und Stand der Stewardship-Arbeit in den großen und kleineren Denominationen der Vereinigten Staaten, wobei sich der Verfasser auf die sorgsam ermittelten und verwerteten Angaben der betreffenden Kirchengemeinschaften stützt.

Die Eigenart der amerikanischen Kirchengeschichte hat es mit sich gebracht, daß bei diesen Bestrebungen die finanzielle Seite im Vordergrund stand. Der Stewardship-Gedanke wird vom Verfasser mit Recht als ein wichtiger theologischer Beitrag der amerikanischen Kirchen angesehen, indes ist er

sich dessen bewußt, daß eine Ausweitung und Vertiefung über die äußeren Gaben hinaus erforderlich ist. Angesichts der Tatsache, daß der Stewardship-Gedanke in den Kirchen anderer Länder und insbesondere auch Deutschlands zunehmende Verbreitung und Nachahmung gefunden hat, mag sich hier ein ökumenischer Austausch anbahnen, der fortführt und ergänzt, was die amerikanischen Kirchen auf Grund einer bedeutenden biblischen Erkenntnis beispielhaft vorgelebt haben. Für die sorgfältige und aufschlußreiche Untersuchung der Geschichte dieses Gegenstandes und die reichhaltige und übersichtliche Sammlung des einschlägigen Materials, ergänzt durch ein umfassendes Literaturverzeichnis, schulden wir daher dem Verfasser aufrichtigen Dank.

Gunnar Westin, Der Weg der freien christlichen Gemeinden durch die Jahrhunderte. Geschichte des Freikirchentums. J. G. Oncken Verlag, Kassel 1956. 335 Seiten. Leinwand DM 13.80.

In Ergänzung der allgemeinen Kirchengeschichte will der Verfasser, Professor der Kirchengeschichte an der Universität Upsala, die Geschichte der „freien Gemeinden“ beschreiben, die im Laufe der Jahrhunderte am Rande oder außerhalb der verfaßten Großkirchen das Bild der neotestamentlichen Gemeinden rein zu bewahren und darzustellen suchten. Der Schwerpunkt liegt dabei auf dem Täuferturn der Reformationszeit und den freikirchlichen Gruppierungen der letzten anderthalb Jahrhunderte. Ohne auf die Lehrunterschiede im einzelnen einzugehen, zeigt der Verfasser die großen Linien auf, die für die Entwicklung des Freikirchentums in seiner weltweiten Stoßkraft bestimmend gewesen sind. So ist ein Handbuch der Geschichte des Freikirchentums entstanden, das in gedrängter Fülle durch die sachliche und übersichtliche Darbietung des Stoffes zur Orientierung über die bei uns oft noch zu gering-schätzig beurteilten Freikirchen wesentlich beizutragen vermag.

Hermann Mulert, Konfessionskunde. Die christlichen Kirchen und Sekten heute. Dritte, neubearbeitete Auflage. Unter Mitarbeit von Konrad Onasch herausgegeben von Erdmann Schott. 557 Seiten. Alfred Töpelmann, Berlin 1956. Gebunden DM 28.50.

Die bekannte Konfessionskunde von Hermann Mulert liegt nunmehr in dritter, von Prof. Erdmann Schott (Halle) bearbeiteter Auflage vor. Der Aufriß sowie die theologische Grundhaltung der früheren Auflagen (1926 bzw. 1937) sind im großen und ganzen beibehalten worden, doch ist der Herausgeber bemüht gewesen, das Werk durch Sach- und Literaturergänzungen auf den neuesten Stand zu bringen. Dabei konnte z. T. noch auf Notizen des 1950 heimgegangenen Verfassers zurückgegriffen werden; im übrigen haben eine Reihe von Mitarbeitern die dafür nötige Hilfe gegeben (so z. B. K. Onasch für die morgenländische Christenheit). Vom heutigen Stand des theologischen Gesprächs und der ökumenischen Bewegung her gesehen, kann das vorliegende Werk freilich nicht mehr befriedigen. Letzterer sind ganze drei Seiten gewidmet, die etwa die von Faith and Order ausgegangenen Impulse für ein neues Miteinander der im Ökumenischen Rat zusammengeschlossenen Kirchen in keiner Weise erkennen lassen. Man empfindet daher gerade angesichts dieser Neuauflage die dringende Notwendigkeit einer Konfessionskunde, die sich nicht auf die vergleichende Darstellung beschränkt, sondern aus dem Wissen um die Einheit der Kirche wie auch aus den durch die ökumenische Bewegung vermittelten Erfahrungen und Einsichten erwachsen ist. Daß Mulerts Handbuch aber von seinen Voraussetzungen her auch heute noch umfassende Kenntnisse und reichhaltiges Material (vor allem im Blick auf den römischen Katholizismus und die orthodoxen Kirchen) vermittelt, die für die ökumenische Zusammenarbeit unerlässlich sind, soll trotz kritischer Vorbehalte und Wünsche dankbar anerkannt werden. Kg.

Wolfgang Böhme, Beichtlehre für evangelische Christen. Ev. Verlagswerk, Stuttgart 1956. 112 Seiten. Ln. DM 6.80.

Die Evangelische Kirche ist dabei, verlorengegangenes Terrain wiederzugewinnen. Nachdem in einem Prozeß, der nicht erst in jüngster Zeit begonnen hat, sondern schon seit Jahrhunderten im Gange ist, das Autonomiestreben der modernen Wissenschaften einen fragwürdigen Erfolg nach dem anderen errungen hatte, geschieht es in jüngster Zeit auf verschiedensten Gebieten, daß der Beitrag der Kirche neu gefragt und ernstgenommen wird und daß sie selbst dieser

Lage entsprechend darauf bedacht ist, von Gottes Wort her die Antwort zu finden, die auf die Fragen der Welt hin Hilfe zu bieten vermögen. Der evangelische Beitrag zum Thema „Beichte“ ist nur ein Beispiel in dieser bedeutsamen weltweiten Bewegung des modernen Protestantismus. Auf anderen Gebieten läßt sich das gleiche feststellen. Noch vor wenigen Jahren wäre es undenkbar gewesen, daß die Medizin etwas von ihrem Autonomieanspruch preisgegeben und sich auf ein partnerschaftliches Gespräch mit der Theologie und der Kirche eingelassen hätte. Heute ist das durchaus an der Tagesordnung, und das, was die Theologie zum Thema Heilung zu sagen hat, ist Gegenstand einer umfassenden ökumenischen, zugleich innertheologischen und zwischenwissenschaftlichen Diskussion geworden. Das gleiche gilt für das Gebiet der Pädagogik, die eben noch darauf aus sein mußte, gegenüber Theologie und Philosophie abwehrend ihr Eigenrecht zu verteidigen, und die sich jetzt einem Gespräch mit der Theologie über Erziehungsgrundlage, Erziehungsziel und Erziehungsweg bereitwillig öffnet, während umgekehrt auch die Kirche neu anerkennt, daß sie die hier auf sie zukommenden Aufgaben um ihres Auftrages willen nicht vernachlässigen darf. Das gleiche läßt sich für die Soziologie und die Rechtswissenschaft, ja, auch für die praktisch orientierten Tätigkeitsbereiche der Sozialpolitik und Nationalökonomie sagen.

In diesem großen Zusammenhang muß die Beschäftigung der Evangelischen Kirche mit dem Thema „Beichte“ gesehen werden. In einem lang anhaltenden Entwicklungsprozeß hatte die Evangelische Kirche diese ihr ausdrücklich aufgetragene und bis über die Reformationszeit hinaus wahrgenommene Lebensäußerung zunehmend preisgegeben und dem zugesehen, daß Psychologie und Psychotherapie ihrerseits das Verlangen der durch Schuldkomplexe belasteten Menschen zu befriedigen suchten. Durfte dies das Ende der Entwicklung sein, daß die Beichte aus der Beichtkammer der Kirche in das Sprechzimmer der Psychiater auswanderte? Hier setzt heute die Selbstbesinnung der Kirche ein. Und wie auf anderen Gebieten, so gereicht es auch hier zur Ehre der beteiligten Wissenschaften, daß sie sich dem Gespräch mit der Kirche bereitwillig und aufgeschlossen zur Verfügung stellen.

Wolfgang Böhme, Studentenpfarrer an der Universität Frankfurt und leitendes Mitglied der Evangelischen Akademie in Hesse-Nassau, hat sich seit Jahren mit dem Thema „Evangelische Beichte“ in verschiedenen Veröffentlichungen und insbesondere in der praktischen Ausübung beschäftigt. Er gehört im deutschen Raum auf diesem Gebiet zu den zunächst recht einsamen Rufern in der Wüste und hat die Genugtuung, daß er in letzter Zeit, nicht zuletzt durch die eindrucklichen Vorträge und Aussprachen auf dem Frankfurter Kirchentag und durch das starke Verlangen nach Beichte, welches dort auch praktisch in Erscheinung trat, in zunehmendem Maße Resonanz gefunden hat, in der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche ebenso wie in den Kirchen der Union und in der Weite der Ökumene.

Das vorliegende Buch stellt eine zusammenfassende evangelische Lehre von der Beichte dar. Unter Bezugnahme auf eine umfangreiche Literatur und unter besonderer Verwendung der Belegstellen der Heiligen Schrift und der reformatorischen Bekenntnisschriften, unter Einbeziehung der Beichtlehre und Beichtpraxis im ökumenischen Raum, insbesondere im Bereich der orthodoxen und der anglikanischen und schwedisch-lutherischen Kirche, entwickelt Böhme die Besonderheiten der Einzelbeichte neben den übrigen Formen der Herzensbeichte, der allgemeinen Beichte, der öffentlichen Beichte, der Versöhnungsbeichte und der *mutua consolatio fratrum*. Ihr Wesen besteht darin, daß sie sich als Bekenntnis konkreter Sünde vor einem Menschen ereignet, der ebenso anstelle der Brüder wie anstelle Gottes steht und die Lossprechung im Namen Gottes auf Glauben hin vollziehen darf. All dieses wird in einer klaren und anschaulichen, auch für den Laien verständlichen Sprache im einzelnen ausgeführt und auf die Wirkung hin verfolgt, welche die Beichte für das Leben des Einzelnen wie für die Gemeinde, für das Selbstverständnis des geistlichen Amtes und für den Dienst der Kirche in der Welt auszuüben vermag. Wichtig ist dabei vor allem, daß die Erörterung ausdrücklich von der Theorie zur Praxis weiterführt und mit einem ausführlichen Abschnitt über die Praxis der Beichte schließt.

Das Buch verrät gründliche theologische Arbeit und vielfältige praktische Erfahrung und wird deswegen für alle wichtig sein,

denen es am Herzen liegt, daß die Kirche in biblisch-reformatorischer Vollmacht uneingeschränkt ihres Amtes waltet und den Menschen mit dem Besten dient, was ihr anvertraut ist. Mißverständnisse werden freilich nicht ausbleiben. Sie haben sich im Zuge des neuen Gespräches der Kirche mit den Wissenschaften und der in ihrem Autonomieanspruch unsicher werdenden Welt immer von neuem eingestellt. Will die Kirche etwa alte Machtpositionen erneuern? Schwebt ihr ein neuer Klerikalismus vor? Sollen wir alle katholisch werden? Der unvoreingenommene Leser wird die Unbegründetheit solcher Verdachtsäußerungen leicht erkennen und sich vielmehr dankbar dessen freuen, daß um ihres Auftrages und Dienstes willen die Vertreter der Evangelischen Kirche auch das Risiko des Mißverständnisses und möglicher Anfeindungen nicht scheuen. Er wird sich freilich auch darüber klar sein, daß noch ein weiter Weg bis dahin ist, daß die Beichtlehre für evangelische Christen eine allgemein entsprechende Verwirklichung in der evangelischen Gemeinde findet. Thimme

Friedrich Müller, Geschichtswirksamkeit des Evangeliums in seinem lutherischen Verständnis. Zwei Aufsätze. Evang. Verlagswerk, Stuttgart 1956. 108 Seiten. Engl. Br. DM 4.80.

Die zwei Aufsätze, die uns das Evang. Verlagswerk in gefälliger englischer Broschur darbietet, verdienen schon deshalb Beachtung, weil sie vom bischöflichen Haupt einer Kirche der Oststaaten stammen, und zwar des Bischofs der einzigen dort verbliebenen deutschsprachigen Gruppe: der traditionsreichen alten Kirche der Siebenbürger Sachsen. Der Bischof selbst ist als Historiker und Kirchenmann schon in den Jahren vor dem Kriege beachtet worden, und wir horchen nun erst recht auf, wenn er uns aus seinem Geschichts- und Gesichtswinkel heraus ein aktuelles lutherisches Verständnis des Geschichtsablaufes vermitteln will.

Die Aufsätze würden mißverstanden, wollte man Lokalgeschichte in ihnen suchen. Zwar führt uns der erste Teil („Das Lutherum als Auslöschungskern der volkskirchlichen Entwicklung und deren Auswirkung in Südosteuropa“) in die Reformationsgeschichte auch seiner engeren Heimat hinein, doch nur, um aus ihr, in der er seine umfassende

Sachkenntnis durch besonders knappe, prägnante Zeichnung beweist, Bezüge von ökumenischer Bedeutung herauszuholen. Er zeigt uns an Hand nüchterner Tatsachen, wie die Reformation für das soziale und nationale Gefüge der von ihr berührten Gruppen lebensentscheidende, gestaltende Erneuerungsanstöße brachte, Anstöße, die auch in der morgenländisch-orthodoxen Kirche der Rumänen nachwirkten und nachwirken. Die quellenmäßig gut belegte Darstellung wirkt ungemein lebendig und aktuell, anregend gerade in Richtung auf Gedanken, wie sie uns der zweite Aufsatz bietet: „Wo will die Geschichte mit uns hinaus?“ Hier versucht Bischof Müller in Auseinandersetzung mit den Geschichtsphilosophien der Gegenwart — von Nietzsche bis Marx, besonders aber mit Spengler — zu zeigen, wie wesentlich sich gerade der von diesen zu „einschichtig gesehene“ religiöse Faktor in den großen kultur- und sozialgeschichtlichen Wendepunkten der Weltgeschichte auswirkt. „Die Fruchtträchtigkeit echter Gottesbeziehung äußert sich immer in gesunden Nächstenbeziehungen, die in einem organischen, sozial bindigen Gefüge der Völker dauerhaften Niederschlag finden.“ Das galt beim Übergang vom Nomadentum zum Bauerntum, bewährt sich in der Überschau der antiken Geschichte ebenso wie am chinesischen Reich, an Hochkulturträgern und Großreichsgestaltungen wie an Völkerwanderung und Völkern stillen organischen Werdens. Erstaunliche Perspektiven tun sich für unsere heutige Zeitenwende auf und laden nicht zuletzt deshalb zum Mit- und Nachdenken ein, weil Müller in all dem die Rolle der christlichen Gemeinde in neuer Weise sehen lehrt. Sie wird die entscheidende Größe sein in den „letzbelastenden Erprobungen, durch die die Völker während der ‚Geburtswehen‘ im Werden der ... neuen geschichtlichen Lebensformen hindurchgehen müssen“. Es wird, wie in der Entscheidung der Völkerwanderung, „eine Durchläuterung des Zusammenhaltes und der Samenkraft der christlichen Gemeinde zutage treten und die Missionskraft der christlichen Kirchen tragen“. Dabei kommt es „auf das echtergriffene, zu jedem Zeugnis (= Martyrium) bereite ‚Häuflein‘ an“, das zwar immer Minderheit bleibt, aber sich dennoch in der Masse des Volkes nicht abriegeln darf, in dem es seine Sendung erfüllt. Wo die Sauerteigwirkung der christ-

lichen Frohbotschaft Wege findet, werden die Völker eine Erneuerungskraft geschenkt erhalten, aus der auch ihre Sozialordnung zu voller Sinnerfüllung gelangen wird“. „Auch die ersatzreligiöse Antriebskraft der marxistischen Bewegung wird allein im Vortreiben der Krisis ihr Ziel finden, bis die soziale Frage gelöst ist, dann aber rückläufig werden“.

Wie immer man zu dieser Antwort stehen mag: Man wird sie im ökumenischen Gespräch, das nach dem Verhältnis von Kirche und Weltgeschehen fragt, nicht überhören dürfen; ihr Standort, ihre Gelehrsamkeit, ihre Perspektiven nötigen dazu.

Paul Philippi

Anschriften der Mitarbeiter:

Oberkirchenrat Otto von Harling, Hannover-Herrenhausen, Böttcherstraße 7 / Landesbischof D. Dr. Hanns Lilje, Hannover, Friesenstraße 29 / Assistent Paul Philippi, Heidelberg, Augustinergasse 15 / Professor Dr. Eduard Schweizer, Zürich 44, Pilgerweg 8 / Oberkirchenrat Dr. Hans Thimme, Bielefeld, Altstädter Kirchplatz 5 / Generalsekretär Dr. W. A. Visser 't Hooft, Genf, 17 Route de Malagnou

Ökumenischer Tagungskalender

- 8.—13. April: Ökumen. Rat, Glauben und Kirchenverfassung, Lutherisch-Reformiertes Gespräch. Arnoldshain, Deutschland
- 23.—27. April: Ökumen. Rat, Studienabteilung, Kommission für die Studienarbeit „Welt und Kirche unter der Herrschaft Christi“. Bossey, Schweiz
25. April — 1. Mai: World Committee for Christian Broadcasting, Weltkonferenz für christliche Rundfunk- und Fernseharbeit. Schloß Kronberg b. Frankfurt/M., Deutschland
- 17.—21. Mai: Ökumen. Rat, Konferenz des Ausschusses für die Studienarbeit „Unsere gemeinsame christliche Verantwortung gegenüber Gebieten raschen sozialen Umbruchs“. Genf, Schweiz
- 20.—21. Mai: Ökumen. Rat, Glauben und Kirchenverfassung, Amerikanische Sektion der Theol. Kommission über Fragen des Gottesdienstes. Chicago, USA
- 27.—31. Mai: Europäische Kirchenkonferenz. Liselund, Dänemark
- 3.—7. Juni: Ökumen. Rat, Glauben und Kirchenverfassung, Amerikanische Sektion der Theologischen Kommission über „Tradition und Traditionen“. Niederlande
- 4.—10. Juni: Ökumen. Rat, Glauben und Kirchenverfassung, Europäische Sektion der Theologischen Kommission über Fragen des Gottesdienstes. Niederlande
- 24.—28. Juni: Ökumen. Rat, Studienabteilung, Kommissionssitzung f. die Studienarbeit „Christen und die Verhütung des Krieges im Atomzeitalter — eine theologische Auseinandersetzung.“ Crêt-Bérard, Schweiz
- 10.—24. Juli: Weltbund der Bibelgesellschaften, Ratstagung und Konferenz. Sao Paulo und Rio de Janeiro
- 15.—19. Juli: Ökumen. Rat, Glauben und Kirchenverfassung, Amerikanische Sektion der Theologischen Kommission über „Christus und die Kirche“. New Haven, Conn., USA
- 16.—20. Juli: Ökumen. Rat, Studienabteilung, Kommissionssitzung über „Welt und Kirche unter der Herrschaft Christi“. New Haven, Conn., USA
- 17.—19. Juli: Ökumen. Rat / Intern. Missionsrat, Referat für Missionsstudien, Konsultation über die Theologie der Mission. New Haven, Conn., USA
20. Juli: Ökumen. Rat, Glauben und Kirchenverfassung, Arbeitsausschuß. New Haven, Conn., USA
- 20.—24. Juli: Ökumen. Rat / Intern. Missionsrat, Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten. New Haven, Conn., USA
- 20.—25. Juli: Ökumen. Rat, Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. New Haven, Conn., USA
- 23.—27. Juli: Ökumen. Rat / Intern. Missionsrat, Verbindungsausschuß. New Haven, Conn., USA
- 26.—28. Juli: Ökumen. Rat, Glauben und Kirchenverfassung, Konsultation über kirchliche Unionsfragen. New Haven, Conn., USA
- 28.—30. Juli: Ökumen. Rat, Exekutivsausschuß. Greenwich, Conn., USA
30. Juli—7. Aug.: Ökumen. Rat, Zentralsausschuß. New Haven, Conn., USA
- 15.—25. Aug.: Lutherischer Weltbund, Dritte Vollversammlung. Minneapolis, Minn., USA
- 3.—10. Sept.: Ökumen. Rat, Glauben und Kirchenverfassung, Tagung über das Thema „Das Wesen der Einheit, nach der wir streben“. Oberlin, Ohio, USA
- 22.—24. Okt.: Tagung der landeskirchlichen Referenten für ökumenische Aufgaben. Arnoldshain, Deutschland
28. Dez. 1957 — 8. Jan. 1958: Vollversammlung des Internationalen Missionsrates. Universitäts-College, Ghana, früher Goldküste, Afrika

Das Urchristentum und das ökumenische Problem¹⁾

VON OSCAR CULLMANN

Ein ökumenisches Problem, wie es heute existiert, hat es im Urchristentum noch nicht gegeben. Wohl werden wir feststellen, daß die christliche Kirche seit der ersten Stunde ihres Bestehens eine große Mannigfaltigkeit in der Ausprägung des Zeugnisses von Christus, auch Spannungen und selbst Streitigkeiten gekannt hat, ja daß es sogar schon wegen entgegengesetzter Ansichten über den Heilsweg zur Errichtung wenn nicht zweier Kirchen, so doch zweier getrennter Missionsorganisationen gekommen ist. Auch das hat es schon gegeben, daß Einzelgruppen ausgeschaltet wurden, die offenkundig den historischen, im Fleische erschienenen Jesus Christus durch eine Idealfigur ersetzt haben, um ganz fremde Gedankengänge ins Christentum einzuführen. Aber noch nicht gegeben hat es eine ganze, in zwei fast gleiche Teile gespaltene Christenheit, von denen zwar jeder auf dem Fundament des fleischgewordenen Jesus Christus aufgebaut zu sein behauptet und doch keiner mehr mit dem anderen zusammen *eine* Kirche bilden kann, ohne sein Verständnis vom Wesen der Kirche und damit sein eigenstes Wesen aufzugeben.

Wir sind heute getrennt, und zwar ohne das Band einer kirchlichen Liebesgemeinschaft, das, wie wir sehen werden, die ersten Christen trotz der auch bei ihnen vorhandenen Trennung verbunden hat. Wir sind *radikal* getrennt, obwohl wir uns gegenseitig nicht einfach mit solchen häretischen Gruppen gleichsetzen können, wie sie schon vom Urchristentum als offenkundig nicht zur christlichen Gemeinschaft gehörig ausgeschieden worden sind. Als Beweis dafür, daß wir uns trotz der radikalen Trennung auf beiden Seiten nicht als gewöhnliche Ketzler ansehen, führe ich die gemeinsame Bibelarbeit katholischer und nichtkatholischer Ausleger an. Die Laien wissen noch nicht alle, was auf diesem Gebiet in den letzten Jahren vor sich gegangen ist. Wir benutzen heute gegenseitig in einem früher nie gekannten Ausmaße unsere wissenschaftlichen Arbeiten über die Bibel, ja wir gehören den gleichen wissenschaftlichen Gesellschaften zur Erforschung der Bibel an: sowohl die Neutestamentler wie die Alttestamentler der beiden Konfessionen sind in den gleichen Organisationen zusammengeschlossen; es findet hier wirkliche Zusammenarbeit statt. Wie wäre dies möglich, wenn wir einander als Häretiker schlechthin im Sinne jener im Urchristentum ausgeschiedenen Einzelgruppen, etwa der Gnostiker, betrachteten? Ich erlaube mir hier zur Illustration einen persönlichen Hinweis auf meine Pariser akademische Tätigkeit an der Sorbonne, wo ich in religionswissenschaftlichem Rahmen einen Lehrstuhl für Anfänge des Christen-

¹⁾ Dieser Vortrag wurde anläßlich der ökumenischen Gebetswoche am 21. 1. 1957 in Zürich gehalten und im „Kirchenblatt für die reformierte Schweiz“ Nr. 4 und Nr. 5/1957 abgedruckt.

tums verwalte. An meinen exegetischen Übungen über das Neue Testament nehmen fast ebenso viele katholische wie protestantische Theologen teil, und wir arbeiten auf gleicher Basis miteinander.

Ohne irgendwie die verdienst- und verheißungsvolle Arbeit des Ökumenischen Rates in Genf für den Zusammenschluß aller nichtrömischen Kirchen unterschätzen zu wollen — mit ihr *mußte* ja begonnen werden, und sie muß fortgesetzt werden —, bin ich doch der Meinung, daß das eigentliche ökumenische Problem das Verhältnis zwischen römischer und nichtrömischer Christenheit betrifft. Dieses Problem freilich mag vielen unlösbar scheinen, und, wie ich schon angedeutet habe, in gewissem Sinne ist es tatsächlich unlösbar. Aber das darf kein Grund sein, daß wir uns mit der Situation abfinden. Eine Lösung im Sinne einer Vereinigung von Protestanten und Katholiken in *einer* Kirche ist in der Tat nicht ausdenkbar. Denn die römisch-katholische Kirche kann ja die Einheit nur auffassen im Sinne einer Unterwerfung unter die Einheit, die sie im römischen Primat bereits zu *besitzen* behauptet, während die nichtrömischen, im Genfer Ökumenischen Rat der Kirchen zusammengefaßten Kirchen die Einheit ganz anders, nämlich im Zusammenschluß gleichberechtigter und ihre Eigenart respektierender Kirchen *suchen*. Die Tragik der Situation, der wir ins Auge sehen müssen, besteht darin, daß wir hüben und drüben unter „Ökumene“ nicht das gleiche verstehen *können*. Sobald Katholiken für eine effektive Einheit im Sinne völlig gleichberechtigter Kirchen einträten, so daß der Papst an ökumenischen Konferenzen im Range diesem oder jenem Patriarchen, Bischof oder Präsidenten großer evangelischer Kirchen gleichgestellt wäre, wären sie nicht mehr Katholiken. Sobald aber wir Protestanten für eine Einheit im Sinne der *Unterwerfung* unter den Papst in irgendeiner Form einträten, wären wir nicht mehr Protestanten und würden unsere Grundüberzeugung verraten. Wenn unsere Gebete wirklich zusammenklingen sollten, müßten sie daher den Gedanken an das *Wie* der Verwirklichung der Einheit ausschalten, da wir sonst hüben und drüben letzten Endes doch für etwas anderes beteten. Gerade hier tut sich die erwähnte Tragik der Situation auf, und wir wollen dies in dieser Gebetswoche, wo es uns allen, die wir hier versammelt sind, mit unseren Gebeten für die Einheit der Christen ernst ist, nicht verschweigen. Gerade weil ich nachher im Anschluß an meine Ausführungen über das Urchristentum einen praktischen Vorschlag zur Annäherung machen möchte, der wohl auf beiden Seiten manchen utopisch scheinen mag, betone ich dies von vornherein.

Je offener wir miteinander sprechen, desto bessere Voraussetzungen schaffen wir für ein Sich-Näherkommen auf der Grundlage der Wahrhaftigkeit. In diesem Geiste habe ich auch in meinem Petrus-Buch jene Frage behandelt, um derentwillen, wie ich überzeugt bin, die vorhin gekennzeichnete unausweichliche Situation besteht: die Frage des römischen Primats und des damit gegebenen traditions-schaffenden unfehlbaren Lehramts. Ich werde deshalb die Diskussion über diese Frage, die uns wirklich trennt, anderwärts weiterzuführen versuchen, zumal sie von katholischer Seite im Anschluß an mein Buch in einem sehr erfreulichen Geiste aufgenommen worden ist. Nach wie vor freilich werde ich dafür einstehen müssen, daß der römische Primat mit seinem exklusiven Anspruch und der Behauptung, es gebe nur diese eine Möglichkeit legitimer Sukzession, im Neuen

Testament nicht begründet ist. Heute abend aber möchte ich etwas anderes zeigen. Das kontroverse Petrusproblem soll nun diesmal nicht zur Sprache kommen; eine Einigung im Sinne der Ökumene ist ja über dieses Problem nicht möglich. Davon ist auszugehen.

Ich habe eingangs festgestellt, daß es das ökumenische Problem in der trennenden Form, wie es heute existiert, im Urchristentum nicht gegeben hat. Wohl aber gab es auch damals schon ein die Glieder der Urkirche trennendes Problem, über das man sich nicht einig war, ohne daß es jedoch zum Auseinanderfallen der Kirche gekommen wäre. Deshalb scheint es mir, daß wir vom Urchristentum trotz der veränderten Lage doch etwas, und sogar sehr viel auch in dieser Hinsicht zu lernen haben.

Freilich, eine vollkommene Kirche hat es niemals gegeben, auch damals nicht. Auch damals gab es Streit, Streit zwischen Gruppen innerhalb der Kirche und Streit zwischen einzelnen. Sogar der Verfasser der Apostelgeschichte spricht vom „Murren“ der einen wider die andern (Apg. 6, 1). Zwei so hochverdiente Männer der Urkirche wie Paulus und Barnabas haben sich wegen Meinungsverschiedenheiten getrennt. Petrus und Barnabas muß Paulus in Antiochien schwer tadeln, und die Frage, ob die neubekehrten Heiden sich beschneiden lassen müßten oder nicht und ob man mit nichtbeschnittenen Heidendchristen am gleichen Tische essen dürfe, hat, wie wir sehen werden, weite Teile der Urkirche untereinander getrennt. Das alles dürfte es ja in einer vollkommenen Kirche nicht geben. Kirche ist im Neuen Testament immer zugleich das Höchste, was es auf Erden gibt: Leib Christi, und doch, da sie sich aus uns sündigen Menschen zusammensetzt, ist sie auch mit allen menschlichen Schwächen behaftet. Es ist daher nicht so, als ob am Anfang die Kirche völlig geeint dagestanden hätte und als ob die Streitigkeiten erst vom zweiten Jahrhundert an ausgebrochen wären. Sogar in der Urgemeinde zu Jerusalem selbst, noch bevor die mit der Mission sich stellenden Probleme auftauchten, gab es bereits verschiedene Strömungen, die offenbar nicht miteinander in Einklang standen. Die Hellenisten vertraten, nach der Rede des Stephanus zu schließen, sehr radikale Anschauungen über den Tempelkult, den sie ganz und gar ablehnten. Nach der Steinigung des Stephanus wurden die anderen Hellenisten verfolgt, aber bezeichnenderweise nur sie. Die zwölf Apostel, so heißt es Apg. 8, 1, konnten in Jerusalem bleiben, was doch wohl darauf hinweist, daß sie nicht die gleiche revolutionäre Meinung vertraten.

Und doch, trotz diesem Auseinandergehen ist es nicht zu einem Auseinanderfallen der Kirche gekommen. Da liegt der Punkt, wo wir von der Urkirche, oder vielmehr: aus dem Neuen Testament ein Vierfaches zu lernen haben, das ich im folgenden entwickeln möchte:

1. haben die ersten Christen nie vergessen, daß die Kirche, obwohl sie verschiedene Geistesgaben besitzt, und gerade deshalb, nach Gottes Willen eins sein müßte. In der neutestamentlichen Lehre von der Kirche steht die Einheit an der ersten Stelle, die ihr gebührt.

2. hat Paulus unnötigem, auf Personenkult beruhendem Parteiwesen, das oft den Grund zur Spaltung legt, energisch entgegengewirkt.

3. hat der gleiche Paulus die Christen aufgefordert, da, wo es ohne Preisgabe christlicher Grundwahrheiten möglich und nötig war, für die Einheit durch Konzessionen an die „Schwachen im Glauben“ Opfer zu bringen.

4. haben die Apostel, und das interessiert uns ganz besonders, dort, wo unlösbare dogmatische und kultische Differenzen ganze Teile der Urkirche in zwei Lager spalteten, bei offener und wahrhaftiger Anerkennung dieser Differenzen doch ein Liebesband, nämlich die Kollekte für die Armen der Gemeinde Jerusalems geschaffen, um auf diese Weise zu bekunden, daß sie trotz allem zusammengehörten.

1. Wo das Bewußtsein vorhanden ist, daß Gott in der Mannigfaltigkeit die *eine* Kirche will, da kann man sich mit der Spaltung nicht endgültig abfinden. Darum ist dieser erste Punkt so wichtig, daß das Urchristentum die göttliche *Forderung* der Einheit nicht aus dem Auge verloren hat. Wo diese Forderung ernst genommen wird, da führt Verschiedenheit der Gaben gerade nicht zur Spaltung, sondern zum ökumenischen Reichtum der einen Kirche. Da wird das Zusammensein von „Hellenisten“ und „Hebräern“, von einem Christentum synoptischer und einem Christentum johanneischer und paulinischer Prägung als besondere Gnade empfunden. Was von den verschiedenen Geistesgaben in der Gemeinde in 1. Kor. 12 gesagt ist, gilt dann auch für ganze Gruppen von Gemeinden: *viele Glieder, ein Leib*. Da werden aber auch Opfer für die Einheit möglich. Weil gerade Paulus die Einheit der Kirche so stark in den Vordergrund gerückt hat, ist auch er es gewesen, der zu den größten Opfern im Interesse dieser Einheit fähig war. Die Notwendigkeit der Einheit der Kirche kommt nirgends stärker zum Ausdruck als in ihrer Bezeichnung als „Leib Christi“. Weil die Kirche Leib *Christi* ist, darum ist Spaltung mehr als ein Skandalon: ein Unding, ein Widersinn. Darum muß es zwar Verschiedenheiten geben, wie es in einem Leibe Glieder mit verschiedenen Funktionen geben muß, aber darum müssen die Verschiedenheiten alle der Herrlichkeit des *einen* Leibes dienen. Es kann nicht Gottes Wille sein, daß es mehrere *getrennte* Kirchen gebe. Das würde ja heißen, daß Christus zerteilt wäre, wie Paulus 1. Kor. 1, 13 schreibt. Christus ist das *eine* Fundament der Kirche: einen andern Grund kann keiner legen. Darum ist Einheit das wichtigste Wesensmerkmal der Kirche. Dies hängt vor allem damit zusammen, daß der *Heilige Geist* die Kirche konstituiert. Wer Geist sagt, sagt Vielheit in der Einheit; viele Gaben — ein Geist. Der Geist führt zusammen. Das ist das erste große Wunder, das er vollbringt: alle verstehen sich, wenn sie vom Geiste ergriffen sind; alle reden sie die gleiche Sprache. Weil wir durch die Taufe an den Ort gestellt sind, wo der Geist am Werk ist, die Kirche, so ist auch die Taufe das einigende Band, *müßte* die Taufe alle Getauften einigen. „Durch den einen Geist seid ihr alle in den einen Leib hineingetauft worden“, schreibt Paulus an die Korinther (1. Kor. 12, 13); „Ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen“, ruft er den Galatern zu (Gal. 3, 27). Wir tragen das gleiche Gewand, die gleiche Uniform, nämlich Christus: „Alle seid ihr *einer* in Christus“ (Gal. 3, 28). Welch ein Unding also, wenn es Spaltung gibt, wenn diese Spaltung, wie in Korinth, gar im Namen eines Apostels oder eines großen Lehrers vorgenommen wird! Als ob dieser Apostel oder jener Lehrer, Petrus, Paulus oder Apollos, unser Gewand wären!

Als ob sie für uns gekreuzigt wären; als ob die Kirche *ihr* Leib wäre! „Ist Paulus für euch gekreuzigt worden, oder seid ihr auf den Namen des Paulus getauft worden?“, mahnt der Apostel die in Parteien zersplitterte Korinthergemeinde. „Einen andern Grund kann niemand legen außer dem, der gelegt ist: Jesus Christus“ (1. Kor. 3, 11). Er ist die Garantie der Einheit. Er kann nicht gegen andere ausgespielt werden, wie dies bei den Menschen, bei Aposteln und großen Lehrern der Fall ist. Daß die Einheit der Kirche mit dem einen Geist gegeben ist und daß es daher Kirche ohne Einheit eigentlich nicht geben kann, hören wir auch im Epheserbrief, der dabei (Eph. 4, 4) vielleicht ein älteres Bekenntnis der Gemeinde zitiert: „Ein Leib und ein Geist, ein Glaube, eine Taufe.“ Eine gespaltene Kirche ist Sünde gegen den Heiligen Geist. Sie ist aber auch Sünde gegen den Auferstehungsleib Christi, an dem wir nach Paulus im Abendmahl teilhaben: „Das Brot, das wir essen, ist es nicht Gemeinschaft am Leibe Christi? Denn ein Brot, ein Leib sind wir, die vielen“ (1. Kor. 10, 16 f.).

Paulus ist gewiß nicht der einzige, der im Urchristentum um diese göttliche Forderung der Einheit gewußt hat. Wer jemals das Wunderwirken des Geistes an sich erlebt hatte, der hatte damit die Einheit der Kirche erlebt. Der Verfasser des Johannesevangeliums spricht davon auf dem Höhepunkt, den in seinem Werk das hohepriesterliche Gebet Jesu darstellt: „Daß sie alle eins seien, wie Du, Vater, in mir und ich in Dir“ (Joh. 17, 21); und vorher schon im Kapitel über Christus, den einen guten Hirten: „eine Herde, ein Hirte“ (Joh. 10, 16). Nachher sieht der Evangelist in dem Rock ohne Naht (Joh. 19, 23) wohl auch einen Hinweis auf die Einheit der Kirche. Ich fasse das, was das Neue Testament über die Einheit der Kirche sagt, im Hinblick auf unser Problem zusammen: Wo der Heilige Geist am Werke ist, da ist es unmöglich, die Spaltung der Kirche als vollendete Tatsache einfach hinzunehmen.

2. Wenn an all diesen Stellen die Einheit so eindringlich betont wird, so aber doch wohl auch deshalb, weil eben schon in dieser Zeit, wie wir bereits sahen, diese Einheit in Gefahr ist. Und damit kommen wir zum zweiten. Paulus hat dort, wo er diese Gefahr erkannte, versucht, sie im Keime zu ersticken. Das ist in Korinth geschehen. Dort sind Parteien entstanden, gewiß zunächst nur Parteien, noch nicht getrennte Kirchen. Es mochte harmlos angefangen haben, mit der übertriebenen Verehrung eines Apostels: des Paulus bei den einen, des Petrus bei den anderen, oder eines großen Lehrers wie des Apollos. Verehrung eines von Gott besonders begnadeten Mannes, der der Kirche geschenkt ist, das ist gewiß etwas Schönes. Aber wie leicht wird gerade in der Kirche, ich möchte hinzufügen: gerade unter Theologen, legitime Verehrung zum Personenkult! Paulus gibt deutlich zu verstehen, daß diese Apostel und Lehrer selbst nicht dafür verantwortlich waren. Aber ihre Anhänger sagten: ich gehöre zu Paulus, ich gehöre zu Petrus, ich zu Apollos. Mit solcher Parteibildung wird nicht die legitime Mannigfaltigkeit des Zeugnisses von Christus gefördert, kommt also nicht etwa die Ökumenizität innerhalb der Einheit der Kirche zur Entfaltung, sondern die Einheit wird gefährdet. Wohl stehen diese Parteien noch in der einen Korinthergemeinde, aber wo die Autorität eines Menschen, auch wenn er ein großer Apostel wie Petrus, wie Paulus, oder ein großer Theologe wie Apollos ist, in solcher Weise mißbraucht wird,

da ist das Wissen um jene Einheit der Kirche als des einen Leibes Christi, von der wir gesprochen haben, in Gefahr, völlig erstickt zu werden; da führt die Vielfalt nicht mehr zur Bereicherung des Einen Leibes, sondern zur Auflösung. Wo ein Mensch, und sei es ein Apostel oder ein Apollos, so in den Vordergrund gerückt wird, da ist die Harmonie der Gemeinschaft gestört, weil der eine Grund, auf dem allein die Einheit ruht, Christus, nicht mehr an der ersten Stelle steht. Wo Menschenkult getrieben wird, da muß ja immer ein Mensch gegen den andern ausgespielt werden, und so kommt es notgedrungen zur Spaltung. Wo aber Christus das einzige Fundament ist, da kann kein anderer gegen ihn ausgespielt werden. Deshalb ruft Paulus den Korinthern in Erinnerung, daß sie nicht auf den Namen des Paulus, nicht auf den Namen des Petrus, nicht auf den Namen des Apollos getauft sind. Auf den Namen *Christi*, der für sie gekreuzigt worden ist, sind sie getauft. Und auf *diese* Taufe hin haben sie den einen Geist empfangen, der sie zu dem einen Leib gemacht hat.

3. Nicht immer war es Personenkult, der die Einheit zu zerstören drohte. Es zeigt die ganze Größe des Paulus, daß er in anderen Fragen die Einheit der Kirche auf völlig andere Weise zu wahren suchte, weil dort die Dinge anders lagen. Das führt uns zum dritten. Es gab Fälle, wo Paulus um der Einheit willen *Opfer* zu bringen bereit war; Opfer für die, die er als „Schwache im Glauben“ bezeichnete. Ihnen opferte er seine Freiheit in Fragen der Gesetzesbeobachtung. Er wollte nicht, daß ein Bruder, der noch nicht so weit gekommen war, daß er sich über bestimmte rituelle Speisevorschriften hinwegsetzen konnte, Anstoß nähme. Wir müßten da alles lesen, was er im 1. Korintherbrief und besonders in Röm. 14 über die Starken und Schwachen schreibt. „Um einer Speise willen zerstöre nicht das Werk Gottes“ (Röm. 14, 20). Ohne Opfer ist dauernde Einheit in keiner Gemeinschaft möglich, auch in der Kirche nicht. Paulus wußte das. Darum ermahnt er gerade die Starken, die *Liebe* über ihre *Freiheit* in rituellen Dingen zu stellen. Ohne Opfer ist Einheit der Kirche nicht möglich, Opfer für den Bruder, für den Christus gestorben ist, wie Paulus gerade in diesem Zusammenhang sagt (Röm. 14, 15). Er selbst wußte den Griechen ein Grieche, den Juden ein Jude zu sein, und wir erfahren aus der Apostelgeschichte, daß er bei seinem letzten Besuch in Jerusalem sogar ein sogenanntes „Nasiräergelübde“ abgelegt hat. Wenn wir vom ökumenischen Problem sprechen, sollten wir gerade auch diesen Aspekt beachten. Denn alles Reden über die Einheit der Kirche, ja sogar unser Beten kann eitel sein, wo nicht die Bereitschaft vorhanden ist, für diese Einheit ein Opfer in der Liebe zu bringen.

Aber freilich hat nun Paulus damit keineswegs einem schrankenlosen Nachgeben allen Schwächen in der Gemeinde gegenüber das Wort geredet. Paulus wußte zu unterscheiden. Zunächst einmal hat er gleichzeitig kräftig daran gearbeitet, aus den Schwachen Stärke zu machen. Vor allem aber war er nur dort zu einem Opfer seiner Freiheit bereit, wo es sich wirklich um schwache *Brüder* handelte, nur dort, wo die Reinheit des Evangeliums durch zeitweiliges Nachgeben nicht in Gefahr geriet. Diese Brüder waren wirklich Brüder in Christus, standen auf dem gleichen Fundament: Christus. Sie waren das Opfer wert. Ihre Schwäche in rituellen Fragen betraf nicht das Zentrum des Glaubens an Christus. Die schwachen Brüder

waren nicht „falsche“ Brüder, wie die, über die Paulus an anderer Stelle schreibt, und die zur Kirche gehören wollten, ohne das Kreuz Christi zur Grundlage ihres Christseins zu nehmen. Den falschen Brüdern gab Paulus nicht nach, denn damit hätte er ja auf andere Weise die Kirche Christi zerstört. Und als Petrus und Barnabas aus Heuchelei sich nicht mit unbeschnittenen Christen an den gleichen Tisch setzen wollten, da gab Paulus auch nicht nach, denn da wurde ja die Beschneidung für wichtiger angesehen als Christus.

4. Dies führt uns zur letzten Frage: der Trennung der beiden Missionen, der judenchristlichen und der paulinischen, unter gegenseitiger Anerkennung ihrer Unabhängigkeit und Herstellung eines einzigen Bandes, des Liebeswerkes der Kollekte. Alle bisher behandelten Punkte sind für unser heutiges ökumenisches Problem bedeutsam. Aber dieser letzte scheint mir einen konkreten Fingerzeig zu enthalten, wie Katholiken und Protestanten trotz aller bleibenden und unüberwindlichen Schranken in aller Wahrhaftigkeit sich näherkommen können.

Paulus spricht von diesem Bande im Galaterbrief, Kap. 2, 1 ff. Wir haben hier nicht die ganze exegetische Problematik, die mit dem Nebeneinander der Darstellung, die Paulus selber hier gibt, und derjenigen der Apostelgeschichte (Kap. 15) zu behandeln. Im einzelnen ist manches nicht ganz klar in den Berichten über die Zusammenkunft der Apostel in Jerusalem. Jedenfalls aber war es eine ökumenische Zusammenkunft. Zwei unversöhnliche Standpunkte, die in der Urkirche aufeinanderstießen, sollten hier miteinander konfrontiert werden. Es handelte sich um die Frage, ob die neubekehrten Heiden nicht nur getauft, sondern auch beschnitten werden sollten, wie es in Jerusalem die Männer um Jakobus, nicht alle, aber doch die Mehrzahl, verlangten, oder ob die Missionspraxis des Paulus anerkannt werden sollte, nach der Heiden durch die bloße Taufe auf Christus, ohne die Beschneidung, zu Vollchristen wurden. Nach dem Galaterbrief wurde die prinzipielle theologische Frage, ob einer, ohne beschnitten zu sein, ein dem Beschnittenen völlig gleichwertiger Christ sein könne, *nicht* geregelt. Wohl aber wurde das Missionswerk des Paulus in seiner Unabhängigkeit anerkannt, aber zugleich auch *getrennt* von dem der Jerusalemer. Offenbar sollten beide Teile in ihrem Missionswerk ihrer eigenen Anschauung folgen und ihre eigene Praxis anwenden. Petrus sollte an der Spitze der judenchristlichen Mission stehen wie Paulus an der Spitze der heidenchristlichen. Es wurde beschlossen, Petrus solle zu den Juden, Paulus zu den Heiden gehen. Daß die beiden Missionen in der Tat getrennt waren, zeigen uns sowohl die Paulusbriefe wie auch die Apostelgeschichte. Man hatte freilich eins nicht vorgesehen: die Tatsache, daß getrennte Gemeinden, in denen es nur Judenchristen, und solche, in denen es nur Heidenchristen gäbe, gar nicht zu verwirklichen waren, daß vielmehr in der Regel die Gemeinden gemischt sein mußten. Nur so war es möglich, daß schon bald darauf in Antiochien der Konflikt zwischen Petrus und Paulus entstand, wo Petrus es aus Angst vor den Jakobusleuten, die aus Jerusalem gekommen waren, nicht wagte, sich mit nicht beschnittenen getauften Heidenchristen an einen Tisch zu setzen. Dieser Konflikt interessiert uns hier nur insofern, als er auf den Beschluß jenes ersten christlichen Konzils ein Licht wirft. Er beweist, daß tatsächlich dort die *dogmatische* Frage, ob die Taufe allein, ohne die Beschneidung, die restlose Gemeinschaft mit beschnittenen Christen be-

gründe, *nicht* geregelt worden war. Man hatte sich also damit begnügt, die beiden *Missionen* zu trennen. Da offenbar eine prinzipielle Einigung in dieser doch wichtigen Frage nicht möglich erschien, obwohl man anerkannte, daß Gott auf beiden Seiten am Werke war, war diese gütliche Trennung die aufrichtigste Lösung. Doch nun kommen wir zu dem Punkt, auf den es mir hier ankommt: als einziges Band wurde also nicht eine *einheitliche Lehre*, nicht ein Dogma über die Beschneidung aufgestellt, denn an diesem Punkte gab es zu dieser Zeit noch keine Möglichkeit der Verständigung. Die Jakobusleute konnten offenbar nicht anerkennen, daß Christus des Gesetzes Ende ist, daß daher die Beschneidung in der Taufe aufgehoben ist; und noch weniger konnte Paulus seinen Standpunkt der Freiheit vom Gesetz, zu der Christus uns durch seinen Tod erlöst hat, aufgeben. Also: zwei getrennte Missionsorganisationen (ich gehe nicht so weit, daß ich mit A. Schweitzer geradezu sage: zwei Kirchen) mit verschiedener Theologie und verschiedener Missionspraxis, das war die Lösung. Und doch bildete man auch weiterhin eine Kirche. Daran lag gerade dem Apostel Paulus, der wie kein anderer um die göttliche Forderung der Einheit der Kirche wußte. Das Band aber, das einzige Band der im übrigen getrennten Missionen war *die Kollekte für die Armen in Jerusalem*. Was hat es mit dieser Kollekte für eine Bewandnis?

Sie ist weit mehr als eine humanitäre Sammlung. Sie ist eine ökumenische Angelegenheit und gewinnt für Paulus geradezu theologischen Charakter. Zwei ganze Kapitel, Kap. 8 und 9 im 2. Korintherbrief, widmet er ihr. Im 1. Korintherbrief spricht er von ihr im Anfang des Kap. 16 und im Römerbrief in Kap. 15, 24 ff. Wir sehen aus diesen Stellen, daß diese Sammlung entscheidende Bedeutung für ihn hat, und wir begreifen die Wichtigkeit, die er ihr beimißt, nur, wenn wir uns an all das erinnern, was er von der Einheit der Kirche sagt. Daß es sich nicht bloß um irgendein Sammeln handelt, sondern um einen Akt, in dem die Einheit der schon damals getrennten Christenheit doch zum Ausdruck kommen sollte, geht deutlich aus Röm. 15, 31 hervor. Hier ermahnt Paulus die Römer, sie möchten dafür beten, daß seine Kollekte für die Armen unter den Christen Jerusalems von den dortigen Vorstehern der Kirche in Jerusalem angenommen werde. Er rechnet also damit, daß sie im Prinzip auch *nicht* angenommen werden könnte. Damit ist aber gesagt, daß die Annahme der durch Paulus veranstalteten Kollekte eine Anerkennung der weiteren Zugehörigkeit des Paulus und seiner Missionskirchen zur *gleichen* Kirche bedeutet; Verweigerung der Kollekte dagegen würde heißen: Du und die von dir gegründeten Gemeinden gehören nicht zu unserer Kirche in Jerusalem. Würde es sich um irgendeine Gemeinde handeln, so könnte eine Nichtanerkennung durch sie für die Einheit der Kirche allenfalls noch tragbar sein. Aber es handelt sich um die Muttergemeinde Jerusalem. Von ihr ist der Geist an Pfingsten ausgegangen. Daran erinnert Paulus in Röm. 15, 27: „Wenn die Heiden an den (in den Judenchristen) wirksamen Geistesgaben teilbekommen haben, so sind sie es schuldig, dieser ihrerseits mit materiellen Gaben zu dienen.“

Wir ersehen daraus, daß die Kollekte für die Armen der Muttergemeinde Jerusalem ein Werk der Einheit darstellt. Mit Recht hat man es in Parallele gesetzt zur jüdischen Tempelsteuer. Um unter den in der ganzen Welt in der Diaspora zerstreut lebenden Juden das Bewußtsein, *ein* Volk zu bilden, wach zu halten und

zu stärken, wurde allen Männern von 20 Jahren an aufwärts, wo sie auch wohnen, eine Tempelsteuer auferlegt, die sie in Form einer jährlichen Abgabe für den Unterhalt des Kultus zu entrichten hatten. Ob nun das Apostelkonzil von Gal. 2 bei der Erwähnung der Kollekte tatsächlich an die Tempelsteuer gedacht hat oder nicht (der Ausdruck „leiturgia“ in 2. Kor. 9, 1 könnte es nahelegen), jedenfalls soll sie wie jene der Einheit dienen.

Andererseits aber ist sie doch keine eigentliche Steuer. Sie ersetzt die Steuer durch etwas anderes: durch eine freiwillige Spende. Darauf weist schon die Ausdrucksform in Gal. 2, 10: wir sollten der Armen „gedenken“. Besonders aber betont Paulus in 2. Kor. 8 und 9 die *Freiwilligkeit* der Spende: „nach Vermögen und über Vermögen haben die Mazedonier *freiwillig* gespendet“ (2. Kor. 8, 3). „Jeder gebe, wie er es sich im Herzen vorgenommen hat, nicht aus Mißmut heraus oder aus Zwang, denn einen *fröhlichen* Geber hat Gott lieb.“

Wem sollte die Spende zugute kommen? Bald heißt es: den „Armen“, bald: den „Heiligen“; wir wissen, daß dies Gesamtbezeichnungen für die Christen Jerusalems überhaupt sind, aber in Röm. 15, 26 lesen wir, daß die Kollekte für die „Armen *unter* den Heiligen in Jerusalem“ bestimmt ist. Hier liegt die Annahme doch wohl am nächsten²⁾, daß die Kollekte für *die Armen der Urgemeinde* bestimmt ist. Allerdings scheinen diese Armen in Jerusalem besonders zahlreich gewesen zu sein. Man hat dies mit der in der ersten Zeit geübten Gütergemeinschaft oder auch mit ihrer besonderen Bedrängnis von seiten der Juden in Verbindung gebracht. Wie dem auch sei, aus den genannten paulinischen Stellen im 2. Korintherbrief wie im Römerbrief geht deutlich hervor, daß die Jerusalemer Gemeinde Unterstützung von anderwärts wirklich nötig hatte.

Freilich konnte man trotzdem fragen, weshalb überall gerade für Jerusalem gesammelt wurde. Denn immerhin gab es doch auch Arme in andern Gemeinden! Von den Mazedoniern sagt der Apostel in 2. Kor. 8, 1, daß „ihre tiefe Armut in den Reichtum ihrer Freigebigkeit übergeströmt ist“. Zur Beantwortung unserer Frage ist aber nun gerade an den Zweck der Kollekte zu erinnern: sie soll das Band der Einheit zwischen Heidenchristen und Judenchristen darstellen. Die Bedenken und Einwände waren aber von *Judenchristen* erhoben worden. Für sie war es schwer, die Heidenchristen anzuerkennen, nicht umgekehrt. Und nun ließen sie Paulus gewähren, ohne sich allerdings zu seiner Auffassung zu bekennen. So verstehen wir schon von hier aus, daß die von Paulus gegründeten Gemeinden es sein mußten, die das Opfer zu bringen hatten. Dann aber haben wir gesehen, daß Jerusalem die Muttergemeinde ist, von der an Pfingsten der Heilige Geist ausgegangen ist. Paulus selbst erinnert daran. Denn die Frage: warum für Jerusalem sammeln? mag ihm auch gestellt worden sein. Wenn dann noch hinzukommt, daß die besondere Bedürftigkeit der Jerusalemer Gemeinde unter den Christen der ganzen Welt bekannt war, so ist verständlich, warum die Kollekte der Einheit, dieses „Gnadenwerk“, diese „Segensgabe“, dieses „Gemeinschaftsband“ („koinonia“), wie Paulus sie nennt, für die Armen Jerusalems veranstaltet wurde. Im

²⁾ wenn auch die Beziehung auf die ganze Gemeinde nicht gänzlich ausgeschlossen ist. So K. Holl, Ges. Aufs. II, S. 59 ff.

übrigen scheint aber der Apostel in 2. Kor. 8, 14 damit zu rechnen, daß sich auch einmal die Situation ergeben könnte, wo umgekehrt die Jerusalemer den Korinthern materielle Hilfe³⁾ zu leisten hätten, so daß ein Ausgleich entstünde, wie es vorzeiten bei der Austeilung des Manna der Fall war.

Es liegt ein tiefer Sinn in dieser Auffassung der Kollekte. An die Stelle einer Steuer für den Tempel tritt zur Bekundung der Einheit der Kirche eine freiwillige Liebespende für die Armen. Durch dieses Liebeswerk, so sagt Paulus in 2. Kor. 9, 12, werde den Jerusalemer Christen nicht nur in einer materiellen Notlage geholfen, sondern viel mehr: sie werden veranlaßt, Gott für die heidenschlichen Spender zu danken, dafür zu danken, daß diese Gemeinden, denen sie so kritisch gegenüberstanden, zum Gehorsam des Glaubens gelangt sind, wie er sich an ihrem Liebesopfer zeigt. Ja mehr noch: der Wunsch wird in ihnen wach, diese Gemeinden zu sehen: „im Gebet für euch sehnen sie sich nach euch“, schreibt der Apostel (2. Kor. 9, 14). Und umgekehrt hören wir 2. Kor. 9, 12, daß die Heidenchristen, die dieses Liebeswerk für die Jerusalemer veranstalteten, damit zugleich ihren Gemeinschaftswillen mit ihnen und mit allen Christen bekunden⁴⁾. So kommt es zur wirklichen Einheit dadurch, daß die einen spenden für die anderen, diese aber Gott für die Hilfe jener und für *ihre Zugehörigkeit zur Kirche* danken. So verstehen wir, daß Paulus die erhabensten Ausdrücke der Glaubenssprache verwendet, die ihm überhaupt zur Verfügung stehen, um diese scheinbar so materielle Sache, eine Geldsammlung, zu bezeichnen: „Gnade“ (charis) nennt er sie mehrmals, „Gemeinschaft“ (koinonia), „Dienst“ (diakonia), „Segen“ (eulogia). Sie ist mehr als eine Sammlung für Winterhilfe oder sonst irgendein Werk: ein Opfer für die Einheit des Leibes Christi. Gerade weil man getrennt ist, nicht nur geographisch, sondern durch die anders orientierte Theologie und die andere missionarische Organisation, ist die Kollekte ein Opfer, und gerade darin liegt der Segen beschlossen, der die getrennten Glieder der Urkirche trotz einer auch dort schon vorhandenen Kluft davor bewahrt, zwei getrennte Kirchen zu bilden.

Und nun wage ich es zum Schluß, einen praktischen Vorschlag zu machen, der sich Ihnen vielleicht bereits aufgedrängt hat.

Die Frage des römischen Primats und des damit verbundenen unfehlbaren Lehramtes ist tiefgreifender, als es die der Beschneidung gewesen war, obwohl es auch schon damals keinen anderen Weg gab als den der Trennung. Der Riß, den die verschiedene Auffassung von der Kirche heute verursacht, ist tiefer. Wie ich eingangs ausgeführt habe, ist nicht abzusehen, wie es dogmatisch und kirchenrechtlich zu einer Vereinigung kommen könnte. Von dieser *Tatsache* haben wir auszugehen. Deshalb versuchen wir ja mit der Gebetswoche, nur auf dem Boden des *Gebetes für die Einheit* schon jetzt eine Gemeinschaft in diesem Sinne anzubahnen, und gewiß ist dies ein Lichtblick, obwohl sogar auch hierbei die Schranke besteht, von der wir gesprochen haben: daß wir nämlich, sobald wir an das *Wie* der erlehten Einheit denken, eben nicht für das gleiche beten. Aber nun frage ich: wäre es

³⁾ Dies ist nach dem Kontext doch wohl damit gemeint (Lietzmann), und nicht wie in Röm. 15 ein Ausgleich zwischen geistigen und materiellen Gütern.

⁴⁾ „eis autous kai pantas.“

nicht möglich, daß wir in Zukunft ein Weiteres täten? Gewiß wollen wir weiter beten für die Einheit. Aber könnten wir nicht *ein* Mal im Jahr, und zwar gerade während dieser Gebetswoche, eine gegenseitige freiwillige Kollekte der Einheit, eine ökumenische Kollekte veranstalten: Kollekte der Protestanten für die Armen unter den Katholiken, Kollekte der Katholiken für die Armen unter den Protestanten? Ist der Gedanke zu kühn? utopisch? Vielleicht. Aber soll nun wirklich nicht einmal dies möglich sein, daß wir der Armen unter den getrennten Brüdern gedenken? Sind wir nicht einmal fähig, dieses gegenseitige Opfer für die Einheit zu bringen?

Von vornherein möchte ich bemerken, daß die Annahme oder Zurückweisung dieses Vorschlags nicht von der zustimmenden oder ablehnenden Stellungnahme zum Einzelnen der vorhin gegebenen Auslegung von Gal. 2 abhängen sollte. Eines steht ja auf jeden Fall fest: daß es in der Urchristenheit eine *ökumenische* Kollekte für Arme gegeben hat, die der Einheit getrennter Missionen gedient hat. Von katholischer Seite könnte etwa eingewendet werden, daß im Urchristentum die Kollekte doch nicht *gegenseitig* war, sondern eben nur für Jerusalem veranstaltet wurde, daß sie also analog heute nur zugunsten Roms stattfinden könnte. Dagegen ist, abgesehen von der erwähnten Tatsache, daß Paulus zumindest prinzipiell die Möglichkeit einer *gegenseitigen* Kollekte ins Auge zu fassen scheint, vor allem zu betonen, daß die Frage, ob wirklich nur Rom an die Stelle Jerusalems getreten ist, ja gerade *die Frage ist, die uns heute trennt*. Es ist nicht mehr die Frage der Beschneidung, sondern gerade diese Primatsfrage, die heute eine Vereinigung unmöglich macht. Denn für die nichtrömischen christlichen Kirchen liegt die Bedeutung Jerusalems ja in seiner *einmaligen und bleibenden Würde als Mutterkirche*, von der der Heilige Geist ausgegangen ist, einer Würde, die nach dieser Auffassung auf keine Einzelkirche in ausschließlicher Weise übergehen kann. Wenn aber letzten Endes gerade dies uns trennt und wenn gerade an diesem Punkt eine *dogmatische* Lösung unmöglich scheint, dann kann eine Kollekte *im Geiste* der urchristlichen Kollekte, in der heute, wenn auch nicht die Einheit, so doch die *Zusammengehörigkeit* der so radikal getrennten Christenheit zum Ausdruck käme, nur eine *gegenseitige* Kollekte sein, so wie sie damals (wir haben gesehen warum) eine Kollekte der Heidenchristen gerade für Jerusalem sein *mußte*. In der veränderten Situation kann eine ökumenische Kollekte heute praktisch nur eine gegenseitige Kollekte sein.

Wäre es nicht unter den heute gegebenen Umständen die einzig wahrhaftige und mögliche Art, uns gegenseitig zum Bewußtsein zu bringen, daß wir uns mit der Gespaltenheit der Kirche nicht allzu rasch und leichtfertig abfinden dürfen, vor allem, daß wir Opfer für die Einheit zu bringen haben, und zwar dort, wo es einzig möglich ist? Ich weiß, es gäbe da auf *beiden* Seiten große Widerstände zu überwinden, und ich höre auch schon den Einwand gewisser protestantischer Glaubensbrüder: das werden die Katholiken niemals zugestehen, oder sie werden kneifen! Ich wage zu hoffen, daß sie sich irren. Der Versuch sollte gewagt werden, dem Vorschlag zur Verwirklichung zu verhelfen. Die Einheit der Kirche ist auch eine Sache des Glaubens, die *gewagt* werden muß. Über die Art der Durchführung einer solchen Kollekte könnte später gesprochen werden, und gewiß ließen sich

Wege finden, um etwaige technische Schwierigkeiten zu überwinden. Die Hauptsache wäre, daß der Vorschlag prinzipiell auf beiden Seiten auf Zustimmung, und mehr als das: auf *freudige* Bereitwilligkeit stieße, für die Einheit *das* Opfer zu bringen, daß man große und kleine Schwierigkeiten in dieser Hinsicht aus dem Wege räumt.

Denn unüberwindlich sind sie auf *dieser* Ebene ganz sicher nicht. Weder Katholiken noch Nichtkatholiken gäben mit einer einmal im Jahre stattfindenden gegenseitigen Kollekte ihre dogmatischen und kirchlichen Grundpositionen auch nur im geringsten preis. Es handelt sich ja einfach um ein Liebeswerk. Das würde uns wenigstens *einmal* im Jahr gegenseitig daran erinnern, daß wir trotz allem, was uns noch so tief trennt, doch den gleichen Herrn anrufen und *in diesem gemeinsamen Herrn* doch auch zu einem gemeinsamen Werk fähig sind. Und wenn wir dann, wie Paulus von der Kollekte in 2. Kor. 9, 12 sagt, durch dieses gegenseitige Opfer veranlaßt würden, Gott dafür zu danken, daß die getrennten Brüder in dieser Weise unser gedacht hätten, so würden *diese* Gebete, so meine ich, für die erstrebte Einheit mehr bedeuten als bloße *Bittgebete*: es wären dann auch *Dankgebete* dafür, daß die getrennten Brüder trotz der von uns abgelehnten Eigenheiten dem gleichen Herrn gehören.

Ich wage es, diesen Vorschlag zu machen, in der festen Überzeugung, daß diese Kollekte auch zu einem Segen, zu einer „eulogia“ würde und zu einer tatsächlichen Gemeinschaft, einer „koinonia“, wie es die Kollekte des Urchristentums war. Ich möchte Sie alle bitten, in diesen Tagen über diesen Vorschlag wenigstens nachzudenken und jeder an seinem Ort für seine Verwirklichung zu arbeiten. Dabei sei nochmals betont, daß dieser Vorschlag nicht etwa mit Gal. 2 und der von mir gebotenen Auslegung steht und fällt (obwohl diese von den meisten Exegeten angenommen wird). Wer ihn ablehnt, möge andere Gründe für seine Ablehnung angeben. Fest steht ja, wie gesagt, daß es im Urchristentum eine Kollekte für die Armen zur Verwirklichung der Einheit der Kirche gegeben hat, und allein dies ist ausschlaggebend.

Freilich soll damit das, was uns trennt, nicht etwa verharmlost werden. Wir werden weiterhin in aller Offenheit sagen, warum wir um der Wahrhaftigkeit unseres Glaubens ans Evangelium willen bei unseren Überzeugungen bleiben und die dogmatischen Gegenpositionen wohl sogar bekämpfen müssen, wenn es nicht anders geht. Aber was für eine große Sache wäre es, wenn wir gleichzeitig in einer gegenseitigen Liebesaktion doch die Gewißheit erlangten, daß trotz allem der Heilige Geist uns zu dem einen Leibe Christi drängt. Dann würde etwas von dem Worte des Epheserbriefes (Eph. 4, 15) sichtbar werden: „Wir sollen die *Wahrheit in Liebe* festhalten und so in allen Stücken hinanwachsen zu ihm, der das Haupt ist, Christus.“

Grundfragen eines internationalen Ethos

VON ULRICH SCHEUNER

I

In dem Bericht der vierten Sektion der Weltkirchenkonferenz von Evanston vom Jahre 1954, die ihren Blick auf das Verhältnis der Völker und Staaten der ganzen Welt und ihre Spannungen gerichtet hatte, wird als eines der greifbarsten Hindernisse auf dem Wege zu einer echten Gemeinschaft der Weltgemeinschaft das Fehlen gemeinsamer sittlicher Prinzipien hervorgehoben. In der Herausarbeitung einer solchen ethischen Basis erblickt der Bericht eine vordringliche Aufgabe in einer gefährdeten und von Gegensätzen zerrissenen Welt.¹⁾ Es bedurfte in der Tat der umfassenden Weite der ökumenischen Blickweise, die das Ganze der Erde in allen heutigen Wandlungen und Tendenzen umspannt, um die außerordentliche Tragweite dieser Frage zu erfassen. Hinter den politisch-sozialen Gegensätzen des Kalten Krieges, hinter dem manchmal ungeduldigen Streben der aufsteigenden Nationen Asiens und Afrikas, hinter der mit Bitterkeit geführten Auseinandersetzung um die Gleichheit der Rassen und Völker, die auch im Innern mancher Länder vor sich geht, steht die schwerere und tiefere Not, daß es in der Welt der Gegenwart an allgemein anerkannten ethischen Grundsätzen gebricht. Worauf aber kann sich ein friedliches Zusammenleben der Völker, worauf eine internationale Kooperation stützen, als auf Gemeinsamkeiten der sittlichen Anschauung und des Handelns?

Die Lage der internationalen Gesellschaft unterscheidet sich heute in grundlegender Weise von der Vergangenheit. Zum ersten Male sind wirklich alle Staaten der Erde effektiv am internationalen Leben beteiligt. Aber mit dem Erreichen dieser Stufe der historischen Entwicklung treten auch deutlicher die großen Unterschiede und Gegensätze hervor, die die Menschheit teilen. Das gilt nicht nur für die in der Tiefe begründeten Eigenheiten der großen Religionen und Kulturkreise. Über sie hinaus ist die heutige Welt durch grundlegende politisch-soziale Differenzen gespalten, die die bisherigen Grundlagen der internationalen Gemeinschaft in Frage stellen. In der Vergangenheit sind die Maßstäbe des zwischenstaatlichen Verkehrs bis zum Ausgang des ersten Weltkrieges in der Hauptsache von dem Kreis der europäischen Mächte und der mit ihnen zusammenhängenden Gruppe der westlichen Staaten bestimmt worden. Der Rest der Welt nahm damals entweder an den internationalen Beziehungen noch keinen aktiven Anteil, befand sich als abhängiges Gebiet unter der Vorherrschaft der europäischen Mächte und damit innerhalb des Bereiches ihrer Grundanschauungen oder fand sich zur Annahme der traditionellen westlichen Prinzipien bereit. Die Geschichte der europäischen Nationen ist von zahlreichen religiösen und politischen Kämpfen durchzogen. Sieht man Europa aber erst einmal in seinem Verhältnis zur außereuropäischen Welt, so treten diese historischen Auseinandersetzungen zurück, und die höhere Einheit, die die westliche Staatengruppe eint, wird deut-

¹⁾ Evanston Dokumente hrsg. v. F. Lüpsen, 3. Aufl. 1954, S. 101.

lich erkennbar. Ihre geistigen Wurzeln sind gemeinsam. Sie ruhen auf dem Christentum und auf dem stoischen Erbe der Antike, das sich mit der christlichen Lehre in Spätantike und Mittelalter verband. Seit dem 11. Jahrhundert bildete sich in der westlichen Völkergruppe eine neue eigene Denkweise auf dieser Basis zusammen mit der Vorstellung einer zusammenfassenden politischen Einheit der Christenheit, der *res publica Christiana*, aus. Und auch, als mit der Neuzeit die einheitliche theologische Grundlage ebenso wie die Idee einer überwältigenden politischen Gemeinschaft aufgegeben wurde, blieb die Gemeinsamkeit einer rationalen und humanen Geisteskultur und der Gedanke einer auf festen allgemeinen Grundlagen ruhenden Staatsgemeinschaft erhalten.

Wie anders dagegen das Bild der heutigen Welt. Worin finden die verschiedenen Gruppen von Völkern, die sich in ihr begegnen — seit 1945 haben über 20 neue Staaten ihre Unabhängigkeit erlangt — eine sie verbindende und verpflichtende Grundlage? Die europäische Tradition, in deren Kreise die grundlegenden Vorstellungen des modernen Völkerrechts entwickelt worden sind, behält ein starkes Gewicht. Aber nicht nur im sowjetischen Machtbereich werden diese Prinzipien nicht mehr ohne weiteres anerkannt und befolgt, die Verbindlichkeit der westlichen Anschauungen ist überhaupt in der gegenwärtigen Lage nicht mehr durchgängig gesichert. Ein junger schweizerischer Rechtsgelehrter, Dietrich Schindler, hat vor kurzem ausgesprochen ²⁾, es sei eine falsche Idealisierung, wenn man auch heute noch einfach von der Fortgeltung der überlieferten rechtlichen Anschauungen, von einem allgemein gültigen Standard rechtlicher Sicherheit ausgehe. Das internationale Recht könne nur auf der Grundlage übereinstimmender Anschauungen innerhalb der einzelnen Staaten gemeinsame Grundsätze entwickeln, und eben hier fehlte es an solcher Einheitlichkeit. Nachdenklicher noch hat Georg Schwarzenberger ³⁾ die zunehmende Erschütterung der Standards der internationalen Zivilisation beobachtet, die mit dem Auftreten faschistischer und kommunistischer Systeme begann, sich aber heute in weiten Teilen des zwischenstaatlichen Lebens ausprägt.

Es besteht indes auf der anderen Seite kein Grund zu einem übertriebenen Pessimismus. Trotz allen Wandels und aller Unsicherheit der ethischen Maßstäbe in der heutigen Welt finden sich zwischen den Völkern Elemente des gemeinsamen Denkens und der Verständigung. In einem zuweilen erstaunlichen Maße begegnet der Gedanke der Menschenrechte der Anerkennung, erfahren die modernen Lehren des Völkerrechts vom Unrecht des Angriffskrieges und der Gewaltanwendung Billigung und besteht auch über Notwendigkeit und Nutzen der Zusammenarbeit auf technischem und kulturellem Gebiet kein Zweifel. In der Anerkennung dieser und anderer Prinzipien des internationalen Zusammenlebens zeigt sich die Bereitschaft, gewisse Bestandteile der herkömmlichen Anschauungen des völkerrechtlichen Denkens zu übernehmen. Wie technische und wirtschaftliche Lebensformen des Westens heute die Welt durchdringen — und es

²⁾ Gleichberechtigung von Individuen als Problem des Völkerrechts, 1957, S. 42 ff.

³⁾ The Standard of Civilisation in International Law. Current Legal Problems 8 (1955), S. 212 ff.

bleibt nicht zu übersehen, daß darüber hinaus die Lehren von Marx und Lenin ein Stück der inneren geistigen Auseinandersetzung des Westens selbst darstellen —, so gewinnen auch gewisse im Westen entstandene Ideen allgemeinen Kurs. Wo man es vermeidet, in die Erörterung der eigentlichen Fundamente einer ethischen Forderung einzudringen, sondern die Verständigung gewissermaßen auf der Ebene eines praktischen Konsensus sucht — und das ist die Arbeitsweise vieler internationaler Institutionen, die heute so verschiedene kulturelle und nationale Traditionen vereinen müssen⁴⁾ —, lassen sich gemeinsame Grundsätze trotz tiefgehender Unterschiede der Grundauffassungen gewinnen. Dahinter aber steht wohl auch ein Moment einfacher menschlicher Begegnung, ein Gefühl der schlichten Gemeinsamkeit allen menschlichen Schicksals, das zwischen den Kulturen und politischen Ideologien der Erde unmittelbarer und stärker zum Tragen kommen kann, als eine theoretische Betrachtung der verschiedenen religiösen und politischen Bereiche erkennen läßt.

Das Bedürfnis nach solchen verbindenden Anschauungen der internationalen Sphäre wird um so elementarer, je mehr in der Gegenwart die außerordentliche Gefahr einer Fortsetzung des mißtrauischen Wetttrüstens und des Sichverlassens auf ein unsicheres Machtgleichgewicht erkannt wird. Ein Waffenstillstand im Ringen der beiden ideellen Lager, vollends ein Ausgleich oder Friede kann aber nicht ohne gemeinsame Basis gefunden werden. Auch Koexistenz kann nicht allein auf das gegenseitige Hinnehmen der Abweichungen gegründet sein; auch sie bedarf eines Minimums gemeinsamer Maßstäbe des Mitlebens und der Respektierung des anderen. Ein nicht geringeres Problem aber ist es, den Eintritt der Völker Asiens und Afrikas in die politische Mitwirkung nicht zu einer Auflösung der überkommenen Grundlage internationaler Lebensform werden zu lassen. Vor andert-halb Jahrhunderten haben die freigewordenen amerikanischen Nationen die westliche Tradition für sich aufgenommen. Besteht diese Möglichkeit auch heute für die neuhinzutretenden Völker? In jedem Falle kann sich das friedliche Ein-vernemen der Nationen untereinander nicht ohne die Heranbildung eines internationalen Ethos erhalten und fortentwickeln lassen.

II

Worin ist die Grundlage eines solchen Ethos zu suchen? Das moderne Völkerrecht hat sich längst seinen Anfängen in der christlichen Welt des Mittelalters entfremdet und die Züge einer säkularen, stark rationalen Deutung der menschlichen Beziehungen angenommen.⁵⁾ In der Tat würde auch ein die Erde umspannendes Völkerrecht, das die verschiedenen Religionen und Kulturkreise über-wölben muß, sich nicht auf die Offenbarung einer bestimmten Religion gründen

⁴⁾ In der Tat pflegen die Organe der Vereinten Nationen bewußt darauf zu verzichten, bei der Erarbeitung gemeinsamer Prinzipien die tieferen geistig-religiösen Probleme zu be-rühren. Vgl. hierzu eingehend Heinrich Kipp, UNESCO. Recht, sittliche Grundlage, Auf-gabe, 1956, S. 138 ff.

⁵⁾ Siehe hierzu Max Huber, Prolegomena und Probleme eines internationalen Ethos, Friedens-Warte 53 (1956), S. 308 f.

können. Für den Christen kann dieser Bereich immer nur ein Feld sein, in dem ihm die Probleme des Eingebettetseins der Christenheit in eine weitere nicht-christlich-heidnische Welt recht deutlich vor Augen treten und das Liebesgebot seine Bedeutung gegenüber allen Menschen, nicht nur dem christlichen Bruder gegenüber, gewinnt.

Es ist deshalb auch kein gangbarer Weg, die Lösungen dieser Probleme von der Basis eines Naturrechts her zu suchen. Für den katholischen Christen wird freilich aus seiner Überzeugung von der von Gott gegebenen natürlichen Ordnung der Welt und ihrer Verbindlichkeit für den Menschen die Wendung zum Naturrecht selbstverständlich erscheinen, das für ihn über den christlichen Bereich hinaus alle Menschen verbindet.⁶⁾ Auch dem angelsächsischen Denken ist ein solcher Weg nicht fern. Denn die angelsächsische theologische Lehre hat Luthers Anschauung von den zwei Reichen mit ihren Folgerungen niemals akzeptiert. Sie hat vielmehr ungebrochen die Vorstellung eines der Welt eingeschriebenen und dem Menschen erkennbaren Maßes der Dinge im aristotelisch-thomistischen Sinne seit dem Mittelalter fortgeführt. Es erscheint aber nicht nötig, die Grundlagen eines internationalen Ethos auf diese naturrechtliche Basis zu stellen. Denn es bleibt alsbald auch zu bedenken, daß dieses Fundament in einem ganz spezifischen Sinne christlich-antike Ideen in sich trägt. Schon darum aber kann es in anderen religiösen und kulturellen Bereichen oder in der Sphäre des historisch-dialektischen Denkens des Kommunismus keine verbindliche Grundlage bilden.

Die Frage muß vielmehr von einer anderen Seite her angegangen werden. Gemeinsame Rechtsideen brauchen nicht notwendig auf einer Gleichheit der tiefsten religiösen und geistigen Anschauung zu beruhen. Das Recht als die Ordnung menschlichen Zusammenlebens hat stets mit dem Ausgleich unter Individuen und Gruppen sehr verschiedener Meinungen und Ansichten zu tun. Übereinstimmung rechtlicher und ethischer Prinzipien kann auch über die Divergenz der weltanschaulichen Unterschiede hinweg in einer Sphäre der gemeinsamen Werte gefunden werden, die dem Bereich der menschlichen Geschichte und Überlieferung angehört. Es ist bei näherer Betrachtung klar, daß auch das interntionale Recht, wie alles Recht, sich nicht — wie die herrschende Lehre meint — auf die Staaten gründet, sondern auf gemeinsame Rechtsvorstellungen aller Individuen. Das bedeutet praktisch bei der Begrenztheit internationaler Kontakte den Kreis derjenigen Individuen, die überhaupt an ihnen und am internationalen Bereich aktiv Anteil nehmen. Die in diesem Kreise herrschenden Vorstellungen aber sind es, auf denen das internationale Recht ruht. Seine Befolgung und Achtung hängt wie die jeder Rechtsordnung von der tatsächlichen Annahme (Konsens) und Befolgung durch die Gemeinschaft ab, in der es gilt. „Die letzte Erklärung des Rechtsbestandes einer Gesellschaft“, so sagt ein bekannter Autor des Völkerrechts,⁷⁾ „findet sich jenseits der Gesellschaft: sie findet sich in den individuellen Gewissen.“ Darin liegt aber beschlosseen, daß das Völkerrecht in seinen Grundforderungen

⁶⁾ In diesem Sinne etwa Jaques Maritain, *L'homme et l'état*, 1953, S. 77 ff.

⁷⁾ Charles de Vischer, *Théories et réalités en droit international public*, 2. Aufl. 1953, S. 130.

nur insoweit auf festem Boden steht, als es sich auf gemeinsame Vorstellungen stützen kann, die bei allen Völkern auch in ihrer internen Ordnung verwirklicht sind. Wo etwa die Auffassungen über den Schutz des Eigentums oder die menschlichen Freiheiten innerhalb der Staaten wie in der Gegenwart weit auseinandergehen, können sich auch im internationalen Recht keine festen Regeln ausbilden.⁸⁾ Nur insofern ist die Lage des internationalen Rechts leichter, als es nicht seine Aufgabe ist, Regeln für die Gestaltung der inneren Politik und Regierungsweise der Staaten aufzustellen. Solange die Staatenwelt von dem Prinzip der Souveränität beherrscht ist, d. h. die Staaten ihre eigene soziale und politische Lebensform frei gestalten können,⁹⁾ muß das Völkerrecht seine Regeln notwendig auf der Voraussetzung solcher weitgehenden Verschiedenheiten der politischen und sogar ideologischen Einstellung seiner Staatenglieder aufbauen. Es ist gerade die Stärke des Völkerrechts seit jeher gewesen, ein friedliches Zusammenleben sehr verschiedener Tendenzen ermöglicht zu haben.

Die Grundlagen eines internationalen Ethos werden also nicht in der eigentlichen Tiefe weltanschaulichen und religiösen Denkens begründet werden können. Die rechtlichen Vorstellungen, auf die sie sich gründen, sind vielmehr solche einer historisch gegebenen gemeinsamen Überlieferung und Erfahrung. Es ist freilich notwendig, sich stets der tieferen geistigen Auseinandersetzungen bewußt zu bleiben, die sich auf diesem Felde zwischen den großen religiösen und kulturellen Bereichen der Erde abspielen. Aber für die Entwicklung gemeinsamer Regeln müssen Möglichkeiten der Überbrückung und der Gemeinsamkeit gefunden werden. Sie liegen in jenen höheren Rechtsgrundsätzen, die — oberhalb einer bloß positiven Setzung — sich auf lange Tradition und Erfahrung und darüber hinaus auf ganz allgemeine menschliche Übereinstimmungen zu gründen vermögen, auch wenn sie nicht wie naturrechtliche Normen für sich Unveränderlichkeit beanspruchen, sondern die Möglichkeit langsamen geschichtlichen Wandels in sich schließen.

Eine solche Fundierung des internationalen Ethos vermeidet auch die Gefahren einer lediglich pragmatischen Verständigung, denen auszuweichen der Organisation der Vereinten Nationen nicht immer gelungen ist.¹⁰⁾ Sie macht es möglich, solche Bestandteile der europäisch-westlichen Überlieferung des Völkerrechts festzuhalten, die in diesem Sinne allgemein aufgenommen werden und einer langen geschichtlichen Erprobung unterworfen waren. Wie diese Regeln innerhalb des engeren europäischen Kreises ihre Fähigkeit zum Ausgleich und zur Überwindung gegensätzlicher Richtungen und Strömungen bewährt haben, so können sie dies heute auch in einem weiteren Kreise. Die Grundwerte aber, auf denen dies europäische Völkerrecht beruhte, die Achtung der menschlichen Persönlichkeit, die humane Gesinnung, können heute über die spezifische geistige Welt hinaus, aus der sie stammen, allgemeine menschliche Anerkennung bei allen Völkern finden.

⁸⁾ Auf diese Zusammenhänge macht aufmerksam W. Friedmann, *American Journal of International Law* 50 (1956), S. 500 ff.

⁹⁾ Zur Geltung des Souveränitätsbegriffs in der Gegenwart siehe Herbert Krüger in *Berichte der Deutsch. Gesellschaft f. Völkerrecht*, Heft 1 (1957), S. 1 ff.

¹⁰⁾ Vgl. hierzu Philippe de Seynes, *The Ecumenical Review* 8 (1956), S. 436.

Die schwierigste und hier auch nur andeutungsweise zu berührende Frage eines internationalen Ethos ist die nach der Bestimmung der inhaltlichen Grundsätze, die man in diesem Sinne als gemeinsame Forderungen aller Völker aufstellen kann. Ihre Herausarbeitung kann nur auf dem aufgewiesenen Wege erfolgen, indem man von den nationalen Anschauungen ausgeht, sie in ihre tieferen geistigen Voraussetzungen verfolgt und den Umfang der gemeinsamen ethischen Vorstellungen prüft, die zwischen den Völkern trotz Grundabweichungen ihrer geistig-kulturellen Formung bestehen. Eine solche Prüfung wird mehrere mögliche Gruppen von Prinzipien erkennen, in denen solche Übereinstimmungen aufzufinden sind.

1. In jeder Rechtsordnung sind gewisse mehr formale Grundregeln gegeben, die sich aus der Ordnungs- und Friedensaufgabe des Rechts von selbst ergeben und die daher auch über alle bestehenden Divergenzen hinweg bei allen Anerkennung finden. Für die spezifischen Beziehungen des Völkerrechts kommen hier vor allem der Gedanke der Vertragstreue und der Achtung der staatlichen Unabhängigkeit und Unversehrtheit in Frage, weil sie auf Anerkennung der heutigen Grundstruktur des Staatenlebens mit seinen unabhängigen Mächten und der vorwiegend vertraglichen Natur ihrer Beziehungen beruhen. Als 1954 amerikanische und englische Ölgesellschaften den schwierigen Streit um das iranische Öl mit der Regierung Irans beilegten, verwiesen sie in diesem Abkommen — einem Verträge privater Firmen mit einem Staate — auf die Prinzipien, die Iran und den anderen Nationen gemeinsam seien, sodann auf die von den zivilisierten Nationen anerkannten und die von internationalen Gerichten gehandhabten Rechtsgrundsätze.¹¹⁾ Hier tritt diese formale Basis internationaler Rechtsbeziehungen deutlich ans Licht.

2. Eine zweite Quelle solcher inhaltlicher Grundsätze bildet das überlieferte Völkerrecht, das in weitem Umfang, wenn auch angepaßt und einer sichtbaren Wandlung unterworfen, den Staatenbeziehungen auch künftig zugrunde liegen wird. Aus ihm können etwa die Gedanken der Menschenrechte, des Schutzes des Fremden, die Aufstellung bestimmter Mindeststandards eines geordneten Rechtsverfahrens, die Verkehrsformen der Nationen (Diplomatie, Vertragsschluß), vor allem aber die Prinzipien der Begrenztheit aller Staaten durch das übergeordnete internationale Recht und das der Gleichheit der Staaten entnommen werden. Die Wandlungen, die bei der Erweiterung dieses in der engeren europäischen und dann westlichen Gesellschaft entwickelten Rechts auf die ganze Erde vor sich gehen müssen, kann man vielleicht mit jenem schönen Vergleich begreifen, den ein englisches Gericht kürzlich verwendete, als es über die Anwendung englischer Rechtsregeln in Kenya zu befinden hatte. Es verglich hier das heimische Recht mit einer englischen Eiche, die im afrikanischen Boden nicht die gleiche Form gewinnen würde wie in England und dort größerer Pflege bedürfe.¹²⁾

¹¹⁾ Das Beispiel bei Philip C. Jessup, *Transnational Law*, 1956, S. 14.

¹²⁾ Court of Appeal, Urteil vom 16. 2. 1955. L. Aller (1955), S. 646.

3. Des weiteren aber finden sich in der heutigen Welt auch eine Reihe von Sätzen des internationalen Rechts, die unabhängig von den bestehenden Unterschieden Anerkennung besitzen. Das gilt namentlich für das gesamte Gebiet der Beurteilung des Krieges und der Mittel zur Verhütung eines Konfliktes. Die Tätigkeit der Vereinten Nationen auf diesem Gebiete wird von allen Nationen getragen, so sehr einzelne Staaten dazu neigen mögen, für sich selbst Ausnahmen gestatten zu wollen.

4. Endlich aber stoßen wir auf eine Schicht tiefer liegender einfacher humaner Grundprinzipien, die überall ihre Geltung entfalten. Das mag in einer Verwandtschaft zwischen religiösen Vorstellungen begründet sein, wie in vielen Fragen Christentum und Islam durchaus Berührungen zeigen. Das kann aber auch einfach in einer fundamentalen Identität des menschlichen Daseins begründet werden. In diesem Sinne kann gegenwärtig wohl das Verbot der Sklaverei, die Achtung der religiösen — leider aber nicht der politischen — Gewissensfreiheit, die Anerkennung des Menschen auf Leben und Unversehrtheit angeführt werden.

Die christliche Auseinandersetzung mit diesem Problemkreis, die in einem ökumenischen Gespräch begonnen hat, steht erst in den Anfängen. Sie wird sich der starken christlichen Tönung der westlichen Traditionen bewußt sein, zugleich aber die Rolle der Christen in einer nichtchristlichen Welt vor Augen haben. In der weltumspannenden Weite christlichen Lebens liegen wichtige Möglichkeiten dafür, weshalb gerade der christliche Beitrag hier ein entscheidender sein kann. In diesen Bemühungen wird freilich die weitergehende Frage aufgeworfen, welche Bedeutung der internationalen Ordnung unter den Völkern im christlichen Denken zukommt. Die deutsche Lehrtradition befaßt sich, wenn sie den politischen Bereich als göttliche Stiftung betrachtet, immer nur mit dem Staate und seiner Gewalt. Begegnet aber nicht auch in den großen universalen internationalen Organisationen, wie den Vereinten Nationen, ein echtes Problem politischer Verantwortung und menschlichen Gehorsams wie bürgerlicher aktiver Mitverantwortung? Genügt es, die christliche Anschauung internationaler Verhältnisse auf die Stellung zu Krieg und Frieden zu begrenzen, oder liegen nicht für die Anwendung des Gebotes helfender Liebe gerade in diesem Bereich grundlegende Aufgaben? In diesem Sinne haben die Probleme eines internationalen Ethos auch zur Auflockerung des evangelischen Verständnisses von der politischen Macht und ihren ethischen Fragen beizutragen.

Dokumente und Berichte

Überblick über Kirchenunions-Verhandlungen *)

VON J. ROBERT NELSON

Dies ist der dritte Nachtrag zu dem Buch *Towards Church Union 1937—1952* von Bischof S. C. Neill, das für die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung geschrieben wurde, um die Leser mit den gegenwärtigen Entwicklungen in der Bewegung der Kirchen auf organische Union oder andere Formen einer engeren Beziehung hin bekanntzumachen.

Obwohl es nicht die Aufgabe der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung ist, die Kirchen zu nötigen, sich nach irgendwelchen festgelegten Plänen oder Schemata zu vereinigen, so ist es doch erforderlich, daß die Kommission den Gang der Verhandlungen verfolgt, die die Kirchen in eigener Initiative führen. In diesen Verhandlungen werden die grundsätzlichen Fragen der Lehre wie auch andere wichtige Dinge, in denen die Kirchen nicht übereinstimmen, mit leidenschaftlichem Ernst erörtert. Die Unionsgespräche liefern deshalb das Material, das die Mitglieder der verschiedenen Studienkreise der Kommission gemeinsam untersuchen können. Von Zeit zu Zeit werden von der Kommission Beratungen über Kirchenunionen anberaumt, damit den Vertretern vieler Länder, die an Verhandlungen teilgenommen haben, eine Gelegenheit geboten wird, ihre Erfahrungen und gemeinsamen Probleme miteinander auszutauschen. Eine solche Beratung wird im Juli 1957 im Anschluß an eine der im dreijährigen Turnus durchgeführten Konferenzen der Kommission in der Yale-Universität in Amerika stattfinden.

Die im folgenden gegebenen Informationen sind offiziellen Dokumenten, kirchlichen Zeitschriften und Briefwechsellern entnommen oder stützen sich auf Gespräche mit Teilnehmern der verschiedenen Verhandlungen. Oftmals lassen sich die nötigen Unterlagen und andere Informationen, die zur rechten Interpretation aller damit verbundenen Fragen erforderlich sind, nur schwer beibringen. Die Leser werden gebeten, Korrekturen oder Zusätze dem Sekretär der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Genf mitzuteilen.

Schließlich sei darauf hingewiesen, daß im Büro des Sekretärs eine größere Anzahl von gedruckten Dokumenten vorliegt, die Interessenten zur Verfügung gestellt werden können. Darunter befinden sich viele der heute aktuellen Unionspläne wie auch offizielle Stellungnahmen zu diesen. Eine Liste der in Frage kommenden Titel ist diesem Überblick angefügt.

Hinweise auf frühere „Überblicke“ werden wie folgt gegeben:

Neill = *Towards Church Union 1937—1952*, SCM Press, London 1952.
E. R. 1954 = Überblick in *Ecumenical Review*, April 1954. E. R. 1955 = Überblick in *Ecumenical Review*, Oktober 1955.

I. UNIONEN ODER ÜBEREINKOMMEN, DIE SEIT 1955 IN KRAFT GETRETEN SIND

Indien

Vereinigte Kirche von Nordindien
Brüdergemeine (Moravian Church of the Brethren)

*) Übersetzung aus „*Ecumenical Review*“ IX/3, April 1957.

Im Jahre 1953 ersuchte die Brüdergemeine von Ladakh, zu der drei ziemlich isolierte Gemeinden gehören, um Aufnahme in die Gemeinschaft der Vereinigten Kirche, deren Generalversammlung sich dann zu Verhandlungen bereit erklärte. 1955 hatte man die Gewißheit gewonnen, daß keine Hindernisse in der Lehre oder der Kirchenordnung eine Union verhindern könnten. Die „Brüder“ beschloßen, die Verfassung der Vereinigten Kirche anzunehmen, nachdem ihnen das Recht zugebilligt worden war, für sich selbst das Bischofsamt, mit dem sie keine besondere Lehre verbanden, beizubehalten. Man kam überein, daß die „Brüder“ weiterhin einen ständigen Moderator ihres Kirchenrates mit dem Titel eines Bischofs beibehalten könnten, während der Rat einen Teil der Synode des Pandschab darstellen soll. Der Zusammenschluß wurde im April des Jahres 1956 mit der Zustimmung der Missionsgesellschaft der Brüder in England vollzogen.

Kenia

Afrikanische Presbyterianische Kirche von Ostafrika
Kirche von Schottland, Übersee-Presbyterium von Kenia

Die neue Presbyterianische Kirche von Ostafrika konstituierte sich am 11. Februar 1956 in Nairobi. Die Verhandlungen waren 1952 mit der Billigung der Kirche von Schottland begonnen worden. Die Bedeutung der Union liegt darin, daß die beiden sich vereinigenden Kirchen nur durch die Verschiedenheit der Rassen getrennt waren, aber nun ist die Schranke zwischen den weißen und schwarzen Mitgliedern gefallen.

Niederlande

Niederländische Reformierte Kirche (Nederlandse Hervormde Kerk)
Evangelisch-Lutherische Kirche (Evangelisch Lutherse Kerk in het Koninkrijk der Nederlanden)

Die Unterschiede zwischen diesen beiden Kirchen sind offenbar groß. Die Reformierte Kirche besteht in Holland seit dem 16. Jahrhundert und zählt gegenwärtig etwa 3 Millionen Mitglieder. Die Lutherische Kirche wurde 1816 begründet und umfaßt etwa 70 000 Glieder. Trotz der historischen Entzweiung zwischen Calvinisten und Lutheranern über der Abendmahlsfrage wurden zwischen diesen beiden Kirchen in Holland sowohl Interkommunion als auch Kanzelaustausch lange Zeit hindurch praktiziert. 1953 bemühte sich ein gemeinsamer Ausschuß um eine Regelung für diese Praxis und um eine Verständigung hinsichtlich ihrer theologischen Rechtfertigung. Nach gemeinsamem Studium wurde ein Konsensus verfaßt, der 1956 von den Synoden beider Kirchen bereitwillig angenommen wurde. Die Art der Übereinkunft ermöglicht auch den Geistlichen beider Kirchen die Interzelebration. Die Lutherische Synode, die diese einmütig guthieß, traf notwendige Änderungen in ihrer Kirchenordnung. Es wurde zum Ausdruck gebracht, daß von diesem Vorrecht nicht „automatisch“ Gebrauch gemacht werden sollte, dies ist vielmehr dem Ermessen der Leitungen örtlicher Gemeinden anheimgestellt. Ferner wurde festgestellt, daß eine organische Vereinigung der beiden Kirchen gegenwärtig nicht ins Auge gefaßt wird. Fragen der Lehre werden in weiteren gemeinsamen Studien untersucht in der Hoffnung, daß auch auf anderen Gebieten Übereinstimmung erzielt werden kann.

Südafrikanische Union

Kongregationalistische Kirchen der Londoner Missionsgesellschaft, der amerikanischen Gesellschaft und der Kongregationalistischen Union von Südafrika

Nach der jüngst gemachten Entdeckung der Goldgruben im Oranjerestaat entstanden in kurzer Zeit große Siedlungen der Europäer und Afrikaner. Mitglieder kongregationalistischer Kirchen, die aus der Arbeit verschiedener Missionen hervorgegangen und deshalb unabhängig voneinander waren, zogen in dieses Gebiet. Eine Union kongregationalistischer Kirchen wurde deshalb vorgeschlagen. Den stärksten Widerstand stellte jeweils die Stammestreue in so verschiedenen Gebieten wie dem Basutoland, Betschuanaland und Zululand dar. 1956 war er offenbar überwunden, und die Vereinigte Kirche von Südafrika bildete sich in verschiedenen Zentren am *Rand*. Die Kirchen der Pariser und der Schweizer Mission erwägen gleichfalls den Anschluß an diese Union.

II. VERHANDLUNGEN MIT DEM ZIEL ORGANISCHER UNION

Australien

Kongregationalistische Union
Methodistenkirche
Presbyterianische Kirche

Diese Kirchen im nördlichen Territorium bilden heute die Vereinigte Kirche in Nordaustralien.

In diesem dünnbesiedelten Gebiet von 500 000 Quadratmeilen schlossen sich im Jahre 1956 die Kirchen dieser drei Denominationen zu einer Vereinigten Kirche zusammen. Die Union hatte offenbar die volle gegenseitige Anerkennung und Annahme des Glaubens und der Praxis dieser drei Körperschaften zur Grundlage, war durch praktische Notwendigkeiten beschleunigt und dadurch, daß man allgemein etwas vom „ökumenischen Geiste“ spürte, erleichtert worden. Gegenwärtig sind es nur vier Gemeinwesen, in denen die Vereinigte Kirche besteht. Bemerkenswert ist die Tatsache, daß die Agende (Book of Common Order) der Vereinigten Kirche von Kanada als liturgische Anleitung Verwendung findet. Ein Verfassungsentwurf liegt noch nicht vor, denn zuvor müssen die drei Mutterkirchen über ihre Bereitschaft zu einer Kirchenunion auf gesamtaustralischer Grundlage entscheiden.

Kongregationalistische Union
Presbyterianische Kirche
Methodistenkirche
(Neill, S. 71–73; E. R. 1954, S. 311–312)

Die Unionsverhandlungen erstrecken sich hier über einen langen Zeitraum. Vor dem Jahre 1920 hatten sich die Methodisten und Kongregationalisten zusammen mit den Presbyterianern für einen Zusammenschluß ausgesprochen, aber letztere stimmten schließlich gegen ihn. Während der nächsten dreißig Jahre wurde eine Reihe von Vorschlägen und Plänen unterbreitet, die zum Teil die Anglikaner mit einschlossen, zum Teil sich auf Methodisten und Kongregationalisten beschränkten. Dreiseitige Verhandlungen wurden erneut im Jahre 1955 aufgenommen, als die Generalsynode der Presbyterianer mit mehr als Zweidrittelmehrheit beschloß, die Verhandlungen erneut zu beginnen. Ein gemeinsamer Ausschuß der Kirchen hat kürzlich den Entwurf einer neuen Basis für den Zusammenschluß fertiggestellt, der untersucht und kritisch geprüft werden muß, bevor der endgültige Entwurf den Kirchen offiziell vorgelegt werden kann.

Kanada

Kirche von England in Kanada
Vereinigte Kirche von Kanada
(Neill, S. 76–79; E. R. 1955, S. 76–77)

Die die beiden Kirchen vertretenden Ausschüsse haben sich während mehr als zehn Jahren um die beiderseitige Zustimmung zu einer Unionsbasis bemüht. Die größte Schwierigkeit liegt darin, einen Weg zur Vereinigung der Ämter zu finden. Obschon 1950 der Generalrat der Vereinigten Kirche erklärte, daß in einer vereinigten Kirche „die Kontinuität des Episkopats in einer gewissen verfassungsmäßigen Form wirksam beibehalten werden sollte“, ist ein durchführbarer Plan nicht entwickelt worden. Der anglikanische Ausschuß hat an der Ansicht festgehalten, daß eine Verbindung von Episkopalismus und Konziliarismus erreicht werden kann. Obwohl kaum ein Anzeichen eines Fortschrittes zu vermerken ist, haben 1956 beide Kirchen durch ihre leitenden Räte beschlossen, ihre Bemühungen energisch fortzusetzen, um eine annehmbare Grundlage für den Zusammenschluß zu finden und um gleichzeitig die Möglichkeiten einer Union mit anderen Kirchen zu untersuchen.

Ceylon (Lanka)

Kirche von Indien, Pakistan, Burma und Ceylon (anglikanisch)
Methodistenkirche
Baptistische Kirchen
Presbyterianische Kirchen
Jaffna-Diözese der Kirche von Südindien
(Neill, S. 49–52; E. R. 1954, S. 300–303; E. R. 1955, S. 77–78)

Nur wenig hat sich in Richtung auf die Annahme dieses berühmten Unionsplanes (dritte, verbesserte Auflage 1955) entwickelt, obwohl ihm sehr viel Aufmerksamkeit geschenkt wird. Die wichtigsten Fragen sind nach wie vor die Vereinigung der Ämter durch einen Akt gegenseitiger Bevollmächtigung und die Praxis der Gläubigentaufe und der Kindertaufe mit Paten. Aber es ist bemerkenswert, daß auch die Ordnungen für Trauung und Ehescheidung Anlaß zur Kontroverse gegeben haben. Die beteiligten Anglikaner werden die 1958 stattfindende Lambeth-Konferenz der Bischöfe um Rat ersuchen. Die baptistischen und methodistischen Kirchen erörtern den Plan mit den ihnen verbundenen Körperschaften in Großbritannien. Da die Abstimmung nicht vor drei oder vier Jahren stattfinden kann, wird die Zwischenzeit genutzt, um eine ausführliche und ungehemmte Erörterung des Zusammenschlusses in den örtlichen Gemeinden zu fördern, so daß die Glieder der Kirchen an der endgültigen Entscheidung vollen Anteil haben werden.

Ghana (Goldküste)

Kirche der Provinz Westafrika (Church of the Province of West Africa, anglikanisch)
Methodistenkirche
Evangelisch-Presbyterianische Kirche
Presbyterianische Kirche der Goldküste

Den ersten offiziellen Schritt zu Verhandlungen unternahmen die führenden Männer dieser drei Kirchen. In einem Brief vom 25. Mai 1956 haben sie die betreffenden Synoden aufgefordert, Vertreter für einen Ausschuß zu ernennen, der

Wege „zum Ziele vollständiger christlicher Einheit an der Goldküste“ untersuchen und vorschlagen soll. Die Synode der Presbyterianischen Kirche hat den Plan gutgeheißen und ihre Vertreter ernannt.

Indien und Pakistan

Kirche von Indien, Pakistan, Burma und Ceylon (anglikanisch)

Kirchen, die mit der Baptistischen Missionsgesellschaft in Indien und Pakistan verbunden sind

Methodistenkirche (Britische und Australasiatische Konferenz)

Methodistenkirche in Südasien

Vereinigte Kirche von Nordindien

(Neill, S. 52—55; E. R. 1954, S. 304—305)

Hinsichtlich seines Einflusses auf die Erörterungen der Kirchenunion im allgemeinen ist der Plan einer Union in Nordindien gegenwärtig der wichtigste von allen. Er ist auch der umfassendste. Wie der Plan in Ceylon zielt er darauf ab, zu Beginn die Ämter der sich zusammenschließenden Körperschaften zu vereinigen. Das bedeutet, daß ein legitimer Weg gefunden werden muß, um die anglikanischen bischöflichen Ämter mit den nichtbischöflichen zu verbinden. Im Gegensatz zu Ceylon jedoch muß er den anglikanischen Episkopat mit dem Episkopat der Methodistenkirche in Südasien vereinen, die wie ihre Mutterkirche in Amerika eine bischöfliche Leitung hat, ohne in irgendeiner Weise zu behaupten, daß ihre Bischöfe in der historischen Sukzession stünden. So suchen zum ersten Mal seit 1784 die Nachfolger von Thomas Coke, jenes Mannes, den John Wesley zum „Superintendenten“ oder Bischof für Amerika weihte, die Vereinigung mit den Nachfolgern der Bischöfe, die diesem die Weihe verweigerten. Da auch die nichtbischöflichen Methodisten britischer Herkunft an den Verhandlungen teilnehmen und da ferner die Methodisten in England gegenwärtig ein Gespräch mit der Kirche von England führen, ist der Regelung in Nordindien große Bedeutung beizumessen.

Wie in Ceylon schließt der Plan für Nordindien die baptistischen Kirchen ein; deshalb muß die Frage der Gläubigentaufe im Unterschied zur Kindertaufe geregelt werden (Anmerkung: Unter den Gliedern der Kirche von Südindien sind keine Baptisten).

Die Zahl der Mitglieder der an den Verhandlungen beteiligten Kirchen beläuft sich auf etwa 1 Million, mehr als die Hälfte von ihnen gehören der Methodistenkirche in Südasien an. Die Frage des ungleichen Größenverhältnisses spielt deshalb eine wichtige Rolle.

Ein anderer Faktor, der in kritischen Stellungnahmen zum Plan hervorgehoben wird, ist der politische Rahmen der Unionsbewegung. Weit stärker als vor zehn Jahren, als die Kirche von Südindien begründet wurde, kann der Geist des indischen Nationalismus bei den Bemühungen, sowohl die Einheit der Kirche als auch volle Unabhängigkeit zu erreichen, mitwirken. Die Bedeutung dieser Motive kann jedoch leicht übertrieben werden.

Die Tagung des verhandelnden Ausschusses im August 1955 hinterließ einen doppelten Eindruck. Sie machte klar, wie sehr sich die Probleme der Ämter und der Taufe einer einfachen Lösung widersetzen; sie ließ aber auch deutlich werden, wie entschieden die Teilnehmer gewillt sind, die Verhandlungen fortzusetzen, bis das Ziel der Union erreicht ist. Als interessierte Beobachter waren Vertreter der Brüdergemeine und der Baptistengemeinden von Assam und Manipur bei der

Tagung anwesend. Zum ersten Mal seit dem Beginn der Gespräche vor 31 Jahren wurde übereinstimmend beschlossen, daß der Name der ins Auge gefaßten Kirche „Kirche von Nordindien und Pakistan“ lauten soll.

Eine große Zahl von Verbesserungen oder Zusätzen zum revidierten Unionsplan vom Jahre 1953 wurde beschlossen. Sie sind berücksichtigt in der dritten Fassung des Planes, dessen Veröffentlichung für April 1957 vorgesehen wurde (zu beziehen von der Christian Literature Society, P. O. Box 501, Park Town, Madras 3, oder von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Ökumenischer Rat der Kirchen, Genf). Diese Verbesserungen betreffen hauptsächlich die Abschnitte über die Taufe, das Diakonat, die ersten Schritte zur Vereinigung der Ämter und die Diözesanorganisation.

Der Plan sieht sowohl die Möglichkeit der Taufe von Kindern als auch von bekennenden Gläubigen vor, aber kein Geistlicher wird verpflichtet sein, Kinder zu taufen, wenn er gegen diesen Ritus Bedenken hat. Getaufte Kinder werden erst dann kommunizierende Mitglieder, wenn „bei ihnen Anzeichen dafür vorliegen, daß sie eine wirklich persönliche Erfahrung des Glaubens und der Buße gemacht haben und sie im christlichen Glauben und über die Pflichten und Vorrechte der Kirchenmitgliedschaft unterwiesen worden sind“. Die Aufnahme als kommunizierendes Mitglied soll dann geschehen „durch Konfirmation oder eine ähnliche gottesdienstliche Handlung, die von einem Bischof oder Ältesten vorgenommen wird“. Dort, wo die Gläubigentaufe üblich ist, sollen die Eltern ihre Kinder zu einer Weihehandlung bringen; und wenn sie erwachsen genug sind, um ein aufrichtiges Bekenntnis ihres Glaubens abzulegen, dann sollen die Bewerber „mit Wasser getauft werden durch Untertauchen, Begießen oder Besprengen . . .“ Diese doppelte Praxis hat eine lebhafte Erörterung des Wesens der Taufe und der Kirchenmitgliedschaft ausgelöst. Einige Baptisten sind bereit, den gegenwärtigen Plan anzunehmen; andere möchten auch die Möglichkeit einer Gläubigentaufe für die vorsehen, die diese, obwohl als Kinder getauft, aus Gewissensgründen begehren (so der Unterausschuß für Kirchenunion der Baptistischen Missionsgesellschaft im Vereinigten Königreich); andere könnten vermutlich niemanden als Kirchenmitglied anerkennen, der als Kind getauft ist. Eine bestimmte Gruppe von Anglikanern wünscht eine Klärung der Konfirmationspraxis.

Die Zusätze, die die Vereinigung der Ämter betreffen, wurden weitgehend durch eine Mitteilung des Erzbischofs von Canterbury vom Januar 1955 veranlaßt. Sie betreffen sowohl die Reihenfolge der Schritte, die zur Zeit der Vereinigung unternommen, als auch die Formulierungen, die dabei verwendet werden sollen. Nach der neuen Fassung soll die folgende Ordnung innegehalten werden: 1. Gottesdienstliche Feier zum Vollzug der Union, 2. Vereinigung der anglikanischen und methodistischen Bischofsämter, 3. repräsentativer Akt der Vereinigung der Ämter, 4. Bekanntgabe und Bestätigung der Ernennung vorhandener Bischöfe und Weihe neuer Bischöfe und 5. gottesdienstliche Feiern zur Vereinigung in jeder Diözese. In der alten Fassung des Planes folgte Punkt 2 nach Punkt 3. An den zu verwendenden Formeln wurde keine besondere Änderung vorgenommen, doch wurde einem Unterausschuß die weitere Untersuchung dieser Frage übertragen. Die Schwierigkeiten hängen zusammen mit der Bedeutung der Handauflegung, der Versicherung, daß die Handlung keine „Re-ordination“ ist, und dem Gebet für eine „breitere“ und „vollere“ Ausübung des Amtes. Für viele Anglikaner liegt hier natürlich die *crux* der ganzen Sache, denn sie sind der Meinung, daß das eigentliche Amt der Kirche im Falle der Union verlorengehen oder ent-

stellt werden würde. Umgekehrt haben von der anderen Seite her gewisse Gegner des Planes diesen als eine Kapitulation vor der „Priesterherrschaft“ verschrien.

Die Vorschläge für die Gottesdienste zur feierlichen Einführung der Union, zur Vereinigung des Episkopats und der anderen geistlichen Ämter und zur Weihe neuer Bischöfe wurden im April 1955 in Broschürenform veröffentlicht.

Da man eine Union für verfrüht ansah, hat die Methodistenkirche in Südasien entgegen den ursprünglichen Erwartungen die Methodistische Generalkonferenz im Jahre 1956 nicht darum ersucht, eine Gesetzgebung zur Inkraftsetzung der Union zu ermöglichen. Jedoch gab 1956 die Generalsynode der Vereinigten Kirche von Nordindien dem Plan ihre allgemeine Zustimmung. Wie im Falle Ceylons möchten die Anglikaner den Plan der Lambeth-Konferenz 1958 und dann den Räten ihrer Diözesen unterbreiten. Inzwischen tagte der verhandelnde Ausschuß wieder im April 1957.

Um eine Erörterung der Union auf breitester Grundlage und anhand gründlichster Sachkenntnis anzuregen, veröffentlicht der Ausschuß seit Februar 1956 die vierteljährlich erscheinende Zeitschrift *Church Union News and Views*, deren einschlägige Artikel Aufmerksamkeit verdienen.

Indonesien.

Kirche von Central-Java (reformiert)

Kirche von Ost-Java (reformiert)

Muria Christliche Kirche in Nord-Central-Java (mennonitisch)

Die bemerkenswerte Lebendigkeit und Größe der indonesischen Kirchen wie auch ihre unterschiedenen Bemühungen um eine Kirchenunion sind unter den Christen im allgemeinen zu wenig bekannt. Die Kirchen sind hauptsächlich aus holländischer und deutscher Missionsarbeit hervorgegangen und haben heute insgesamt fast 2 500 000 protestantische Mitglieder. Sie sind weitgehend unabhängig. Konfessionelle Bezeichnungen wie „reformiert“ und „lutherisch“ haben sie nicht beibehalten, sie sind vielmehr unter geographischen und nationalen Namen bekannt. 1953 wurde der Indonesische Rat der Kirchen mit 30 Mitgliedkirchen gegründet. Das besondere Ziel, das er sich gesteckt hat, ist die Schaffung einer Vereinigten Kirche von Indonesien.

Der erste Zusammenschluß von Kirchen wurde 1949 zwischen den Kirchen von (Salatiga) Nord- und (Djokja) Süd-Central-Java zur Kirche von Central-Java vollzogen.

Seit 1953 haben auf Java Verhandlungen zwischen drei Kirchen stattgefunden, die sich kulturell und sprachlich nahestehen. Die Kirche von West-Java ist wegen der vorhandenen starken Unterschiede nicht beteiligt. Recht bemerkenswert ist die Tatsache, daß die Anfänge der Kirche, die die Verhandlungen angeregt hat, auf die Missionare der reformierten Kirche der Niederlande (Gereformeerde Kerk) zurückgehen, einer Kirche, die sonst nirgendwo an der ökumenischen Bewegung Anteil hat. Diese 30 000 Glieder zählende Kirche soll mehr bekehrte Mohammedaner unter ihren Mitgliedern haben als irgendeine andere Kirche in der Welt.

Jamaika

Kongregationalistische Union

Jünger Christi

Methodistenkirche

Brüdergemeine (Moravian Church)

Presbyterianische Kirche

Die Verhandlungen mit dem Ziel einer Kirchenunion in Jamaika kamen im Jahre 1953 einen guten Schritt vorwärts, als die Synoden des Jamaika-Distriktes der Methodistenkirche, der Presbyterianischen Kirche, der Mährischen Brüderkirche und die Vollversammlung der Kongregationalistischen Union der Aufnahme von Gesprächen mit dem Ziel organischer Union zustimmten und den Wunsch nach einer solchen Union gemeinsam zum Ausdruck brachten. Bald darauf entsandten auch die Jünger Christi ihre Vertreter in den Ausschuß für Kirchenunion. Dieser beschloß bei seiner ersten Tagung im Mai 1953, sich zwei Aufgaben zu widmen:

1. den Nachweis dafür zu erbringen, daß diese verschiedenen Kirchen in der Lage sind, in vielerlei Weise zusammenzuarbeiten,
2. eine Unionsbasis zu entwerfen, die den zuständigen Synoden gelegentlich unterbreitet werden soll.

Bei der Erörterung des Weges zur Union beschloß der Ausschuß, sich von den Plänen für Ceylon und Nordindien leiten zu lassen. Die Frage der Vereinheitlichung der Ämter bereitet wenig Schwierigkeiten, aber seitens der „Jünger Christi“ werden Einwendungen erhoben gegen die ausdrückliche Ablehnung der Möglichkeit einer Wiedertaufe von Personen, die als Kinder getauft worden sind.

In der Zwischenzeit hat der Ausschuß die Verantwortung für die Gründung gewisser Unionsgemeinden wahrgenommen. Das Eigentum solcher Gemeinden wird von einer Denomination für den Ausschuß verwaltet in der Hoffnung auf die endgültige Verwirklichung der Union zwischen den Denominationen als ganzen.

Neuseeland

Vereinigte Kirchen Christi
Kongregationalistische Union
Methodistenkirche
Presbyterianische Kirche

(Neill, S. 90; E. R. 1954, S. 313–314, E. R. 1955, S. 81–82)

Der Möglichkeit einer Kirchenunion ist man fast 30 Jahre lang nachgegangen. Die ersten Schritte, bei denen man die presbyterianischen, methodistischen und kongregationalistischen Kirchen ins Auge faßte, wurden zwischen 1930 und 1933 unternommen. Obwohl er beachtliche Unterstützung fand, wurde der Versuch als verfrüht angesehen. Die Bestrebungen kamen jedoch 1939 erneut in Gang, und 1942 lag der Entwurf einer Unionsbasis vor. Er enthielt ziemlich kurze Artikel zu den folgenden Punkten: 1) Glaubenserklärung auf der Grundlage des Alten und Neuen Testaments mit dem Nizänischen, Apostolischen und Athanasianischen Glaubensbekenntnis als maßgebend zusammen mit der *Westminster Confession*, der *Savoy Declaration*, John Wesleys 44 *Standard Sermons* und seinen *Notes on the New Testament*; 2) Kirchenverfassung unter Berücksichtigung der Organisation der Kirche nach Sprengel oder Gemeinde, Gemeinderat (*parish council*), Gemeindevertretung (*session*), Kreissynode (*presbytery*) unter dem Vorsitz eines jährlich gewählten Moderators, und Generalsynode (*general conference*); 3) Ämter und Laienprediger; 4) Unterhalt der Gemeinden; 5) allgemeine Regeln. Im Jahre 1948 stimmten die Kirchen über diese Basis ab. Obwohl die Mehrheit in jeder Kirche für den Plan eintrat, war in allen Fällen die dagegen stimmende Minderheit zu stark, um seine Annahme zu gestatten. 1951 wurde ein gemeinsamer ständiger Ausschuß gebildet, dem die weiteren Verhandlungen aufgetragen wurden. Er schlug im Jahre 1953 acht Schritte zur Union vor. Zu diesen Schritten,

die von den drei Kirchen gutgeheißen wurden, gehören die Durchführung von gemeinsamen Versammlungen und Feiern des Abendmahls, Gottesdienste und evangelistische Verkündigung; die Förderung eines ausgedehnten Studiums in den Kirchen, zu welchem Zweck das Büchlein „Sollen wir uns vereinigen?“ (1956) herausgegeben wurde; die Abstimmung über die grundsätzliche Frage des Zusammenschlusses im Jahre 1957 oder 1958; die Ausarbeitung einer neuen Unionsbasis; die Abstimmung über die Basis in den Kirchen und, wenn sich eine große Mehrheit für ihn entscheidet, der Vollzug des Zusammenschlusses.

Die Vereinigten Kirchen Christi nehmen seit kurzem an den Verhandlungen teil. Die Kirche der Provinz Neuseeland (anglikanisch) wird auf der Tagung ihrer Generalsynode im Jahre 1958 darüber entscheiden, ob der Bericht ihres Ausschusses für Kirchenunion, was immer in ihm vorgeschlagen werden mag, angenommen werden soll.

Vereinigte Staaten von Amerika

Kongregationalistische Christliche Kirchen
Evangelische und Reformierte Kirche

(Neill, S. 61—64; E. R. 1954, S. 306—307; E. R. 1955, S. 82—83)

Die fünfzehn Jahre beharrlicher, aber schwieriger Verhandlungen, einschließlich des zeitweiligen Rückschlags durch die Entscheidung eines Zivilgerichts, werden schließlich Frucht tragen, wenn sich diese beiden Körperschaften auf der Tagung der neuen Generalsynode vom 25.—27. Juni 1957 in Cleveland/Ohio zur Vereinigten Kirche Christi zusammenschließen werden. Der Generalrat der Kongregationalistischen Christlichen Kirchen gab der Unionsbasis im Juni 1956 mit einem Abstimmungsergebnis von 1314 : 101 seine Zustimmung. Die Generalsynode der Evangelischen und Reformierten Kirche billigte die Basis im September einmütig.

Wenn der Zusammenschluß vollzogen sein wird, soll die Generalsynode beauftragt werden, „die zwanglosen und freiwilligen Beziehungen, die die Kirchen, Vereinigungen und Konferenzen mit der Generalsynode und miteinander unterhalten werden“, genauer zu formulieren. Das bedeutet, daß die gegenwärtige Struktur der beiden sich vereinigenden Körperschaften beibehalten werden soll, bis die Verfassung der Vereinigten Kirche angenommen sein wird. Gleichzeitig arbeitet ein gemeinsamer Ausschuß von Theologen an einer grundsätzlichen Erklärung über die Übereinstimmungen in der Lehre. So ist es deutlich, daß die sich vereinigenden Kirchen den Weg des gemeinsamen Wachstums in der Einheit eingeschlagen haben, anstatt mit dem Zusammenschluß zu warten, bis vollständige Übereinstimmung erzielt worden ist.

Die Bedeutung dieser Union wird darin gesehen, daß es die erste Verschmelzung größeren Stils von Kirchen verschiedener denominationeller Herkunft in Amerika ist. Die Kongregationalisten haben ihre eigen ausgeprägte Verfassung und kommen vom englischen und kolonialen Kongregationalismus des 17. Jahrhunderts her. Die Evangelische und Reformierte Kirche ist hauptsächlich deutscher Herkunft, von lutherischer und reformierter Tradition bestimmt und hat eine presbyterianische Verfassung. Die gegenwärtigen Mitgliedszahlen belaufen sich auf 1 340 000 Personen in 5561 kongregationalistischen Kirchen und 784 000 Personen in 2732 evangelischen und reformierten Gemeinden.

Amerikanische Evangelisch-Lutherische Kirche
Evangelisch-Lutherische Augustana-Kirche

Finnische Evangelisch-Lutherische Kirche von Amerika (Suomi-Synode)
Vereinigte Lutherische Kirche in Amerika
(Neill, S. 46; E. R. 1954, S. 314; E. R. 1955, S. 83—85)

Im Jahre 1955 ließen die Evangelisch-Lutherische Augustana-Kirche und die Vereinigte Lutherische Kirche von Amerika eine gemeinsame Einladung an „alle Lutheraner in Amerika“ ergehen, „sich an einem organischen Zusammenschluß zu beteiligen“. Von den 14 anderen lutherischen Körperschaften in Amerika nahmen zwei die Einladung an: die Amerikanische Evangelisch-Lutherische Kirche und die Suomi-Synode. Drei weitere unternehmen bestimmte Schritte zur Vereinigung, und eine vierte steht noch mit ihnen in Verbindung. Von den übrigen Körperschaften ist die Lutherische Kirche/Missouri-Synode die größte.

Vertreter der vier Kirchen trafen sich in Chicago im Dezember 1956, um den Gemeinsamen Ausschuß für Lutherische Einheit zu schaffen. Diese Gruppe ernannte zwei Komitees, von denen sich das eine mit einer Lehrgrundlage und den lebendigen Traditionen und das andere mit der Art der kirchlichen Organisation befassen soll. Was das erstere betrifft, so haben bereits die vier Kirchen eine für die Union ausreichende Übereinstimmung in der Lehre festgestellt. Das letztere Komitee wird die verschiedenen Formen der kirchlichen Organisation untersuchen, bei denen entweder die Gemeinde, der Bezirk bzw. die Synode oder die Kirche als ganze im Vordergrund steht.

Die Vereinigte Lutherische Kirche zählt heute 2 270 000 Mitglieder, die Augustana-Kirche 536 000, die Amerikanische Evangelisch-Lutherische Kirche 20 000. Alle drei gehören dem Ökumenischen Rat der Kirchen als Mitglieder an und sind ferner die einzigen im Nationalrat der Kirchen in den USA vertretenen lutherischen Kirchen. Die Suomi-Synode mit 35 000 Mitgliedern gehört keinem der beiden Räte an.

Amerikanische Lutherische Kirche
Evangelisch-Lutherische Kirche
Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche
(Neill, S. 43—45; E. R. 1954, S. 307—308; E. R. 1955, S. 84)

Während im letzten Bericht von einem vierfachen Zusammenschluß gesprochen wurde, sind heute nur noch drei Kirchen beteiligt. Eine Abstimmung in den Gemeinden der Lutherischen Freikirche am Ende des Jahres 1955 ergab, daß nur 64 % für den Zusammenschluß stimmten, während eine Stimmenmehrheit von 75 % erforderlich war. Einige sahen im Abstimmungsergebnis ein ermutigendes Zeichen für den wachsenden Wunsch nach einer Kirchenunion, der bisher nicht stark war. Eine formelle Erklärung des gemeinsamen Unionsausschusses der drei Kirchen gab dem starken Wunsche Ausdruck, daß die Lutherische Freikirche die Verhandlungen bald wieder aufnehmen möge. Zu dieser Erklärung wird die Lutherische Freikirche bei ihrer diesjährigen Tagung Stellung nehmen.

Inzwischen haben die leitenden Gremien der drei Kirchen im Laufe des letzten Jahres positiv über den Zusammenschluß abgestimmt, und damit scheint die Verschmelzung im Jahre 1960 fast gesichert zu sein. Die Zwischenzeit wird zur Revision der bestehenden Artikel über administrative und organisatorische Angelegenheiten benötigt, wie sie die vorgeschlagene, 1956 veröffentlichte Verfassung enthält.

Die Frage der Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen als Voraussetzung für den Zusammenschluß mit den beiden anderen Kirchen war für die

Evangelisch-Lutherische Kirche das letzte Hindernis für ihre Zustimmung zur Union. Sie hatte im Jahre 1948 diese Mitgliedschaft entschlossen abgelehnt. Im Juni 1956 jedoch stimmte ihre Generalversammlung überraschend mit dem Ergebnis von 1434 zu 685 für die Mitgliedschaft. Diese Kirche von fast einer Million Mitgliedern nimmt in Fragen der Lehre eine entschiedene und konservative Haltung ein.

Für die neue Kirche ist die Bezeichnung „Amerikanische Lutherische Kirche“ vorgeschlagen worden. Sowohl die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche als auch die Evangelisch-Lutherische Kirche halten diese Bezeichnung für ungeeignet, und beide haben ihren eigenen Namen als angemessener empfohlen.

An diesem Zusammenschluß sind lutherische Körperschaften von deutscher, dänischer und norwegischer Herkunft beteiligt. Die Finnische (Suomi-) Synode beschloß im Juni 1956, die Möglichkeiten einer Verschmelzung mit diesen dreien zu untersuchen, sie nahm aber zur gleichen Zeit die von der Vereinigten Lutherischen Kirche in Amerika und der Evangelisch-Lutherischen Augustana-Kirche gemeinsam ausgesprochene Einladung an, eine Union in Erwägung zu ziehen. Im Dezember entschloß sich die Suomi-Synode, mit den letztgenannten in Verhandlungen einzutreten.

Methodistenkirche

Protestantisch-Bischöfliche Kirche (anglikanisch)

(Neill, S. 69—70; E. R. 1954, S. 308; E. R. 1955, S. 85—86)

Der Methodistische Ausschuß für Kirchenunion und der Ausschuß für Einigungsbestrebungen der Protestantisch-Bischöflichen Kirche haben in jedem Jahr einmal oder öfter getagt. 1955 traten außerdem mehrere Bischöfe beider Kirchen zusammen. Im September 1955 berichtete der anglikanische Ausschuß der Vollversammlung seiner Kirche, daß er den Methodisten einen Plan unterbreitet habe, nach welchem die methodistischen Bischöfe an der historischen Sukzession der Bischöfe Anteil gewinnen könnten. Drei oder mehr in der historischen Sukzession stehende Bischöfe sollten bei der Handauflegung anläßlich der Weihe künftiger methodistischer Bischöfe beteiligt sein. 1956 wurde ein methodistischer Gegenvorschlag veröffentlicht, der eine Vereinigung der Ämter der beiden Kirchen durch einen Akt gegenseitiger Beauftragung anregte. Diese Vorschläge sind bisher noch nicht genügend erörtert worden, so werden die Verhandlungen noch fortgesetzt. Dabei geht es nur um das grundsätzliche Problem der verschiedenen Auffassungen vom Wesen des Amtes, obschon anerkannt wird, daß andere ernste Hemmnisse bestehen bleiben.

Diese gegenseitige Annäherung ist von besonderem Interesse, nicht nur deshalb, weil der Methodismus in der Kirche von England seinen Ursprung hat, sondern weil beide Kirchen Ämter haben, die sich äußerlich in der Form sehr ähnlich sind, d. h. Bischöfe, Priester oder Älteste und Diakonen. Die Methodisten behaupten nicht, daß ihre Bischöfe einen besonderen Rang haben noch daß sie in der historischen Sukzession der Bischöfe stehen. Von praktischer Bedeutung ist der Unterschied im zahlenmäßigen Verhältnis der Bischöfe zu den anderen Geistlichen in den beiden Kirchen: bei den Anglikanern kommt ein Bischof auf 72 Priester, bei den Methodisten ein Bischof auf etwa 600 ordinierte Prediger.

Obwohl das Ziel dieser Verhandlungen in einer organischen Union gesehen wird, sind viele der Meinung, daß zunächst eine Übereinkunft über Interkommunion angestrebt werden sollte. Die Stellung der Protestantisch-Bischöflichen Kirche

wurde in dem 1949 gegebenen Bericht ihres Ausschusses klar dargelegt; er bekräftigt die Notwendigkeit des berühmten *Lambeth Quadrilateral*: Heilige Schrift, Apostolisches und Nizäisches Glaubensbekenntnis, Taufe und heiliges Abendmahl und die historischen Ämter der Bischöfe, Priester und Diakonen.

Presbyterianische Kirche in den USA

Vereinigte Presbyterianische Kirche

(Neill, S. 46–48; E. R. 1954, S. 309; E. R. 1955, S. 86–87)

Eine vorgeschlagene Vereinigung von drei Kirchen, nämlich dieser beiden und ferner der Presbyterianischen Kirche in den US (den „südlichen“ Presbyterianern), scheiterte 1954 an dem negativen Abstimmungsergebnis in der letztgenannten Kirche. Darauf beschlossen die Ausschüsse für zwischenkirchliche Beziehungen aller drei Kirchen, daß die Vereinigung der beiden anderen Kirchen angestrebt werden sollte. Im Jahre 1955 stimmten die Generalsynoden der Presbyterianischen Kirche in den USA und der Vereinigten Presbyterianischen Kirche der Herstellung eines neuen Unionsplanes zu, der dem früheren Plan nachgebildet war. Die Synode der Presbyterianischen Kirche in den USA stimmte 1956 einmütig und die Synode der Vereinigten Presbyterianer mit einer Mehrheit von 3 : 1 für die Billigung des neuen Planes und für seine Unterbreitung an die Presbyterien zur Begutachtung. Man erwartet, daß die Abstimmungsergebnisse in den Presbyterien beiden Synoden im Mai und Juni 1957 vorgelegt werden. Falls der Plan Zustimmung findet, wird die Union am 28. Mai 1958 in Pittsburgh, wenn sich die beiden Synoden vereinigen, formell vollzogen werden. Bis dahin muß noch viel Arbeit geleistet werden für die wirksame Vereinigung der Organisationen und Organe der beiden Körperschaften wie auch für den schwierigen Zusammenschluß vieler Synoden und Presbyterien.

Die neue Kirche wird „Die Vereinigte Presbyterianische Kirche in den USA“ heißen. Die Wahl dieses Namens ist nicht ohne Bedeutung, da Vertreter der Vereinigten Presbyterianischen Kirche andeuteten, daß damit einige ihrer unentschlossenen Mitglieder beruhigt würden. Diese sind einfach deshalb besorgt, weil die Mitgliedszahl der anderen Kirche zehnmal so stark ist wie ihre eigene, was in gewissen Fällen die Gefahr mit sich bringen könnte, daß die kleinere Kirche von der größeren aufgesogen statt mit ihr vereinigt wird.

Der Plan bezweckt, „das gemeinsame Erbe unseres reformierten Glaubens und die geltenden Prinzipien der Verfassung beider Kirchen“, die im wesentlichen die gleichen sind, „zu bewahren“. Gemeinden der beiden Kirchen gibt es gegenwärtig in 32 der 48 Staaten. Sollte die Union zustande kommen, so würde die Vereinigte Kirche mehr als 3 Millionen kommunizierende Mitglieder haben und die fünfgrößte Kirche in Amerika sein.

Kongregationalistische Christliche Kirchen

Jünger Christi

Evangelische und Reformierte Kirche

Methodistenkirche

Afrikanische Methodistisch-Bischöfliche Kirche

Afrikanische Methodistisch-Bischöfliche Zionskirche

Christliche Methodistisch-Bischöfliche Kirche

Presbyterianische Kirche in den US

Internationaler Rat der Gemeinschaftskirchen

(Neill, S. 66–69; E. R. 1954, S. 310)

Seit 1954 haben keine besonderen Entwicklungen stattgefunden, die die Annahme dieses umfassenden Planes der Konferenz über Kirchenunion (*Greenwich Plan*) durch die am Gespräch teilnehmenden Kirchen gefördert hätten. Während dieses Zeitraumes waren die Kirchen ersucht, den Plan weiterhin sorgfältig zu prüfen. Ein Ausschuß der Jünger Christi erarbeitete 1956 eine kurze Stellungnahme, gab seine allgemeine, aber inoffizielle Zustimmung und beantragte Revisionen, die die Stellung der Frauen in der Vereinigten Kirche sichern und die Stellung der Geistlichen, die nicht im Dienste einer Gemeinde stehen, klären würden.

Es ist klar, daß sich die Bemühungen der Kongregationalisten und der Evangelischen und Reformierten Kirche inzwischen auf ihre eigene zweiseitige Union konzentriert haben. Und der zuständige Ausschuß der Methodistenkirche hat stärker die Beziehungen zur Protestantisch-Bischöflichen Kirche in Erwägung gezogen. Ferner haben die Jünger Christi kürzlich beschlossen, den Möglichkeiten einer Union mit der Kirche nachzugehen, die in nächster Zeit durch die Vereinigung der Kongregationalistischen Christlichen Kirchen und der Evangelischen und Reformierten Kirche entstehen wird.

Eine bemerkenswerte und vielleicht bezeichnende Nebenerscheinung dieses Planes ist die Tatsache, daß verschiedene organisierte Studentenbewegungen einiger der erwähnten Kirchen die Annahme eines Planes erwägen, nach welchem all ihre Arbeit an den Universitäten zusammengefaßt werden soll. An einer solchen Verbindung wären mehr als 600 000 Studenten beteiligt, die diesen Organisationen angehören.

III. VERHANDLUNGEN MIT DEM ZIEL ENGERER GEMEINSCHAFT OHNE ORGANISCHE UNION

Argentinien

Chiesa Evangelica Valdese (Waldenser)
Iglesia Metodista Conferencia del Rio de la Plata (Methodisten)
Jünger Christi

Diese Kirchen erfreuen sich seit einigen Jahren einer engen Zusammenarbeit, besonders in dem gemeinsamen theologischen Seminar in Buenos Aires und im evangelistischen und sozialen Dienst. Kürzlich wurden spontan die ersten Schritte zu Gesprächen über eine Kirchenunion unternommen. Aber bevor man mit diesen weit vorankommen konnte, machte der gescheiterte Zusammenschluß der Waldenser und Methodisten in Italien ihre Hoffnungen zunichte. Die bisherige Zusammenarbeit wird jedoch ohne Störung weiterhin fortgesetzt.

Australien

Evangelisch-Lutherische Kirche
Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche
(Neill, S. 42—43)

Eine Übereinstimmung in Sachen der Lehre wurde 1953 im wesentlichen erreicht, gewisse praktische Fragen aber haben verhindert, daß die Bewegung zur Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft geführt hat. Der strittige Punkt ist jetzt die Mitgliedschaft im Lutherischen Weltbund. Die Evangelisch-Lutherische Kirche, die mit der Missouri-Synode verbunden ist, hat sich vom LWB ferngehalten und

hat Bedenken dagegen, daß die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche in ihm Mitglied ist. Die Frage wurde 1956 von den beiden Körperschaften noch erörtert.

Deutschland

Vereinigte Protestantische Kirche der Pfalz
Mitgliedkirchen des Internationalen Kongregationalistischen Rates

Seit 1821 besteht die Vereinigte Protestantische Kirche der Pfalz als eine Verbindung lutherischer und calvinistischer Elemente. Sie fühlt sich nicht einseitig an eine der beiden Konfessionen gebunden. Als eine unabhängige Landeskirche ist sie Mitglied der Evangelischen Kirche in Deutschland. Sie hat eine presbyterianische Kirchenverfassung und ist allein der Heiligen Schrift als Richtschnur für die Lehre verpflichtet. Statistischen Angaben nach zählt sie 550 000 Mitglieder, aber die Zahl der aktiven Mitglieder ist zugeständenermaßen geringer.

Der seit 1945 gepflegte Kontakt mit Vertretern angelsächsischer Kirchen hat die Kirchenführer in der Pfalz erkennen lassen, daß in der Lehre und Überzeugung bereits eine enge Verwandtschaft mit den Kongregationalisten besteht. Die Teilnahme von Vertretern der pfälzischen Kirche an den Tagungen des Internationalen Kongregationalistischen Rates führte 1956 zur Abfassung einer gemeinsamen Erklärung über ihre „unbeschränkte Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft“ mit den Mitgliedkirchen des Rates. Die meisten dieser Kirchen sind in Großbritannien, Nordamerika, Australien und Neuseeland beheimatet; auch der Schwedische Missionsverband zählt zu den Mitgliedern des Rates.

In einem Abendmahlsgottesdienst, der im April 1957 in Speyer stattfand und an dem etwa 20 britische Kongregationalisten teilnahmen, kam diese Beziehung erstmalig zum Ausdruck. Vertreter der betreffenden Kirchen werden untersuchen, welche theologische Bedeutung diesem Abkommen beizumessen ist und welche praktischen Konsequenzen sich aus ihm ergeben.

Großbritannien

Kirche von England
Methodistenkirche

(Neill, S. 81–84; E. R. 1954, S. 312; E. R. 1955, S. 90–91)

Die leitenden Gremien beider Kirchen beschlossen im Sommer 1955, offizielle Gespräche über die Möglichkeit einer Interkommunion auf der Grundlage gegenseitiger Anerkennung der Ämter zu beginnen. Obwohl Fragen über das Wesen der Kirche, der Sakramente und der Geschichte zum Gegenstand der Erörterung gehören, ist die entscheidende Frage die, ob oder ob nicht und unter welchen Umständen die Methodisten das Bischofsamt und die bischöfliche Ordination anerkennen können. Im Hinblick auf die praktische Auswirkung der bischöflichen Verfassung ist vielleicht die Beobachtung wichtig, daß im Jahre 1955 die Methodistische Konferenz zum ersten Mal beschloß, daß „besondere Vorsitzende“ für ihre einzelnen Distrikte eingesetzt werden sollen, d. h. Geistliche, die hauptamtlich die Aufsicht über die Gemeinden eines Distriktes führen. Beide Kirchen haben teil an dem Unionsgespräch, das in Ceylon und Nordindien geführt wird, wo ähnliche Probleme wie in England auftreten.

Kongregationalistische Union von England und Wales
Presbyterianische Kirche von England

(Neill, S. 79–81; E. R. 1954, S. 313)

Die Gespräche sind seit 1943 fortgesetzt worden, während der letzten Jahre aber in ziemlich planloser Weise. Seit 1950 haben beide Körperschaften ein Abkommen über engere Zusammenarbeit geschlossen. 1956 haben sowohl die Kongregationalistische Union als auch die Generalsynode der Presbyterianischen Kirche die Erklärung gutgeheißen, daß die Geistlichen beider Kirchen gegenseitig wählbar sind, um in den Gemeinden dieser oder jener Denomination zu dienen. Jeder Pfarrer, der aus einer Gemeinde der einen Denomination zu einer Gemeinde der anderen hinüberwechselt, wäre der Ordnung und Zucht der Kirche unterstellt, in der er dann dient.

Kirche von England

Kirche von Schottland

Bischöfliche Kirche in Schottland

Presbyterianische Kirche von England

(Neill, S. 84—86; E. R. 1954, S. 312—313; E. R. 1955, S. 90)

In diesen „Gesprächen“ wird eine Verständigung gesucht, die Interkommunion und schließlich eine Form der Union ermöglichen würde. Tagungen der Delegierten haben regelmäßig stattgefunden, doch werden ihre Protokolle als streng vertraulich gehandhabt. Öffentliche Verlautbarungen haben auf die bedeutsamen Übereinstimmungen hingewiesen, die in bezug auf Glauben, Lehre und Praxis der Kirchen festgestellt worden sind. Ferner ist bekannt, daß der Frage der Ämter große Aufmerksamkeit geschenkt wird, da die alte Spannung zwischen bischöflicher und presbyterianischer Verfassung weder gemindert noch in einer neuen Synthese aufgehoben worden ist. Öffentliche Diskussionen in den Kirchen haben gezeigt, daß seitens vieler Kirchenglieder die Bekanntgabe des Inhalts dieser Gespräche dringend gewünscht wird. Sie wird im Frühjahr 1957 erwartet, wenn die verhandelnden Ausschüsse den Kirchen einen Bericht vorlegen werden.

Indien

Kirche von Südindien

Evangelisch-Lutherischer Kirchenbund in Indien

Die Mitglieder der Kirche von Südindien sind sich dessen bewußt, daß sie nicht die Kirche von Südindien sind. Sie bemühen sich aber darum, daß nach weiteren echten Zusammenschlüssen — nicht durch das Aufsaugen anderer Kirchen — dieser Name eines Tages besser gerechtfertigt sein wird. Auf ihrer ersten Synode im Jahre 1947 sprach die Kirche Einladungen zu Gesprächen über mögliche Unionen an andere Kirchen aus. Der Evangelisch-Lutherische Kirchenbund und die Baptistengemeinden der amerikanischen und kanadischen Missionen nahmen sie an. Theologische Kommissionen dieser drei Körperschaften wurden ernannt und begannen 1948 die Gespräche, in denen eine Verständigung über verschiedene Fragen der Lehre gesucht wurde. 1950 zogen sich die Baptisten von den Diskussionen zurück. Weitere Zusammenkünfte der Kommissionen der Kirche von Südindien und des Evangelisch-Lutherischen Kirchenbundes fanden regelmäßig bis 1956 statt. Schließlich wurden gemeinsam beschlossene Stellungnahmen zu folgenden Punkten abgegeben: 1. Das Verhältnis lehrhafter und konfessionell geprägter Erklärungen zum Wesen der Kirche; 2. Gesetz und Evangelium; 3. Erwählung; 4. Abendmahl. Vertreter der Lutherischen Kirche/Missouri-Synode nahmen an den Gesprächen teil, schlossen sich aber den gemeinsamen Erklärungen nicht an.

Auf seiner Tagung im Jahre 1955 beschloß der gemeinsame Ausschuß, den beteiligten Kirchen die Herstellung der Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft zu empfehlen auf der Grundlage der vorhandenen gegenseitigen Anerkennung in

bezug auf Glauben und Predigt im Gehorsam gegen die Heilige Schrift, den Gebrauch der Sakramente, die Voraussetzungen für die Mitgliedschaft und die Ordination. Die Synode der Kirche von Südindien nahm 1956 den Vorschlag an und erklärte sich zu Verhandlungen über eine Kirchenunion bereit. Der Evangelisch-Lutherische Kirchenbund leitete die Vorschläge zwecks Prüfung an die zehn in ihm zusammengeschlossenen Körperschaften weiter. Die Lutherische Arcot-Kirche jedoch entschied, sich an die Kirche von Südindien zu wenden, um Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft herzustellen. Kürzlich wurde die Möglichkeit besprochen, einen gemeinsamen Katechismus für die Kirche von Südindien und den Evangelisch-Lutherischen Kirchenbund zu verfassen.

Auf seiner Tagung im Jahre 1956 befaßte sich der gemeinsame Ausschuß mit der Frage nach dem Wesen der Kirche, ihrer Einheit und Kontinuität. Übereinstimmung konnte nicht erzielt werden. In der Tat schien für die Lutheraner ein großes und vielleicht unüberwindliches Hindernis darin zu bestehen, daß die Kommission der Kirche von Südindien es ausdrücklich ablehnte, die Aufgabe des historischen Episkopats im Interesse einer möglichen Union in Betracht zu ziehen. Die Aussichten für eine Union der beiden Körperschaften werden ferner dadurch beeinträchtigt, daß die führenden Männer des Evangelisch-Lutherischen Kirchenbundes ihren Wunsch nach einem organischen Zusammenschluß seiner Mitgliedkirchen, der den gegenwärtigen Bund ablösen soll, ausgesprochen haben. Nach einem längeren Zeitraum, in dem die Kirchengruppen die Fragen, um die es geht, auf örtlicher und regionaler Ebene in ihren eigenen Sprachen untersuchen können, sollen die Gespräche wieder aufgenommen werden.

Italien

Chiesa Evangelica Metodista (Methodisten)
Chiesa Evangelica Valdese (Waldenser)
(E. R. 1955, S. 79)

Was eine verheißungsvolle Bewegung zur Vereinigung dieser beiden Körperschaften zu sein schien, ist durch die Weigerung der Waldenser, den alten und angesehenen Namen ihrer Kirche aufzugeben, gehemmt worden. Man kann nicht sagen, daß die Verhandlungen aus diesem Grunde beendet wurden. Inzwischen wird die Zusammenarbeit beider Kirchen ausgedehnt. Die Synode der Waldenser beschloß 1956, statt des Zusammenschlusses dieser beiden Gruppen die Vereinigung aller evangelischen Kirchen in Italien zu fördern.

Mexiko

Las Iglesias Cristianas (Discipulos)
La Iglesia Presbiteriana Asociada Reformada
Las Iglesias Congregacionales
(E. R. 1955, S. 80–81)

Die Einigungsbestrebungen dieser drei Kirchen richten sich hauptsächlich auf Zusammenarbeit, es handelt sich also nicht um ausgesprochene Unionsverhandlungen. Aber die Möglichkeit, daß man sich um eine Union bemühen wird, ist keineswegs ausgeschlossen. Der Erste Kongreß Protestantischer Kirchen tagte vom 1.–6. Mai 1956 in Guadalajara und schuf einen ständigen Protestantischen Koordinierungs-Ausschuß. Neben seiner Aufgabe, die Zusammenarbeit unter den drei Kirchen zu fördern, wird dieser Ausschuß „Fragen der Lehre nur auf Wunsch einer der Denominationen und unter Zustimmung der beiden anderen untersuchen“.

IV. FORTGESETZTE VERHANDLUNGEN, VON DENEN KEINE BERICHTE ÜBER KONKRETE FORTSCHRITTE VORLIEGEN

Kanada

Synoden verschiedener lutherischer Kirchen
(E. R. 1955, S. 77)

Formosa (Taiwan)

Presbyterianische Synoden von Nord- und Südformosa

Großbritannien - Indien

Kirche von England und Kirche von Südindien
(Neill, S. 27—29; E. R. 1955, S. 88—89)

Indien

Evangelisch-Lutherische Gøbner-Kirche
Evangelisch-Lutherische Ebenezer-Kirche
(E. R. 1955, S. 78—79)

Iran

Bischöfliche Kirche (anglikanisch) und Evangelische Kirche (presbyterianisch)
(Neill, S. 55—56; E. R. 1954, S. 303)

Japan

Verschiedene lutherische Kirchen und Missionen
(E. R. 1955, S. 79—80)

Madagaskar

Londoner Missionsgesellschaft, Pariser Evangelische Missionsgesellschaft, Ausländische Missionsgesellschaft der Quäker
(Neill, S. 57—58; E. R. 1954, S. 304)

Nigeria

Westafrikanische Provinz (anglikanische Diözesen von Lagos und Niger)
Methodistenkirche (Ostnigeria)
Methodistenkirche (Westnigeria)
Presbyterianische Kirche von Biafra
(Neill, S. 58—61; E. R. 1955, S. 82)

Spanien

Lutheraner, Methodisten, Presbyterianer und andere Mitglieder der Föderation der „Iglesia Evangelica Española“

Vereinigte Staaten von Amerika

Amerikanische Lutherische Kirche und Lutherische Kirche/Missouri-Synode
(Neill, S. 91—92; E. R. 1954, S. 314—315; E. R. 1955, S. 91—92)

DOKUMENTE ÜBER KIRCHENUNIONSVERHANDLUNGEN

Die folgenden gedruckten Dokumente können bei der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Ökumenischer Rat der Kirchen, 17, route de Malagnou,

Genf, bestellt werden. Zahlungen können durch Internationale Postantwortscheine in Beträgen geleistet werden, die dem Preis in Schweizer Franken entsprechen.

Ceylon

Scheme of Church Union, 3rd revised edition, 2.— schw. Fr.

Südindien

Constitution of the CSI. 2.— schw. Fr.

The Holy Spirit and the Life in Christ (Papers of CSI-Lutheran Conversations), 1953. 1.75 schw. Fr.

Unity in Faith and Life (Papers on the CSI-Lutheran Conversations), 1954. 1.50 schw. Fr.

Relations between CSI and Anglican Communion, 1950. —.50 schw. Fr.

Report adopted by Convocation of Church of England (on CSI), 1955. 1.50 schw. Fr.

Replies to criticisms on Convocations of Canterbury and York, 1955. —.40 schw. Fr.

Presidential Address to Canterbury Convocation, 1955. —.40 schw. Fr.

Twenty Questions (on CSI by Bishop Sumitra), 1955. —.80 schw. Fr.

Nordindien

Round Table Conference, 1948. —.40 schw. Fr.

Amendments to Plan of Church Union, 1955. —.40 schw. Fr.

Suggested Services at Proposed Inauguration, 1955. —.80 schw. Fr.

Nigeria

Proposed Scheme of Union, reprinted 1955. 1.50 schw. Fr.

Vereinigtes Königreich

Church Relations in England, 1950. 1.50 schw. Fr.

Baptist Response to Church Relations in England, 1953. —.40 schw. Fr.

Churches of Christ Response to Church Relations in England, 1954. —.40 schw. Fr.

Relations between Church of England and Church of Scotland, 1951. 1.50 schw. Fr.

Joint Report of Congregational Union and Presbyterian Church, 1948. —.40 schw. Fr.

Vereinigte Staaten von Amerika

Basis of Union (of Congregational-Christian and Evangelical and Reformed Churches). —.40 schw. Fr.

Plan of Union (of Presbyterian U.S.A., United Presbyterian, and Presbyterian US Churches), 1953. —.40 schw. Fr.

Report of Joint Union Committee (of American Lutheran, Evangelical Luth., Luth. Free, and United Evangelical Luth. Churches), 1954. 5.35 schw. Fr.

Plan for United Church („Greenwich Scheme“), 1955. —.40 schw. Fr.

Chronik

Die große ökumenische Asienkonferenz, die vom 17.—27. März unter dem Thema „Der gemeinsame Verkündigungsauftrag der Kirchen in Ostasien“ Vertreter aller jungen protestantischen Kirchen Südostasiens in Prapat im Innern Sumatras zusammenführte, wurde durch einen ökumenischen Kirchentag eingeleitet, der von der indonesischen lutherischen Batakirche durchgeführt wurde. Unter den über 100 000 Teilnehmern befanden sich außer den leitenden Vertretern der asiatischen Kirchen und hohen Persönlichkeiten der indonesischen Regierung Vertreter des Ökumenischen Rates und des Internationalen Missionsrates. Die Beratungen in Prapat führten zu dem einmütigen Beschluß der 124 Abgeordneten, eine ständige „Ostasiatische Christliche Konferenz“ ins Leben zu rufen.

Eine Südostasienskonferenz über die christliche Verantwortung gegenüber Gebieten raschen sozialen Umbruchs wurde im März ds. Js. in der Nommensen-Universität (Sumatra) veranstaltet.

Ein Weltkongreß für lutherische Theologen im Lehramt findet erstmalig im Zusammenhang mit der diesjährigen Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in den USA vom 12. bis 14. August im lutherischen St. Paul-Seminar Minnesota statt.

Ein Weltkongreß für soziale Verantwortung wird vom 7.—10. August ds. Js. Laien und Kirchenführer aus lutherischen Kirchen in aller Welt in Springfield (Ohio) zusammenführen.

Der 17. Internationale Kongreß der Alt-Katholischen Kirche wird vom 19.—23. September ds. Js. in Rheinfelden (Schweiz) unter dem Thema „Laien im Dienst der Kirche“ stattfinden. Dem Kongreß wird eine Konferenz alt-katholischer und anglikanischer Theologen über Abendmahlsfragen vorausgehen.

Die 6. mennonitische Weltkonferenz, zu der über tausend Vertreter mennonitischer Gemeinden aus vielen Ländern der Erde erwartet werden, findet vom 10.—16. August in Karlsruhe statt. Es gibt heute insgesamt etwa 500 000 Mennoniten. Das Schwergewicht liegt in den USA und in Holland.

Eine ökumenische Studienabteilung für Australien wurde dem Australienrat für den Ökumenischen Rat der Kirchen angegliedert. Zunächst wird der Studienabteilung die Aufgabe zufallen, die erste Konferenz der australischen Kirchen über Fragen des Glaubens und der Kirchenverfassung im Januar 1959 vorzubereiten, die unter dem Thema „Gehorsam gegen Christus als Herrn von Kirche und Welt“ stehen soll.

Die „Vereinigte Kirche Christi“ wurde Ende Juni durch Verschmelzung der Christlichen Kongregationalkirchen mit der Evangelischen und Reformierten Kirche in Cleveland, Ohio (USA), begründet. Die neue Kirche zählt etwa zwei Millionen Mitglieder.

In 6300 Baptistengemeinden Kanadas und der Nordstaaten der USA wird es künftig keine unterschiedliche Behandlung der Rassen mehr geben. Auf dem 50. Amerikanischen Baptistenkonvent verpflichteten sich ferner 3500 Delegierte im Namen ihrer 1 500 000 Gemeindeglieder, sich von allen Klubs, Vereinen und Organisationen zurückzuziehen, die in irgendeiner Weise eine Rasse diskriminieren.

Die Vereinigte Kirche von Japan (Kyodan) hat ein Forschungsinstitut für den Auftrag der Kirche in der Welt von heute ins Leben gerufen. In enger Zusammenarbeit mit der Studienabteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen wird sich das Institut mit Fragen von Glauben und Kirchenverfassung, von Kirche und Gesellschaft und des „raschen sozialen Umbruchs“ in Japan, sowie mit rassistischen Problemen, dem Kommunismus und der ökumenischen Bewegung befassen.

Zu einer „Konferenz europäischer Kirchen“ haben sich über dreißig evangelische Kirchen Europas auf einer Tagung in Liselund auf Seeland (Dänemark) vom 27.—31. März 1957 zusammengeschlossen. Die neue Kirchengemeinschaft versteht sich als ein Provisorium für einen noch zu bildenden „Europäischen Rat der Kirchen“, der später als regionales Organ des Ökumenischen Rates der Kirchen wirksam werden kann, wenn die Mitgliedskirchen der Ökumene ihr Einverständnis dazu geben.

Zunächst sollen die in Liselund nicht vertretenen lutherischen Kirchen Deutschlands und Skandinaviens sowie die anglikanischen und orthodoxen Kirchen in Europa gebeten werden, sich an der Arbeitsgemeinschaft zu beteiligen. Mit dem Moskauer Patriarchat der orthodoxen Kirche Rußlands will man erst dann Fühlung aufnehmen, wenn mit dem Ökumenischen Rat eine Übereinstimmung darüber erzielt worden ist.

Der sechste europäische ökumenische Jugendkongreß findet unter dem Thema „Europa im Atomzeitalter“ vom 25. Juli bis 5. August ds. Js. im Schloß „Oud-Poelgeest“ zu Oegstgeest bei Leiden (Niederlande) statt.

Nach einem Besuch bei der orthodoxen Kirche Finnlands erklärte der Leiter des Außenamtes der russischen orthodoxen Kirche, Metropolit Nikolai, beide Kirchen hätten entschieden, die seit dreißig Jahren unterbrochenen Beziehungen wieder aufzunehmen. Die finnischen Orthodoxen unterstellen sich aber weiterhin dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel.

Die orthodoxe Kirche von Griechenland hat beschlossen, sich in Zukunft auf den Konferenzen des Ökumenischen Rates nur noch durch Laien-Theologen und nicht mehr durch ordinierte Geistliche vertreten zu lassen. Gegen den Beschluß des Heiligen Synods erhoben die Theologieprofessoren Alivisatos, Bonis, Konidaris und Vellas Einspruch, der aber als „unannehmbar“ abgelehnt wurde. Der Heilige Synod hat auf seiner Aprilsitzung das Rücktrittsgesuch von Prof. Hamilkar S. Alivisatos als Mitglied des Synods und Generalsekretär des Synodalausschusses für die Beziehungen zu Auslandskirchen angenommen. Prof. Alivisatos bekleidete das Amt des Generalsekretärs und Beauftragten für Zwischenkirchliche Hilfe seit dem zweiten Weltkrieg. Neuer Sekretär des Auslandsausschusses wurde Archimandrit Damaskinos Papachristou.

Studententagungen über Fragen der ökumenischen Bewegung werden auch in diesem Jahr in Frankreich von römisch-katholischen Kreisen in Fortsetzung des Werkes von Abbé Paul Couturier veranstaltet. Sie werden im „Maison de Retraites“ in Lyon-Chatelard abgehalten.

Die Empfehlungen eines Studienkreises namhafter Theologen der britischen Kirchen (der Kirche von England, der Kirche von Schottland, der Presbyterianischen Kirche von England und der Bischöflichen Kirche in Schottland) haben eine Vereinheitlichung des geistlichen Amtes in den britischen Kirchen bischöflicher und reformierter Tradition zum Ziel, um die genannten Kirchen näher zueinander zu führen.

Ein schottischer Kirchentag soll vom 5.—11. August ds. Js. in Aberdeen stattfinden. Etwa 3000 Teilnehmer aus ganz Schottland und dem Ausland werden dazu erwartet.

Das Ostkirchen-Institut, das auf Anregung des Ostkirchenausschusses ins Leben gerufen und der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Münster angegliedert ist, hat zu Beginn des Sommersemesters seine Tätigkeit aufgenommen. Es soll unter Leitung von Prof. D. Dr. Stuppereich mit einer Theologisch-historischen und einer Soziologisch-kirchenkundlichen Abteilung das kirchliche und religiöse Leben des gesamten osteuropäischen Raumes erforschen und durch Vorlesungen und Vorträge das Interesse der Studentenschaft und der Öffentlichkeit für ostkirchliche Fragen wecken.

Von Perfonen

Der Bischof von Chichester, Dr. George K. A. Bell, Ehrenpräsident des Ökumenischen Rates der Kirchen, hat bekanntgegeben, daß er zum Ende dieses Jahres von seinem Amt als anglikanischer Bischof von Chichester zurücktreten wird.

Bischof Dionysius wurde vom Oberhaupt der orthodoxen Kirche in der Sowjetunion, dem Patriarchen Alexius in Moskau, zum Exarchen für Nordamerika ernannt.

Erzbischof Tiran Nersoyan, bisher London, wurde zum neuen armenisch-orthodoxen Patriarchen von Jerusalem gewählt.

Erzbischof Stephan von Sofia und Exarch von Bulgarien ist im Alter von 79 Jahren in der Internierung verstorben.

Ignatius Ephrem I., Patriarch von Antiochien und dem gesamten Orient und Oberhaupt der assyrischen orthodoxen Kirche, ist im Alter von 70 Jahren verstorben.

Propst Marlow aus Gorki wurde zum neuen Vertreter des Moskauer Patriarchats in Berlin-Karlsborst bestimmt.

Ihren 70. Geburtstag begingen am 5. Mai der Erzbischof von Canterbury, Dr. Geoffrey Fisher, und am 17. Mai Prof. Hamilkar Alivisatos (Athen).

Zeitschriftenchau

Bolewski, Hans, „Ökumenisches Christentum und Evangelische Akademie“, *Lutherische Rundschau* VI/4 (Febr. 1957), Seite 358—370.

Rein zeitlich gehören die Schaffung des Ökumenischen Rates und die Einrichtung der Evangelischen Akademien zusammen. Ist ihr gemeinsames Erscheinen Zufall? Der Verfasser stellt sich der Frage nach dem Sinn, dem Gehalt, dem Weg der Geschichte, der diese beiden Formen entstammen. Das Gleichzeitige von Akademie und Ökumene mache es nötig, ihre innere Bezogenheit aufeinander zu begreifen, um beide recht zu verstehen. Die Ausführungen des Verfassers bewegen sich um das Thema Kirche und Welt, christliche und weltliche Ökumene. Der ökumenische Sinn der Arbeit der Evangelischen Akademien sei, das Psalmwort wieder verstehbar zu machen: „Alle Welt fürchte den Herrn, und vor ihm scheue sich alles, was auf dem Erdboden wohnt.“

Elliott, Willis E., „Unity Through Community“, *The Christian Century*, 8. Mai 1957, S. 586—588.

W. E. Elliott berichtet über ein ökumenisches Experiment: die *community churches*, in denen auf überkonfessionellem Boden die eine Ortsgemeinde geschaffen werden soll. Man geht in ihnen von der Einsicht aus, daß christliche Einheit in der Ortsgemeinde und unter dem Kirchenvolk nicht durch organisatorische Maßnahmen von Kirchenleitungen verwirklicht wird, ist sich aber darüber klar, ein wie weiter Weg bis zur „Einheit, die wir erstreben“, noch zu gehen ist. Der Verfasser stellt die Schwächen und Vorzüge dieser Gemeinden dar, in denen theologische Fra-

Prälat D. H. Maas (Heidelberg) feiert am 5. August seinen 80. Geburtstag.

Oberkirchenrat Riedel, München, wurde vom Rat der EKD zum Vertreter der EKD in der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland berufen.

Das Eden Theological Seminary in Webster Groves (Missouri/USA) verlieh die Ehrendoktorwürde an Oberkirchenrat Heinz Kloppenburg (Dortmund) und Pfarrer Dr. Jürgen Winterhager (Berlin).

gen nicht unterschlagen werden, aber doch die Liebe der Erkenntnis vorangestellt wird.

Fry, Franklin Clark, „Die Einheit der Kirche“, *Lutherische Rundschau* VI/4 (Febr. 1957), S. 342—357.

Die Grundvoraussetzungen für die Einheit der Kirche lassen sich nach F. C. Fry, dem Präsidenten der United Lutheran Church of America, in fünf Sätzen zusammenfassen: 1. Die Einheit ist eine Gabe von Gott. 2. Die Einheit besteht in Christus und darin, daß Christus in uns ist. 3. Das Führen zur Einheit ist ebenso wie das Führen zur Wahrheit das Werk des Heiligen Geistes. 4. Wer die Einheit bejaht, muß auch die Einigung wollen. 5. Die Einheit ist ein machtvoller Gedanke. Zu den „falschen Gründen für kirchliche Zusammenschlüsse“ zählt der Verfasser: Gleichgültigkeit gegenüber dem Glauben, „Gefühligkeit“, Sucht nach großen Gruppierungen, Wunsch nach größerem Prestige, Konkurrenz mit anderen Kirchen, Gesichtspunkt der Wirtschaftlichkeit. Abschließend setzt sich der Verfasser mit falschen Einwänden gegen eine Vereinigung von Kirchen auseinander und nennt Fragen, die jeder Kirche Anlaß geben, ihre eigene Bereitschaft zur Einheit zu prüfen.

Heineken, Martin J., „Strömungen in der amerikanischen Theologie“, *Lutherische Rundschau* VI/4 (Febr. 1957), Seite 384—396.

Der Verfasser zeichnet zunächst den Hintergrund, gegen den die heutige amerikanische Theologie gesehen werden muß. Die Situation am Anfang dieses Jahrhunderts war durch den Einfluß von Theologen wie Ritschl, Schleiermacher und Rauschenbusch,

von den Philosophen Josiah Royce, William James und John Dewey und ferner durch die Repristinatio n der lutherischen Ortho doxie und den Fundamentalismus bestimmt. Auf diesem Hintergru nde stellt der Verfasser vier Strömungen der amerikani schen Theologie dar: 1. Das Wiedererwachen eines militan ten und gut unterrichteten Fundamentalismus, 2. die Fortdauer eines geläuterten Liberalismus, 3. die Vertreter einer Neo-Ortho doxie und 4. den Einfluß der Luther-Renaissance. Unter denen, die über Bibli zismus und Liberalismus hinaus gelangt sind, stellt sich ein neues Aufmerken auf die konfessionellen Unterschiede ein. In der öku menischen Bewegung tragen diese Unterschiede nicht wenig zum gemeinsamen Reichtum bei.

Hutchinson, Paul, „Protestantism in the Crisis of These Times“, *The Christian Century*, 13. März 1957, Seite 321—323; 20. März 1957, Seite 354 bis 357; 3. April 1957, Seite 418—419.

In diesen 3 Artikeln, die ein Kapitel seines Buches *The Ordeal of Christianity* (New York, Association Press, 1957) wiedergeben, versucht der Verfasser, über die Lage und Zukunft des Protestantismus in Europa, Asien und Afrika Rechenschaft abzulegen. Zu den Schwächen des Protestantismus in Europa zählt der Verfasser den Verlust des Kontaktes der Kirchen mit der Arbeiterschaft, den schwachen Besuch der Gottesdienste, die Kluft zwischen den Kirchen in Ost und West, die Barthsche Eschatologie, das Staatskirchensystem usw. Besondere Bedeutung für die Zukunft mißt der Verfasser den Freikirchen und der Jugendarbeit und Laienbewegung in der EKD bei. Aus dem asiatischen Raum beleuchtet der Verfasser die Situation in Japan, China und Indien. Bei der Betrachtung des Protestantismus in Afrika steht die Rassenfrage im Vordergrund. Anlaß zur Hoffnung seien neue Wege der Verkündigung und die ökumenischen Bestrebungen.

Küppers, Werner, „Christus und die Kirche in der theologischen Lehre“, *Internationale Kirchliche Zeitschrift* XLVII/1 (Jan.—März 1957), Seite 35—64 (Seite 64—66: Literatur, nach Konfessionen geordnet).

Die Frage „Was ist die Kirche?“ beschäftigt jede Konfession, von denen bisher

keine eine endgültig festgelegte Antwort gegeben hat. Der Verfasser läßt sich das Thema „in doppelter konfessioneller Zu spitzung“ sowohl von den „Theologen des Weltprotestantismus um Lund“ als auch von den „Theologen der weltweiten rö misch-katholischen Kirche um Pius XII.“ stellen, sieht sich aber an die Heilige Schrift und die Lehrtradition der gesamt en Kirche verwiesen. Der Verfasser analysiert die gestellte Frage unter vier Gesichtspunkten (Begründung der Kirche durch Christus, Leitung der Kirche durch Christus, Gegenwart Christi in der Kirche, Zugehörigkeit zu Christus und zur Kirche), um dann zu versuchen, einen allgemeinen Ansatzpunkt zu ihrer Lösung aufzuweisen. Der untersuchte Ansatzpunkt ist die Heiligkeit der Kirche, die nach Ansicht des Verfassers „das Wesen ihrer Verbindung mit Christus“ ausmacht. Abschließend werden aus dem Erarbeiteten eine Reihe von Folgerungen gezogen.

Le Guillou, O.P., M.-J., „Le Catholicisme et le Mouvement Oecuménique“, *Istina* 1956, Nr. 4 (Okt.—Dez.), Seite 416—442.

Der Artikel versucht aufzuzeigen, in welchem Maße sich die katholische Welt bemüht, der ökumenischen Bewegung gerecht zu werden. Nach einer kurzen Besprechung des einschlägigen katholischen Schrifttums aus den letzten 30 Jahren stellt der Verfasser dar, inwiefern die ökumenische Bewegung in ihrem universalen und religiösen Charakter eine umfassende Antwort von der katholischen Kirche erfordert. Er stellt die Frage, ob ein Gespräch zwischen der katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat überhaupt möglich sei. Unter Betonung der Notwendigkeit eines solchen Gesprächs charakterisiert er die fast unüberbrückbar erscheinenden Schwierigkeiten und Unterschiede auf dem Gebiet der Ekklesiologie. Ob die katholische Kirche dem Ökumenischen Rat in absehbarer Zeit beitreten könne oder nicht, die katholischen Theologen sollten an den ökumenischen Problemen, die den Rat bewegen, mitarbeiten. Die katholische Kirche könnte in gewissen Ausschüssen des Rates vertreten sein und sich besonders an praktischer, sozialer Arbeit beteiligen. Jedes Gespräch aber müsse die Herrschaft Christi zum Mittelpunkt haben. Christus wird uns in seiner Gnade, wenn wir seinem Willen treu sind, die

gegenseitige Liebe schenken und den Weg zur christlichen Einheit weisen, welches auch die Opfer sein mögen.

Ledig, Peter-Kristian, „Die verantwortliche Gesellschaft“, Gewerkschaftliche Monatshefte VIII/3 (März 1957), Seite 151–157.

Der Verfasser skizziert die Beiträge der Ökumene zu den Fragen der gesellschaftlichen Wandlung, die Neubessnung innerhalb der Kirche auf ihren Auftrag in der Welt und die Grundgedanken der Berichte von Amsterdam, Evanston und Arnolds-hain (Juli 1956) zum Thema der „verantwortlichen Gesellschaft“. Die Kirchen in der Ökumene hätten angesichts der sozialen Fragen begriffen, daß es hier kein Zurück mehr gebe. Starre Ideologien könnten nicht mehr helfen. Der Verfasser deutet an, woher die Kirchen Maßstäbe für soziale Gerechtigkeit und die Freiheit einer „verantwortlichen Gesellschaft“ gewinnen. Um die Person in der industriellen Gesellschaft zu retten, müsse (nach P. Tillich) die christliche Aktion einen Weg in der Korrelation zweier Pole finden: des neuen Seins, von dem das Christentum Zeugnis ablegt, und der Bewegungen, die auf ihre verschiedene Weise gegen die entpersönlichende Macht der technisierten Gesellschaft streiten. Die Beiträge der Ökumene zu den Fragen der gesellschaftlichen Wandlung bemühten sich, einen solchen Weg zu zeigen.

Minear, Paul S., „Action and Reaction in Ecumenical Movement: A Foreword“, Religion in Life XXVI/2 (Frühjahr 1957), Seite 163–168.

Im Hinblick auf die nordamerikanische Studienkonferenz der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung verweisen wir auf diese Sondernummer mit Beiträgen zum Thema „Die Einheit, die wir erstreben“. Neben dem Vorwort von P. S. Minear und einem einleitenden Artikel von J. Robert Nelson, *Christian Unity and Church Unity in the Ecumenical Movement*, enthält das Heft Beiträge zum genannten Thema vom Standpunkt der Kirche von Südindien (Lesslie Newbigin), des orthodoxen Protestantismus (Edward J. Carnell), der Südlinden Baptisten (Theron D. Price), der Lutherischen Missouri Synode (Martin H. Franzmann) und der historischen Freikirchen (John Yoder). Ferner: Stephen Neill, *Christian Unity at*

the Local Level; Charles D. Kean, *Christian Unity in the Local Congregation*; John R. Scotford, *What Price Church Union?*

Mundle, Wilhelm, „Die Einheit der Kirchen als theologisches Problem“, Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung XI/9 (1. Mai 1957), Seite 133–138.

Die Einheit der Kirche ist für den Glauben eine von Gott geschaffene Wirklichkeit. Wie setzen wir uns aber theologisch mit der Tatsache auseinander, daß diese eine Kirche gespalten ist? Der Verfasser, nach dessen Ansicht die Kirchengemeinschaft vor allem als Gemeinschaft am Evangelium und als Tauf- und Abendmahlsgemeinschaft in Erscheinung tritt, erörtert die in diesen Fragenkreisen auftretenden Spannungen und Unterschiede. Da die Einheit der Kirche in der unteilbaren und nicht zu relativierenden Wahrheit des Evangeliums bestehe, bleibe die Spaltung der Kirche ein Schicksal, das wir tragen müssen, solange die Wahrheitsfrage zwischen den Kirchen steht. Wenn kirchliche Einigungsbestrebungen und das Verlangen nach Abendmahlsgemeinschaft berechtigt seien, so gelte das in erster Linie von den Bemühungen, diejenigen zu einigen, die auf dem Grunde desselben Glaubens und Bekenntnisses stehen.

Neue Bücher

Eschatologie und Wiedervereinigung im Glauben

T. F. Torrance, *Kingdom and Church. A Study in the Theology of the Reformation*. Edinburgh (Oliver and Boyd) 1956, VIII u. 168 Seiten. Preis 16 sh.

In der Absicht, „a closer understanding between the Lutheran and Reformed Churches“ (Widmung des Buches an Otto Weber und Ernst Wolf) zu fördern, unternimmt der durch seine Thesen zur christologischen Begründung der Ekklesiologie bekanntgewordene Autor den ebenso aufregenden wie notwendigen Versuch einer Klärung der Eschatologie der Reformatoren. Er untersucht dabei bei Luther, Buzer und Calvin hervortretenden drei Typen reformatorischer Eschatologie. Daß diesem Versuch durch die Problemstellung, die sich aus der Bestimmung des Verhältnisses zwischen

Kirche und Gottesherrschaft ergibt, ein bedeutendes Gewicht innewohnt, ist deutlich und erhellt zugleich die Aktualität dieser historischen Studie.

Gegenüber der mittelalterlichen Konzeption — die er, etwas karikierend, auf dem spannungslosen Beieinander von Natur und Übernatur ruhen läßt (p. 3), wobei die Übernatur per transfigurationem die gefallene Natur erlöst — zeichnet Torrance die gemeinsame Position der drei genannten Reformatoren als von ihrer vertieften Anschauung der Sünde her geprägt. Nicht Transfiguration vermittels der sakramentalen Apparatur einer sich mit dem Gottesreich identifizierenden Kirche erlöst, sondern Neuschöpfung als freie Tat Gottes. Diese aber ist in ihrer Unaufweisbarkeit recht eigentlich vom eschaton her bestimmt. Gottesreich und Kirche treten daher weit auseinander, wiewohl der biblisch bezeugte Zusammenhang nicht zerrissen wird. („The new creation was already present within history, and if its presence meant tumult and commotion throughout the world and the Church, that was to be interpreted as the travail of its full appearing.“ p. 4) Freilich bleibt gerade darum Geschichte und Gesicht der Kirche von ihrem Wesen her zweideutig (p. 5), „for the perfect face of the new creation, while partially disclosed in the Church, does not yet fully appear.“ (a. a. O.)

Innerhalb dieses geschlossenen Bildes der reformatorischen Eschatologie gibt es nun aber doch recht bezeichnende Differenzen. Eine recht bedeutsame Unterscheidung beschreibt T. schon im Einleitungskapitel: „While Lutheran eschatology was mainly an eschatology of judgment, going back to the early Latin Fathers like Cyprian with their emphasis on the decay and collapse of the world, Reformed eschatology was mainly an eschatology of the resurrection, going back to the early Greek Fathers with their emphasis upon the renewal of the world through the incarnation of Christ.“ (p. 5) Damit sind natürlich die Charakteristika keineswegs erschöpft; aber es bedarf nach Ansicht des Verfassers der Akzente, um ein plastisches Bild zeichnen zu können. In diesem Sinne faßt er Luthers Eschatologie zusammen unter dem Oberbegriff einer „eschatology of faith“, während die Positionen Buzers und Calvins als Eschatologie der Liebe bzw. der Hoffnung charakterisiert wurden.

Ob diese Akzentuierung nach Glaube, Hoffnung und Liebe sehr glücklich ist, mag dahingestellt bleiben. Gegenüber der unverkennbaren Künstlichkeit dieser Konstruktion, die in dem Augenblick zusammenbräche, falls in der Forschung ein vierter Typus reformatorischer Eschatologie aufträte, ist von ungleich größerem Gewicht, was an Inhaltlichem zutage gefördert wurde. Man hat auf wenigen Seiten eine wissenschaftlich zuverlässige, sprachlich klare Zusammenfassung der wesentlichsten Erkenntnisse der Reformation unter dem Aspekt der Eschatologie.

Wenn Luther das Verhältnis von Gottesherrschaft und Kirche bestimmen will, dann ist sein eigentliches Schlüsselwort „Glaube“. Torrance zeigt in seinem gesamten ersten Kapitel mit großer Sorgfalt, daß „Glaube“ bei Luther vorwiegend eschatologisch bestimmt ist — als Gegenwart des kommenden Herrn. Nicht dem Aeon des Schauens, sondern dem Aeon des Glaubens gehört die Kirche an, was deutlich wird an der Betonung des „sola“ fide, das dem enthusiastischen Reichgottes „bau“ wehrt, ebenso wie an der Beschreibung der Kirche als „Regnum gratiae“ bzw. „Regnum in fide“ (71); sie besteht „usque ad iudicium extremum“ (ib.). Sogar eine „newe Grammatica“ (6) hält Luther für nötig, um die rechten Worte zu finden, die der endzeitlichen Bestimmtheit des In-der-Kirche-Seins entsprechen könnten. „Pilgrimage“ (54) ist daher für T. der zusammenfassende Begriff, unter dem man Luthers Konzeption begreifen kann.

So ist die Kirche wesentlich eschatologische Gemeinschaft, denn im Wort Gottes wird dem Menschen vor allem Verheißung zuteil (54 f.), was am deutlichsten bei der Taufe hervortritt. Das muß so sein, weil ja der Glaube als Wesen der Kirche dem Wort Gottes korrespondiert, heißt nach T. aber nicht, daß Kirche nur „in actu“ — also im Lautwerden des Wortes und sonst nicht — existiert; vielmehr ist das lautwerdende Wort Zeugnis der „continuous creation of the Word, acting from beyond the Church and impinging on it.“ (55) Zu fragen ist freilich, ob Luthers Kirchenbegriff ganz erfaßt worden ist, wenn der Verfasser sagen kann, daß das eigentliche Leben der Kirche — als in dem erst im Eschaton zur Erfüllung gelangenden ewigen Verheißungswort Gottes gegründet — „lodged beyond of it“ (55) ist, also jenseits der Kirche „wohnt“.

Gerade wenn man den zutreffenden Darlegungen des Verfassers a. a. O. folgen kann, in denen er eine christologische Analogie in Luthers Kirchenbegriff vorfindet, ergibt sich die Frage, ob bei solcher Definition die zwei Naturen nicht allzu sehr auseinandergerissen werden und man Luther damit uninterpretiert.

Dies tritt weiter hervor bei der Betrachtung der Kirche im äußeren Sinn; sie ist eine der drei Hierarchien bzw. Sozialstrukturen (59) des menschlichen Lebens und existierte bereits (ib.), ehe es *oeconomia* und *politia* gab (57 f.). In diesem Sinne hat sie institutionelle, irdisch-äußere Existenz und ist doch „constantly threatened and obstructed“ (59) von dieser Last ihrer sichtbar-historischen Struktur. Da Kirche und Gottesherrschaft gleichwohl nicht identisch sind, ergibt sich die notwendige Annahme einer „duplex communio“ (60) in der Kirche, welche wiederum sowohl der Zwei-Regimenten-Lehre (16 ff.) als auch der anthropologischen Unterscheidung des „*homo carnalis* et *exterior*“ vom „*homo spiritualis* et *interior*“ (10 ff.) korrespondiert und damit die der Gesamtauffassung Luthers zugrundeliegende „eschatological perspective“ (29 ff.) deutlich werden läßt.

T. spricht in diesem Zusammenhange von einer „sacramental analogy“ (60 ff.) bei Luther und meint damit die Applikation der Zwei-Naturen-Lehre auf die Ekklesiologie. Luther folgt daraus vor allem die Verborgenseit des göttlichen Seins der Kirche, solange der Aeon des Glaubens dauert: solange ist die Kirche „under the Cross“ (64 ff.). Torrance versucht an dieser Stelle, seine bereits im ökumenischen Gespräch hervorgetretene Lieblingsthese, daß „the Church is at once *iusta* et *peccatrix*“ (65), aus Luther zu beweisen; dieser Versuch ist — nicht nur wegen des Fehlens eines entsprechenden Zitates — als gescheitert anzusehen. Zwar haften der Kirche, was bei der Hauptschaft des menschgewordenen Gottessohnes selbstverständlich ist, die Zeichen dieses vergehenden Aeons an — sündige Glieder in großer Zahl, zu denen er sich gesellte —; aber ist sie selber, die doch in eben dieser ihrer Zwie-Natur unmittelbar aus Christus hervorwächst, als Sünderin zu betrachten? Schon dies, daß Luther sie verborgen sein, „*sub cruce*“ leben und eine „*scandalosa facies*“ tragen läßt (67), zeigt, daß sie als die verborgene

Gegenwart des erhöhten Gottmenschen nicht die Attribute ihrer Glieder trägt; der Sünder ist nicht verborgen. Nicht der Mensch als „*iustus et peccator*“ existiert „*sub contrario*“, sondern der — täglich auferstehende und also aus Christus sündlos geborene und sündlos bleibende — „*homo interior* et *spiritualis*“. Hier gilt es sorgfältig zu differenzieren, um keinem Fehlschluß zu erliegen; die Ekklesiologie ist eben kein bloßer Sonderfall der theologischen Anthropologie. Sie wäre dies nur, wenn die Kirche wesensmäßig Zusammenschluß von Menschen wäre. Nach Luther hingegen ist der menschgewordene Gott ihr stiftender und erhaltender Hauptfaktor. Dann aber kann man nicht einfach den Sünder und die Kirche parallelisieren. Im übrigen sei hierzu auf die bekannte und weitläufig erörterte Mehrschichtigkeit in Luthers Kirchenbegriff verwiesen (vgl. Holl, Kattenbusch u. a. zur Sache).

In nicht unerheblichem Kontrast zu Luthers Kirchenbegriff findet sich Buzers, aus der „*Eschatology of Love*“ hervorfießende Anschauung (73–89). Die Ursprünge seiner besonderen Auffassungen von Kirche und Gottesherrschaft sieht T. einmal in der stärker gesamt-biblisch orientierten Gedankenwelt, zum anderen in starker Beeinflussung durch die Straßburger mystische Tradition begründet (73 f.). Von Bedeutung — vor allem für seine spätere Wirksamkeit in England — ist sein „*attempt to get behind mediaevalism and . . . to restore the ancient Catholic Church*“ (73). Man tut Buzer kein Unrecht, wenn man, nach T., seine Theologie versteht „in terms of the Catholic Church and patristic theology of the first six centuries“ (ib.); damit aber gewinnt der von ihm repräsentierte Zweig „of Reformed rather than Lutheran Theology“ (ib.) seine charakteristische Bedeutung im heutigen Anglikanismus, womit freilich nicht Buzer und der Anglikanismus miteinander identifiziert werden sollen.

Denkt Luther vor allem vom Wort Gottes her — als dem inkarnierten, lebendig gegenwärtigen Herrn —, so ist Buzer, ebenso wie Calvin, daran interessiert „to lay the stress upon the word and spirit in their inseparable conjunction“ (74). Der Geist als Angeld des kommenden Reiches spielt daher in seiner Theologie eine unverhältnismäßig größere Rolle als bei Luther, ebenso wie er die Inkarnation des Sohnes Gottes primär als den Beginn der Neu-

schöpfung versteht (75). „That is being realised now in and through the Church, where God's Kingdom is set up in the midst of the fallen world, where men are brought back to the divine purpose of love and learn to live for God and for one another.“ (ib.) Durch die Aktion der Christenheit geht das Heilsgeschehen weiter, kommt das Ende — in Form einer immer weiter ansteigenden Zahl von befreiten, die göttliche Liebesabsicht erkennenden und selber praktizierenden Menschen — näher. Das Regnum Christi „has entered into the midst of our life on earth, and overlaps this present age here and now“ (77). Sehr im Unterschied zu Luther sieht Buzer in der Kirche das Regnum Christi, „because the Rex dwells in her midst“ (81). In der Kirche leben aber heißt für alle Christen, daß sie ihren Glauben verwandeln in eine getreue und aktive Liebe zu allen Menschen, „for they are to live out among men the communion of love to which they belong in Christ“. (ib.) „The Kingdom of Christ is a *Communio* or *Res publica* of those who are moderated by the Spirit of Christ and in whose hearts there is begotten a divine love which grows and increases, reaching out to the perfection of the resurrected life. It is this amazingly eschatological conception of love that is the most moving and characteristic element in Buzer's theology.“ (82)

Es leuchtet ein, daß sich von hier aus ein Weg ergibt, der das Regnum Christi sowohl in der Kirche als auch im Staate wirksam sieht, „so that the life of the Church protected by the State may freely grow in obedience to God's Word and in the exercise of love, and so assume the character of a *Res publica* or *Societas Christiana*“ (87). „For Buzer the Kingdom of Christ in its relation to this world is not merely a Hörreich but also a Sehreich (to use Luther's terms).“ (ib.) Das aber zeigt die Nähe zu Calvin (89), wiewohl hier manche Unterschiede obwalten: Weit stärker als Calvin versteht Buzer die Kirche einmal als *Communio renatorum* und zum andern als Regnum Christi, das sogar in der Gestalt eines staatlichen *regnum externum* erscheinen kann (89). Zentral aber bleibt seine paulinische Vorstellung von der Liebe als der eschatologischen Realität, die sogar bleibt, wenn Glaube und Hoffnung dahinschwinden (ib.); diese Vorstellung fügt die beiden Seiten seines Kirchenbegriffs zusammen.

Calvin gelang dies durch eine kraftvollere Christologie sowie durch einen präziseren Kirchenbegriff; das belebende Element seines gesamten Theologisierens ist die Eschatologie, die ihn seit seinem ersten theologischen Werk beschäftigt (90 f.). „The real clue to Calvin's eschatology is to be found in the expression ‚Christ is our clothing‘. That is to say, his eschatology, and all his language about the prison of the body, are to be interpreted in terms of Christology“ (91). Allerdings denkt er nicht primär vom Individuum her, sondern von der Kirche als dem Leibe Christi (95). Erbauung, Wachstum, Fortschritt sind daher adäquate Kategorien, mit deren Hilfe sich ihm das Verhältnis von Kirche und Gottesherrschaft darstellt (96). Man kann es mit T. noch dynamischer ausdrücken und sagen, daß für Calvin „eschatology is the analogical transposition of Christology to the whole understanding of the Church. In His birth, life, death, resurrection and ascension Christ is our only way to understanding the celestial mystery of the last things“ (101). „Or, to put it otherwise, eschatology is the doctrine of the Spirit and all that ‚union with Christ through the Spirit‘ involves“ (ib.). Der Glaube aber korrespondiert diesem eschatologischen Geistbegriff dadurch, daß er sich der kommenden Welt entgegenstreckt und den Advent Christi antizipiert (103), das *complementum*, dem das *initium* bereits voranging. Calvin's Eschatologie enthält zwei Momente: *initium* und *complementum*. Dem entspricht der Glaube — „for it is in hope that faith stretches out to its possession of glory in Christ“ (110) —, aber auch die Christologie: das *initium* unserer Erlösung ist die Kreuzigung, das *complementum* dagegen die Auferstehung (113). Wo aber ist nun das *medium* zwischen den beiden eschatologischen „Momenten“? Christus selber in seiner Hauptschaft über die Kirche; Er selber mit seinem Regnum steht zwischen dem *initium* (nämlich der Gründung der Kirche) und dem *complementum* (der *consummatio mundi*) der Gottesherrschaft, die in dieser Zwischenzeit sich als Herrschaft Christi darstellt (114).

Die sehr instruktiven Ausführungen T.s zeigen deutlicher als das vorangehende Summarium es vermag, die Zielrichtung der Calvinschen Gedanken und die herrschende Stellung der „Eschatologie der Hoffnung“ darin. Im Grunde ist alles, selbst das Kommen Christi in diese Welt, auf den zweiten

Advent hin orientiert: Inkarnation, Glaube, Kirche sind so Stationen auf dem Wege zum Ziel, das durch den Geist bereits in die Gegenwart hineinragt. Auch die „Analogia Christi“ — d. h. die Anwendung christologischer Kategorien — ist im Grunde zu erklären von dem starken eschatologischen Akzent der Theologie Calvins, dem der 2. Advent Christi mindestens so entscheidend für die Gegenwart des vollen Heils ist wie der 1. Advent. Aus diesem Grunde muß auch die zwischen *initium* und *complementum* gelegene Strecke per *Analogiam Christi* gedeutet werden. T. sieht mit Recht, daß hier der eigentliche Gegensatz zu Luther liegt, der sich auf den verschiedensten Gebieten widerspiegelt. Der betreffende Schlußabschnitt (139 ff.) gehört zum Instrukтивsten dieser ausgezeichneten Analyse, wobei man den vom Verfasser gezogenen Folgerungen durchaus nicht in allem zuzustimmen braucht.

Vielleicht darf man folgende vorläufige Folgerung aber doch schon andeuten: Als notwendiger Kontrast zu einer Überbetonung der Hoffnung im Sinne spätjüdischer Eschatologie auf seiten Calvins, aber auch Buzers — so als wäre das Kommen Jesu in diese Welt, das „*ephapax*“ geschah, noch ergänzungsbedürftig, erst ein Anfang — steht Luthers Theologie vorwiegend auf dem „*est*“ als auf der bereits geschehenen Tat Gottes, die jetzt wirkende und inkorrigible Gegenwart unter uns ist. Das Eschaton (als „zweiter“ Advent verstanden) ist nicht eigentliches Ziel, zu dem Inkarnation, Kreuz und Auferstehung nur Auftakte wären, sondern Folge und Ergebnis von Jesu einmaliger Heilstat, in der — weil sie Gottes Tat ist — alle Gegenwart und Zukunft bereits umschlossen ist.

Der hier angedeutete Unterschied in der Wertung der Eschatologie bewirkt zugleich — wie selbstverständlich — einen unterschiedlichen Geist-Begriff (Luther: „Ihr habt einen anderen ‚Geist‘ als wir“); beides erklärt sich aus einem je verschiedenen Verständnis der Christologie, das wiederum — und damit schließt sich ein Kreis — von der Eschatologie geprägt ist (s. o.). Das wird etwa daran deutlich, daß der Geist als endzeitliche Gabe von Calvin vorwiegend als Bewirker der Union zwischen Gottheit und Menschheit in Christus und in Analogie als Baumeister der Kirche durch die unio mit Christus angesehen wird. Andere Kategorien der kirchlichen Geistlehre treten

demgegenüber verhältnismäßig zurück (*processio ex patre filioque*, z. B.). Hier muß noch weiter gearbeitet werden, und zwar durchaus in der von T. begonnenen Weise, um mehr als nur eine oberflächliche Verständigung zu erreichen. Denn daß es sich in dieser Angelegenheit um die Zentralfragen des Glaubens und der Kirche — damit aber eben auch der Wiedervereinigung der zersplitterten Christenheit im Glauben — handelt, scheint evident zu sein.

Kurt Schmidt-Clausen

Wingren, Gustaf, Die Predigt. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1955. 286 Seiten. DM 15.80.

Das Buch des schwedischen Theologen ist keine pastoral-theologische Studie im engeren Sinne. Sie ist eine systematische Besinnung auf den theologischen Ort der Predigt innerhalb des Heilsgeschehens einerseits und der Kirche andererseits: „Das Wort ist da, um verkündet zu werden; sein objektiver Inhalt tritt erst dann völlig hervor, wenn es gepredigt wird. Der Mensch ist durch das Schöpferwort im Anfang geschaffen, und er ist dazu bestimmt, von eben diesem Wort zu leben, welches aus dem Mund Gottes kommt.“ (S. 1)

Wir haben es hier mit einer theologischen Arbeit zu tun, „in der Systematik, Exegese, Luther-Forschung und Homiletik, bisweilen auch Patristik, einander begegnen und gemeinsam dazu beitragen, ein einziges Problem zu lösen: das theologische, prinzipielle Problem des Wesens und der Eigenart der Predigt“ (S. 27). Die reiche Fülle der hier berücksichtigten Gesichtspunkte macht es in der Tat schwierig, ja unmöglich, Wingrens geistvoller Arbeit in einer kurzen Besprechung gerecht zu werden. Ihre Bedeutung liegt einmal darin, daß sie von dem einzigen Gesichtspunkt der Predigt aus eine große Anzahl theologischer Probleme analysiert, durchleuchtet und damit fast zu einer Art theologischem Kompendium wird. Inhaltlich ist entscheidend, daß die Predigt nicht verstanden wird als mehr oder weniger belangreicher „Bestandteil des Gottesdienstes“, sondern als eine unmittelbare Weiterführung der biblischen Siegesbotschaft, deren Mitte der gekreuzigte und auferstandene Christus ist. Sie steht in einer lebendigen Polarität zur Bibel, so daß Predigt und Bibel einander gegenseitig in ihrer Gültigkeit bedingen. „Die Predigt ge-

hört selbst mit zum Heilsgeschehen“ (S. 85). In dieses Geschehen mit seiner eschatologischen Akzentuierung wird der hörende Mensch mit hineingenommen. „Die heute im Gang befindliche Predigt ist ein organisches Glied in der Serie von Kampfhandlungen, die Gott von der Urzeit an bis zum großen Weltgericht unternimmt“ (S. 142).

Es muß mit diesen Andeutungen genug sein. Weil Wingren keine vordergründigen pastoral-theologischen Anweisungen gibt, sondern die Predigt als theologisches Kernproblem durcharbeitet und erhellt, wird sein Buch so fruchtbar. Es zeigt sich auch hier wieder, daß saubere theologische Arbeit dann am meisten für die kirchliche Praxis abwirft, wenn der Systematiker aus bewußter kirchlicher Verantwortung heraus innerhalb der ihm gezogenen Grenzen bleibt. Wingren ist Luther-Schüler, ohne Konfessionalist zu sein. Sein Buch ist auch von ökumenischer Bedeutung, weil er von den Quellen reformatorischer Erkenntnis her die entscheidende Bedeutung der Predigt für die Kirche aufzeigt. Heinz Motel

Srege, Martin, Das Eschaton als gestaltende Kraft in der Theologie. Evangelisches Verlagswerk Stuttgart 1955. 106 S. DM 4.50.

Ausgangspunkt der Arbeit, die sich zugleich als Beitrag einer ökumenischen Theologie versteht, ist die „konsequente Eschatologie“ Albert Schweitzers, die mit der starken Betonung des Eschaton für das Verständnis der neutestamentlichen Botschaft bei Martin Albertz zusammengekommen wird. Die Feststellung, daß Jesu ganzes Denken und Handeln von der Erwartung des nahen Weltendes und des unmittelbar bevorstehenden Anbruchs der Gottesherrschaft beherrscht ist, wird als Frage und Herausforderung an die systematische Theologie gewertet. Das Ausbleiben der Parusie, ein geschichtlich nicht wegzuleugnendes Datum und Faktum, ist von der Theologie bisher noch nicht bewältigt, sondern hat immer wieder zu Versuchen geführt, die Parusieerwartung durch exegetische Künsteleien und dogmatische Verlegenheitsauskünfte vergeistigend umzudeuten. Die Bedeutungslosigkeit einer historischen Eschatologie als Endgemälde für unser gegenwärtiges Glaubensleben muß anerkannt werden. Die Kraft der neutestamentlichen Naherwartung sucht der Verfasser

jedoch dadurch festzuhalten, daß er die eschatologische Erwartung auf den leiblichen Tod des Menschen bezieht, als Wendepunkt von Zeit und Ewigkeit, von ‚diesem‘ und ‚jenem‘ Leben (S. 31). „An die Stelle des Glaubens an das Kommen eines übernatürlichen Reiches Gottes tritt der Glaube, daß der Einzelne mit seinem Tode in das ewige Reich Gottes aufgenommen wird und hier völlige Erlösung findet“ (S. 59). So wird der Tod zum Eschaton, zur gestaltenden Kraft in der Theologie. „Der Ernst des Todes ist größer als die Drohungen und Verheißungen einer fernen und gänzlich unbestimmten Parusie“ (S. 98). Der Tod kann Anlaß zum Nihilismus werden, aber auch die Augen für die Todesüberwindung des ewigen Lebens öffnen. „Im Eschaton des Todes zeigt sich der Eschatos als Liebe“ (ebenda). Diese Gedanken bestimmen auch die Stellungnahme zur Schweitzerschen Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben. Zur Mystik dieser Ehrfurcht vor dem Leben muß die Eschatologie als Glaube an ein ewiges Leben hinzukommen, wenn der Sinn des Lebens nicht verlorengehen soll (S. 57).

Fast Seite um Seite wird es deutlich, in wie hohem Maße der Verfasser sich persönlich und sachlich seinen beiden Gewährsmännern verpflichtet weiß, deren neutestamentliche Einsichten er für die systematische Betrachtung fruchtbar machen möchte. Besonders stark geht der Verfasser auf die Gedanken Schweitzers ein, so daß er den Graben der sachlichen Unterschiede hier wohl enger sieht, als es in Wirklichkeit der Fall ist. Die Schrift gibt sich in weiten Partien betontermaßen als Programmschrift, daraus erklären sich manche Unausgeglichheiten stilistischer wie inhaltlicher Art: die häufigen Wiederholungen trotz eingehender Gliederung der Arbeit, die mitunter nur andeutende, nicht ausgefeilte Art der Gedankenführung u. a. m. Auch wenn man nicht allen Fragestellungen und Lösungsversuchen zustimmt, kann die Lektüre dieser Schrift einem den Dienst leisten, wieder einmal mit Nachdruck auf die bedeutsame Rolle der Eschatologie in unserer gegenwärtigen theologischen Arbeit hinzuweisen. Von den in der Schrift angekündigten weiteren Arbeiten des Verfassers ist eine: „Das Reich Gottes als theologisches Problem im Lichte der Eschatologie und Mystik Albert Schweitzers“ inzwischen ebenfalls erschienen. Georg Hoffmann

Mayer, F. E., The Religious Bodies of America. Concordia Publishing House, St. Louis/Missouri 1956 (2. Aufl.). 591 S. \$ 8.50.

Dieses umfangreiche, jetzt in 2. Auflage vorliegende Handbuch des inzwischen verstorbenen Verfassers, Professors für Systematische Theologie am Concordia Seminary in St. Louis/Mo., über die Kirchengemeinschaften und religiösen Vereinigungen in Nordamerika, ist weit mehr als ein Nachschlagewerk. Die großen konfessionellen Richtungen werden in ihren Hauptlehren zusammenfassend dargestellt, ehe sich der Verfasser Geschichte und Eigenart der einzelnen daraus erwachsenen Sonderformen zuwendet. Freilich wird man hinsichtlich der Klassifizierungen hier und da anderer Meinung sein können (z. B. ob die Anglikanische Kirche dem reformierten Kirchentyp zugerechnet werden darf). Das gilt vornehmlich von Teil VI, wo der formale Begriff der „Unionizing Churches“ kaum geeignet erscheint, um Struktur und Motiven so verschiedenartiger Kirchengebilde wie der Brüder-Unität, der Evangelischen und Reformierten Kirche, der Unabhängigen Fundamentalistischen Kirchen, der Jünger Christi, der Darbyisten u. a. m. gerecht zu werden. Indes soll das Bemühen des Verfassers, im Gegensatz zu anderen Handbüchern dieser Art die Mannigfaltigkeit der amerikanischen Denominationen nach systematischen Gesichtspunkten zu gliedern und die verbindenden Zusammenhänge herauszuarbeiten, durchaus anerkannt werden.

Ein besonderes Kapitel enthält kurze Abrisse der interdenominationellen Strömungen (Modernismus, Fundamentalismus usw.), der ökumenischen Bewegung und anderer

zwischenkirchlicher Zusammenschlüsse. Um der Sachlichkeit der Darstellung wie auch um der Weite und Abgewogenheit des Urteils willen wird man das mit zahlreichen Quellen und Literaturhinweisen belegte Werk über Amerika hinaus als einen hilfreichen Beitrag zur Konfessionskunde werten dürfen.

Kantonen, T. A., A Theology for Christian Stewardship. Muhlenberg Press, Philadelphia 1956. 126 Seiten. Geb. \$ 2.00.

In dieser aus Vorträgen erwachsenen Studie wird eine theologische Begründung des stewardship-Gedankens unternommen, der in den amerikanischen Kirchen weithin zum Inbegriff christlicher Lebensgestaltung geworden ist. Daß es an einer solchen Grundlegung bisher noch fehlte, hatte Salstrand in seiner Geschichte der stewardship-Bewegung bereits hervorgehoben (vgl. H. 2/1957. Seite 99 f.). Daraus erklärt es sich, daß die stewardship in den amerikanischen Kirchen mehr und mehr einer alttestamentlichen Gesetzlichkeit zu unterliegen drohte oder aber als praktikable Methode zur Erhöhung der Kirchenbeiträge Verwendung fand. Der Verfasser will die stewardship wieder auf ihren eigentlichen Sinn zurückführen, indem er sie zu Christus als der Mitte des Heilsgeschehens in Beziehung setzt und an den Grundbegriffen des Glaubens nach dem Verständnis der lutherischen Reformation zu entfallen sucht. Da der stewardship-Gedanke weit über Amerika hinaus wirksam geworden ist und Nachahmung gefunden hat, kommt dieser ausgezeichneten und in jeder Hinsicht gut fundierten Arbeit besondere Bedeutung zu.
Kg.

An unsere Leser!

Wir bringen hiermit zur Kenntnis, daß in der Nachfolge von Bischof Dr. Ernst Sommer Bischof Dr. Wunderlich in den Herausgeberkreis der Ökumenischen Rundschau eingetreten ist.
Die Schriftleitung

Berichtigung!

Der Verfasser des Buches „The Story of Stewardship in the United States of America“ heißt nicht Saastrand, sondern Salstrand (Heft 2, Seite 99).

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. O. Cullmann, Basel, Hebelstr. 17 / Prof. Dr. G. Hoffmann, Kiel, Sternwartenweg 5 / Unitäts-Direktor Dr. H. Motel, Bad Boll ü. Göppingen / Rev. Dr. J. Robert Nelson, Nashville 5, Tennessee, Vanderbilt University / Prof. Dr. Ulrich Scheuner, Bad Godesberg, Beethovenstraße 77 / Pastor Kurt Schmidt-Clausen, Wunstorf/Hann., Stiftsstraße 9 a

Wandlungen im protestantischen Verständnis der Ostkirche

Von Edmund Schlink

Herrn Professor D. Hamilkar Alivisatos (Universität Athen) zugeeignet

Als Adolf von Harnack in seiner Dogmengeschichte (zumal Band II) und in der Schrift „Das Wesen des Christentums“ seine überaus scharfen und abwertenden Urteile über den geistlichen und theologischen Stand der Ostkirche publizierte, wandte er sich nicht nur gegen die spätere Ostkirche, sondern auch gegen diejenigen altkirchlichen Lehrentscheidungen, die die Reformatoren ausdrücklich festgehalten und durch die sich die Reformationskirchen mit der Ostkirche stets verbunden gewußt hatten (vor allem die dogmatischen Konzilsbeschlüsse von Nicaea, Konstantinopel und Chalcedon). Harnacks Stimme war zwar nicht repräsentativ für die Reformationskirchen als ganze, sondern lediglich für die liberale Gruppe des sogenannten „Neuprotestantismus“. Neben dem Neuprotestantismus, der sich von der Lehre der Reformatoren und von der auf sie folgenden alt-lutherischen Orthodoxie grundsätzlich unterschieden wußte, hat es aber in der Evangelischen Kirche nie, auch nicht um die letzte Jahrhundertwende, an Stimmen gefehlt, die dieser Loslösung des kirchlichen Selbstverständnisses von der altkirchlichen Grundlage energisch widersprachen. Trotzdem hatten Harnacks Thesen das Denken der abendländischen Bildungswelt in hohem Maße beeinflußt, und vielleicht zu keiner Zeit wurde die Ostkirche so kritisch betrachtet und als so fremd empfunden wie in den beiden ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts. Dies gilt um so mehr, als Stimmen aus dem Bereich der Römischen Kirche — wie Bonomelli (Die Kirche, 1902) und Konrad Lübeck (Die christlichen Kirchen des Orients, 1911) — den Urteilen Harnacks über die Erstarrung, die Unwissenheit und den Tiefstand der Ostkirche zu entsprechen schienen (vgl. hierzu Fr. Heiler, Urkirche und Ostkirche, 1937, S. 555 f.).

Dies hat sich in den vergangenen 30 Jahren tiefgreifend gewandelt:

Zuerst horchte die Welt auf, als die Christenverfolgungen im bolschewistischen Rußland bekannt wurden. Eine Kirche, die viele Tausende von Blutzügen stellt, kann nicht so erstarrt und erstorben sein, wie man ihr nachgesagt hatte.

Sodann kam es zu mannigfachen Begegnungen mit orthodoxen Emigranten — Theologen und Laien — und den oft in ebenso großer Not wie inniger Treue sich sammelnden orthodoxen Flüchtlingsgemeinden. Die ostkirchliche Liturgie und Frömmigkeit begann in der westlichen Welt eine Leuchtkraft zu entfalten, die man bisher nicht gekannt und auch nicht erwartet hatte.

Aber dies blieb zunächst ein sensationeller und ästhetischer Eindruck, der noch keine Durchbrechung der Fremdheit auf ein eigentliches Verstehen hin bedeutete. Dieser Durchbruch begann jedoch in großer Breite, als die Evangelische Kirche in Deutschland selbst zu einer unterdrückten und verfolgten Kirche wurde, wobei

ihr der liberale Kulturprotestantismus zerbrach und sie zu einer neuen Selbstbesinnung gezwungen wurde. Im Kampf gegen die nationalsozialistische Weltanschauung wurde ihr neu wichtig das Bekenntnis (Dogma) und im Kampf gegen die Eingriffe der totalitären Gewalt das kirchliche Amt. Inmitten der gegnerischen Versuche, die bekennenden Gemeinden zu zerschlagen, wurde neu bedeutsam der Gottesdienst, in dem sich die Gemeinde versammelt, und je mehr die Verhaftungen zunahmen und die Gemeinden, ihre Hirten und viele einzelne Christen voneinander abgeschnitten wurden, desto mehr trat in den Mittelpunkt des Denkens, Hoffens und Erlebens die Einheit der Kirche, die an allen Orten und zu allen Zeiten ein und dieselbe ist in Jesus Christus. Dabei wurden die Wände zwischen den Konfessionen eigentümlich transparent. Man begann, die tröstende Stimme Jesu Christi, des einen guten Hirten, auch in manchen Zurufen solcher Konfessionen zu vernehmen, bei denen man sie bisher nicht zu vernehmen gewohnt war. Zugleich aber wurden im gottesdienstlichen Leben das Bekenntnis und die Liturgie der alten Kirche neu lebendig, und in einer erwachenden liturgischen Bewegung wurde die Einheit der Kirche erfahren in der Aufnahme derselben Worte, mit denen die Kirche von ihrer Frühzeit an durch die Jahrhunderte hindurch in Einmütigkeit Gott bekennt, preist und anruft. Der altkirchliche Zusammenhang zwischen Dogma und Liturgie wurde wieder sichtbar.

Von hier aus ergab sich auch eine neue Sicht der Ostkirche, und gerade auch diejenigen Momente, gegen die der liberale Neuprotestantismus seine Kritik gerichtet hatte, traten in eine neue Beleuchtung. Dies könnte an verschiedenen Punkten erläutert werden. Ich beschränke mich hier auf einige Hinweise zum Thema des Dogmas in seinem Zusammenhang mit der Liturgie, und zwar sei die Wandlung im neuprotestantischen Verständnis der Ostkirche durch einige Hinweise auf ein bestimmtes, sehr wichtiges Strukturmoment erläutert, das bei der Beurteilung der östlichen dogmengeschichtlichen Entscheidungen oft nicht genügend beachtet worden ist. Ist ja überhaupt für das Verständnis einer anderen Kirche oft erhellender und bedeutsamer als die Erörterung von Einzelheiten ihrer Lehre, Ordnung und ihres Lebens die Erkenntnis der in Lehre, Ordnung und Leben wirksamen Grundstruktur.

1. Einer der Hauptvorwürfe, die gegen die dogmengeschichtliche Entwicklung der Ostkirche erhoben wurden, ist der Vorwurf der Hellenisierung, und zwar im Sinne einer Überfremdung des Evangeliums, eines Synkretismus zwischen christlichem Glauben und heidnischer Philosophie. Damit meinte man besonders die Übernahme der ontologischen, metaphysischen, „physikalischen“ Begrifflichkeit der griechischen Philosophie bei der Formulierung der trinitarischen und christologischen Lehren. In der Tat besteht zwischen dieser Begrifflichkeit und dem hebräischen Denken des Alten Testaments und Jesu ein nicht zu übersehender Unterschied, und die altkirchliche Hellenisierung geht auch über die bereits in den hellenistischen Bereich vorstoßenden Aussagen des Apostels Paulus weit hinaus. Im übrigen hat die Ostkirche ja aus ihrem griechischen Erbe auch keinen Hehl gemacht und sich dessen nicht geschämt.

Bei der neuprotestantischen Kritik dieses Tatbestandes hat man freilich übersehen, daß unter den verschiedenen Antworten, die der Glaube auf die Botschaft

von Gottes Heilstat zu geben hat, nach den neutestamentlichen Schriften, ja bereits in der alttestamentlichen Gemeinde eine bestimmte Antwort bezeugt ist, die eine deutliche Affinität zu ontologischen Aussagen enthält und die Verwendung ontologischer Begriffe nahelegt. Das ist die Doxologie, wie sie von jeher und notwendig sowohl in der gottesdienstlichen Versammlung als auch in den Gebeten des einzelnen laut wird. Die Doxologie gründet auf Gottes Heilstat und preist Gottes Heilstat. Aber sie bleibt nicht beim Lobpreis der göttlichen Heilstat stehen, sondern sie preist Gott selbst als den, der von Ewigkeit zu Ewigkeit derselbe ist. Gott geht nicht auf in seiner Heilstat an uns, an seiner Kirche, an der Welt. Sondern in der Freiheit dessen, der von Ewigkeit zu Ewigkeit derselbe ist, hat er die Heilstat vollbracht und will er, daß nicht nur seine Tat, sondern er selbst gepriesen wird. Die Doxologie wendet sich an Gott, und doch wird hier Gott in der Regel nicht wie in sonstigem Gebet als „Du“ angedredet, sondern er wird angedredet als „Er“, der da ist von Ewigkeit zu Ewigkeit. Es wird von ihm in der Doxologie auch nicht etwas erfleht, was er tun soll, sondern er wird gepriesen als der, der er ist in seiner ewigen Herrlichkeit, Heiligkeit, Macht, Kraft und Weisheit. So finden sich in den biblischen Doxologien immer wieder Seins-, Wesens- und Eigenschaftsaussagen, Vgl. z. B. „Gott, der da ist über allem, sei hoch gelobt in Ewigkeit“ (Röm. 9, 5) und in der Aufnahme von Jesaja 6, 3 „Heilig, heilig, heilig ist Gott, der Herr, der Allmächtige, der da war, und der da ist und der da kommt“ (Apok. 4,8), ferner „Amen, Lob und Preis und Weisheit und Dank und Ehre und Kraft und Stärke unserem Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit“ (Apok. 7, 12).

Offensichtlich ist das Dogma in der Ostkirche in hohem Maße bestimmt von der Struktur der Doxologie. Denn es ist bestimmt von der Struktur des gottesdienstlichen Bekenntnisses. Diese Homologie richtet sich nicht primär an die Welt, sondern an Gott, sie wird nicht nur abgelegt als Zeugnis vor den Menschen, sondern sie wird Gott dargebracht als das Lobopfer der Kirche. So sind die dogmatischen Konzilsentscheidungen von Nicaea und Konstantinopel direkt gottesdienstliche Bekenntnisaussagen, und wenn die christologische Entscheidung von Chalcedon nicht selbst als gottesdienstliches Bekenntnis formuliert und auch nicht als solches verwendet worden ist (die Eingangsworte lauten nicht mehr „wir glauben“, sondern „... wir lehren, daß zu bekennen ist“), so steht sie doch in allerengstem Zusammenhang mit der gottesdienstlichen Homologie, sie will ihr dienen und trägt noch die unübersehbaren Spuren einer hymnisch-doxologischen Redeweise. Hat man aber das Wesen der Doxologie erkannt, dann kann es nicht überraschen, daß für ihre Formulierung, Entfaltung und Interpretation von der alten Kirche ontologische Begriffe der griechischen Metaphysik in Dienst genommen wurden. Denn die in der Doxologie enthaltenen Seins-, Wesens- und Eigenschaftsaussagen waren hierfür einmal der Sache nach ein Ansatz, außerdem aber hatte die Doxologie hier eben an dem geschichtlichen Ort des Hellenismus, in seiner Sprache und in seiner Begrifflichkeit laut zu werden und mußte eben dieser hellenistischen Umwelt interpretiert werden. Dies aber braucht keineswegs Überfremdung und Synkretismus zu bedeuten. Vielmehr läßt sich exakt aufzeigen, daß die verwendeten Begriffe der griechischen Philosophie in den altkirchlichen

Dogmen eine tiefgreifende Korrektur, Durchbrechung und Umwandlung erfahren haben, und daß hier in grandioser Weise gerade die Spitzenbegriffe des heidnischen Denkens in den Dienst des Glaubenszeugnisses genommen worden sind, — daß sich also der missionarische Vorstoß des Apostels Paulus in die griechische Welt in der altkirchlichen Dogmengeschichte fortgesetzt hat.

2. Der Ostkirche ist sodann vorgeworfen worden, daß sie keine Dogmen über den Menschen in seinem Verhältnis zur Gnade fixiert hat, wie dies in der westlichen Christenheit bereits im Zusammenhang mit dem Kampf Augustins gegen Pelagius und seine Anhänger, und dann wieder in der Reformationszeit und auch danach geschehen ist: die dogmatische Entscheidung also der Probleme der Erb-sünde, des freien Willens usw. Die Freundschaft und Rechtfertigung, die Pelagius in Palästina und die Julian und selbst Caelestius eine Zeitlang in Konstantinopel, und der geringe Widerhall, den die ephesinische Verdammung des Pelagianismus im Orient gefunden hatte, haben in diesem Punkt schon früh ein Mißtrauen im Westen gegenüber der Ostkirche entstehen lassen. Im übrigen trifft man ja auch heute noch orthodoxe Theologen, die Augustin zwar als einen begabten Kirchen-schriftsteller, nicht aber als Kirchenvater anerkennen.

Man wird zwar nicht übersehen können, daß die Ostkirche an einer dogmatischen Definition der Sünde und der dem Sünder verbliebenen Möglichkeiten für sein Verhalten zur Gnade kein wesentliches Interesse hatte. Hat man aber die doxologische Grundstruktur des ostkirchlichen Dogmas erkannt, dann kann die Zurückhaltung dieser Kirche gegenüber anthropologischen Dogmen nicht überraschen. Denn es gehört zum Wesen der Doxologie, daß in ihr der Mensch ganz zurücktritt. Auch wenn die Homologie beginnt mit den Worten „wir glauben . . .“ oder „ich glaube . . .“, so kommen in der Regel die Worte „ich“ oder „mein“, „wir“ oder „unser“ in ihr sonst nicht weiter vor. Vielmehr werden Gottes Taten an der Welt und an der Kirche bekannt. Ja, in der reinen Doxologie kommen die Worte „ich“ oder „wir“ überhaupt nicht vor, nicht einmal in einer Einleitungsformel, sondern es ist nur von Gott die Rede: „Heilig, heilig, heilig ist der Herr Zebaoth, alle Lande sind seiner Ehre voll“ (Jesaja 6). Gewiß, es ist im irdischen Gottesdienst der Mensch, der die Doxologie anstimmt. Gewiß, es ist Gottes Heilstat an ihm persönlich, auf Grund deren er Gott preist und ihn anbetet. Aber im Akt der Anbetung ist der Blick des Glaubenden völlig von ihm selbst abgewendet hin zu Gott; es bleibt kein Seitenblick des Menschen zurück auf sich selbst oder auf das Verhältnis zwischen Gottes Tun und des Menschen eigenem Tun. In der Doxologie ist vielmehr Gott ein und alles. Sie hat keinen anderen Inhalt als Gott selbst. Insofern liegt das Fehlen anthropologischer Dogmen in der Ostkirche in der Konsequenz ihres dogmatischen Ansatzes, nämlich der strukturellen Bestimmtheit ihres Dogmas durch die gottesdienstliche Homologie. >

Nun kann die Theologie freilich Aussagen über den Menschen nicht entbehren. Sie finden sich ja auch reichlich in den alt- und neutestamentlichen Schriften. In der Tat finden sich auch bei den östlichen Kirchenvätern eine Fülle von anthropologischen Theologoumena, wobei das Pathos auffällt, mit dem die dem Sünder verbliebene Freiheit betont wird (ein Pathos, das Augustin und den Reformatoren

ganz fern lag) und wobei ferner die weitgehende, von der biblischen Anthropologie nur wenig gewandelte Übernahme griechisch-philosophischer Anthropologie auffällt (vgl. z. B. Johannes von Damaskus, Ekdogis II, 12—24). Indessen sind die anthropologischen Aussagen ostkirchlicher Theologie nicht zu einem expliziten Dogma über den Menschen erhoben worden, und hierin wird man nicht nur einen Nachteil erblicken dürfen. Denn die christologischen und trinitarischen Aussagen sind insofern grundsätzlich von anthropologischen Aussagen unterschieden, als die Heilstat Gottes in Christo ein für allemal vollbracht und der dreieinige Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit derselbe ist. Der Mensch aber lebt in der Geschichte, ist in ihr dem Wandel und der Vergänglichkeit unterworfen, sein Selbstverständnis ändert sich ständig. Hin- und hergerissen zwischen libertaristischen und deterministischen, individualistischen und kollektivistischen, sowie vielen anderen Mißverständnissen seiner selbst, bald von dieser, bald von jener Seite zur eigenen Selbstverkenning verführt, ist er gerufen, an Gottes endgültige Heilstat in Christo zu glauben und Gott zu preisen. Insofern sind anthropologische Dogmen wesensnotwendig in höherem Maße dem geschichtlichen Wechsel der Fronten ausgesetzt als die christologischen, und es ist offensichtlich, daß nicht nur zahlreiche tiefgehende Krisen, sondern auch kirchliche Spaltungen in der westlichen Christenheit gerade bei dem Bemühen entstanden sind, in dem geschichtlichen Wechsel menschlichen Selbstverständnisses solche Aussagen über das Verhältnis von Sünde und Gnade zu dogmatisieren, durch die das jeweilige anthropologische Selbstverständnis wirklich als durch einen Ruf zur Buße und zum Glauben in seiner aktuellen Erlebnismitte getroffen wird. Aber treffen solche anthropologischen Fixierungen auch noch alle Menschen, die in derselben Konfessionskirche ein- oder zweihundert Jahre später aufwachsen?

3. Man hat es der Ostkirche zum Vorwurf gemacht, daß in ihr die dogmengeschichtliche Entwicklung seit über tausend Jahren zum Stillstand gekommen ist, wengleich in diesem Jahrtausend eine große Zahl von neuen Fragestellungen in der geistigen Umwelt und auch in der Christenheit selbst aufgebrochen sind, auf die die Kirche in weiteren dogmatischen Entscheidungen hätte antworten müssen. Bereits auf der Synode von Chalcedon bestand ja eine starke Abneigung dagegen, ein neues Dogma zu formulieren, und ohne den kaiserlichen Willen wäre es wohl kaum zustande gekommen. Diese Abneigung wurde später immer stärker. „Es war nicht nur der allen Religionen eingeborene Traditionalismus, der Widerstand leistete, sondern es war das an der rituellen Behandlung des Dogmas haftende Interesse, das durch jede Neubildung der Dogmen verwundet wurde“ (Harnack, Dogmengeschichte⁴ 1909 II, S. 443). „Beachtet man, wie die dogmatischen Kämpfe notgedrungen stets Kämpfe um Worte gewesen sind, die in die Liturgie Aufnahme begehrten, so versteht man erst das Mißtrauen, das sie erregen mußten.“ „Die dogmatischen Kämpfe des 7. Jahrhunderts sind in Wahrheit nur ein unbedeutendes Nachspiel, das dem Dogma lediglich den trügerischen Schein eines selbständigen Lebens verliehen hat“ (ebda. S. 444). Die Mystagogie hat nach Harnack die Lehre „allmählich nahezu zum Absterben gebracht“ (S. 443). Die mystagogische Theologie hat die Dogmatik erstickt und ist an ihre Stelle getreten (vgl. auch S. 511).

Die Gründe für das frühe Erlahmen der dogmengeschichtlichen Entwicklung in der Ostkirche sind gewiß sehr mannigfaltiger Art. Teils wirkte sich hier aus der tiefgreifende Schock, den die arianischen Streitigkeiten in den Jahrzehnten nach 325 und die monophysitischen, monergistischen und monotheletischen Streitigkeiten in den Jahrhunderten nach 451 gerade in der Ostkirche hinterlassen haben. Teils war der Ostkirche durch den Willen der Kaiser, denen vor allem die Einheit ihres Reiches am Herzen lag, die Freiheit zu weiteren Beschlüssen genommen. Sodann kam in späterer Zeit die praktische Unmöglichkeit hinzu, überhaupt eine ökumenische Synode aller orthodoxen Kirchengebiete zu versammeln. Aber auch ein Erlahmen der ursprünglichen Kraft der griechischen systematischen Theologie im Übergang zu einem traditionalistisch-scholastischen Denken ist unverkennbar. Innerhalb der Mannigfaltigkeit dieser historischen Gründe ist die liturgische Bindung der dogmatischen Aussagen ein höchst wichtiger Grund gewesen, der sich hemmend auf weitere Dogmenbildungen ausgewirkt hat. Aber man wird diesem Sachverhalt sicher nicht gerecht, wenn man nur auf einen verbalen liturgischen Formalismus und auf ein jeder verbalen Änderung und Erweiterung entgegenstehendes Mißtrauen hinweist. Vielmehr zeigt sich in dem Aufhören weiterer Dogmatisierungen, daß die Ostkirche in eben derselben Struktur dogmatischer Aussagen bleiben wollte und geblieben ist, in der die dogmatische Entwicklung der alten Kirche begonnen hatte: in der Struktur der doxologischen Homologie, die die im Gottesdienst versammelte Gemeinde anstimmt und Gott darbringt. In der Ostkirche ging es nicht nur um die Erhaltung des Wortlauts des nun einmal formulierten und in der Kirche üblichen, sondern sie ist der Struktur des altkirchlichen dogmatischen Ansatzes treu geblieben, nämlich der Struktur eines solchen Bekenkens, das gottesdienstlicher Lobpreis und verpflichtende Lehre zugleich ist. Daher wird man auch nicht ohne weiteres sagen können, daß die dogmatische Arbeit der Ostkirche durch Mystagogie erstickt und abgelöst worden ist, sondern das altkirchliche Dogma war eben von Anfang an ein Bestandteil des Gottesdienstes. Wird aber die doxologische Grundstruktur des Dogmas im Auge behalten, so wird deutlich, daß es wesentlich unmöglich ist, über die Sakramente, über Kirche und Staat, über das Problem des Naturrechts usw. Aussagen von derselben Struktur zu machen, wie sie in der doxologischen Homologie laut werden. Denn vom Wesen der Doxologie her ergibt sich, daß sie — gewiß im Empfang der Sakramente, gewiß in der Kirche und damit zugleich in der Welt und in den Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Staat — doch nicht die Sakramente als solche, die Kirche als solche, die Welt als solche, sondern nur den durch sie handelnden dreieinigen Gott zum Inhalt haben kann. Ist das Dogma im Ansatz als doxologisches Bekenntnis verstanden und wird an diesem Ansatz festgehalten, so ergeben sich innerhalb dieser Struktur keine Dogmen über die Sakramente als solche, die Kirche als solche und den Staat als solchen, usw., sondern das Interesse ist gerichtet auf den faktischen Vollzug der Sakramente, auf das faktische Leben der Kirche in der Welt und somit auf die Fixierung der liturgischen und rechtlichen Ordnung, in der dieser Vollzug sich ereignet und in dem Gott die wahre Homologie dargebracht wird.

Dieses Beharren der dogmengeschichtlichen Entwicklung der Ostkirche bei ihrem Ansatz wird man nicht ohne weiteres als Schwäche bezeichnen dürfen, vielmehr sind dadurch der Ostkirche zugleich grundsätzlich zwei wichtige Vorzüge geblieben, die zu immer größerer ökumenischer Bedeutung gelangen können:

a) Wenn in der Ostkirche eine Reihe von dogmatischen Entscheidungen fehlen, die in der westlichen Christenheit so oder so gefällt worden sind, so bedeutet das nicht, daß die Ostkirche zu diesen Themen einfach geschwiegen hätte. Sie hat z. B. ihre Sakramentsaussagen zwar kaum in dogmatischen Aussagen über die Sakramente, wohl aber in liturgischen und kirchenrechtlichen Anweisungen für den Vollzug der Sakramente gemacht. Sie hat also die Sakramente keineswegs der Willkür der Menschen überlassen. Entsprechendes gilt auch von der Ekklesiologie. Die Konzentration der Aussagen über die Sakramente und die Kirche auf Anweisungen für den geordneten Vollzug der Sakramente und des kirchlichen Lebens und die große Zurückhaltung gegenüber der Formulierung von Dogmen über diese Gegenstände bedeutet, daß sich in der östlichen Dogmengeschichte eine ganz bestimmte Gefahr nicht so stark auswirken konnte wie in der westlichen Christenheit, nämlich die Gefahr, daß sich das dogmatische Denken von dem Ereignis des Heilsgeschehens löst und meint, denkend einen Standpunkt einnehmen zu können, von dem aus sich das Zusammenwirken von Gott und Mensch, göttlicher Gnade und menschlichem Willen, göttlicher sakramentaler Gabe und irdischen Elementen (Wasser, Brot und Wein), unsichtbarer und sichtbarer Kirche theoretisch überblicken und gewissermaßen miteinander verrechnen läßt. Daß dogmatisches Denken und Frömmigkeit in der Ostkirche nicht so auseinandergefallen sind wie zum Teil im Westen, ist ein Vorzug. Zweifellos sind in der Theologiegeschichte sowohl des Ostens wie auch des Westens manche Probleme überhaupt erst durch dieses Sich-Löslösen des theologischen Denkens vom Vollzug des göttlichen Handelns entstanden, — Probleme, die insofern als Scheinprobleme bezeichnet werden können, als es in ihnen nicht mehr um den Empfang und um die Bezeugung, sondern um die theoretische Erklärung des Heilsgeschehens geht. Aber im Unterschied zur Ostkirche sind in der westlichen Christenheit manche derartige theologische Probleme auch dogmatisch entschieden worden, und da diese Dogmen auf Fragestellungen eingehen, die nicht mehr unmittelbar von dem Empfang und der Bezeugung des Heilsgeschehens in der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde her bestimmt sind, kann es nicht verwundern, daß die dogmatischen Formeln, mit denen auf diese Fragestellungen geantwortet worden ist, sowohl im Nacheinander der Geschichte als auch im Nebeneinander der Konfessionskirchen voneinander abweichen. Trotz theologischen Nachdenkens auch über solche Probleme hat die Ostkirche sich von derartigen Dogmatisierungen in hohem Maße frei gehalten und so den Geheimnischarakter des Heilsgeschehens stärker respektiert als der Westen.

b) Der Stillstand dogmengeschichtlicher Entwicklung kann eine Schwäche sein. Er wäre es sicher, wenn sich dann eine solche Kirche damit begnügen würde, ihre einmal fixierten Dogmen nur immer wieder zu rezitieren, wenn sie es aber versäumen würde, sie in neue geschichtliche Fragestellungen hinein zu interpretieren

und zu aktualisieren. Eine Schwäche wäre es auch zum Beispiel, wenn sie diejenigen Problembereiche, über die keine dogmatischen Entscheidungen getroffen worden sind, lediglich durch Analogieschlüsse aus den vorhandenen Dogmen zu klären versuchte, wie dies von manchen östlichen Theologien z. B. für das Problem der Abendmahlslehre durch Analogieschlüsse aus der Inkarnationslehre und für das Problem von Kirche und Staat durch Analogieschlüsse aus der Zweinaturenlehre versucht worden ist. Weder die Eigenart des Abendmahles, noch die des Verhältnisses von Kirche und Staat kann auf diese Weise voll zur Geltung kommen. Aber Zurückhaltung in dogmatischen Formulierungen braucht an und für sich ebensowenig eine Schwäche zu bedeuten, wie ein ständiges freudiges Fortschreiten zu neuen, immer detaillierter werdenden Dogmatisierungen kein Zeichen geistlicher und theologischer Kraft zu sein braucht. Es könnte sehr wohl genau das Gegenteil der Fall sein. Denn eine ins Detail fortschreitende Dogmatisierung wird sich, wie die Dogmengeschichte der Römischen Kirche zeigt, zunehmend als eine so schwere Rüstung auswirken, daß das theologische Denken in seiner Bewegung immer mehr gehindert wird und seine katholische Weite verliert. Eine auf das christologisch-trinitarische Zentrum beschränkte Dogmatisierung aber läßt grundsätzlich Raum für die freie Entfaltung der in der Heiligen Schrift erschlossenen Fülle, die in lebendigem missionarischem Vorstoß in die konkrete geistesgeschichtliche Situation der jeweiligen Umwelt entfaltet werden will. Es gibt eine Art des Fortschreitens zu einem „Reichtum“ von immer spezieller werdenden dogmatischen Fixierungen, die die Fülle der biblischen Zeugnisse verleugnet und darum in Wahrheit Armut ist. Es gibt andererseits eine scheinbare „Armut“ an dogmatischen Fixierungen, die in Wahrheit Reichtum ist, weil hier vom dogmatisierten christologisch-trinitarischen Zentrum her die Fülle der biblischen Zeugnisse erschlossen wird und so der freien Entfaltung der Katholizität theologischen Denkens und kirchlichen Zeugnisses die Wege geöffnet sind.

Versucht man die Dogmengeschichte der Ostkirche unter diesen beiden vorstehend angegebenen Gesichtspunkten zu werten, so ergibt sich, daß die Ostkirche gerade infolge ihrer eigentümlichen dogmatischen Zurückhaltung ganz große und in mancher Hinsicht einzigartige ökumenische Möglichkeiten besitzt. Denn es hat sich in ökumenischen Gesprächen der vergangenen Jahre über die Probleme von Faith and Order immer wieder gezeigt, daß die die Kirchen trennenden Dogmen neu und elementar von ihrem Sitz im kirchlichen Leben her, das heißt vor allem von ihren Funktionen in der Liturgie und in der Verkündigung der Kirche her verstanden werden müssen. Je mehr sich dogmatische Sätze von dieser gottesdienstlichen Mitte entfernen, desto schwerer ist eine Verständigung über sie zwischen den getrennten Kirchen möglich. Dagegen hat sich auf den ökumenischen Konferenzen in oft erstaunlicher Weise ergeben, daß dieselben Kirchen trotz ihrer Getrenntheit in gemeinsamen Gottesdiensten weitgehend miteinander beten und voneinander die lebendige Verkündigung der Heilstaten Gottes annehmen könnten. Indem die Ostkirche in ihren dogmatischen Aussagen ganz nahe bei dem Geschehen des Gottesdienstes stehen blieb, ist ihr die Möglichkeit, das Dogma vom Gottesdienst her zu erschließen, in ganz besonderer Weise geblieben. So nimmt sie eine zentrale Mittelstellung ein zwischen solchen Kirchen,

die wie die Römische Kirche zu einer kirchenspaltend sich auswirkenden Überdogmatisierung fortgeschritten sind, und demjenigen äußersten Flügel des Protestantismus, der im Gegensatz zur römischen Überdogmatisierung jede dogmatische Bindung ablehnt und sich mit solcher prinzipiellen Dogmenfreiheit allerdings auch von den Reformatoren unterscheidet. Freilich wird hierbei alles davon abhängen, ob die heutige Orthodoxie die geistliche und theologische Kraft und Beweglichkeit aufbringt, die ihr grundsätzlich gebliebene Mittlerstellung so zu gebrauchen, daß sie dasselbe, was sie von Athanasius und Cyrill in der Begrifflichkeit der ersten Jahrhunderte geerbt hat, nun heute für die konkreten Probleme und in der Begrifflichkeit des 20. Jahrhunderts interpretieren kann. Dieselbe Frage gilt aber grundsätzlich einer jeden Kirche, die ein dogmatisches Erbe aus der Geschichte mitbringt, also auch der Kirche der lutherischen Reformation.

4. Dieser Gedankengang wäre unvollständig, wenn nun nicht auch darauf hingewiesen würde, daß es verschiedene Grundstrukturen gibt, in denen der Glaube auf die Heilstat Gottes in Jesus Christus antwortet — nicht nur die liturgisch-doxologische.

Weil Gott in Christus seine Liebe zur Welt geoffenbart hat, darum sollen wir wiederlieben. Die Antwort der Liebe auf die in Jesus Christus erschienene Liebe Gottes ist eine doppelte: Liebe zu Gott und Liebe zum Nächsten. Weil Gottes Liebe zu uns kommt in dem Wort, das uns die Liebe Gottes in Christus verkündigt, darum haben wir ihm in der Gegenliebe zu antworten mit einem doppelten Wort: der liebenden Anrede Gottes im Gebet und der liebenden Anrede des Nächsten im Zeugnis.

Im G e b e t antwortet der Glaube in der Anrede des göttlichen Du. Gott hat mich in Christo angeredet, nach mir verlorenem Sünder gegriffen, mich gerettet und beschenkt. Im Gebet darf ich ihm in Jesu Namen antworten, ihm danken, ihn bitten und fragen in der Gewißheit, daß er mich erhören und mir antworten wird — nicht nur mir, sondern seiner ganzen Kirche, aber in dieser Kirche auch mir selbst. Innerhalb der mannigfachen Arten des Gebetes nimmt die D o x o - l o g i e insofern eine Sonderstellung ein, als das betende Ich und Wir in ihr zurücktritt und Gott in ihr in der Regel nicht als Du angeredet wird. In der Doxologie wird auch keine Gottestat am Beter erlebt, sondern auf Grund der geschehenen Heilstat wird Gott gepriesen und angebetet als der, der er von Ewigkeit zu Ewigkeit ist.

Im Z e u g n i s antwortet der Glaube, indem er den Mitmenschen anredet und ihm die Heilstat Gottes verkündigt. Auch das Zeugnis ist Antwort im Namen Jesu. Der Glaube spricht hier dem mitmenschlichen Du eben dieselbe Heilstat zu als „für dich“ vollbracht, die Gott am Glaubenden in Christus getan hat. Das vernommene Evangelium kann kein stummer Besitz der Glaubenden bleiben. Es ist ein eilendes, in die Welt hineinstürmendes, immer weitere Menschen ergreifendes Wort. Ergreift doch der erhöhte Christus, der Herr, durch das Evangelium Besitz von der ihm unterstellten Welt. Dieses Zeugnis geschieht in Anrede des konkreten Du der Mitmenschen in ihrer geschichtlichen Situation. Es stößt wesensnotwendig hinein in die jeweilige Sprache und Begrifflichkeit, in das jeweilige Selbstverständnis und die jeweiligen Weltanschauungen, die Gottesvorstel-

lungen, Hoffnungen, Sitten und Unsitten derer, denen Christus zu verkündigen ist, und nimmt somit Anteil an dem Wechsel der geschichtlichen Fronten. Innerhalb der verschiedenen Arten der Anrede der Mitmenschen ist hervorzuheben die besondere Struktur der *Lehre*. In ihr tritt das konkrete Ich des Zeugen wie auch das konkrete Du des Mitmenschen zurück. Sie ist nicht direkter Zuspruch „für dich“, „für euch“, nicht prophetische Verkündigung im *hic et nunc*. Die neutestamentliche Lehre ist demgegenüber vor allem Weitergabe der empfangenen Überlieferung von den geschichtlichen Heilstaten Gottes, die er ein für allemal in Christus an der Welt getan hat. In ihr ist von Menschen der Vergangenheit und darüber hinaus auch vom Menschen und der Welt schlechthin die Rede. Darum zeigt die Lehre auch eine stärkere Neigung zur festen Formung des Wortlautes als das konkrete Zeugnis: „für dich“, „für euch“. Die Lehre ist daher durch ihre „Objektivität“ von dem konkreten Zuspruch des Zeugnisses in ähnlicher Weise unterschieden wie die Doxologie vom Bittgebet. Aber Doxologie und Lehre sind strukturell verschiedene Antworten des Glaubens, die nicht zu wechseln sind.

Der Urakt, in dem der Glaubende auf das gehörte Evangelium antwortet und in dem er sich der Herrschaft Christi unterstellt, ist das *Bekenn t n i s*. Im Bekenntnis wird nicht nur die Zusammengehörigkeit von Gebet und Zeugnis deutlich, sondern im Bekenntnis fallen Gebet und Zeugnis und darüber hinaus alle Arten der Glaubensantwort in eigentümlicher Weise zusammen und sind in ihm konzentriert. Das Bekenntnis wendet sich an Gott, und zugleich ist es Zeugnis vor den Menschen. Mit dem Bekenntnis gibt sich der Glaubende Christus als seinem Herrn zu eigen, und zugleich stimmt er ein in das Christuszeugnis der Kirche vor der Welt. Dabei redet das Bekenntnis in der Regel weder das göttliche Du noch das mitmenschliche Ihr explizit an, sondern es preist Gottes Heilstat vor Gottes Angesicht und in Gegenwart der Menschen. Dabei ist die Selbstübergabe im Bekenntnis eine so völlige, daß in der Bekenntnisaussage nicht einmal die Tatsache dieser Selbstpreisgabe, ja nicht einmal das sich preisgebende Ich des Betenden zu Worte kommt, — es sei denn in dem Wort „ich glaube . . .“ oder „wir glauben . . .“ So sind in der „Objektivität“ der Bekenntnisaussagen auch die besonderen Strukturen der Doxologie und der Lehre in eigentümlicher Weise konzentriert.

Alle diese angeführten Grundstrukturen der Antwort des Glaubens*) gehören im Leben der Kirche und des einzelnen Christen wesensnotwendig zusammen. Auf keine einzige kann verzichtet werden, ohne daß auch die anderen entstellt würden. Gott will, daß gerade in dieser Mannigfaltigkeit die Antwort des Glaubens laut wird.

Das *D o g m a* hat seine Wurzel im Bekenntnis. Die Dogmengeschichte hat als Bekenntnisgeschichte begonnen. Es ging in ihr zunächst um das bei der Taufe und im Gottesdienst abzulegende Bekenntnis und in diesem Sinne um den Consensus der Kirche. Weil aber im Bekenntnis die verschiedenen Strukturen der

*) Vgl. hierzu E. Schlink, Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem (Kerygma und Dogma, Jg. III 1957, S. 251—306).

Antwort des Glaubens konzentriert sind, wurde es möglich, daß in der Dogmengeschichte teils mehr die eine Struktur, teils mehr die andere bestimmend wurde, — sei es z. B. die *doxologische*, sei es die *kerygmatische*. Weitere Strukturveränderungen ergeben sich da, wo das Dogma nicht mehr als gottesdienstliches Bekenntnis oder als Wort der Anbetung oder als Wort des Zeugnisses formuliert wurde, sondern als Lehre darüber, wie recht bekannt, angebetet und verkündigt werden soll. Eine weitere Strukturverschiebung erfolgte, wo das Dogma nicht mehr positiv lehrte, was zu glauben, zu bekennen, zu preisen und zu bezeugen ist, sondern sich darauf beschränkte, mit dem Anathema nur das zu definieren, was nicht geglaubt werden darf; das im Urakt des Bekenntnisses implizit stets enthaltene Moment der Scheidung von der Welt wurde hier zum expliziten, nicht selten zum einzigen Inhalt der dogmatischen Aussage gemacht. Eine folgeschwere Strukturveränderung mußte sich im übrigen dadurch ergeben, daß seit dem 4. Jahrhundert zunehmend die in verschiedenen Kirchengebieten gültigen verschiedenen Bekenntnisse durch ein Bekenntnis ersetzt und so die Einheit des Glaubens nicht mehr nur in der einmütigen wechselseitigen Anerkennung der verschiedenen Bekenntnisse, sondern im Gebrauch ein und derselben Bekenntnisformel erblickt wurde. Derartige Strukturverschiebungen, die als solche keineswegs von vornherein negativ bewertet werden dürfen, müssen im Auge behalten werden, wenn man die Dogmen der verschiedenen Zeiten der Kirchengeschichte und auch der verschiedenen Kirchen miteinander vergleicht.

Von hier aus ergibt sich ein Unterschied in der Struktur der dogmatischen Aussage der Ostkirche und der Kirche der Reformation. Zwar sind im gottesdienstlichen Leben beider Kirchen alle Strukturen der Antwort des Glaubens lebendig: Gebet und Doxologie, Zeugnis und Lehre, und dies alles konzentriert im Bekenntnis. Aber das Dogma wurde in der geschichtlichen Entwicklung in der Ostkirche vor allem von dem im Bekenntnis enthaltenen Moment der Doxologie, in der Reformationskirche aber von dem in ihm enthaltenen Moment der Verkündigung her bestimmt. Zwar hat die Kirche der lutherischen Reformation die altkirchlichen Bekenntnisse sowohl als Dogma wie auch als Bestandteil der Liturgie mit Überzeugung festgehalten, aber sie hat dann ihre weiteren dogmatischen Aussagen nicht in doxologischen Homologien formuliert, sondern in Bekenntnissen, die sich wie die *Confessio Augustana* in Verantwortung vor Gott an Kaiser und Reich wandten. Dabei bedeutet in der *Augustana* „docere“ in der Regel predigen, verkündigen, bezeugen, und im IV. Artikel (de justificatione) von Melancthons Apologie der *Augustana* finden sich ganze Partien, die als tröstliche Worte seelsorgerlichen Zuspruchs und evangelischer Verkündigung wirken. Indessen ist keine reformatorische Bekenntnisschrift für die gottesdienstliche Liturgie formuliert oder in sie übernommen worden. Diese Strukturverschiebung wirkte sich in der weiteren Entwicklung zur altprotestantischen Orthodoxie dahin aus, daß die *doctrina* auch dann, als dieser Begriff nicht mehr das Predigen selbst, sondern die Lehre von dem zu Predigenden bedeutete, doch primär auf die Predigt gerichtet blieb und nicht zur mystagogischen Theologie wurde.

In diesen Strukturunterschieden wird man noch keine sich ausschließenden Gegensätze zu erblicken brauchen. Wohl aber können solche daraus werden. Dies

gilt auf der einen Seite, wenn die ontologische Struktur der doxologischen Aussage zur beherrschenden Struktur des theologischen Denkens schlechthin, und zwar auch der Aussagen über den Menschen, gemacht wird. Denn dann wird nicht nur die Geschichtlichkeit des Menschen, sondern auch die Kontingenz der göttlichen Heilstaten in Frage gestellt. Entsprechendes gilt auf der anderen Seite, wenn die Struktur des Zeugnisses, des Zuspruchs, des Getroffenwerdens durch Gottes Anrede und somit die Ich-Du-Korrelation der Begegnung zur Alleinherrschaft erhoben wird, die alle anderen Aussagen ausschließt. Denn dann wird die Gottheit Gottes in Frage gestellt, da Gott eben nicht aufgeht im Offenbarungsakt der geschichtlichen Begegnung, sondern sich in diesem Akt offenbart als der, der von Ewigkeit zu Ewigkeit derselbe ist. Wenn diese oder jene Struktur der theologischen Aussage nicht nur besonders akzentuiert, sondern radikalisiert und zur alleinigen Struktur theologischen Denkens überhaupt gemacht wird, dann entstehen falsche Alternativen und kirchenspaltende Gegensätze. Aber dann stehen sich auch nicht mehr nur getrennte Kirchen, sondern zugleich ontologische und personalistische philosophische Systeme gegenüber, in denen gefangen die einen Christen das Dogma der anderen nicht mehr als Christusbekenntnis zu verstehen vermögen.

In der ökumenischen Begegnung der Kirchen stehen wir heute vor der Aufgabe, die bestehenden dogmatischen Unterschiede nicht nur miteinander zu vergleichen, sondern sie von der Wurzel des Dogmas im Urakt des Glaubensbekenntnisses her neu zu interpretieren und die Funktionen der verschiedenen dogmatischen Aussagen inmitten der Fülle der uns von Gott gebotenen Antworten des Glaubens neu zu erkennen.

Begegnung mit Christen in China

Von Walter Freytag

„Bitte erzählen Sie niemandem, daß Sie nach China gehen“, so wurde ich in Hongkong begrüßt. „Wir, die wir in dem unsagbaren Flüchtlingsland die Auswirkungen des heutigen China täglich vor Augen haben, können das nicht verstehen. Die Annahme einer Einladung ist Verrat an allen denen, die unter dem neuen System um ihres Glaubens willen leiden.“ Ich konnte nur mit der Gegenfrage antworten: „Und was heißt Ablehnung einer solchen Einladung von Christen, die ausdrücklich darum bittet, daß der Gast Vorlesungen an theologischen Seminaren hält? Heißt das nicht das Band der Gemeinschaft, das sie halten wollen, von uns aus durchschneiden und sie verurteilen, ohne daß man sich einem Gespräch stellt?“

Freilich muß man sich klar sein darüber, was ein solcher Besuch austragen kann. Er kann sicher nur Eindrücke vermitteln, aber nicht zu einem abgerundeten Urteil über das neue China führen. Wenn man nur drei Wochen in China ist und dabei nur die Städte Peking, Nanking, Schanghai, Hangtschou und Kanton sieht, verbietet es schon die Redlichkeit, daraus ein Urteil über die Gesamtlage abzuleiten.

Gewiß hat man Eindrücke, die einem zu denken geben: schon die veränderte Landschaft, bei der die Aufforstung und die vielen neu gepflanzten Bäume ebenso auffallen wie die sehr einfachen neuen Arbeitersiedlungen, die manchmal dicht neben den elenden Quartieren stehen, die man von früher her kennt. Noch mehr beeindruckt das veränderte Bild der Menschen, daß man nicht mehr die Bilder von ungenügender Bekleidung in der Winterszeit sieht, daß man vielfach auch bei einfacheren Menschen einen neuen Geist der Selbstachtung im Benehmen spürt und daß gewisse Volksübel wie Opium, Glücksspiele, Prostitution verschwunden zu sein scheinen. Man spürt eine Atmosphäre des Neuanfangs und Aufbruchs, wenn man Ausstellungen und Universitäten besucht und sich von Vertretern von Minderheiten, etwa Mohammedanern, erzählen läßt, mit welcher Freundlichkeit sie sich behandelt wissen. Und der unverkennbare Unterton einer neuen nationalen Selbstachtung kann nicht anders als sympathisch wirken.

Aber all diese Dinge sagen ja nichts Endgültiges aus. Manches daran, wie zum Beispiel die Möglichkeit einer freieren Meinungsäußerung, kann ja morgen schon wieder vorbei sein. Aber viel wichtiger ist bei allem, was uns auf den ersten Blick als gute Veränderung erscheint, die Frage, welchen Preis man dafür gezahlt hat. Es könnte ja sein, daß dieser Preis höher ist als der Wert des Neuen. Darauf eine mit Tatsachen belegte Antwort zu geben, dazu ist das Beobachtungsmaterial eines so kurzen Besuches nicht vielschichtig genug.

Es langt höchstens dazu zu sagen, daß in dem Kreis der Beobachtungen sich der Kommunismus in China als eine starke Macht darstellt, ja als eine Bewegung, die im Volke selbst Wurzel geschlagen hat, die im Unterschied zu anderen Ländern von weiteren Teilen der Bevölkerung getragen wird. Wenn man die Frage beantworten wollte, wieweit sie spontan ist, würde man allerdings schon hinausgehen über das, was man hat beobachten können.

Auch was die Lage der Christenheit anbelangt, bleibt natürlich der Blick beschränkt. Gewiß, man sieht einige stattliche, in den letzten Jahren gebaute Kirchen, andere erweitert oder renoviert, und bekommt jedesmal die Auskunft, daß das mit Opfern der Gemeinde voll finanziert sei. Man sieht den Gottesdienstbesuch und stellt mit eigenen Augen fest, wie ich das zum Beispiel in Schanghai an einem gewöhnlichen Sonntag in sechs verschiedenen Kirchen und Denominationen festgestellt habe, daß der Besuch 50 bis 120 % der angegebenen Mitgliederzahlen ist, trotz der herrschenden Kälte und ungeheizten Räume. Selbst am Sonnabend war der Gottesdienst einer Adventistengemeinde in einem Industrieviertel mit 60 Gliedern von nicht weniger als 30 Menschen besucht, darunter 10 jungen Männern. Man sieht auch große Wirkungsmöglichkeiten der Christenheit. Daß die nichtrömische Christenheit von etwa 700 000 nicht weniger als 21 Studentensekretäre in der Arbeit stehen hat, ist erstaunlich, und die 15 hauptamtlichen und über 100 nebenamtlichen YMCA-Arbeiter in der einen Stadt Schanghai sind eine Tatsache, die ebenso beachtet werden muß wie die Auflageziffern der christlichen Literatur, die im Verhältnis zu den Christenzahlen weit höher sind als bei uns.

Aber das Eigentliche liegt ja nicht im statistisch Erfassbaren und ist auch in solchen Zahlen nicht greifbar. Das erschließt sich nur in der persönlichen Begeg-

nung mit chinesischen Christen. Aber auch da muß man sich fragen, wie weit es sich erschließt. Man wird mit einer bewundernswerten Gastfreundschaft aufgenommen und mit einer Herzlichkeit, die einem das Herz abgewinnt. Sie werden nicht müde, auf Fragen zu antworten, und gelegentlich bekommt man sogar ein besonderes Lob, wenn man besonders kritisch fragt. Ich habe unendlich viele Gespräche gehabt mit Gruppen und mit einzelnen, manchmal bis tief in die Nacht, und man hatte den Eindruck, daß das Gespräch unbefangen war von beiden Seiten; denn selbstverständlich legte man auch mir kritische Fragen vor. Diese Gespräche sind der wertvollste Ertrag des Besuches. Selbst wenn man sich bewußt ist, daß man selbstverständlich nur mit einem Ausschnitt aus der chinesischen Christenheit dabei in Berührung gekommen ist, so kommt man hier doch der Wirklichkeit am nächsten. Deshalb wollen wir den Versuch machen, diese Gespräche zu charakterisieren.

Zunächst trifft man auf eine breite Schicht des Lobpreises der Regierung und der jetzigen Verhältnisse. Es werden unendlich viele Beispiele freundlicher und gerechter, ja anerkennender Handlungsweisen amtlicher Stellen berichtet, und man wird auch nicht müde zu betonen, daß man sich in der hundertprozentigen Selbstständigkeit der Kirche nun wirklich frei fühle. Das alles geht nicht ab ohne zum Teil sehr scharfe Kritik an dem, was früher war. Von der Zeit Tschiang Kai-scheks redet man genau so wie bei uns in Deutschland von der Zeit des Dritten Reiches. Und das Bild der Mission steht natürlich auch unter einem negativen Vorzeichen einer wesentlich politisch bestimmten Betrachtungsweise. Aber die positive Anerkennung des jetzigen Zustandes ist das eigentliche Thema.

Hört man genauer hin, dann treten in diesem Gespräch vier Linien hervor. Zunächst hat es einen deutlich defensiven Charakter. Man möchte deutlich das Bild von der Märtyrerkirche, das das Ausland von China hat, zerstören. Zunächst hat man in der Erinnerung daran, wie es einem selber bei Auslandsbesuchen während des Dritten Reiches gegangen ist, den Eindruck, als wolle man allen allzu simplen Vereinfachungen entgegentreten, etwa in Analogie dazu, wie wir uns damals gewehrt haben, das, was in der Bekennenden Kirche voring, ausschließlich als politische Widerstandsbewegung zu verstehen. Aber dahinter steht ein tieferes Motiv, das etwa sich in dem Wort widerspiegelte: „Sie können von uns denken, was Sie wollen. Sie können uns für naiv und blind halten. Nur eins dürfen Sie nicht sagen, nämlich, daß wir unseren Herrn verraten haben.“ In solchen Tönen zeigt sich der tiefste Zug hinter den defensiven Feststellungen, nämlich das Bedürfnis nach ungebrochener Gemeinschaft mit denen, die sich außerhalb Chinas zum Herrn Christus bekennen.

Ein Zweites, was sich in diesen Gesprächen immer wieder offenbart, ist ein bestimmtes politisches Urteil. Es äußert sich in verschiedener Intensität, am stärksten natürlich da, wo auch die Sprache unbewußt beherrscht ist von der Redeweise der politischen Propaganda, wo Begriffe auftauchen, in denen Menschen zu Schemen werden und aufhören, Menschen zu sein — wie die Begriffe Imperialist, Konterrevolutionär usw. Aber auch wo die Redeweise nicht vom unwillkürlichen Gebrauch solcher Begriffe beeinflusst war, trat einem doch die eine Überzeugung immer wieder entgegen: Für China hat sich kein anderer Weg gefunden als der,

den es gegangen ist, und es ist undenkbar, ihn abzubrechen. Hier steht man offenbar in der Gemeinsamkeit des Volkes, und hier setzt sich die Linie fort, die man schon am Anfang des neuen China sehen konnte, daß viele den Kommunismus als die für China einzig mögliche Form eines neuen Weges ansahen, in einer Zeit, die von der Stimmung absoluter Ausweglosigkeit beherrscht war, die Linie, die verstärkt wird durch das, was an neuen Errungenschaften in die Augen fällt und von der her einem immer wieder entgegenklingt: „Früher gab es keinen Ausweg, und jetzt haben wir Hoffnung.“

Das Dritte, was einem auffällt, ist, daß die Christen offenbar unter dem Eindruck moralischer Kräfte in der kommunistischen Bewegung stehen. Das ist nicht nur im Hinblick auf solche Tatsachen wie das Sinken der Kriminalitätsziffern um 86 % der Fall, die man damit kommentierte: „Was wir vergeblich gepredigt haben, verwirklichen die Kommunisten“, sondern vor allem fallen einem die vielen Beispiele von echter Hingabe und Aufopferung kommunistischer Funktionäre auf, die einem — manchmal mit sichtlicher Ergriffenheit — berichtet werden. Es ist selbstverständlich, daß ein Christentum, soweit es sich selbst im Grunde als eine Summe ethischer Maximen verstanden hatte, diesen Tatsachen gegenüber unsicher ist und jedenfalls im Urteil sehr bescheiden wird. Allerdings ist die eine Stimme, die daraus schloß, daß darunter „das ganze Gerede von der Einzigartigkeit der biblischen Botschaft“ fragwürdig wurde, durchaus nur eine Einzelstimme im Chor gewesen.

Das ist es, was man zunächst an Untertönen hören konnte. Aber zu den Untertönen gehört ja auch das, was man nicht sagt. Das ist das Folgende: Fehler, Gewaltsamkeiten und Ungerechtigkeiten, die durch Stellen der Partei und des Staates begangen werden, werden bereitwillig zugegeben — das sind ja auch Dinge, die von Christen in der Beratenden Volksversammlung öffentlich vorgetragen werden —; aber eine grundsätzliche Kritik am jetzigen System findet man nirgends. Vor allem über die Zeit von 1949 bis 1953 kommt man nicht zu einem eingehenden Gespräch. So oft man es versucht, wird das Gespräch darüber bald entweder mit schnellen Erklärungen beendet, oder es wird versichert, daß die Nachrichten nicht den Tatsachen entsprechen. Es werden eine ganze Reihe von Einzelfällen namentlich angeführt, wo etwa im „China Bulletin“ Hinrichtungen und Verhaftungen gemeldet worden sind, die nicht stattgefunden haben. Nicht ein einziges Mal ist auch nur eine leise Andeutung zu hören gewesen, daß von den gegenwärtig Verhafteten auch nur einer um seines Glaubens willen inhaftiert sei. Das Äußerste ist, daß einer, der an der Spitze einer Kirche steht, versichert: „Meine Kirche hat niemanden denunziert und jeden, der entlassen wurde, wieder aufgenommen.“ Diejenigen, die einem ihre persönliche Geschichte der letzten Jahre erzählen, versichern immer wieder: „Ich war auf das Martyrium gefaßt, und es ist nicht gekommen.“ Und nur einer sprach davon, welche schwere Zeit er gehabt habe, ehe man ihm die Loyalität zum neuen Staat geglaubt habe, und er war gerade derjenige, von dem ich die schärfsten Angriffe auf die westliche Christenheit gehört habe. Also über diesen Zug der Vergangenheit und Gegenwart schweigt man. Das fällt dem Besucher natürlich schwer aufs Herz, vor allen Dingen wenn er den Eindruck hat, daß es nicht nur ein bewußtes Ver-

schweigen ist, das dem Fremden gegenüber immerhin bis zu gewissem Grade verständlich wäre, sondern vielleicht ein unbewußtes Übergehen dessen, was nicht wahr sein darf. Wir können es uns nicht erklären, es sei denn damit, daß es dabei offenbar um die Existenz geht, sei es die persönliche oder die einer Minderheit.

Und doch ist eine Grenze da. Man sagt es laut und verkündigt es auch öffentlich: „Wir sind keine Atheisten. Wir glauben an Gott, an Kreuz und Auferstehung und das ewige Leben. Und wir beten.“ Das hat ein christlicher Abgeordneter in der Beratenden Volksversammlung gesagt, und man konnte es tags darauf ohne Kritik in den Zeitungen lesen. In den Gesprächen mit Theologen ist mir aufgefallen, daß so gut wie nirgends einer theologischen Begründung und Stützung des gegenwärtigen Systems das Wort geredet wurde. Man lehnte sogar die das Denken solcher Theologie beherrschende Frage nach dem „Beitrag“ der Kirche im Werden des neuen Staates ausdrücklich als falsch gestellte Frage ab. Man fand auch manche, die aus ihrer theologischen Besinnung heraus sich bewußt nicht falschen Sicherungen und Illusionen hingaben.

Aber was heißt das positiv? Man kann zunächst sagen: Die Christenheit weiß sich klar geschieden vom Atheismus des Kommunismus. Sie können nicht zugleich Parteimitglieder sein und der Kirche zugehören. Einem System gegenüber, das sie als den Weg ihres Volkes sehen, sind sie ihres Glaubens gewiß und wissen auch, was sie wählen, wenn es zum status confessionis kommen sollte.

Es ist sichtlich ein tiefes Fragen aufgebrochen nach der biblischen Botschaft, nach dem, was das Christentum zum Christentum macht. Wenn man die Frage stellt: „Was ist euch an der Botschaft des alten Evangeliums in diesem Umbruch der Zeit neu geworden?“, dann kommen verschiedene Antworten, wie etwa die: „Der Mensch lebt nicht vom Brot allein“ oder die: „Wir haben tiefer erkannt, was Sünde ist.“ Häufiger wird auf diese Frage ehrlich geantwortet: „Das können wir noch nicht sagen. Wir sind noch nicht im Letzten klar darüber.“ Oder: „Viele Menschen vertiefen sich heute aufs neue in die Bibel, weil ihnen das Verständnis des Evangeliums im Sinne des Social Gospel zerbrochen ist und weil ihnen andererseits die apokalyptische Verkündigung mit ihrer Weltflucht nichts mehr sagt.“ Oder man formuliert es so: „Wir wissen, daß wir die Andersartigkeit des Evangeliums gegenüber allem, was in der Welt ist, zu manifestieren haben, und wir bitten darum, daß es geschieht. Wir wissen aber, daß es nur durch die Solidarität mit unserem Volke hindurch geschehen kann.“

Das Letzte was hier zu sagen ist, ist die einfache Tatsache, daß man sich gerufen weiß, das Evangelium in der Welt zu bezeugen. In den Gesprächen begegnet man merkwürdig selten der Tendenz zu einem Rückzug in die Innerlichkeit. Die Tatsache, daß man unter jungen Christen verhältnismäßig hohe Zahlen von fortschrittlichen Arbeitern und Studenten findet — ich habe in einem Gottesdienst der „Kleinen Herde“ einen eben öffentlich ausgezeichneten Ingenieur eine biblisch klare Auslegung über Römer 12 geben hören —, gehört dazu, und auch der Mut zum Bekenntnis ist hier zu nennen. Man sieht immer wieder, daß Christen ganz unbefangen in der Öffentlichkeit ihr Tischgebet halten, so daß sie sich bei Kongressen gelegentlich dadurch als Christen erkennen. Oder man bekommt

berichtet — und nicht nur in Einzelfällen —, daß junge Menschen im Examen die weltanschaulichen Fragen richtig beantworten und dann darunter schreiben: „Das habe ich gelernt. Aber mein christlicher Glaube sagt anders.“ Wenn der Ton des Berichts auch darauf lag, daß solche jungen Menschen das Examen bestanden haben, als hätten sie es nicht daruntergeschrieben, so bleiben doch die Gedanken zunächst daran hängen, daß junge Menschen solchen Bekenntnismut bewiesen haben. Beeindruckt haben mich auch die siebzig Teilnehmer an einem Laienkurs eines theologischen Seminars, die für drei Jahre fünf Abende in der Woche mit je zwei Stunden sich ausrüsten lassen, nicht für ein bezahltes Amt, sondern für den Zeugnisdienst. Der Wille zum Zeugnis ist da.

Wenn man sich fragt, ob dieses Zeugnis verstanden wird, dann verlassen wir den Boden des Gesprächs und stehen vor der Tatsache des Wachstums der chinesischen Kirche. Es gibt keine allgemeine Statistik. Aber in vielen Fällen, wo ich die Wachstumzahlen in einzelnen Gemeinden oder kleineren Kirchenverbänden erfahren konnte, war der Zuwachs an Erwachsenentaufen größer als in manchen Kirchen Indiens und Indonesiens. In einer Stadt mit etwa 50 000 nicht-römischen Christen waren es im letzten Jahr ganz nahe an zehn Prozent. Man fragt sich unwillkürlich, worauf dieser Zuwachs beruht. Gewiß werden Fälle genannt, in denen etwa Gebetsheilungen der Anlaß waren. Aber auf das große Ganze gesehen muß man sich sagen, daß sekundäre Motive sicher nicht in Frage kommen. Was sollte im China von heute jemand, der Christ wird, anderes erwarten als eben Christus selbst? Gänzlich ausgeschlossen erscheint der Gedanke daran, als ob man zu den Kirchen, wie sie sind, zustoßen könnte aus irgendwelchen politischen Gründen. Irgendwelche Vorteile, wie sie etwa früher mit der Möglichkeit der besseren Erziehung für die jungen Menschen gegeben waren, sind nicht vorhanden. Im Gegenteil, wer Christ wird, schneidet sich die Möglichkeit, Parteimitglied zu werden, ab und schließt sich einer Minderheit an, die zur Zeit höchstens respektvoll geduldet ist. Auch junge Menschen fassen diesen Entschluß. Das ist ein Zeichen, daß das Zeugnis dieser chinesischen Christenheit gehört wird, daß in ihr etwas lebendig ist, was die Wahrheit des Evangeliums am Gewissen der Menschen offenbar macht.

Wenn man von China Abschied nimmt, wird man nicht nur bedrängt davon, wie wenig man in der kurzen Zeit hat sehen können, sondern auch davon, daß man nicht alles sagen kann, was einem durchs Herz gegangen ist. Aber dreierlei ist klar, was uns aufgegeben ist: Zunächst sollten wir unsere Verbundenheit mit der chinesischen Christenheit freihalten von unserem politischen Interesse. So sehr wir es wünschten, daß China nicht kommunistisch wäre, so falsch ist es doch, die chinesische Christenheit nur unter dem einen Gesichtspunkt zu betrachten, wie weit sie diesem Wunsch entspricht. Wir sollten ferner uns davon zurückhalten, im Eifer um das Evangelium uns zu Richtern aufzuwerfen. Ich erinnere mich noch sehr deutlich daran, wie mir in der Zeit des Dritten Reiches im Ausland das Urteil begegnete: „Wer heute in Deutschland nicht im Konzentrationslager sitzt und noch am Leben ist, kann kein Christ sein“, und wie ich damals darüber erschrocken war. Wer auch nur ein wenig Gemerk hat für die chinesische Wirklichkeit, weiß, daß uns ein solches Urteil verboten ist. Wir sollten nicht nur nicht

urteilen, sondern uns auch davon enthalten, von außen her an die chinesische Christenheit Erwartungen heranzutragen oder gar Vorschriften zu machen, wie sie in ihrer Lage das Evangelium zu bezeugen habe. Aber eins sollten wir tun. Wir sollten diese Christenheit nicht von uns aus isolieren, sondern im Gegenteil Verbindung halten, soviel wir können, auch um den Preis, daß wir nicht alles mit ihnen besprechen können, was wir gerne besprechen möchten, aber so, daß wir es wissen und sie es spüren: Wir leben demselben Herrn.

Als ich am letzten Abend in China mit einem kleinen Kreis chinesischer Pastoren zusammen war, die mir aus besonderen Gründen besonders nahestanden, legte ich ihnen zum Schluß nach einem langen und sehr offenen Gespräch die Frage vor: „Ihr wißt, für euch wird gebetet. Und viele warten darauf, wenn ich heimkomme, von mir zu hören, worum sie bitten sollen, wenn sie an euch denken.“ Ohne Zögern kam als einzige Antwort: „Daß das Evangelium in China laut werde!“

Dokumente und Berichte

Der totale Krieg nicht mit dem Gewissen der Menschheit zu vereinen

Ein Appell des Zentralaussschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen
an die sittliche Verantwortung der Atommächte

New Haven, USA, August 1957

„Der Zentralaussschuß spricht der Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten für die Erklärung über ‚Atomteste und Abrüstung‘ seine Dankbarkeit aus und wünscht ihr die weiteste Verbreitung. Indem wir diese Erklärung der Aufmerksamkeit der Mitgliedskirchen empfehlen, richten wir an unsere christlichen Brüder noch diesen besonderen Appell, der unsere gemeinsame Verantwortung in der gegenwärtigen Weltstunde betrifft.

Seit den ersten Phasen des Rüstungswettlaufes mit Atomwaffen und seit dem Beginn der Entwicklung von Wasserstoffbomben bekundet der Ökumenische Rat der Kirchen seine tiefe Beunruhigung über den Gang der Dinge. Er hat das auf mancherlei Weise getan, sowohl durch Erklärungen und Aktionen des Zentral- und Exekutivausschusses und der Weltkirchenkonferenz von Evanston, als auch durch die Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten.

Im letzten Jahr ist die Besorgnis der Öffentlichkeit über die Auswirkungen der Atomteste noch gewachsen, und es kam zu deutlichen Warnungen durch eine Reihe verantwortlicher Wissenschaftler. Vor allem rüttelt uns die Tatsache auf, daß diesen Experimenten auch eine Gefahr für ungeborene Generationen innewohnt, und stellt uns eindringlich die moralische Verantwortung vor Augen, die dem Gewissen unserer Generation aufgetragen ist.

Wir erkennen an, daß die Frage der Einstellung von Kernwaffenexperimenten in dem breiten Zusammenhang gesehen werden muß, den die Erklärung der

Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten darlegt. Wir stimmen dem zu, daß es ohne Risiko nicht möglich ist, nur einen Teil des komplexen Abrüstungsproblems ins Auge zu fassen.

Es gibt jedoch gewisse sittliche Grundsätze mit Relevanz für den gesamten Fragenkomplex des Atomkrieges, die wir nachdrücklich betonen möchten. Der Zentralausschuß bekräftigt seine 1950 in Toronto ausgesprochene Überzeugung, daß 'wo die modernen Kriegsmethoden — Atomwaffen, bakteriologische Waffen und totale Zerbombung — angewandt werden, Gewalt und Zerstörung ein so furchtbares Ausmaß annehmen, daß dadurch auch die letzten Grundlagen alles Rechts und aller Kultur in Gefahr geraten'. Die Verurteilung solcher Methoden stützt sich auf die Tatsachenerkenntnis, daß der totale Krieg — d. h. der Krieg, in dem alle Methoden erlaubt sind — mit dem Gewissen der Menschheit einfach nicht zu vereinen ist. Wir glauben außerdem, daß die Anwendung derartiger Kriegsmethoden unausweichlich eine Erniedrigung der geistigen Würde des handelnden Volkes bedeutet.

Wir müssen überhaupt fragen, ob denn eine Nation das Recht hat, die Experimente von Kernwaffen fortzusetzen, solange das Ausmaß der ihnen innewohnenden Gefahren noch so wenig bekannt ist und solange wirksame Schutzmittel gegen diese Gefahren fehlen. Wir müssen ferner fragen, ob eine Nation das Recht hat, die Veranstaltung derartiger Experimente auf eigene Verantwortung zu beschließen, während die Menschen anderer Völker in allen Teilen der Welt, die gar keine Zustimmung gegeben haben, vielleicht die Folgen tragen müssen. Darum rufen wir jede Nation, die Versuchsserien veranstaltet, auf, nicht nur die nationale Verteidigung und internationale Sicherheit im Auge zu haben, sondern auch ihre moralische Verantwortung voll zu erlassen.

Auf kein geringeres Ziel als die Abschaffung des Krieges selbst sollten alle Völker, ihre Leiter und alle Staatsbürger hinwirken. Die Erreichung dieses Zieles ist ein feierlicher Auftrag an unsere Generation. Wir begrüßen und unterstützen alle ehrlichen Anstrengungen, die jetzt zur Begrenzung und Kontrolle jeder Art von Waffen sowie zur Herstellung der Grundlagen für einen sicheren Frieden unternommen werden. Wir wiederholen den Appell von Evanston, alle Waffen der Massenvernichtung — einschließlich Atom- und Wasserstoffbomben — zu verbieten und entsprechende internationale Inspektions- und Kontrollorgane zu schaffen.

Wir wissen, daß ein umfassendes Abrüstungsprogramm stufenweise verwirklicht werden muß, und wir sind uns darüber klar, wieviel von der Vertiefung des Vertrauens zwischen den Völkern abhängt. Aber wir dringen mit allem Nachdruck darauf, daß als ein erster Schritt die Regierungen, die Atomexperimente durchführen, diese wenigstens für eine Versuchsperiode aufgeben, und zwar entweder zusammen oder einzeln in der Hoffnung, daß andere dasselbe tun, auf daß neues Vertrauen entstehe und so die Grundlage für zuverlässige Absprachen gelegt werde.

Darum rufen wir alle unsere Brüder auf, mit christlichem Mut zu handeln und den allmächtigen Gott zu bitten, er möge die Völker und ihre Regierungen auf den rechten Weg führen.“

*

Vorstehender Appell wurde im Zusammenhang mit einem von der „Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten“ vorgeschlagenen Fünf-Punkte-Programm beschlossen:

1. Einstellung der Experimente durch internationale Absprachen;
2. Produktionsstopp für Kernwaffen unter wirksamen Kontrollmaßnahmen;
3. Stufenweise Abrüstung der nationalen Streitkräfte in Atom- und Konventionalwaffen, bei entsprechenden Sicherheitsvorkehrungen;
4. Intensivierung der internationalen Zusammenarbeit in der Entwicklung der Atomenergie für friedliche Zwecke, ebenfalls unter angemessenen Sicherheitsvorkehrungen;
5. Errichtung eines wirksamen Systems für die friedliche Beilegung internationaler Streitigkeiten und die friedliche Anpassung an veränderte Verhältnisse.

Zehn Jahre Zentralauschuß

Bericht des Generalsekretärs Dr. W. A. Visser 't Hooft
auf der Sitzung des Zentralaussschusses in New Haven (USA) (gekürzt)

1. 1937—1957

Es ist jetzt genau zwanzig Jahre her, seit der Plan zur Bildung eines Ökumenischen Rates der Kirchen endgültige Form annahm. Im Juli 1937 trat der sogenannte „Auschuß der Fünfunddreißig“ unter dem Vorsitz von Erzbischof Temple im Westfield College zusammen und arbeitete den ersten konkreten Entwurf für den Rat aus. . . . Jener Sommer des Jahres 1937 mit den beiden großen Konferenzen in Oxford und Edinburgh war ein fruchtbarer Sommer. Es lohnt sich, die Hauptgedanken dieser Zusammenkünfte ins Gedächtnis zu rufen und veruchsweise die geistliche Atmosphäre zu beschreiben, in der der Rat entstand.

Es ist allgemein bekannt, daß der kennzeichnendste Satz jener Zusammenkünfte war „Laßt die Kirche die Kirche sein“. Dieser Gedanke taucht zweimal in der Botschaft der Oxford-Konferenz auf, die von Erzbischof Temple entworfen war. Der Erzbischof hatte sie von dem Vorbereitungsdokument der Sektion für Internationale Beziehungen übernommen — ein Dokument, das auf Dr. John Mackay zurückging. Dieser Satz „Laßt die Kirche die Kirche sein“ ist manchmal in dem Sinne verstanden worden, als ob gemeint sei „Laßt die Kirche sich auf ihre inneren Angelegenheiten beschränken.“ Das ist eine völlig falsche Auslegung. Was gemeint war, ist dieses: „Laßt die Kirche das sein, wozu sie berufen ist: die Gemeinde des neuen Aons, die Vorhut des Reiches Gottes, die Stimme und das Werkzeug des Herrn, der König, Priester und Prophet ist“. Die Konferenzen von Oxford und Edinburgh wurden nämlich zu einer Zeit gehalten, in der die Kirche nach einer verhältnismäßig langen Ruheperiode offen und aggressiv durch antichristliche totalitäre Ideologien herausgefordert wurde. Und dieser Herausforderung konnte man nur begegnen mit einer Wiederentdeckung und erneuten Bekräftigung des allumfassenden Herrschaftsanspruches Jesu Christi. „Laßt die Kirche die Kirche sein“ in Verbindung mit jenem Jahre war ein Ruf zur Erneue-

rung der Kirche und zu einer treueren Erfüllung ihrer gesamten Sendung in und an die Welt.

Uns an diese Anfänge zu erinnern, dient nicht nur einem Rückblick. Denn die Entwicklungen seit 1937 und besonders in den letzten Jahren haben es so überaus deutlich werden lassen, daß die Männer und Frauen des Jahres 1937 eine tiefe Wahrheit in der ökumenischen Bewegung erkannt hatten. Es ist die Wahrheit, daß es keine wahre Einheit ohne Erneuerung gibt, oder, um es positiv auszudrücken, daß die Einheit, die wir im Ökumenischen Rat anstreben, eine Einheit ist, die die Ganzheit und Integrität der Kirche offenbar macht.

Es gibt mancherlei Tätigkeit des Rates, die mit dem Hauptzweck seines Daseins, nämlich die Einheit der Kirche zu fördern, unmittelbar wenig zu tun zu haben scheint. Vom Standpunkt der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, die in diesem Jahre die dreißigste Wiederkehr der ersten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung begeht, kann gefragt werden, ob das Streben nach Einheit jetzt nur zu einem von den vielen Zielen geworden ist, die der Ökumenische Rat verfolgt. Und es ist wichtig, daß diese Frage ernstlich geprüft wird, wie es jetzt von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung vorgesehen ist. Aber wir müssen sie im richtigen Zusammenhang prüfen. Tun wir nur dann etwas für die Einheit, wenn wir uns ausdrücklich mit Angelegenheiten von Glauben und Kirchenverfassung beschäftigen? Sicherlich nicht. Im Lichte der Erkenntnisse, die wir von Oxford 1937 gewonnen haben, ist es klar, daß unsere mannigfaltige Tätigkeit dann, wenn sie darauf abzielt, den Kirchen zu helfen, wirklich miteinander die Kirche zu sein, ein gewichtiger Beitrag für die Sache wirklicher Einheit ist. Indem wir die theologischen Folgerungen unseres Glaubens miteinander ernsthaft studieren, den Kirchen helfen, Laien, Männern wie Frauen, ebenso wie der Jugend ihren Platz und ihre Aufgabe als Glieder der ganzen Gemeinschaft zuzuweisen, und indem wir die Gemeinschaft enger gestalten durch gegenseitigen Austausch und zwischenkirchliche Hilfe, — diese und andere Gesichtspunkte unserer Arbeit bereiten nicht nur den Weg zur Einheit, sondern wirken selbst einigend, indem sie uns in der Erfüllung des gemeinsamen Auftrages aneinander binden. Und wir dürfen und müssen deshalb hoffen, daß so, wie die Kirchen einander helfen, immer wahrer und reiner die Kirche Jesu Christi zu werden, sie unausweichlich auch zu endgültigen Schritten veranlaßt werden, ihrer Einheit voll Ausdruck zu verleihen.

2. Die zehnte Tagung des Zentralausschusses

Der Bericht über die Tagung der Fünfunddreißig in Westfield enthielt einen Satz, der die von Dr. J. H. Oldham oft geäußerte Überzeugung wiedergibt: „Wenn er (der Ökumenische Rat der Kirchen) eine Wirkung ausüben soll, so muß er die Achtung der Kirchen in solchem Maße verdienen und gewinnen, daß die einflußreichsten Leute im Leben der Kirchen sich bereitfinden, seiner Arbeit Zeit und Kraft zu widmen.“ Ist diese Bedingung erfüllt worden? Die Tatsache, daß wir jetzt die zehnte Tagung des Zentralausschusses durchführen, darf uns nicht in Versuchung führen, Glückwunscheden zu halten, aber wir würden undankbar sein, wenn wir diese Frage nicht bejahend beantworten würden. Es ist nichts Geringes, daß es sich als möglich erwiesen hat, Jahr für Jahr die führenden

Persönlichkeiten so vieler Kirchen zusammenzubringen und das gerade dann, wenn vielbeschäftigte Leute ein Recht auf Urlaub haben. Und wenn wir jene kirchlichen Persönlichkeiten hinzunehmen, die an unseren Ausschüssen, Konferenzen und Kursen teilnehmen, so können wir sagen, daß für eine große Zahl von Männern und Frauen in verantwortlicher kirchlicher Stellung oder in verschiedenartigen Berufen das Vorhandensein des Oekumenischen Rates eine beträchtliche Wandlung in ihrem Leben bedeutet hat, — eine Wandlung, die ihre Bürden schwerer gemacht, ihnen aber zur selben Zeit auch Bereicherung gebracht hat.

Dieses Jubiläum des Zentralaussschusses bietet auch eine gute Gelegenheit, um die außerordentlich große Bedeutung hervorzuheben, die die jährlichen Tagungen des Zentralaussschusses für das gesamte Leben des Rates gehabt haben und haben. Sie setzen den Rat in den Stand, in enger Verbindung mit dem Leben vieler seiner Mitgliedskirchen zu bleiben; sie bewahren den Arbeitsstab vor der Gefahr einer Genfer „Sekretariokratie“. Und was noch wichtiger ist: durch die Diskussion zentraler Themen des Lebens der ökumenischen Bewegung und durch gemeinsamen Gottesdienst formen sie jenes ökumenische Ethos und jene ökumenische Theologie, die wir so schwer definieren können, die aber doch sehr real vorhanden sind und ohne die es keine ökumenische Bewegung mehr geben würde, sondern nur noch ökumenische Maschinerie . . .

3. Krisen

Ich glaube, daß wir uns in keinem anderen Jahre seit der Bildung des Ökumenischen Rates der Kirchen so vielen kritischen Situationen gegenübergestellt gesehen haben wie während dieses letzten Jahres. Das soll nicht als eine Klage verstanden werden. Obwohl diese Krisen sehr viel Zeit und Kraft beanspruchen, so gibt doch die Tatsache, daß die betreffenden Kirchen sich um Hilfe an uns wenden und auf unsere Unterstützung rechnen, dem Vorhandensein unserer Gemeinschaft einen tiefen Sinn. Und da ist noch ein weiterer Punkt. Eine Krise, von der mehrere Nationen betroffen sind wie etwa beim Suezkanal, mag für die Kirchen dieser Nationen Gelegenheit bieten, daß sie nicht an eine „billige“ Ökumene glauben, die nur in friedlichen Zeiten funktioniert, sondern an eine „teure“ Ökumene, die sich in der Prüfung spannungsreicher Zeiten bewährt. An diesem Punkte haben wir sowohl ermutigende wie entmutigende Erfahrungen gemacht.

Die Beweggründe des Ökumenischen Rates für die Beschäftigung mit Krisen internationalen Charakters sind oft mißverstanden worden. Auf die Gefahr allzu großer Vereinfachung hin möchte ich deshalb nochmals versuchen, unsere Hauptanliegen zu formulieren. Sie lassen sich in den folgenden drei Fragen zusammenfassen:

- a) Werden wir in dieser Krise mit Grundsatzfragen internationaler Beziehungen konfrontiert, zu denen die Kirchen des Rates vom christlichen Standpunkt aus gemeinsam Stellung genommen haben, und sollte der Ökumenische Rat daher die Kirchen an die Bedeutung dieser Stellungnahme im Blick auf die vorliegende Situation erinnern?

- b) Wie können wir den Mitgliedern unserer Gemeinschaft, die in diese Krise verwickelt sind, und ganz besonders denen, für die sie Not und Leiden bedeutet, geistlich wie materiell zur Hilfe kommen?
- c) Was kann getan werden, um zu gewährleisten, daß diese Krise die Gemeinschaft zwischen den Christen der betreffenden Länder oder zwischen diesen Christen und dem Ökumenischen Rat als ganzem nicht gefährdet?

Wir werden noch sehen, daß die Antworten auf diese drei Fragen in verschiedene Richtungen weisen mögen. Unsere Verantwortung, auf der Grundlage unserer gemeinsamen Überzeugungen unmißverständlich Stellung zu beziehen, mag in Konflikt geraten mit unserer Verantwortung, die Gemeinschaft zwischen uns aufrechtzuerhalten. Und wir dürfen niemals unsere Stimme erheben oder etwas unternehmen, ohne uns gefragt zu haben, welche Konsequenzen aus unseren Worten für die Christen, die es in erster Linie angeht, erwachsen werden. Es ist dann immer eine schwierige geistliche Entscheidung, was für ein Wort gesagt oder welcher Schritt unternommen werden muß.

In diesen Dingen erfahren wir eine wesentliche Hilfe durch die Arbeit der „Kommission der Kirchen für die Internationalen Angelegenheiten“. Und das an zwei Punkten. Sie versorgt uns mit der nötigen Fachkenntnis, die erforderlich ist, um aus wirklicher Vertrautheit mit der Sache heraus zu sprechen. Zugleich kann sie oft etwas unternehmen und sich äußern in Situationen, in denen die sie tragenden Körperschaften aus dem einen oder anderen Grunde nicht in der Lage sind, selber etwas zu tun oder zu sagen, nicht zuletzt deswegen, weil es der Kommission gelungen ist, auf der Basis gegenseitigen Vertrauens Beziehungen mit führenden Persönlichkeiten so vieler Nationen herzustellen. . . Jede Krise bietet in besonderer Weise Gelegenheit, um wahre christliche Solidarität zum Ausdruck zu bringen. So ist die ungarische Tragödie zum Anlaß geworden, durch Opfergaben die umfassendste Anteilnahme und Solidarität zu bekunden, die wir jemals in der Geschichte der Zwischenkirchlichen Hilfe unseres Rates aufzuweisen hatten.

4. Regionale Entwicklungen

Eine der bedeutendsten neuen Entwicklungen dieses Jahres war die Veranstaltung der Ostasien-Konferenz der Kirchen in Prapat (Indonesien). Diese Zusammenkunft wies mehrere bedeutsame Aspekte auf, aber ich möchte besonders auf die Tatsache aufmerksam machen, daß sie den ersten Versuch einer regionalen Organisation der Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates und der Mitgliedsräte des Internationalen Missionsrates in einem geographisch weiten Gebiet darstellt. Denn diese Lösung des Problems regionaler Beziehungen mag sehr wohl zu einem Muster werden, das sich auf Entwicklungen in anderen Teilen der Welt auswirken wird.

Die Konferenz von Prapat war das Ergebnis einer Entwicklung, an der der Ökumenische Rat wie auch der Internationale Missionsrat aktiven Anteil hatten. Der dringende Wunsch der asiatischen Kirchen nach engeren Beziehungen untereinander ist weithin das Ergebnis der Vermittlungsbemühungen, die durch das Ostasien-Sekretariat des Internationalen Missionsrates und des Ökumenischen

Rates während der Amtszeit von Dr. Rajah B. Manikam unternommen wurden. Die asiatischen Kirchen, die voneinander nur sehr wenig wußten, haben ihre Schwesterkirchen entdeckt; sie finden, daß sie vieles gemeinsam und auch vieles voneinander zu lernen haben und möchten aus diesem Grunde in sehr viel engere Beziehungen zueinander treten. Und angesichts des tiefgehenden Interesses, das in den Kirchen von Australien und Neuseeland für die asiatischen Kirchen aufgebrochen ist, haben sie die australischen und neuseeländischen Kirchen aufgefordert, dem neuen asiatischen Zusammenschluß beizutreten. Vom Standpunkt der ökumenischen Bewegung als ganzer ist dies nicht nur ein natürlicher, sondern auch ein höchst wünschenswerter Schritt vorwärts. Ökumene beginnt zu Hause, und wenn auch erhebliche Unterschiede zwischen den asiatischen Ländern und noch größere Unterschiede zwischen den asiatischen Ländern einerseits und Australien und Neuseeland andererseits bestehen, so hat man doch die Empfindung, daß dieses ganze Gebiet eine „Hausgemeinschaft“ darstellt, eine geographische Einheit, in der man gemeinsame Probleme und gemeinsame Aufgaben hat.

Wir müssen jedoch fragen, was eine derartige regionale Entwicklung für die Weltbewegungen bedeutet. Regionalismus kann leicht zur Blockbildung und zu einem gewissen regionalen Isolationismus führen, ganz besonders in der Welt von heute, in der die Spannungen zwischen den Kontinenten jeden Tag zunehmen. Ist die Gefahr vorhanden, daß diese und ähnliche regionale Entwicklungen dazu führen, den Zusammenhalt im Ökumenischen Rat zu lockern?

Diejenigen unter uns, die an der Konferenz von Prapat teilnehmen durften, können auf diese Frage antworten, daß dort keinerlei Anzeichen separatistischer Tendenzen sichtbar wurden. Der Regionalismus, den sie vertrat, war nicht gegen andere Teile der Welt gerichtet. Ihre Beweggründe waren gänzlich positiv. Diese Kirchen und Räte möchten zusammenarbeiten, weil sie eine gemeinsame Verantwortung für die Evangelisierung Asiens empfinden. Gegenstand der Diskussionen war ausschließlich der evangelistische Auftrag der Kirche in Asien. Man war der Meinung, daß dieser Auftrag angemessener erfüllt werden könnte, wenn die Kirchen Asiens lernen, zusammenzuarbeiten, einander zu helfen und „brüderliche Mitarbeiter“ auszutauschen.

Zugleich wurde absolut deutlich, daß die regionale Zusammenarbeit in keiner Weise die Teilnahme der asiatischen Kirchen und Räte am Ökumenischen Rat und am Internationalen Missionsrat mindern sollte. Und der Plan, ein erweitertes Sekretariat einzurichten, wird in gleicher Weise zu den Ausschüssen der Konferenz wie zu den Weltzusammenschlüssen in Beziehung stehen.

Es scheint daher, daß in Prapat Neuland betreten ist, indem dort gezeigt wurde, wie regionale Zusammenarbeit und Teilnahme an den Weltbewegungen miteinander verbunden werden können. Im Augenblick läßt sich noch nicht übersehen, ob man in anderen Gegenden einen ähnlichen Weg gehen wird. In Europa ist durch die Konferenz von Liselund (Dänemark) ein erster Schritt zur Herstellung regionaler Beziehungen unternommen worden. Dieser Versuch war jedoch nur teilweise erfolgreich, weil eine beträchtliche Anzahl von europäischen Mitgliedskirchen nicht teilgenommen hat. Vom Standpunkt des Ökumenischen Rates aus müssen wir dem Wunsche Ausdruck geben, daß nichts unterlassen

werden sollte, eine europäische regionale Zusammenarbeit herbeizuführen, die alle unsere Mitgliedskirchen umfaßt ...

5. Der Ökumenische Rat und die weltweite Sendung der Kirche

Wir haben jetzt einen entscheidenden Zeitabschnitt in der Entwicklung der Beziehungen zwischen dem Ökumenischen Rat und dem Internationalen Missionsrat erreicht oder besser gesagt: zwischen jenem Sektor der ganzen ökumenischen Bewegung, der im Ökumenischen Rat zusammengefaßt ist, und jenem anderen Sektor der ökumenischen Bewegung, der Missionsbewegung, der im Internationalen Missionsrat verkörpert ist. Wir brauchen nicht an die verschiedenen Stadien dieses Vorgangs zu erinnern. Er setzt schon im Zeitpunkt unserer Entstehung ein, als die Konferenz von Utrecht im Jahre 1938 Dr. William Paton, den damaligen Sekretär des Internationalen Missionsrates, einlud, gleichzeitig das Amt eines beigeordneten Generalsekretärs des in Bildung begriffenen Ökumenischen Rates zu übernehmen. Seit Amsterdam hat man diese Beziehungen mit dem Begriff der „Verbindung“ umschrieben. Aber auch diese enge Beziehung konnte nicht als hinreichend angesehen werden, um den tatsächlichen Gegebenheiten der Situation zu entsprechen.

Wie sehen diese tatsächlichen Gegebenheiten aus? Die wichtigsten unter ihnen sind geistlicher Natur. Wir haben immer mehr festgestellt, daß der Begriff „ökumenisch“ sowohl eine Breiten- wie auch eine Tiefendimension hat. Ökumene umschreibt, wie wir schon im Jahre 1937 in Oxford gesehen haben, sowohl den weltumspannenden Charakter der Kirche wie auch ihre Integrität, ihre Ganzheit. Wenn das aber zutrifft, dann muß eine ökumenische Bewegung eine Bewegung sein, die es sowohl mit dem gesamten Leben der Kirche in all seinen Aspekten als auch mit der Sichtbarmachung der Universalität und Einheit der Kirche zu tun hat. Nun ist es klar, daß beide Aspekte der Ökumene auf das Anliegen der Mission hinweisen. Allen Völkern das Evangelium zu bezeugen, ist die vornehmste Wesensaufgabe der Kirche. Wie kann sie Ganzheit erreichen ohne Erfüllung des Auftrages, in die Welt hinauszugehen und das Evangelium zu bezeugen? Aber es ist ebenso zutreffend, daß das Streben nach wahrer Universalität seinen Ausdruck in der Mission bis an das Ende der Erde finden muß.

All dies ist wie ein Ferment in unserer eigenen Wirksamkeit am Werk gewesen. In Rolle (1951) hat unser Ausschuß dieses Thema in einer Erklärung über „Mission und Einheit“ behandelt. So müssen wir nicht überrascht sein, daß wir jetzt nach den praktischen Folgerungen aus unseren Erkenntnissen gefragt sind. Man hat die Frage aufgeworfen, von welcher Seite denn auf die Integration der beiden Weltorganisationen gedrängt wird. Die Hauptantwort darauf muß sein: Dieses Drängen kommt aus dem Herzen der ökumenischen Bewegung selbst! Wie eine führende Persönlichkeit einer Jungen Kirche in Asien es kürzlich ausdrückte: „Wenn der Ökumenische Rat die Mission nicht ernst nimmt, hat er seinen Namen nicht verdient.“ Wir schulden den Jungen Kirchen, die dem Ökumenischen Rat beitreten, die Schaffung eines ökumenischen Milieus, in dem der Missionsauftrag die gesamte Atmosphäre durchdringt. Wir schulden es den alten Kirchen, in unserer gesamten Wirksamkeit die Dringlichkeit dieses groß-

ten Auftrages wachzuhalten. Und der Ökumenische Rat als ganzer bedarf der Erfahrung und der Erkenntnisse der geschichtlichen Missionsbewegung.

Nun ergibt sich die Frage, ob die Zeit für einen endgültigen Schritt reif ist. Das Problem besteht darin, daß wir in dieser Hinsicht eine große Verschiedenheit zwischen den Erdteilen und Gegenden vorfinden. In einigen ist die Situation mehr als reif, während in anderen die Entwicklung noch nicht den Punkt erreicht zu haben scheint, wo eine Entscheidung unausweichlich wird. Dies stellt ein Problem für uns alle dar, aber ganz besonders für den Internationalen Missionsrat, und wir müssen mit tiefem Verständnis und Mitgefühl die sehr ernste Diskussion verfolgen, die sich in seinen Reihen vollzieht und die auf seiner Vollversammlung in Ghana fortgesetzt werden soll.

Meine Hoffnung ist, daß wir unsererseits die Bereitschaft erkennen lassen, an der Erfüllung der gemeinsamen Missionsaufgabe mitzuwirken und alles, was nötig ist, zu tun, um eine Integration zu gewährleisten, in der die lebenswichtigen christlichen Belange beider Körperschaften sichergestellt sind. Ich hoffe auch, es wird deutlich werden, daß wir dabei nicht in den Kategorien organisatorischer Vergrößerung oder zentralisierter Verwaltung denken, sondern völlig in den Kategorien der einen unteilbaren Sache des Reiches Gottes. Wenn wir diesen Weg einschlagen, werden wir zu Änderungen in der Organisation des Rates und seiner Verfassung ebenso wie auch in seinem Arbeitsprogramm bereit sein müssen. Diese Änderungen werden nicht die Grundvoraussetzungen berühren, auf denen der Ökumenische Rat der Kirchen beruht. In dem Plan, der uns vorgelegt werden wird, ist der Grundsatz, daß die Kirchen die Arbeitsweise des Rates zu bestimmen haben, vollauf gewahrt. Es ergibt sich aber eine tiefer greifende Folgerung. Wenn wir diesen oder irgendeinen ähnlichen Plan annehmen, so werden wir auch damit die tatsächliche Verantwortung auf uns nehmen, die Kirchen in ihrer Missionsaufgabe zu unterstützen, so, wie wir auch schon die Verantwortung für andere Aspekte ihrer Gesamtaufgabe übernommen haben . . .

Der ökumenische Ertrag von Minneapolis

Von Kurt Schmidt-Clausen

Es gibt in der Ökumene manche Stimmen, die in der Existenz der konfessionellen Weltbünde eine Bedrohung des ökumenischen Denkens und Wollens erblicken. Man fragt etwa, ob nicht eine Kirche, die sich wieder stärker auf ihr Bekenntnis und die damit verbundene Sonder-Tradition besinnt, in der Gefahr stünde, die bereits existierende und quer durch alle „Denominationen“ hindurch wirksame Einheit der Glieder des Leibes Christi in ihrem Haupt Christus zu gering zu bewerten. Insbesondere dem Lutherischen Weltbunde gegenüber werden in manchen Quartieren solche und ähnliche Vorbehalte angemeldet.

Nun wird niemand leugnen wollen, daß Entwicklungen denkbar sind, die die genannten Befürchtungen bestätigen würden, insbesondere dort, wo das Bekenntnis nicht so sehr in seiner zentralen Bezogenheit auf den in der Heiligen Schrift geoffenbarten Herrn, sondern mehr in seiner Unterschiedenheit von anderen Bekenntnissen und Interpretationen des Glaubens Gewicht gewinnen würde.

Indessen wird man aber im Blick auf die Arbeit des Lutherischen Weltbundes, insbesondere dort, wo sie sich uns im Licht der Verhandlungen der vom 15. bis 25. August 1957 in Minneapolis (USA) abgehaltenen III. Vollversammlung darstellt, sagen dürfen, daß Treue zum Bekenntnis der Väter und ökumenischer Eifer einander nicht nur nicht ausschließen, sondern im Gegenteil geradezu fordern. Es war dies für den Berichtstatter einer der stärksten Eindrücke, die er aus Minneapolis mitnahm, nämlich: die Selbstverständlichkeit zu spüren, mit der allgemein die Verbindung von Bekenntnistreue und ökumenischer Gesinnung als unauflöslich und die tiefsten Intentionen des lutherischen Bekenntnisses verwirklichend vorausgesetzt wurde. Diese an und für sich keineswegs so selbstverständliche Selbstverständlichkeit bestimmte den Gang dieser Vollversammlung.

Schon das Generalthema — „Christus befreit und eint“ — und seine sorgfältige Vorbereitung zeigten den Kurs an, nämlich eine gemeinsame Antwort vom Bekenntnis her zu finden auf die seit Lund (1952) und Evanston formulierten Fragen der Ökumene an die Gliedkirchen, was sie von Christus und der Kirche und der Verhältnisbestimmung zwischen beiden halten und wie aus der schriftgemäß zu bestimmenden Relation zwischen Haupt und Leib als einer Realität im Leben der „Kirchen“ neue ökumenische Impulse zu erwarten seien. „Christus befreit und eint“ als Durchführung dieses theologischen Generalthemas innerhalb der Vollversammlung der Gliedkirchen des LWB ist der entschlossene Versuch zur gemeinsamen und verantwortlichen Beantwortung dieser Fragen.

Die Bedeutsamkeit dieses Versuches wird zum Beispiel sichtbar in der Methode: Das theologische Generalthema stand nicht etwa am Rande, sondern war die Mitte der Verhandlungen in Minneapolis. Die fünf Hauptvorträge im Plenum dienten der Entfaltung der fünf Unterteilungen des Themas, so wie sie bereits im Studienheft erschienen und bearbeitet worden waren, und umschrieben die ökumenische Problematik derselben. Über den jeweils am Vormittag im Plenum behandelten und diskutierten Unterteil wurde am Nachmittag zwei Stunden lang in zwanzig eigens hierfür gebildeten Diskussionsgruppen gleichzeitig verhandelt; diese sorgfältig geleiteten Gruppen waren klein genug, um wirkliche Arbeit zu ermöglichen, und doch groß genug, um repräsentativ zu sein. Das durch die jeweiligen zwei Leiter der Gruppen festgehaltene Besprechungsergebnis wurde dann abends in einer Konferenz aller (40) Leiter mitgeteilt. Aus den Besprechungsergebnissen der zwanzig Gruppen kristallisierten sich hierbei gewisse gemeinsame Tatbestände heraus, die zusammengefaßt und von einem speziellen, für diesen Unterteil bestellten Formulierungsausschuß in Thesenform gegossen wurden. Das Gesamtergebnis der fünf Arbeitstage wurde am sechsten und siebenten Arbeitstag von der Diskussionsgruppenleiter-Konferenz durchberaten und für die Vorlage im Plenum vorbereitet. Das Plenum wiederum diskutierte die vorgelegten 51 Thesen abschnittsweise und nahm sie als Corpus entgegen, um sie den Gliedkirchen zu weiterem Studium zu empfehlen.

Das eigentlich Aufregende an diesen 51 Thesen ist nicht nur der Inhalt, über den wir hier aus Raumgründen nur andeutungsweise referieren können, sondern auch die zur Anwendung gelangte Methode. Gerade auf sie wurde viel Sorgfalt

verwandt, um wirklich einmal einen Akt gemeinsamen Denkens zu ermöglichen, an dem sich jeder verantwortlich und kompetent zu beteiligen vermochte.

Der zur Handhabung solcher Methode nötige Reifegrad der Gesprächsteilnehmer wurzelt in dem Wissen um die gemeinsame Dienstgliedschaft am Leibe Christi. Es war nicht von vornherein gewiß, daß solche Erkenntnis vorherrschen und die Atmosphäre bestimmen würde. Indessen zeigte es sich, daß sie im Gespräch über die durch Thema und Unterthemen angeschnittenen theologischen Sachverhalte einfach entstand und sich von Mal zu Mal verdichtete. Zuguterletzt war man einfach — wie von selber — ein geistliches „team“, eine Arbeitsgemeinschaft mit einer beträchtlichen Zahl gemeinsamer Überzeugungen. Man möchte daher fast den Satz wagen: Nicht so sehr wegen ihres Inhaltes, sondern zuerst wegen der — zumindest für den protestantischen Bereich — ungewöhnlichen Art und Weise ihres Entstehens verdienen die 51 Thesen von Minneapolis die Aufmerksamkeit aller ökumenischen Kreise.

Natürlich sind Form und Inhalt, Methode und Ziel nicht voneinander zu trennen. Die oben beschriebene Methode hätte sich nicht anwenden lassen, wenn man nicht einfach eine Menge entscheidender Dinge von vornherein hätte gemeinsam sagen und bezeugen können. Und umgekehrt ist es schwer vorstellbar, wie man ohne die genannte Methode in der knappen zur Verfügung stehenden Zeit all die zahlreichen Kontroversfragen unter Lutheranern zureichend hätte behandeln und in einigen sogar zu einer gewissen Lösung hätte kommen sollen. Wir wollen nicht geringachten, was alles hat gesagt werden können, — etwa hinsichtlich der Bezogenheit der Ekklesiologie auf die Zwei-Naturen-Lehre, oder hinsichtlich der Leib-Haftigkeit des wandernden Gottesvolkes in dieser Welt. Das sind gewichtige, unüberhörbare Beiträge zu den Fragen, die aus Faith and Order zu uns herübertönen, wobei es für manchen von uns von großem Wert war, unmittelbar vor der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes an der Sitzung der Faith and Order-Kommission in New Haven teilgenommen und das Ringen um gemeinsame ökumenische Aussagen zur Lehre von der Taufe miterlebt zu haben. Andere wiederum, die den Sitzungen der Lutherischen Weltsozialkonferenz in Springfield (Ohio) beigewohnt hatten, wußten um so mehr zu schätzen, wie pointiert die III. Vollversammlung des LWB auch theologisch zum Dienst der Kirche und des Christen in dieser Welt zu reden vermochte. Besonders eindrücklich war der Mut, mit welchem im III. Unterthema („Die Freiheit zur Reformation der Kirche“) das eigene Kirchenwesen mit all seinen „nichttheologischen Faktoren“ hüben wie drüben kritisch beleuchtet wurde. In diesem Zusammenhang ist es auch von ökumenischem Gewicht, daß der LWB die Einrichtung eines Instituts beschloß, das theologische und personale Kontakte zum Studium des römischen Katholizismus aufnehmen soll. Hiermit wird deutlich bezeugt, daß für Lutheraner eine ökumenische Arbeit, die nicht auch immer wieder das Gespräch mit Rom — allen scheinbaren oder wirklichen Enttäuschungen zum Trotz — sucht, den Namen einer solchen nicht verdient.

Freilich konnte das theologische Gespräch in Minneapolis trotz allem, was positiv darüber zu sagen ist, in vielen Punkten über die bloße Aufzeigung des Problems nicht hinausgelangen. Das lag einmal an der angesichts der Spannweite

des Themas viel zu knapp bemessenen Zeit; die Väter haben sich Monate und in manchen Fällen Jahre zusammengesetzt, um Fragen zu entscheiden, die geringerer Beachtung wert erscheinen als die Frage nach der christlichen Einheit, deren Beantwortung uns nun einmal aufgegeben ist. Diese Zeitknappheit findet gewiß viele Entschuldigungen, und doch ist sie im Grunde unentschuldigbar, wenn man bedenkt, wieviel Zeit für andere, weniger brennende Probleme auch heute noch verschwendet wird, und wie unendlich groß unsere Schuld anwächst an der Fortdauer der als gegen Gottes offenbarten Willen gerichtet erkannten Spaltung in der Christenheit. Hinzukommt, daß auch in Minneapolis längst nicht alle theologischen Spannungen unter den Lutheranern selber haben ausgeräumt oder gemildert werden können. Kritische Fragen an uns, die auf diesen wunden Punkt der lutherischen These hinweisen, wonach Kircheneinigung nur auf dem Wege über theologisch-dogmatische Einigung zu erreichen sei, behalten auch weiterhin ihr Recht; es gibt noch immer Verweigerung der Abendmahlsgemeinschaft unter Lutheranern trotz bezeugter Bekenntnisgleichheit. Und schließlich mußte man als Vertreter des deutschen Luthertums bedauern, daß eine Reihe von prominenten theologischen Lehrern bzw. theologischen Schulrichtungen in Minneapolis nicht vertreten waren, die man etwa durch die Namen Ernst Wolf, Käsemann, Gogarten, Vogel, Iwand, Gollwitzer und Bultmann umschreiben möchte. Läge hier nicht eine Aufgabe für die kommenden Arbeiten und Konferenzen vor uns? — Natürlich ließen sich noch viele Fragen hier anschließen. Trotz alledem wird man von ganzem Herzen sagen dürfen: Es war gut und notwendig, daß die Versammlung in Minneapolis stattfand; möchten ihr viele ähnlich erfolgreiche nachfolgen!

Chronik

Der Jahressitzung des Zentralaus-schusses des Ökumenischen Rates der Kirchen vom 30. Juli—7. August 1957 in New Haven (USA) gingen mehrere Arbeitstagungen der einzelnen Abteilungen, Referate und Kommissionen voraus. Die vom 20.—25. Juli gleichfalls in New Haven tagende Kommission für Glauben und Kirchenverfassung wählte Prof. Douglas Horton, Dekan der Theologischen Fakultät der amerikanischen Harvard-Universität, zum Nachfolger ihres zurückgetretenen bisherigen Vorsitzenden, Erzbischof Yngve Brilioth (Schweden). Zum stellvertretenden Vorsitzenden wurde Bischof Leslie Newbigin (Kirche von Südindien) berufen. Im Mittelpunkt dieser ersten Hauptversammlung der Kommission seit 1954 standen Berichte über die Arbeit der Ausschüsse und Studiengruppen. Im Zusammenhang mit der Einheit der Kirche

wurde das Taufproblem in Vorträgen und Diskussionen behandelt. Bedeutsam ist, daß die Kommission unter strenger Wahrung ihrer Neutralität sich zunehmend mehr an regionalen Konferenzen über Fragen des Glaubens und der Kirchenverfassung beteiligt (Neuseeland 1955, Indien 1957, Oberlin/USA 1957, Australien 1959).

Im Anschluß an die Kommissionstagung wurde auf einer Konferenz vom 26. bis 28. Juli über den Stand der Kirchenunionen berichtet und die sich daraus ergebenden Aufgaben diskutiert.

Der Zentralauschuß beschäftigte sich u. a. mit dem vom Verbindungsausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen und des Internationalen Missionsrates vorgelegten Entwurf für die Verschmelzung der beiden großen Schwesterorganisationen, der den Mitgliedskirchen zur Stellungnahme zugeleitet werden soll. Dieser Entwurf sieht

die Schaffung einer Kommission für Weltmission und Evangelisation innerhalb des Ökumenischen Rates sowie die Einrichtung einer entsprechenden Abteilung vor, die die Beschlüsse und Richtlinien der Kommission ausführt und somit als fünfte zu den bisherigen vier Hauptabteilungen unter Leitung eines weiteren Beigeordneten Generalsekretärs hinzutritt.

Der Zentralaussschuß beschloß für die Dauer von drei Jahren die Berufung eines fachkundigen Beraters für Rassenfragen, um den Mitgliedskirchen in Fragen rassischer und völkischer Spannungen mit Rat und Hilfe zur Seite zu stehen.

Der Exekutivausschuß wurde beauftragt, „das Problem der Glaubensfreiheit in römisch-katholischen und anderen Ländern“ zu untersuchen.

Die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen soll 1960 in der Universität von Ceylon in Peradeniya bei Kandy auf Ceylon stattfinden, die nächste Sitzung des Zentralaussschusses 1958 in Nyborg Strand (Dänemark).

Als neue Mitgliedskirchen wurden vom Zentralaussschuß aufgenommen: die Presbyterianische Kirche von Ostafrika, die Presbyterianische Kirche von Jamaika, der Baptistenkonvent von Burma, die Evangelisch-Lutherische Kirche (USA) und die Christlich-Reformierte Kirche von Indonesien.

*

Auf der Vollversammlung des Lutherschen Weltbundes in Minneapolis, über die wir an anderer Stelle ausführlich berichten, wurde Dr. Franklin Clark Fry als Nachfolger von Landesbischof D. Dr. Hanns Lilje für die nächsten fünf Jahre zum Präsidenten des Lutherischen Weltbundes gewählt. Der Lutherische Weltbund umfaßt jetzt 50 Millionen Lutheraner aus 32 Ländern in 61 Mitgliedskirchen, von denen 34 gleichzeitig dem Ökumenischen Rat der Kirchen angehören.

Auf der nordamerikanischen Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung vom 3. bis 10. September in Oberlin (Ohio) waren 39 Kirchen durch 279 Delegierte vertreten. Das Konferenzthema „Das Wesen der Einheit, die wir suchen“ wurde in 12 Sektionen behandelt, wobei das Schwergewicht auf den inneramerikanischen Problemen und Notwendigkeiten lag. Gegen die von der Konferenz veröffentlichte „Botschaft“ stimmten die anwesenden fünf orthodoxen Kirchen, da die wahre Einheit der Kirche bereits in der Orthodoxie vorhanden sei.

Das Exekutivkomitee des Reformierten Weltbundes hat auf seiner Jahrestagung in Stony Point (USA) eine internationale Konferenz angeregt, die sich mit dem Problem des „ökumenischen Konfessionalismus“ und seinem Verhältnis zur ökumenischen Bewegung befassen soll.

Verbunden mit der 500-Jahrfeier der Brüder-Unität fand deren Generalsynode im August d. J. in dem amerikanischen Unitätszentrum Bethlehem (Pennsylvanien) statt.

Der Nationalrat der christlichen Kirchen in den USA hat sich im Zusammenhang mit den Vorgängen in Little Rock (Arkansas) nachdrücklich gegen jede Art von Rassentrennung gewandt.

Mit großer Mehrheit hat es die Generalversammlung der Presbyterianischen Kirche von Kanada abgelehnt, die kanadische Anglikanische Kirche zu Gesprächen über eine Angleichung der reformierten und anglikanischen geistlichen Ämter einzuladen, die von einem Studienkreis britischer Theologen angeregt waren (vgl. H. 3/1957, S. 143).

Die neue Regierung in Kolumbien hat volle Versammlungs- und Gottesdienstfreiheit auch für alle nicht römisch-katholischen Kirchengemeinschaften verfügt.

Das „St. Paul's United Theological College“ in Limuru (Kenya) hat die simultane Ausbildung von anglikanischen, reformierten und methodistischen Theologen nach

einigen Jahren der Erprobung endgültig eingeführt.

Nachdem bereits zwei französische Missionskirchen in Kamerun im März d. J. ihre Selbständigkeit erhalten hatten (vergleiche H. 2/1957, S. 93), wird im Dezember 1957 auch die aus der Missionsarbeit der amerikanischen Presbyterianer hervorgegangene Presbyterianische Kirche mit 180 Gemeinden und 80 000 Mitgliedern selbständig werden.

Die Ambokavangokirche, die aus der finnischen Missionstätigkeit in Ovamboland (Südafrika) hervorgegangen ist, erlangte ihre Unabhängigkeit. Die Kirche zählt 95 000 Mitglieder, 44 eingeborene Pfarrer und 873 hauptamtliche Mitarbeiter.

Die Presbyterianer, Methodisten, Kongregationalisten und die „Vereinigten Kirchen Christi“ in Neuseeland haben ihre grundsätzliche Bereitschaft für einen Zusammenschluß erklärt (s. Heft 3/1957, S. 131 f.).

Die vor 130 Jahren von der Presbyterianischen Kirche in den USA gegründete „Kirche Christi“ in Thailand (10 000 Mitglieder) ist selbständig geworden.

Ein engeres Zusammenwirken zwischen der orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland, insbesondere durch verstärkten Studentenaustausch, war Gegenstand von Verhandlungen zwischen dem Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, Athenagoras, und dem Vizepräsidenten des Kirchlichen Außenamtes, Stratenwerth (Frankfurt/Main).

Der Moskauer Patriarch Alexius besuchte mit einer Delegation die orthodoxen Kirchen von Bulgarien und Jugoslawien.

Die Waldenser und die Methodisten in Italien planen eine engere Zusammenarbeit und gegenseitige Unterstützung.

Der Ökumenische Rat der Kirchen in Ungarn hat sich neu konstituiert und Bischof Albert Bereczky zum Präsidenten sowie Bischof i. R. Prof. Lajos Vetö zum Vizepräsidenten gewählt.

An der Theologischen Fakultät der Universität Tübingen wurde ein „Institut für ökumenische Theologie“ unter Leitung von Prof. D. Rosenkranz eröffnet. Derartige ökumenische Seminare bestehen jetzt an den Universitäten Heidelberg, Bonn, Münster, Marburg, Hamburg und an der Kirchlichen Hochschule Berlin.

Auf einer Sitzung des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses unter Vorsitz von Prof. Edmund Schlink am 21. Oktober 1957 in Heidelberg wurde bekanntgegeben, daß in den deutschen Kirchen gegenwärtig mehr als 50 ständige Studienkreise bestehen, die sich mit ökumenischen Fragen, darunter insbesondere mit den Studienprojekten des Ökumenischen Rates, beschäftigen.

Von Personen

Nach über dreißigjährigem Dienst für die ökumenische Bewegung scheidet mit Ende dieses Jahres der langjährige Direktor des New Yorker Sekretariats des Ökumenischen Rates, Dr. Samuel McCrea Cavert, aus. Zu seinem Nachfolger bestimmte der Zentralausschuß Dr. Roswell P. Barnes.

Der Primas der Orthodoxen Kirche von Griechenland, Erzbischof Dorotheos von Athen, ist am 26. Juli im Alter von 68 Jahren gestorben. Zu seinem Nachfolger wurde Bischof Theoklit von Achaëa gewählt.

Der lutherische Pfarrer Dr. Keith Bridston übernimmt für ein Jahr das nach dem Fortgang von Dr. Robert Nelson verwaiste Amt des Exekutivsekretärs des Referats für Glauben und Kirchenverfassung in der Studienabteilung des Ökumenischen Rates in Genf.

Kurz vor Vollendung des 60. Lebensjahres starb der Präses der Evangelischen Kirche des Rheinlandes, D. Heinrich Held, der in den letzten Jahren insbesondere die Kontakte mit den Kirchen des Ostens wie auch die Bildung der europäischen Kirchenkonferenz maßgeblich gefördert hatte.

Zeitschriftenchau

Wolfgang Funke, „Lutherische Kirche und Ökumene“, *Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung* XI/16 (Sondernummer für Minneapolis vom 15. August 1957), Seite 253–255.

Die ökumenische Bewegung stellt das Luthertum vor die Frage nach der rechten Ordnung und Gestalt der Kirche. Das Streben nach Gestalt ist ebenso biblisch wie realistisch. Die in der Gemeinschaft der Apostel sichtbar werdende „ökumenische Verklammerung der leitenden Amtsträger“ ist das nicht zu überhörende echte Anliegen des „historischen Episkopats“. Umgekehrt stellt das Luthertum die Ökumene vor die Frage nach der rechten Verkündigung der Kirche, wobei es freilich nicht um ein starres Festhalten an geschichtlichen Bekenntnissen gehen kann, sondern um eine Verständigung über die Richtung, den Skopus der Lehre. Am Gegenüber zu den episkopalen und orthodoxen Kirchen wird die Fruchtbarkeit solcher ökumenischen Begegnung verdeutlicht.

Max Keller-Hüschemenger, „Die Einheit der Kirche in Christus“, *Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung*, XI/15 (1. August 1957), Seite 229–236.

Mit seinen Ausführungen will der Verfasser aufzeigen, wie die Einheit der Kirche in Christus gegründet ist. Er arbeitet den biblisch-exegetischen Befund des „in Christus“ heraus, erörtert das „legitime Gegliedertsein der einen Kirche“ und die Bedeutung von Wort und Sakrament für den Lebensvollzug der Kirche; er untersucht die Legitimität relevanter Formulierungen des Art. VII der *Confessio Augustana*, die Frage nach dem Umfang des die Einheit begründenden und darstellenden *consensus doctrinae* sowie das rechte Verhältnis von Kirchengemeinschaft und Sakramentsgemeinschaft und schließt mit Ausführungen über das ökumenische Selbstverständnis der lutherischen Kirche.

Roger Mehl, „Das Evangelium im gespaltenen Europa“, *Die Zeichen der Zeit* XI/9 (1957), Seite 326–329.

Der Artikel gibt in etwas gekürzter Fassung den Vortrag wieder, den der Straßburger Professor auf der „Konferenz Europäischer Kirchen“ in Liselund (Dänemark) gehalten hat. In ihm wird die Verpflichtung zum gemeinsamen Zeugnis der Kirchen in einem gespaltenen, allen ideologischen Leidenschaften und nationalistischen Erschütterungen ausgesetzten Europa und die beispielhafte Bedeutung dieses Zeugnisses für die Gemeinschaft mit den „Jungen Kirchen“ hervorgehoben. Eine Gemeinschaft europäischer Kirchen habe u. a. die Aufgabe, die Ergebnisse ökumenischer theologischer Arbeit aufzufangen und für die Gemeinden fruchtbar zu machen.

Ch. Moeller, „Ce qu'apporte aux catholiques le dialogue oecuménique“, *Verbum Caro* XI (Nr. 41, 1957), S. 9–23.

Der Verfasser stellt die positiven Auswirkungen des ökumenischen Gesprächs auf katholischer Seite dar: 1. Mit der Klärung theologischer und kirchlicher Anliegen wird gegenseitiges Verständnis gewonnen. 2. Das ökumenische Gespräch verhilft dazu, daß Wahrheiten in der Lehre, der Liturgie und dem kirchlichen Leben ins Gleichgewicht gebracht werden. 3. Es bringt mit sich das Erlebnis des gemeinsamen Glaubens an Christus, Gemeinschaft im Gebet, Erkenntnis der schuldhaften Spaltung und das Erlebnis christlicher Bruderschaft. Eine Wiedervereinigung kann nur durch das Wirken des Heiligen Geistes zustandekommen, das aber nicht gehemmt werden darf.

Stephen Charles Neill, „Der Beitrag der europäischen Kirchen zur Ökumene“, *Dokumente* XIII/3 (Juni 1957), S. 268 bis 278.

Bischof Neill gibt einen allgemeinerständlichen Überblick über die geschichtlichen Wurzeln, das Wachstum und Anliegen der ökumenischen Bewegung. Da viele der tiefsten Kirchenspaltungen von Europa

ausgingen, lastet in besonderer Weise auf den europäischen Kirchen die Verantwortung, nach der Einheit zu suchen. Der Artikel ist in dem oben bezeichneten Sonderheft erschienen, das dem Protestantismus in Europa gewidmet ist und auf das hier nachdrücklich hingewiesen sei. Die von namhaften evangelischen Theologen und Kirchenführern stammenden Beiträge befassen sich u. a. mit Fragen der Theologie, der Erneuerung von Verkündigung, Liturgie und Sakrament sowie mit der angespannten Lage der evangelischen Kirchen in den osteuropäischen Ländern (s. bes. Joseph Smolik, „Pilgerkirche in der Tschechoslowakei“, und Laszlo G. Terray, „Minderheitskirche in Ungarn“).

Norman Goodall, „WCC and IMC Relationships: Some Underlying Issues“, *The Ecumenical Review* IX/4 (Juli 1957), Seite 395–401.

Der Verfasser, Sekretär des Verbindungsausschusses des Internationalen Missionsrates und des Ökumenischen Rates der Kirchen, legt die Gründe dar, weshalb sich die Frage einer Integration der beiden Räte immer wieder aufdrängt. Sie ergibt sich mit innerer Notwendigkeit aus der ökumenischen Bewegung als ganzer, aus dem Verhältnis der „Jungen Kirchen“ zur Bewegung, dem Verhältnis beider Räte zur Mission und der Zusammengehörigkeit von Kirche und Mission.

T. F. Torrance, „Abendmahlsgemeinschaft und Vereinigung der Kirchen“, *Kerygma und Dogma* III/3 (Juli 1957), Seite 240–250.

„Durch eine aufrichtige Bemühung um die Abendmahlsgemeinschaft und durch ihre Durchführung in unseren Kirchen kann der Weg zu geeigneten Maßnahmen der Wiedervereinigung in Kirchenordnung und -praxis gefunden werden.“ Der Verfasser erörtert diese These am Beispiel der (anglikanischen) Church of England und der (presbyterianischen) Church of Scotland und charakterisiert die drei Schritte, die seines Erachtens zur Wiedervereinigung zweier Kirchen wie der eben

genannten notwendig wären. Dabei wird die Frage der Abendmahlsgemeinschaft in engstem Zusammenhang mit der „christologischen Neuordnung der Kirche“ gesehen. Die ökumenische Verständigung zwischen den beiden Kirchen erscheint um so aussichtsreicher, als sich in der anglikanischen Auffassung des Episkopats eine Wandlung abzeichnet und ferner die historische Sukzession vom christologischen Verständnis der Kirche her in einem neuen Licht erscheint.

Neue Bücher

Friedrich Wilhelm Kantzenbach, *Das Ringen um die Einheit der Kirche im Jahrhundert der Reformation. Vertreter, Quellen und Motive des ökumenischen Gedankens von Erasmus von Rotterdam bis Georg Calixt*. Evang. Verlagswerk, Stuttgart 1957. 260 S. Brosch. DM 11.50.

Mehr denn je fordert heute, angeregt durch die ökumenische Bewegung, die theologische Frage nach der Einheit der Kirche neue Klärung und tragende Beantwortung. Diese theologische Arbeit kann nur geschehen im offenen Gespräch mit den „Brüdern“ anderer Konfessionen und Denominationen. Sie kann auf der anderen Seite aber auch nicht fruchtbar werden ohne die Auseinandersetzung mit den „Vätern“ der eigenen Vergangenheit, ihren Motiven und Konzeptionen. Der Vf. — Privatdozent der Theologie in Erlangen — hat sich der dankenswerten Mühe unterzogen, den Motiven und Entwürfen zur Reunion der protestantischen und der römisch-katholischen Kirche im Jahrhundert der Reformation theologiegeschichtlich nachzugehen. Es ist ihm dabei gelungen, von Erasmus und Melancthon her einen bedeutsamen, aber bisher zu wenig bekannten und beachteten Traditionsstrom nachzuweisen, den er bis zu Georg Calixt verfolgt. Er bietet in der vorliegenden Untersuchung nicht nur wichtiges kirchen- und dogmengeschichtliches Material, das dem ökumenischen Gespräch zugute kommen wird, sondern versucht darüber hinaus, kritisch und wertend die

Unionsideen der Vergangenheit für die dogmatische Diskussion heute fruchtbar zu machen. Behandelt werden: Tradition und Reformation im Verständnis Luthers; Erasmus und die Einheit der Kirche; Melancthons und Butzers Kirchenbegriffe; die Reform- und Unionsbestrebungen auf römisch-katholischer Seite von Eck bis Groppe; Witzel und Cassander als Vertreter des alt-katholischen Prinzips und endlich Georg Calixt und seine Bedeutung für die Kirchenunionsfrage im 17. Jahrhundert. Dabei ist die große Fülle der verarbeiteten Quellen besonders aufschlußreich, wengleich die Masse des Materials und die Breite der verschiedenartigsten Hinweise (bis zur Entmythologisierungsfraage, Seite 27) nicht selten die thematischen Grenzen der Arbeit zu sprengen scheinen und man sich bei aller Vollständigkeit doch nicht des Eindrucks erwehren kann, daß es sich bei den genannten Vertretern und Motiven nur um eine Auswahl besonders typischer Erscheinungen handelt. — Die theologischen Voraussetzungen seiner Arbeitsweise legt der Vf. in einem einleitenden Kapitel dar, wo er um das rechte Verständnis sowohl der Reformation als auch der Tradition der Kirche sich bemüht. Er wehrt sich darin gegen die Motive eines Unionsdenkens, das die Reformation des 16. Jahrhunderts als eine Restaurationsbewegung wertet und sie damit in den Traditionsstrom der Kirche einordnet. Hier werde verkannt, daß die „Reformation mit einer neuen Erkenntnis das Licht der Welt erblickte“. „Die Rechtfertigungslehre und die auf Christus allein zentrierte und interpretierte Heilige Schrift scheiden die reformatorische Bewegung von der ganzen Geschichte der römischen Kirche“ (Seite 17). Auf der anderen Seite aber kann sich der reformatorische Theologe auch nicht auf die Tradition seiner Kirche, wie sie in der Bekenntnisbildung des 16. Jahrhunderts Gestalt gewann, beschränken: „Die Reformation kann nicht isoliert betrachtet werden, sondern gehört auch immer in einen großen kirchlichen Zusammenhang hinein“ (Seite 18). An dieser Frage, nämlich wie die Reformation in der Selbständigkeit ihrer unaufgebaren

Erkenntnisse zu werten ist und welches Licht von daher auf die Tradition der christlichen Kirche, besonders auf ihre altkirchliche Tradition, fällt, werden die Unionsversuche in Geschichte und Gegenwart zu messen sein: „Wer ökumenisch denkt und handeln will, muß dem Ergebnis der Reformation gegenüber Stellung beziehen“ (Seite 17), und das heißt eben ihrem christozentrischen Ansatz gegenüber. Alle Bemühungen, die diesen Ansatz nicht bewahren, verfallen einer substanzlosen Irenik. Diese Erkenntnis ist von großem Wert. Der Vf. bewährt sie in der Kritik an den irenischen Unionsversuchen von Erasmus bis zu Calixt. Sein eigenes Verständnis von der Zuordnung von Reformation und Tradition bringt der Vf. dann aber zum Ausdruck in einer sehr vagen „heilsgeschichtlichen“ Auffassung, die sich an den Traditionsbegriff von W. Elert und G. Merz anschließt. Ich muß gestehen, daß mir die folgenden Sätze, in denen die altkirchliche Tradition und die reformatorische Erkenntnis einer „Heilsgeschichte“ substituiert werden, höchst fragwürdig erscheinen: „Es muß mit der Möglichkeit, ja der Wahrscheinlichkeit gerechnet werden, daß die dogmatischen Entscheidungen der alten Kirche nicht ohne das Zutun des Heiligen Geistes gefaßt werden konnten“ (Seite 31) und: „Die Reformatoren hatten in der Heilsgeschichte Gottes wohl gerade die Aufgabe, die neue, vom Heiligen Geist gewirkte Erkenntnis zu predigen“ (Seite 17). Hier wird eine theologische Besinnung auf die Fragen, die der Vf. mit Recht aufgeworfen hat, gerade in den Reformationskirchen dringend nötig sein. — Endlich wäre noch zu bemerken, daß die Beschränkung dieser Arbeit auf die Reunionsbestrebungen von lutherischer, humanistischer und katholischer Seite zur Weiterarbeit geradezu herausfordert, damit auch die Reunionsversuche und -konzeptionen von reformierter, hugenottischer und anglikanischer Seite in jenem Jahrhundert und vor allem die innerprotestantischen Unionsbestrebungen ihre Würdigung erhalten und für die ökumenische Arbeit heute fruchtbar gemacht werden.

Jürgen Moltmann

Walter Marshall Horton, *Christian Theology. An Ecumenical Approach*. Lutterworth Press, London 1956 (Harper and Brothers, New York 1955), 304 S. 25 sh.

Von der Überzeugung ausgehend, daß es nur eine Theologie geben kann, weil es nur einen Gott gibt, und daß eine konfessionell gebundene Dogmatik eine nicht geringere Absurdität ist als eine „baptistische Astronomie“ (Seite IX), hat es der Verfasser unternommen, eine „Christliche Theologie“ (d. h. eine Dogmatik) von ökumenischer Breite zu schreiben. Hierin ist der Verfasser nicht ohne Vorbild; es seien besonders W. A. Browns *Christian Theology in Outline* (1906) und G. Auléns *The Faith of the Christian Church* (1948; Übersetzung von „Den allmänneliga kristna tron“, 4. Aufl.) genannt. Während Horton das Werk von Brown überbietet, indem er der Entwicklung der Theologie der letzten Jahrzehnte Rechnung trägt, unterscheidet sich sein Buch von der Darstellung Auléns vor allem darin, daß Horton Karl Barths Verständnis der Offenbarung ablehnt und seinen Standpunkt in unmittelbarer Nähe von Paul Tillich bezieht.

Die sieben Hauptabschnitte des Buches behandeln die Themen Gotteserkenntnis, das Wesen (nature) Gottes, Gott und Welt, Gott und Mensch, Christus, die Kirche und die Gnadenmittel und schließlich die christliche Hoffnung. In jedem von ihnen wird Antwort auf die folgenden drei Fragen gesucht: 1. Welches universale („ökumenische“) menschliche Problem steht im Hintergrund der in diesem Abschnitt behandelten theologischen Frage? 2. Welches ist die universale („ökumenische“) christliche Antwort auf dieses Problem, sofern die Kirchen und theologischen Schulen übereinstimmen? Und 3. welche wesentlichen Lehrunterschiede erschweren eine eindeutige Antwort auf das betreffende Problem?

Mit den genannten Fragen sind bereits Anliegen und Grenzen der Untersuchung angedeutet. Ein „Barthianer“ wird eine Theologie, die mit Selbstverständlichkeit

(Seite X) beim „menschlichen Problem“ einsetzt und ihrer Darstellung die Anschauung vom Christentum als des Wesens der Religion zugrunde legt, schwerlich zugestehen, daß sie in dieser Hinsicht einen „ecumenical approach“ zeige (auch wenn Horton sich sonst nicht selten mit Barth auseinandersetzt). Und wer das Buch zur Hand nimmt, um einen neuen systematischen Entwurf zu finden, wird sich enttäuscht sehen, — um Konsensus und Disensus in der Lehre festzustellen, kann der Verfasser nicht viel mehr tun als registrieren und hier und dort die Richtung weisen, in der weitere Übereinstimmung gesucht werden kann. Die Stärke des Buches aber liegt in der eigentlichen Absicht des Verfassers beschlossen, ein „Textbuch“ für den Theologiestudenten zu schreiben, das in einem systematischen Seminar durchgearbeitet werden kann. Hier dürfte es sich zweifellos als eine gute Einführung in das ökumenische theologische Denken und Schrifttum erweisen. Dem Buch kommt die reiche Erfahrung des Verfassers als Theologieprofessor einer interdenominationellen Fakultät (Oberlin/Ohio) und seiner mehr als zwanzigjährigen Tätigkeit in der ökumenischen Bewegung zugute. Die Ergebnisse der großen ökumenischen Konferenzen, das Studienmaterial von „Glauben und Kirchenverfassung“ und die Werke repräsentativer Theologen werden für die Behandlung der Themen nutzbar gemacht. Obwohl die Schwerpunkte im theologischen Gespräch der Kirchen in Europa wohl anders liegen als in den USA, ist es dem Verfasser in der Tat gelungen, „ein mehr-als-amerikanisches Buch für Amerikaner und ein mehr-als-protestantisches Buch für Protestanten zu schreiben“ (Seite XI). Es wäre dringend zu wünschen, daß dem deutschen Theologiestudenten — und nicht nur ihm! — ein ähnliches Buch in deutscher Sprache in die Hand gegeben wird. Bis dahin wird ihm das englische Werk einen guten Dienst tun können. Günter Wagner

Jean-Louis Leuba, *Institution und Ereignis. Gemeinsamkeiten und Unterschiede der beiden Arten von Gottes Wirken nach*

dem Neuen Testament. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1957. 144 Seiten. Ln. DM 10.50.

Dankbar wird man begrüßen, daß der Verlag Vandenhoeck & Ruprecht nunmehr als Band 3 der Reihe „Theologie der Ökumene“ eine deutsche Übersetzung der 1950 unter dem Titel *L'institution et l'événement* erschienenen Untersuchung herausgegeben hat (engl. Übers. *New Testament Pattern*, 1953). In vorliegender Abhandlung versucht der Verfasser, das ökumenische Gespräch an einem entscheidenden Punkte fortzuführen, indem er „das heikelste theologische Problem für die Wiedervereinigung“, wie es in Amsterdam deutlich wurde, nämlich den Lehrgegensatz zwischen dem „katholischen“ und „protestantischen“ Prinzip, von der neutestamentlichen Exegese her angreift.

Leuba sucht nachzuweisen, daß das Neue Testament einen Dualismus kennt, der den beiden obengenannten Grundhaltungen entspricht, diese jedoch in einer höheren Einheit zusammenhält. Gott wirkt auf zweierlei Weise. Die beiden Arten seines Wirkens können mit den Begriffen „Institution“ und „Ereignis“ gekennzeichnet werden, d. h. Gott bedient sich einerseits gewisser Formen und Gestalten, in denen die historische Kontinuität gewahrt wird und mit deren Hilfe er sein Ziel erreicht; zum andern ist sein Handeln „ungebunden“, charismatisch und tut sich in Ereignissen kund, die den Rahmen der historischen Kontinuität zu sprengen scheinen.

In behutsamer exegetischer Kleinarbeit und unter sorgfältiger Verwertung des einschlägigen Schrifttums (aber leider ohne Benutzung englischsprachiger Literatur) wird der Dualismus in der Christologie, im Apostolat und in der Ekklesiologie herausgearbeitet.

Abschließend stellt der Verfasser den Dualismus von Institution und Ereignis in den weiten Zusammenhang neutestamentlicher Theologie und umreißt die Bedingungen, unter denen die exegetischen Ergebnisse für die systematische Theologie und Ekklesiologie gültig sind.

Niemand wird erwarten, daß diese Untersuchung, die fast auf jeder Seite vielumstrittene exegetische Probleme behandelt und in ihrer Gesamtschau des dargestellten Dualismus grundsätzliche hermeneutische Fragen aufwirft, in allen Einzelheiten Zustimmung finden wird (den „Katholiken“ zu protestantisch und den „Protestanten“ zu katholisch!). Man darf aber mit Recht in ihr nicht nur einen bedeutsamen Beitrag zum Thema sehen, sondern einen entscheidenden weiterführenden Versuch eines Neutestamentlers, eines der Kernprobleme im ökumenischen Gespräch einer Lösung näher zu bringen. Die Untersuchung wird in der weiteren Diskussion einen bedeutenden Platz einnehmen. Um sie über ihren eigenen Rahmen hinaus für die konfessionelle Problematik fruchtbar zu machen, ist es nötig, daß die gewonnenen Einsichten von der systematischen Theologie aufgegriffen werden. Günter Wagner

Roman Rössler, *Das Weltbild Nikolai Berdjajews. Existenz und Objektivierung.* 179 Seiten, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1956. Lw. DM 16.80.

Die „Gnosis“ — die Überordnung des menschlichen Intellekts über den Offenbarungsglauben, als eine Gegenposition zu 2. Kor. 10, 5 f. — begleitet die christliche Kirche von ihren Anfängen bis in die Gegenwart. Seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hat die Ostkirche an ihrem Rande eine sehr vielseitige und höchst effektvolle Origenes-Renaissance erfahren, die durch die Begegnung orthodoxer russischer Denker mit der Jakob Böhme-Wiedergeburt in der deutschen Romantik ausgelöst wurde und im 20. Jahrhundert durch glänzende Vertreter unter den Exilrussen auch wieder auf den Westen ausstrahlt hat.

Berdjajew, ihr bedeutendster, tiefster und leidenschaftlichster Repräsentant der Gegenwart († Paris 1948) hat sich selbst als einen „gnostischen Mystiker“ im Gegensatz zu den „asketischen Mystikern“ der „historischen Kirche“ bezeichnet. („Selbsterkenntnis“ posthum hg. russ. 1949, dtsh. 1953.) Mit Recht. Denn auch bei

dem aristokratischen, tieferreligiösen, lebenslangen „Anarchisten“ und „Rebellen“ geschieht — in dialektischer Ergänzung zu seinem weltpessimistischen und „eschatologischen“ Ansatz — eine „Wiederherstellung aller Dinge“ (Speziallehre des Origenes), und zwar schon im diesseitigen historischen Prozeß, vermöge des Begriffs der progressiven „Objektivierung“, den Rössler in den Mittelpunkt seiner Untersuchung stellt. Die Frage, ob die „Objektivierung“ für B. — den erklärten Feind aller Systeme — eine Hilfskonstruktion (Zenkovsky) oder eine Zentralidee (R.) bilde, ist freilich gegenstandslos. — Alle „Vergegenständlichung des Geistes“ in gesellschaftlichen Prägungen und Institutionen, und damit alle Tradition und Geschichte kann B. als Antithese zur geistigen „Existenz“ und als „böse“ empfinden. Aber nicht, damit sie verneint und als Sünde im Sinne des Neuen Testaments gestraft werde, sondern um sie als notwendigen Prozeß zur Gewinnung der endgültigen metaphysischen und metahistorischen „Freiheit des Geistes“ historisch-philosophisch einzubauen. So beginnt — eine Folge jeder Gnosis — mit der „Torheit des Kreuzes“ zugleich auch die Torheit der Auferstehung sich ihm aufzulösen; die eschatologische Erwartung des Glaubens wandelt sich — bei diesem Verächter aller Gewalt! — aus der Anbetung des Gott-Menschen Christus in eine gewaltsame metaphysische Konstruktion. Es ist verständlich, daß der moderne aktive Atheismus sich für den orthodoxen Religionsphilosophen Berdjajew in ähnlicher Weise interessiert, wie für den evangelischen Theologen *Bultmann*, und aus der Diskussion über diese beiden sehr verschiedenen religiösen Existentialisten Sprengstoff zu gewinnen sucht im Sinne der Parole „Religion durch Religion zu zerstören“ bzw. historisches Christentum durch „Neochristianismus“ (Forderung Berdjajews) zu liquidieren.

Nicht nur deshalb ist es verdienstlich, daß Vf. in sorgfältiger und scharfsinniger Anordnung, in der Auseinandersetzung mit der russischen und westeuropäischen Literatur, eine erste zusammenfassende deut-

sche Darstellung des philosophischen Weges des russischen Denkers gibt vom „kritischen Marxisten“ zum „religiösen Idealisten“, ferner zum „Personalisten und Kulturkritiker“ (Teil I), um auf diesem Hintergrunde „die Grundlegung der Objektivationsidee in den Werken der mittleren und Spätperiode Berdjajews“ (Teil II) zu untersuchen. Man versteht, daß hinter dieser Zusammenschau die unvergleichliche Glut dieses Russen in seiner Unruhe zu Gott etwas verblaßt. Aber das Material ist bereitgestellt und m. E. in den großen Linien geschickt geordnet, das die eigentliche, zweifellos sehr fruchtbare christliche Auseinandersetzung mit B. ermöglicht. In diese innerste sachliche Auseinandersetzung tritt Vf. freilich nur andeutungsweise durch gelegentliche Heranziehung kritischer christlicher Stimmen ein.

Das tiefgreifende spezielle Berdjajewsche Gespräch eines ganzen Lebens mit der kommunistischen Theorie und Praxis stellt Vf. hinter das existentielle Zentralproblem wohl bewußt zurück. In diesem Sinne ist auch die sorgfältige Bibliographie eine Liste der zitierten Werke Berdjajews und der betreffenden Literatur. Das Buch greift aber mit seinem Gegenstand weit über das Theologisch-Philosophische hinaus und gibt wertvolle Schlüssel zum Verständnis der geistigen west-östlichen Auseinandersetzung und des modernen Menschen überhaupt. B.'s qualvoller Weg der Selbsterkenntnis bietet schließlich eine unschätzbare antithetische Hilfe für das moderne Verständnis der ewigen christlichen Offenbarung.

Hildegard Schaefer

Norbert Schiffrers, Die Einheit der Kirche nach John Henry Newman, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1956. 329 S. DM 24.—.

Dieses ziemlich umfangreiche Werk, zu dessen Ausarbeitung der Verfasser auch in England und Irland weilte, besteht in der Hauptsache aus zwei Teilen; der erste behandelt „die historische Ausgangsbasis für Newmans Theologie von der Einheit der Kirche“ und seinen „Weg zur Einen und Einzigen (= römisch-katholischen) Kirche“, der zweite die „heilsgeschichtliche und

systematische Darstellung der Newman'schen Theologie von der Einheit der Kirche". Darauf folgen noch abschließende und zusammenfassende Gedanken des Autors sowie eine Bibliographie von 11½ Seiten.

In einer kurzen Vorbemerkung spricht sich der Verfasser über Ziel und Zweck seiner Arbeit aus. Er bedauert, daß man die Bedeutung der römischen Kirche als einer „gottgesetzten Institution“ bei Newman eine Zeitlang deshalb nicht gesehen habe, „weil man sie in einem falsch verstandenen Bemühen um das verstehende Gespräch mit nicht-katholischen Partnern nicht sehen wollte“. Das Gespräch zwischen den Konfessionen wird nach Ansicht von Schiffers „zum unfruchtbaren Monolog, wenn eine der beiden Seiten um einer vermeintlichen Begegnung willen Abstriche macht von dem, was wesentlich zu ihrer vorgegebenen Glaubensbasis gehört“. Der ökumenische Wert des Buches bemißt sich an dem Versuche des Verfassers, im Denken Newmans aufzuzeigen, daß man nicht um der Gottunmittelbarkeit des Einzelnen willen sein Gebundensein an die Kirche von Rom ausklammern dürfe: schon der junge Newman, dessen Denken um den Satz ‚Ich selbst und mein Schöpfer‘ kreiste, habe dadurch, daß er den Papst für den Antichrist hielt, erkennen lassen, daß er fähig war, „sich mit Fragen zu beschäftigen, welche die Kirche betreffen“. Man könne also bei Newman weder von einem ‚autocentrisme‘ sprechen, noch vorschnell behaupten, Newmans Jugenderlebnis des ‚my soul and my creator‘ sei die letzte inspirierende Kraft seines ganzen Werkes. „Vielmehr gibt es, hier wie immer, zwei Kräfte, die Newmans Werk geistig vorantreiben: das Personal-dialogische des ‚Ich selbst und mein Schöpfer‘ und die Kirche. Wer eine dieser beiden Komponenten übergeht, verfälscht schon von vornherein sein Verständnis für Newmans theologisches Denken.“ Man wird sich in Zukunft also hüten müssen, den Papst für den Antichrist zu halten, weil man damit zu erkennen gibt, daß man im Grunde kein Protestant mehr ist, sondern die Fähigkeit be-

sitzt, sich mit Fragen zu beschäftigen, welche die Kirche von Rom betreffen. Auch sonst liest man manche Ausführungen des Verfassers nur mit Verwunderung. So soll zwischen der Kirche von England und der von Rom keinerlei historischer Zusammenhang bestehen, Friedrich Wilhelm IV. von Preußen soll das Bistum St. Jakob in Jerusalem gegründet haben, um „einen Stützpunkt in der dortigen jüdischen und arabischen Welt zu gewinnen“, das Papsttum soll eine einheitstiftende Wirkung besitzen usw. Sehr interessant sind auch die Darlegungen über das — nach Meinung des Verfassers nur in der Kirche von Rom wirksame — „Prinzip der Lehrentwicklung“ und über den Primat des Erzbischofs von Rom, aus denen wenigstens ein Satz zitiert sei: „Da aber der Person des Petrus mit seinem Martyrium menschlich gesehen ihr Ende gesetzt ist, spricht der Konventionsergrund für eine Nachfolge des Primatamtes des Petrus. Dieser Schluß wird schließlich durch die neuen archäologischen Funde weitgehend bestätigt“ (Seite 312). Auch in systematischer Hinsicht hat man gelegentlich ein etwas merkwürdiges Gefühl. Während Schiffers sein Buch mit dem Satze schließt, Newman habe jederzeit mit Recht von sich sagen können: „Die Einheit der Kirche liegt mir sehr am Herzen“ (S. 315), sagt er auf Seite 157: „Zusammenfassend muß man sagen, daß die Wiedervereinigung der Christenheit, die für den anglikanischen Newman die große Hoffnung gewesen war . . . für den katholischen Newman eine unvorstellbare Idee darstellte, wie sehr er sie als abstrakte Idee auch hätte wünschen mögen. . . . Den Suchern nach der Einen Kirche . . . konnte er ‚kein größeres Kompliment machen, als ihnen zu sagen, sie sollten alle Katholiken sein, noch konnte er ihnen einen besseren Liebesdienst erweisen, als zu beten, daß sie es eines Tages werden möchten.“ Schiffers bemerkt hierzu, eine Wiedervereinigungsbestrebung dürfe nicht nur aus einem „Kreuzzugsgedanken gegen den Unglauben“ erwachsen! Das Buch, dem die kirchliche Zensurstelle der römisch-katholischen Erzdiözese Köln die Druckerlaubnis erteilt

hat, bedeutet für das Gespräch zwischen Rom und der ökumenischen Bewegung leider keine Förderung. Peter Kawerau

Die Einheit der Kirche und die Sekten.

Vorträge, gehalten am Kurs für Sektenkunde im Oktober 1956 in Zürich. Hrsg. vom Schweizerischen Protestantischen Volksbund. Evangelischer Verlag A. G. Zollikon 1957. 128 S. Kart. DM 4.60.

Die in diesem Büchlein enthaltenen fünf Vorträge gehen dem Wesen von Kirche und Sekte und ihrem Verhältnis zueinander nach. Eduard Schweizer Vortrag „Die Urchristenheit als ökumenische Gemeinschaft“ ist schon in der „Ev. Theologie“ Nr. 12/1950 veröffentlicht. So, wie die neutestamentlichen Schriften auch jeweils nur einen besonderen Aspekt des Heilsgeschehens hervorheben und erst in ihrer Gesamtheit das volle Christuszeugnis wiedergeben, so sind nach Schweizer auch die Christen in den verschiedenen Konfessionen gerufen, aufeinander zu hören und sich gegenseitig zu ergänzen. Bemerkenswert seine These, daß die neutestamentliche Gemeinde sehr großzügig gegenüber jenen gewesen sei, denen gewisse Glaubenserkenntnisse fehlten, die Scheidung der Geister aber dort geübt habe, wo man über die Christusbotschaft hinaus sich besonderer Glaubenserkenntnisse rühmte. Kurt Hutten gibt in seinem Referat „Die Kirche und die Sekten“ vom reformatorisch verstandenen Evangelium her eine gründliche Analyse des Wesens der Sekten, die „Umgehungen der sola gratia“ sind und „die Gnade in den menschlichen Griff zu bekommen“ suchen (S. 44). Die theologischen Konsequenzen dieses Fehlansatzes zeigt H. dann im einzelnen auf. Kurt Guggisberg hat in seinem Vortrag „Der Staat und die Einheit der Kirche“ die volksskirchliche Situation der Schweiz als Idealbild vor Augen und wird von da aus etwa dem amerikanischen Kirchentum kaum gerecht. Aufschlußreich ist der Vortrag von Fritz Blanke „Asiatische Strömungen in Europa“, der das Vordringen asiatischer Religionen und Geistesrichtungen zum Gegenstand hat. Der fünfte Vortrag „Die Abwehr der Sekten in der Ge-

meindeseelsorge“ von Paul Wieser ist praktischen Fragen gewidmet und enthält beherzigenswerte Hinweise für die Gemeindearbeit.

Baltische Kirchengeschichte.

Beiträge zur Geschichte der Missionierung und der Reformation, der evangelisch-lutherischen Landeskirchen und des Volkskirchentums in den baltischen Ländern. Hrsg. von Reinhard Wittram. 348 S. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1956. DM 19.80.

Eine zusammenfassende Kirchengeschichte der baltischen Länder gibt es noch nicht, da bisher unerläßliche Vorarbeiten fehlen. Auch das vorliegende Buch bietet nicht, wie der Titel vermuten läßt, eine zusammenhängende Kirchengeschichte dieses Raumes, sondern stellt ein von siebzehn Verfassern getragenes Sammelwerk dar, dessen Schwerpunkte das Zeitalter der Schwertmission, die Reformationszeit, die dreieinhalb Jahrhunderte evangelischen Landeskirchentums und das Volkskirchentum der staatlich selbständig gewordenen Esten und Letten bilden. Der damit gegebenen Lücken und Einschränkungen sowie der Ungleichheit der Beiträge ist sich der Herausgeber, der verdienstvolle Verfasser einer politischen Geschichte des Baltentums („Baltische Geschichte. Die Ostseelände Livland, Estland, Kurland 1180—1918“. München 1954) durchaus bewußt. Darum versteht sich das reichhaltige Werk in mancher Hinsicht nur als ein Anfang, der auf Fortsetzung wartet und dazu anregen will. Man möchte mit dem Herausgeber hoffen, daß dieser Wunsch in Erfüllung geht, denn ökumenisch gesehen sind die lutherischen Kirchen des Baltikums insofern bemerkenswert, als sie seit den Tagen der Reformation verschiedene Nationalitäten in sich vereinigten, bis die politischen Selbstständigkeitsbestrebungen diese Gemeinsamkeit zerbrachen. Zudem sind die baltischen Ostseeprovinzen die einzige Stelle, wo lutherische Landeskirchen und die orthodoxe Staatskirche sich in der Praxis begegneten, — eine Begegnung freilich, die infolge der politischen Verhältnisse des 19. Jahrhunderts unter

keinem glücklichen Stern stand, wie in der aufschlußreichen Studie von Gert Kroeger (Seite 177 ff.) nachzulesen ist.

Um Diaspora-Dienst und Diaspora-Fragen. Bruno Geißler, dem Achtzigjährigen. Festschrift, hrsg. von Paul Wilhelm Gennrich im Auftrag der Zentraleitung des Gustav Adolf-Werkes der Evangelischen Kirche in Deutschland. 1957. 225 Seiten. Ganzleinen DM 7.—. Zu beziehen durch die Zentraleitung West des Gustav Adolf-Werkes, Kassel, Frankfurter Straße 80.

Gerne weisen wir auf die dem langjährigen Generalsekretär des Gustav Adolf-Werkes zum 80. Geburtstag gewidmete Festschrift hin, die auch für den ökumenischen Leser eine Fülle wertvoller Beiträge grundsätzlicher und geschichtlicher Art enthält. Hervorgehoben seien u. a. die Aufsätze von H. Kruska und P. W. Gennrich über Verständnis und Probleme der heutigen Diasporawissenschaft, P. W. Gennrich über die kirchlichen Beziehungen zwischen Deutschland und der Tschechoslowakei sowie Hans Koch über den Protestantismus bei den slawischen Völkern.

Paul Fleischt, Die Pfingstbewegung in Deutschland. Ihr Wesen und ihre Geschichte in fünfzig Jahren. Heinr. Feesche Verlag, Hannover. 1957. 404 Seiten. Geb. DM 25.—.

Der Verf., der schon vor dem 1. Weltkrieg mit grundlegenden Veröffentlichungen über die Gemeinschaftsbewegung hervorgetreten ist und als einer der genauesten Kenner auf diesem Gebiet gilt, hat seine 1914 erschienene Arbeit über die Zungenbewegung in Deutschland jetzt bis in die Gegenwart fortgeführt und zu einer umfassenden Geschichte der Pfingstbewegung in Deutschland erweitert. Man wird ein solches Unternehmen erst dann recht würdigen können, wenn man sich klar macht, wie schwer die mit der Pfingstbewegung zusammenhängenden Gemeinschaften und Erscheinungsformen zu erfassen sind und welchen Umfang die Aufsplitterung der pfingstlichen Gruppen in den letzten Jahrzehnten angenommen hat. Zudem ist ja die Pfingstbewegung nicht auf einige Ver-

bände und Kreise zu beschränken, sondern hat auf vielfältige Weise über ihre engeren Grenzen hinaus gewirkt. Der Verf. hat mit großer Mühe und Sorgfalt alles irgend erreichbare Material zusammengetragen und in übersichtlicher Gliederung dargeboten, so daß sein Buch zu einer einzigartigen Quellensammlung geworden ist, die in gleicher Vollständigkeit nirgends sonst zur Verfügung stehen dürfte. Wenn sich auch die Darstellung auf Deutschland beschränkt, so werden doch die weltweiten Verbindungslinien immer wieder aufgezeigt und sichtbar gemacht. Damit wird das Werk für die gerade auch in der Ökumene notwendig gewordene Auseinandersetzung mit der Pfingstbewegung zu einem unerläßlichen Rüstzeug.

William Temple, Christlicher Glaube und christliches Leben. Ludwig Bechtauf Verlag, Bielefeld 1955. 151 Seiten. Leinen DM 5.80; geb. DM 4.80.

Erzbischof William Temple, der schon 1944 heimgerufen wurde, ist zweifellos eine der überragendsten Führergestalten der ökumenischen Bewegung gewesen. Die Kriegsverhältnisse haben ihn in Deutschland nicht so bekannt werden lassen, wie er es verdient. Darum wird man dem Verlag Dank wissen müssen, daß der deutsche Leser durch die vorliegende Übersetzung von acht Evangelisationsvorträgen nunmehr erstmalig die Möglichkeit hat, diesem großen Kirchenmann als Theologen und Seelsorger zu begegnen.

Die katholische Kirche und die getrennten Christen. Papst- und Bischofsworte zur Wiedervereinigung im Glauben. Hrsg. von P. Dr. Thomas Sartory, OSB. (Religiöse Quellenschriften, Heft 14/15). Patmos-Verlag, Düsseldorf 1957. 102 Seiten. Kart. DM 3.—.

Dieses Heft enthält in deutscher Sprache die wesentlichsten Äußerungen und Stellungnahmen von maßgebender römisch-katholischer Seite aus den letzten Jahrzehnten zur Frage der Wiedervereinigung der getrennten Christen. Der Herausgeber ließ sich bei der Auswahl von dem Gesichtspunkt leiten, „den Geist der Mutter Kirche lebendig zu bezeugen“. Die damit geschaffene Quellensammlung ist für das ökumenische Gespräch mit der römisch-katholischen Kirche unentbehrlich.

Arthur Rhode, Geschichte der evangelischen Kirche im Posener Lande. Holzner Verlag, Würzburg 1956. (Marburger Ostforschungen im Auftrag des Johann Gottfried Herder-Forschungsrates e. V., hrsg. von Erich Keyser, Bd. 4.) 263 Seiten. Geb. DM 12.—.

Der Protestantismus in Polen ist neuerdings wieder in das Blickfeld des ökumenischen Interesses gerückt. Darum verdient das Buch von Arthur Rhode, der Jahrzehnte hindurch in der evangelischen Kirche im Posener Lande an leitender Stelle Dienst getan hat, besondere Beachtung. Der Verf. hat nach dem kriegsbedingten Verlust des von ihm gesammelten Materials erneut eine Fülle von Stoff über die Geschichte seiner Heimatkirche zusammengetragen, aus dem das vorliegende Werk nur einen Auszug darstellt. Über den kirchengeschichtlichen Quellenwert hinaus erhellt die Darstellung beispielhaft Weg und Leben, Not und Verheißung einer Kirche in der Diasporasituation, in die sich viele Kirchen der Ökumene miteinander gestellt sehen.

Koinonia. Arbeiten des Ökumenischen Ausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands zur Frage der Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft. Herausgegeben vom Lutherischen Kirchenamt der VELKD. Lutherisches Verlagshaus, Berlin 1957. 238 S. Geb. DM 12.80.

/ Angeregt durch die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1952 in Lund hat der Ökumenische Ausschuß der Vereinigten Ev.-Luth. Kirche Deutschlands in zweijähriger Arbeit das Verhältnis von Kirchengemeinschaft und Abendmahlsgemeinschaft untersucht und das Ergebnis in einem Memorandum zusammengefaßt, das jetzt mit den zugrunde liegenden neutestamentlichen, dogmengeschichtlichen, systematischen und konfessionskundlichen Referaten in Buchform vorgelegt wird. Ausgehend von dem Grundsatz „Kirchengemeinschaft und Abendmahlsgemeinschaft bedingten und fordern einander“ prüft das Gutachten u. a. den Zusammenhang von Taufe und Abendmahl und beschäftigt sich vor allem eingehend mit der Lage inner-

halb der Evangelischen Kirche in Deutschland. Hierfür sind nicht zuletzt die von E. Wilkens zusammengestellten „Dokumente und Erläuterungen zur gegenwärtigen Praxis der Abendmahlsgemeinschaft in der Evangelischen Kirche in Deutschland und ihren Gliedkirchen“ (S. 191 ff.) eine große Hilfe. Darüber hinaus liefert die Veröffentlichung als ganze einen unschätzbaren Beitrag für das ökumenische Gespräch über die Abendmahlsgemeinschaft, der weitester Beachtung wert ist.

Die lutherischen Kirchen in der Welt. Herausgegeben vom Lutherischen Weltbund. Lutherisches Verlagshaus, Berlin 1957. 229 Seiten. Geb. DM 14.80.

Die anläßlich der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Minneapolis herausgegebene Gesamtdarstellung der lutherischen Kirchen in der Welt liegt nunmehr auch in einer deutschen Ausgabe vor. Stärker als es in dem für Hannover 1952 erschienenen Werk der Fall war, sind diesmal kontinentale und regionale Gesichtspunkte für Aufgliederung und Anordnung des Stoffes maßgebend gewesen, weil „wir alle in den letzten Jahren immer stärker dazu geführt worden sind, nicht nur in Weltzusammenhängen, sondern auch in Zusammenhängen einzelner Gebiete zu denken.“ Gern wird man immer wieder zu diesem konfessionskundlich wie ökumenisch gleich wertvollen und aufschlußreichen Band greifen, der u. a. H. Lilje, Th. Bachmann, St. Herman und R. B. Manikam zu seinen Mitarbeitern zählt. Leider ist das der amerikanischen Parallelveröffentlichung angefügte ausführliche Anschriftenverzeichnis der deutschen Ausgabe nicht beigegeben.

Die Einheit der Kirche. Aus der Arbeit der Theologischen Kommission des Lutherischen Weltbundes. Herausgegeben von der Theologischen Abteilung des Luth. Weltbundes. Lutherisches Verlagshaus, Berlin 1957. 148 S. Brosch. DM 13.80.

Die hier zusammengefaßten Vorträge sind in den Jahren 1954 bis 1956 auf den Sitzungen der Theologischen und der Liturgischen Kommission des Lutherischen Weltbundes gehalten worden und befassen sich mit den Fragenkreisen „Die Einheit der Kirche“ und „Die Theologie des Gottesdienstes“. Der Leser erhält dabei nicht

nur einen Einblick in die lutherischen Diskussionen über die genannten Probleme, sondern zugleich wird ihm unerläßliches Arbeitsmaterial in die Hand gegeben, das zum eigenen Studium wie auch in ökumenischen Arbeitskreisen mit Ernst und Dankbarkeit aufgenommen werden sollte.

Kg

Berichtigung

In Anmerkung 12 des Artikels von Ulrich Scheuner über ‚Grundfragen eines internationalen Ethos‘ (Ökumenische Rundschau, Heft 3/1957, Seite 122) muß es heißen: „Urteil vom 16. 2. 1955 1 All.E.R. (1955) S. 646.“

Rückkauf vergriffener Hefte

1. Folgende Nummern der **Evang. Missions-Zeitschrift** sind vollständig vergriffen, und wir sind bereit, diese Exemplare zurückzukaufen: 1949: Heft 3 / 1952: Heft 5 und 6 / 1953: Heft 1 und 2 / 1954: Heft 1 und 2 / Ferner Jahrgang 1940 bis 1944.

2. Von der **Ökumenischen Rundschau** 1954: Heft 3/4 (Doppelheft) / 1955: Heft 4 / 1957: Heft 1.

Angebote bzw. Rücksendung erbittet

Evang. Missionsverlag G.m.b.H., Stuttgart-S, Heusteigstraße 34.

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. D. Dr. Walter Freytag, Hamburg 13, Mittelweg 143 / Dozent Dr. Dr. Peter Kawerau, Münster i. W., Tannenbergr. 25 / Dr. Jürgen Moltmann, Wasserhorst 4, Post Bremen-Burg / Dr. Hildegard Schaeder, Frankfurt a. M., Untermainkai 81 / Prof. D. Dr. Edmund Schlink, Heidelberg, Ludolf-Krehl-Str. 6 / Pastor Kurt Schmidt-Clausen, Wunstorf/Hann., Stiftstr. 9 a / Generalsekretär Dr. W. A. Visser 't Hooft, Genf, 17, Route de Malagnou / Prediger Günter Wagner, Frankfurt a. M., Untermainkai 81.

Soeben erschienen

In der Reihe „Weltmission heute“

HANS-WERNER GENSICHEN

Die Kirche von Südindien

64 Seiten, 2,40 DM

Der nach vierjähriger Lehrtätigkeit aus Indien zurückgekehrte Professor gibt aus eingehender Kenntnis eine Darstellung vom Werden der Südindischen Union bis zur Gegenwart. Es ist die Union, deren Grundlagen in der letzten Zeit viel diskutiert wurden. Das Studienheft kann daher für Aussprachen und für Seminarübungen gut verwendet werden. Eine Skizze der Südindischen Kirche nach dem neuesten Stand erleichtert das Verständnis der Darstellung. Aus dem Vorwort: „Eine Kirche kann man nicht aus ihren Dokumenten oder aus der Literatur wirklich kennenlernen. Ihr Leben spielt sich gerade in seinen wichtigsten Äußerungen auf einer Ebene ab, die dem geschriebenen Wort nur unvollkommen erreichbar ist.“

Im Dezember erscheint

WALTER FREYTAG

Kirchen im neuen Asien

64 Seiten, 2,40 DM

Professor Freytag gibt nach seiner halbjährigen Weltreise im Winter 1956/57 einen ersten Überblick über die geistige Lage Asiens und die Bedeutung der Kirchen innerhalb der gewaltigen Umschichtungen auf allen Gebieten. In vier Einzelbildern: Neuguinea, Indonesien, Indien und China wird deutlich, wohin der Weg führt. Der Leser erhält aus der Feder des bedeutenden Missionswissenschaftlers und Ökumenikers ein zuverlässiges Bild der religiösen Vorgänge im Fernen Osten, das auch für die Unterrichtung der Jugend notwendig ist.

EVANG. MISSIONSVERLAG G.M.B.H. STUTTGART 5

Blick auf unsere Herbst-Neuerscheinungen



Ärzte helfen in aller Welt

Das Buch der Ärztlichen Mission

Herausgegeben von Dr. med. Samuel Müller

248 Seiten mit 36 Bildern. Ganzleinen 12.80 DM

Das Buch gibt durch bedeutende und interessante Beiträge Kenntnis von der modernen Arbeit der Hunderte von Ärzten und Ärztinnen mit ihren Gehilfen unter fernem Völkern. Albert Schweitzer ist jedermann bekannt — hier kommen auch viele andere zu Wort, die in selbstloser Arbeit an der leidenden Menschheit in tropischen Gegenden stehen. Es sind Kampfberichte aus der Front des Leidens, der Zauberei und uralter menschlicher Unvernunft. In manchen Situationen rettet nur der angeborene Humor der Ärzte, der denn auch in diesem Buche zu seinem Recht kommt.

Aus dem Inhalt: Schwarze und weiße Magie / Arbeit unter Aussätzigen, Geisteskranken, Blinden, Tuberkulösen / In der grünen Hölle von Paraguay / Ärztin unter Mohamedanern / Als Schwester auf einsamem Posten in Ostafrika / Der Urwald doktor von Lambarene / Die Kirche neben dem Krankenhaus.

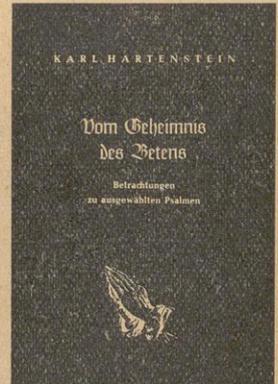
Karl Hartenstein

Vom Geheimnis des Betens

Betrachtungen zu 39 ausgewählten Psalmen

184 Seiten. Ganzleinen 8.80 DM

Aus dem Nachlaß des geistvollen Schriftauslegers werden seine Bibelstunden veröffentlicht, die in schwerer Zeit vielen Menschen großen inneren Gewinn brachten. Immer hat der Verfasser die Erfüllung und Vollendung durch Christus im Blick und weiß die geheimen Kräfte des Gebets dem besinnlichen Menschen von heute nahe zu bringen. Wie immer spricht Hartenstein den schlichten wie den gebildeten Leser an, der über das rein verstandesmäßige Erfassen der Wirklichkeit hinaus zu einem Leben mit Gott kommen möchte.



EVANG. MISSIONSVERLAG G.M.B.H. STUTTGART 5