

7. JAHRGANG

HEFT 1

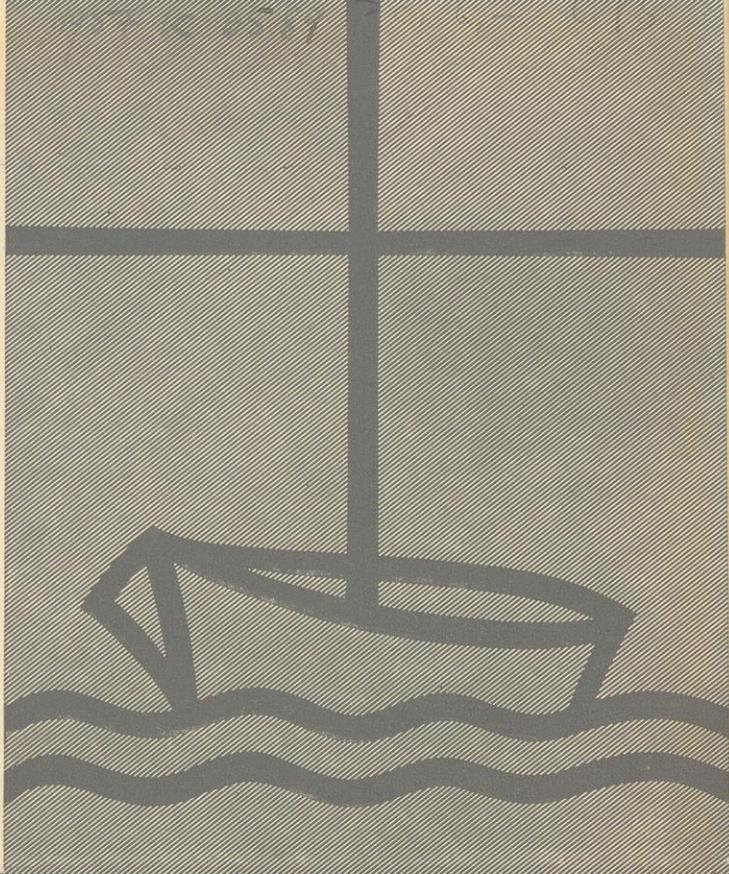
JANUAR 1958

HERAUSGEGEBEN

VON

WALTER FREYTAG

POSTVERLAGSORT
STUTT GART



Ökumenische Rundschau

U-12
24. FEB. 1958

Id 1408

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU

Eine Vierteljahrszeitschrift

Herausgeber:

Prof. D. Dr. Walter Freytag, Hamburg 13, Mittelweg 143, Fernruf 44 44 85.

Mitherausgeber:

Prof. D. Dr. Werner Küppers; Bischof D. Dr. Hanns Lilje, D. D.; Kirchenpräsident D. Martin Niemöller, D. D.; Prof. D. Dr. Edmund Schlink, D. D.; Bischof Dr. Friedrich Wunderlich, D. D.

Schriftleitung:

Dr. Hanfried Krüger, Frankfurt a. M., Untermainkai 81. Fernruf 33 04 76.
Nachdruck nur mit ausdrücklicher Genehmigung der Schriftleitung.

Verlag:

Evang. Missionsverlag GmbH., Stuttgart S, Heusteigstr. 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. Buchdruckerei Gottlieb Holoch, Stuttgart W, Vogelsangstraße 5.

INHALT

Studien

HANS-WERNER GENSICHEN: Indiens Begegnung mit dem Christentum	1
HANS DOMBOIS: Das institutionelle Problem in der Ökumene	12
<i>Dokumente und Berichte</i>	
HILDEGARD SCHAEDEER: Evangelische Freikirchen in Rußland heute	21
NILS SUNDHOLM: Der Ökumenische Rat und andere ökumenische Organe in Schweden	26
ZYGMUNT MICHELIS: Ökumenische Arbeit in Polen	29
REINHARD MUMM: Einheit und Trennung	30
ERKLÄRUNG des Ökumenischen Ausschusses der Vereinigten Evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands zur Frage der Apostolischen Sukzession vom 26. November 1957	33
<i>Chronik / Von Personen / Zeitschriftenschau / Neue Bücher</i>	40
<i>Mitteilungen der Schriftleitung.</i>	

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

INDIENS BEGEGNUNG MIT DEM CHRISTENTUM

VON HANS-WERNER GENSICHEN

„Filmindia“, eine in Bombay erscheinende Zeitschrift, die sich gewöhnlich nur mit den großen und kleinen Wichtigkeiten der Leinwand befaßt, brachte in ihrem Septemberheft 1956 einen Artikel „Footprints of Christ“, dem nicht weniger als 15 von den 88 Seiten dieses sehr anspruchsvoll aufgemachten Magazins gewidmet waren. Das Ganze war ein handfester Angriff auf das Christentum. Was Jesus gewollt habe, sei gut und edel gewesen, sei aber in der späteren Kirchengeschichte gänzlich verfälscht worden. Besonders die Geschichte der Mission und der Kirche in Indien stelle weiter nichts als einen Teil der Geschichte des westlichen Imperialismus dar. Indien sei aber auch heute bereit, Jesus zu respektieren und alle die anzuerkennen, die in seinem Geiste beim Neubau Indiens mitarbeiten wollten, ohne zu versuchen, andere zu bekehren.

Dieser Artikel, der in mancher Hinsicht symptomatische Bedeutung hat, gibt einige wichtige Anhaltspunkte für unser Thema. Er zeigt zunächst, daß es heute durchaus eine Begegnung Indiens mit dem Christentum gibt, und zwar eine sehr lebendige. Sie ist (nicht immer, aber oft) polemischer Natur. Das Christentum erscheint auf Grund seiner Geschichte als ein westlicher Importartikel unter anderen, und zwar keineswegs als ein erfreulicher. Die Auseinandersetzung mit dem Christentum wird (nicht ausschließlich, aber in starkem Maße) als ein Politikum betrachtet, wobei man dem Christentum eine gewisse Chance zubilligt, sofern es seinen herkömmlichen Charakter ändert und sich bestimmten Forderungen unterwirft.

Von hier aus ergeben sich für eine Untersuchung von Indiens Begegnung mit dem Christentum im wesentlichen drei Fragen:

1. Wie steht es mit den geschichtlichen Voraussetzungen der Begegnung?
2. Was ist für die gegenwärtige Situation charakteristisch?
3. Wo liegen die Möglichkeiten für eine künftige Entwicklung?

I

Kein Geringerer als Ministerpräsident Nehru hat in den letzten Jahren mehrfach festgestellt, daß das Christentum zu den alten, bodenständigen Religionen Indiens gehöre und in Indien schon eine bedeutend längere Geschichte habe als

etwa der Islam. Tatsächlich hat es im äußersten Südwesten des Landes schon seit dem 4., vielleicht sogar seit dem Ende des 3. Jahrhunderts christliche Gemeinden gegeben, auf die die heutigen sogenannten Thomaschristen in diesem Gebiet geradlinig zurückzuführen sind. Die in Indien allenthalben sehr beliebte Legende, daß der Apostel Thomas selbst schon im Jahre 52 diese Gemeinden gegründet habe, ist allerdings nicht zu halten. Immerhin steht fest, daß das Christentum in Indien älter ist als etwa in den meisten Teilen Europas. Die Thomaschristen haben hinduistische und später islamische Verfolgungen überstanden, sich schon früh eine sehr angesehene Stellung in ihrer Umwelt errungen und u. a. dazu beigetragen, daß in diesem Teil Indiens heute die Zahl der Analphabeten wesentlich niedriger liegt als anderswo. Freilich haben sie sich im Laufe ihrer langen Geschichte auch so sehr an ihre Umwelt angeglichen, daß sie so gut wie gar nicht über ihre engere Umgebung hinaus gewirkt haben. Gleich am Beginn der Begegnung Indiens mit dem Christentum steht also ein klassisches Beispiel dafür, daß der christliche Glaube, mag er auch von außen kommen, doch in einem bestimmten Gebiet voll und ganz verwurzeln und einen schon beinahe bedenklichen Grad der Assimilation erreichen kann.

Nachdem im frühen Mittelalter die Vorstöße des Islam einen Riegel zwischen Indien und das Abendland gelegt hatten, setzt erst von etwa 1300 an eine neue Begegnung mit dem Christentum ein, diesmal unter ganz anderen Vorzeichen. Der Missionsdrang der Franziskaner und Dominikaner, der die christliche Botschaft durch ganz Asien bis nach China trägt, erreicht Indien nur gelegentlich. Aber nachdem Vasco da Gama den Seeweg nach Indien entdeckt hatte, kommt es im 16. Jahrhundert vor allem durch die Jesuiten zu einem großzügigen Missionseinsatz, der unter dem Protektorat der portugiesischen Krone steht. Die portugiesische Kolonie Goa — heute als letztes Relikt einer vergehenden Kolonial-epoche so leidenschaftlich umstritten — wird die Basis der Mission. Kirchliches und politisches Macht- und Expansionsstreben sind unlösbar verflochten. Das Urteil des heutigen Hindu läßt sich mindestens für diese Epoche nicht leicht widerlegen: Das Christentum gerät ins Schlepptau des Kolonialismus und macht sich dadurch in mancher Hinsicht selbst unglaubwürdig, trotz der unbestritten großen Leistungen einzelner aufopfernd arbeitender Pioniermissionare.

Kurz nach 1700, vor fast genau 250 Jahren, wird noch einmal ein neuer Anfang gemacht, diesmal von der protestantischen Mission. Auch sie beginnt in gewissem Sinne als „Kolonialmission“, denn es ist der dänische König, der zwei Deutsche als die ersten Missionare in seine kleine Handelsniederlassung Tranquebar sendet. Indessen sieht die dänische Kolonialverwaltung die Sache ganz anders an. Die Missionare werden ihr sehr bald höchst unbequem. Der Kommandant von Tranquebar macht alle nur erdenklichen Schwierigkeiten und scheut auch vor monatelanger Verhaftung des führenden Missionars nicht zurück. Wenn auch das Interesse und das Wohlwollen des dänischen Hofes anhielten, so wird es doch

die Besonderheit dieser ersten evangelischen Mission, daß sie davor bewahrt bleibt, sich auf Gedeih und Verderb mit der Kolonialmacht zu verbünden. Und noch eine Besonderheit kommt hinzu: Die ersten Missionare sind auch die ersten Indologen. Man sucht den Inder da auf, wo er wirklich steht. Man spricht seine Sprache, studiert seine Literatur. Man bringt ihm erstmals auch die Bibel und die ganze christliche Botschaft in seiner Sprache. So kommt es zu wirklicher Konfrontierung von Hinduismus und Christentum — ohne daß die christliche Botschaft von außen aufgezwungen würde, ohne daß sie aber auch von der ungeheuren Assimilationskraft des Hinduismus einfach aufgesogen werden könnte.

Das 19. Jahrhundert vermag diese Ansätze nicht in jeder Hinsicht durchzuhalten. Zwar ist es falsch, wenn immer wieder gesagt wird, daß die britische Kolonialmacht das Christentum einseitig protegiert habe. Tatsächlich hat sie in der Regel religiöse Neutralität gewahrt und durch manche ihrer Maßnahmen eher eine Art Naturschutzgebiet für den Hinduismus geschaffen. Trotzdem wird jetzt die Begegnung zwischen Indien und dem Christentum auf andere Weise belastet: Die christliche Heilsbotschaft verbündet sich zunehmend mit der unaufhaltsam vordringenden westlichen, und speziell mit der angelsächsischen, Zivilisation und Kultur. Die Folgen dieses Bündnisses sind keineswegs nur negativ zu veranschlagen. Jetzt wird zum erstenmal eine Atmosphäre geschaffen, in der Indien gewisse tiefliegende Schäden seiner überkommenen gesellschaftlichen Struktur erkennen und bekämpfen kann — das Übel der Kaste, die Unterdrückung der Unberührbaren, die Entrechtung der Frau. Jetzt zum erstenmal erhält Indien auch ein geordnetes Schulsystem. Neben der Schule stehen die vielen Missionshospitäler mit ihrem stillen Dienst im Kampf gegen Krankheit und Seuche, stehen ferner die mancherlei Versuche, den sozialen Status der Ärmsten der Armen zu heben. Jetzt wächst auf indischem Boden auch ein neues, positives Weltgefühl, das der weltverneinenden Tradition klar überlegen ist. Das alles ist ein Gewinn, der heute auch in Indien allenthalben anerkannt wird. Weder die Dichtung Tagores noch das Werk Gandhis wären ohne diese Einflüsse denkbar. Aber es entstehen auch Probleme. Ist das Christentum etwa weiter nichts als Handlanger der westlichen Zivilisation? Ist abendländische Bildung identisch mit dem Evangelium? Soll man Christ werden, nur um an diesen Gütern Anteil zu bekommen? Wird das Christentum nicht doch letztlich zu einem westlichen Einfuhrartikel, mit dessen Annahme man das indische Erbe aufgibt? Im 19. und auch noch im 20. Jahrhundert bleiben diese Probleme zunächst ohne Lösung. Sie bedeuten eine Hypothek, die trotz vielen guten Willens auf allen Seiten noch nicht eingelöst werden kann.

II

Wie für ganz Indien, so ist auch für die Begegnung Indiens mit dem Christentum das Jahr 1947 ein entscheidender Einschnitt. Das riesige Land, bisher noch nie in seiner Geschichte wirklich geeint und nur unter der Fremdherrschaft müh-

sam zusammengehalten, gewinnt die große Gabe der nationalen Freiheit und zugleich die größere Aufgabe der inneren Einheit, allerdings um den schmerzlichen Preis der Teilung in Indien und Pakistan. Wäre das Christentum wirklich nur Machtinstrument des westlichen Kolonialimperialismus gewesen, hätte es mit diesem zusammen fallen müssen — und zweifellos würde das von manchen Indern erhofft. Aber nichts davon geschah. Im Gegenteil, mindestens zwei belastende Faktoren aus der Vergangenheit waren nun schlagartig beseitigt: Jetzt konnte das Bekenntnis zum Christentum nicht mehr als Verbeugung vor der Kolonialmacht mißverstanden werden. Zugleich ist es heute für jeden Kenner der Verhältnisse klar, daß die Zeit der vielberufenen „Reischristen“ seit 1947 vorbei ist. Wer heute in Indien Christ wird, kann nicht mehr darauf rechnen, daß sich dieser Schritt durch materielle Vorteile bezahlt macht. Die Vergünstigungen und Privilegien z. B., die von der Regierung für kastenlose Hindus gewährt werden, sind sehr viel attraktiver als das, was ein Christ von gleicher sozialer Stellung, der für diese Vergünstigungen nicht in Betracht kommt, zu erwarten hat.

Auch nach 1947 war freilich die westliche Mission da, und den Führern des freien Indiens, von Gandhi bis Nehru, ist es nie eingefallen, sie durch staatlichen Machtpruch zu beseitigen. Aber schon längst hatte gleichsam hinter den Kulissen eine neue Größe bereitgestanden, die nun erstmals ins volle Licht der Szene hinaustrat: die indische Kirche, die in der Stille aus der Arbeit der Mission herausgewachsen war und der nun, im freien Indien, die Hauptlast der Begegnung zwischen Indien und dem Christentum zufällt. Man kann heute nicht mehr über diese Begegnung sprechen, ohne zuerst von der indischen Kirche zu reden.

Für den Statistiker mag die indische Christenheit als eine *quantité négligeable* erscheinen. Unter den 375 Mill. Einwohnern des Landes machen die Christen nur etwa 9,5 Mill. aus, d. h. jedem Christen stehen mindestens 97 Nichtchristen gegenüber, hauptsächlich Hindus, aber auch Moslems, Sikhs, Jainas und kleinere Gruppen. Außerdem hat es die geschichtliche Entwicklung mit sich gebracht, daß nahezu 80 % der Christen den wirtschaftlich und sozial niederen Schichten angehören. Nachteilig ist auch die Getrenntheit der verschiedenen Kirchen, nicht nur der römisch-katholischen und nicht-römischen, sondern auch der nicht-römischen untereinander. Die Christen Indiens sind eine relativ schwache Minderheit, und sie wissen das sehr wohl. Aber die Zahlen allein geben nicht das Bild der Wirklichkeit. Sie sagen vor allem nichts davon, welches moralische Gewicht diese Minderheit tatsächlich hat. Obwohl noch oft vom Odium der Fremdheit belastet, stellten die Christen doch schon in mehreren Bundesstaaten die Gouverneure, in der letzten Regierung Nehrus den Gesundheitsminister (die Prinzessin Amrit Kaur), manche Juristen an den höchsten Gerichten und Rektoren von Universitäten. Ein Christ hatte maßgebenden Anteil an der Ausarbeitung der neuen indischen Verfassung und spielt eine führende Rolle in der indischen Vertretung bei den Vereinten Nationen. Am nationalen Freiheitskampf Indiens waren die Chri-

sten (ausgenommen die Thomaschristen) zwar nicht so aktiv beteiligt wie andere Gruppen. Wohl aber haben sie während der blutigen Unruhen im Zusammenhang mit der Teilung Indiens, die Zehntausende Hindus und Moslems das Leben kosteten, durch energische Hilfsmaßnahmen einen Dienst getan, der allseits anerkannt wurde. Christliche Einflüsse wirken auch, direkt oder indirekt, auf den heutigen Hinduismus ein. Dem Vorbild der christlichen Mission ist die hinduistische Ramakrishna-Mission nachgebildet, die heute in 136 Stationen (davon 38 außerhalb Indiens) eine soziale und missionarische Arbeit betreibt, wie sie früher ganz undenkbar gewesen wäre. Indirekter christlicher Einwirkung ist es auch zuzuschreiben, daß der Hinduismus heute Gemeindegottesdienste und missionarische Predigt einzuführen sucht — beide bisher ganz unbekannt.

Das alles sind Einzelheiten, die zwar bei der Analyse der Gesamtlage nicht außer Betracht bleiben dürfen, aber noch nicht hinreichend in die Breite und Tiefe unserer Fragestellung hineinführen — und die im übrigen auch immer unter dem Vorbehalt stehen, daß es in einem so großen Land schwer ist, allgemeingültige Feststellungen zu machen. Was im Staat Kerala gilt, wo die Christen ein volles Drittel der Bevölkerung ausmachen, gilt nicht ohne weiteres auch in Kashmir, wo es nur 500 Christen unter fast $4\frac{1}{2}$ Millionen Einwohnern gibt. Wichtiger ist es, denjenigen Faktoren in der Gesamtlage Indiens nachzugehen, die einerseits kausal mit der zunehmenden Ausbreitung des Christentums zusammenhängen und andererseits für die heutige Begegnung Indiens mit dem Christentum bedeutsam sind oder werden können.

Hier ist zunächst die Tatsache zu nennen, daß das heutige Indien nicht nur eine parlamentarische Demokratie, sondern auch ausdrücklich ein säkularer, d. h. religiös neutraler Staat sein will. Das mutet erstaunlich an in einem Land, in dem 85 % der Bevölkerung dem Hinduismus angehören (10 % dem Islam, etwa 2,5 % dem Christentum). Gleichwohl heißt Indien heute offiziell nicht „Hindustan“ und steht damit in bedeutsamem Gegensatz zu seinem Nachbarn — Pakistan, das offiziell ein islamischer Staat ist, und auch Burma und Ceylon, wo der Buddhismus eine staatlich mehr oder weniger intensiv geförderte Monopolstellung besitzt. Bis heute wird diese Entwicklung des neuen Indien von den orthodox-reaktionären Hindukreisen leidenschaftlich angefochten. Aber ihre Handlungsfreiheit ist gehemmt, denn aus ihren Reihen kam der Mörder Gandhis, und das wird ihnen nicht leicht vergessen. So ist es dazu gekommen, daß in der indischen Verfassung von 1950 die volle Religionsfreiheit für alle Staatsbürger garantiert ist. Vor 1947, als man in der Kongreßpartei die ersten Verfassungsentwürfe machte, sollte nur das Recht „to profess and to practise“ vorgesehen werden. Die endgültige Verfassung hat dann später das Recht „to propagate“ hinzugefügt, ohne das die Religionsfreiheit nur ein Torso geblieben wäre. Das geschah durch christliche Intervention, und hier haben die Christen Indiens ihrem Lande einen Dienst geleistet, der zugleich eine unerläßliche Voraussetzung für die Begegnung Indiens mit dem

Christentum schafft; denn nur im Klima freien religiösen Wettbewerbs kann eine solche Begegnung fruchtbar werden. An Opposition fehlt es auch heute nicht. Aber ein Mann wie Jawaharlal Nehru ist in seiner Person die beste Garantie dafür, daß Indien nicht der Versuchung des theokratischen, religiös gebundenen Staatsideals erliegt. Als vor einigen Jahren ein Staat der Union ein Gesetz erließ, wonach Übertritte zum Christentum in jedem einzelnen Fall staatlicher Registrierung und Genehmigung bedürfen sollten, hat die Zentralregierung interveniert, und das Gesetz mußte zurückgezogen werden. Ende 1955 machten die reaktionären Kräfte einen neuen Vorstoß, diesmal im Bundesparlament, und brachten eine Gesetzesvorlage ein, die für die ganze Union eine staatliche Kontrolle der Übertritte einführen sollte. Sofort setzte eine Welle von Protesten ein, nicht nur von Christen, sondern auch von liberalen Hindus und Moslems. Es war dann Nehru selbst, der in einer wahrhaft staatsmännischen Rede die Gesetzesvorlage zu Fall brachte — nicht etwa weil ihm der Schutz des Christentums besonders am Herzen läge, sondern weil er mit vollem Recht eine Erschütterung der Fundamente der indischen Demokratie befürchtete.

Als 1956 in ganz Indien das 2500jährige Buddha-Jubiläum feierlich begangen wurde, beteiligten sich sowohl die Zentralregierung als auch die Bundesstaaten auffallend stark, auch mit Einsatz beträchtlicher Geldmittel. Auch diesmal waren es christliche Stimmen, die in der Öffentlichkeit die Frage stellten, ob eine solche betonte Parteinahme für eine bestimmte Religion (die zwar praktisch in Indien ausgestorben ist, sich aber eifrig um die Rückeroberung ihres Mutterlandes bemüht) mit dem säkularen Charakter des indischen Staates noch vereinbar sei.

Aufs ganze gesehen wird man sagen können, daß die indischen Christen mit ihrer Wachsamkeit gegenüber allen Bestrebungen, die verfassungsmäßig garantierte Religionsfreiheit zu beschneiden, die besten Bundesgenossen der demokratischen Nehru-Regierung sind und daß sie durch ihr Eintreten für freien religiösen Wettbewerb im Rahmen eines säkularen Staatswesens dazu mithelfen, Indien vor den Gefahren einer nationalistisch-religiösen Theokratie zu bewahren.

In diesem Zusammenhang ist noch auf einen anderen positiven Beitrag der christlichen Minderheit zur politischen Stabilität des neuen Indien zu verweisen. Die vielleicht gefährlichste Bedrohung dieser Stabilität kommt ja heute nicht vom Kommunismus oder anderen ferngesteuerten Kräften, sondern vom „Kommunalismus“, d. h. dem Egoismus der verschiedenen religiösen, sprachlichen oder kastenmäßigen Gruppen im Volk, deren jede rücksichtslos auf Kosten des Ganzen ihren eigenen Vorteil zu verfechten trachtet. Nehru hat diesen Kommunalismus oft genug als den wahren Erbfeind des neuen Indien bezeichnet. Die Engländer hatten, getreu ihrem Prinzip des „divide et impera“, dem Kommunalismus durch das 1909 eingeführte System der „separate electorates“ vorgearbeitet, d. h. durch nach kommunalen Gruppen getrennte Wahllisten. Das heutige Indien hat diese Ordnung, die den Keim fortgesetzter Spaltung in sich trug, beseitigt und gleich-

zeitig den Minderheiten einen umfassenden Schutz garantiert. Während große Teile der Moslems die englische Politik unterstützten — was dann zur Abtrennung von Pakistan führte —, sind die Christen dieser Versuchung nicht erlegen. Sie waren die einzige Gruppe, die vor und nach 1947 nicht in den vielstimmigen Ruf nach Gruppenprivilegien einstimmt und die sogar in einigen Bundesstaaten, in denen ihnen eine separate parlamentarische Vertretung angeboten wurde, im Interesse der nationalen Einheit auf dies Vorrecht verzichtet haben. Damit haben sie ihr Schicksal mit dem der Nation identifiziert und einen konstruktiven Beitrag zur Evolution der indischen Demokratie geleistet, und man möchte nur wünschen, daß diese Vorleistung auch von der anderen Seite immer so anerkannt und honoriert würde, wie sie es verdient.

Schließlich ist daran zu erinnern, daß auch die besondere Spielart der sozialistischen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung, der sich Indien verschrieben hat, ohne den christlichen Einfluß und ohne die tätige Mitarbeit der Christen schwerlich zu denken wäre. Die Vorläufer der ländlichen Aufbauzentren, die heute wie ein Netz das ganze Land überziehen, waren die Dorfarbeitsgruppen des YMCA, die schon seit 1913 ihren Dienst tun. Auch im ländlichen Genossenschaftswesen haben die Christen Pionierarbeit geleistet. Von der Volksbildung war vorhin schon die Rede. Entscheidend ist auch hier der Geist, in dem diese Dinge angepackt werden. Das Grundprinzip der christlichen Nächstenliebe erweist sich auch in Indien als kraftvoller Antrieb für den Neubau der Gesellschaft auf der Basis gleicher sozialer Möglichkeiten für alle und des Respekts für den Einzelnen — beides Dinge, die der traditionellen Hindu-Gesellschaft mit ihrer Atomisierung in Tausende von Kasten und ihrer fatalistischen Festlegung des Einzelmenschen auf seinen sozialen status quo völlig wesensfremd sind. Zugleich vermag das Christentum auch im Zuge des Vordringens der westlichen Industriegesellschaft mit den dazugehörigen Gefahren der Technisierung und Versachlichung aller Lebensbereiche, die auch in Indien durchaus akut sind, der Enthumanisierung der Gesellschaft zu wehren. Eine Konferenz indischer Christen hat das vor einiger Zeit mit aller Klarheit ausgesprochen: „Wir wollen eine verantwortliche Gesellschaft, die darin besteht, daß die sozialen und politischen Grundsätze im Einklang stehen mit dem Bild des Menschen, der als Person zu verantwortlicher Existenz in der Gemeinschaft gerufen ist.“ Damit hat die indische Christenheit, jedenfalls in ihren besten Vertretern, sich entschieden gegen die theokratischen Gewaltlösungen sowohl des Kommunismus als auch des orthodox-hinduistischen Nationalismus, auch gegen das laissez faire eines indifferenten Liberalismus, aber für tätige Mitarbeit in einer Gesellschaft, die es erlaubt, die Ideale Gandhis und des heutigen indischen Sozialismus vom christlichen Bild des Menschen her mit Leben zu erfüllen. Nebenbei mag bemerkt werden, daß es heute nicht viele Länder in der Welt gibt, in denen die Christen so aufmerksam und konstruktiv über ihre soziale Aufgabe nachdenken, wie dies in Indien der Fall ist.

So bedeutsam alle diese Entwicklungen auch sind für die heutige Begegnung zwischen Indien und dem Christentum, so gewiß bleiben sie doch noch sozusagen im Vorfeld. Die eigentliche Auseinandersetzung und Begegnung findet auch heute naturgemäß da statt, wo die christliche Minderheit mit ihrer spezifisch religiösen Botschaft auf den konsolidierten Block hinduistischer Religion trifft (Islam und Buddhismus können in diesem Zusammenhang beiseite bleiben, da sie ihrerseits Minderheiten darstellen). Die Begegnung wird vor allem an zwei Punkten akut: Erstens da, wo das Christentum dem Herrschaftsanspruch des konservativen militanten Hinduismus im Weg ist, der um seine Monopolstellung besorgt ist, und zweitens da, wo es sich den einladend geöffneten Armen eines scheinbar toleranten modernisierten Hinduismus gegenüberstellt, der den Anspruch erhebt, die Synthese und Erfüllung aller echten Religion überhaupt darzustellen. Aus dieser doppelten Frontstellung ergeben sich verdoppelte Probleme — und auch verdoppelte Fragen, die die indische Christenheit sich selbst zu stellen hat.

Im ersten Fall ist die Lage vergleichsweise übersichtlich, da man einander gewissermaßen mit offenem Visier gegenübersteht. Die Gegensätze sind offenkundig: Hier die Millionen Götter des hinduistischen Pantheon, dort die Botschaft von dem Einen Gott; hier die unübersehbare Fülle von Erscheinungsformen des Göttlichen, dort die einmalige und endgültige Gottesoffenbarung in Christus; hier das Erleiden des Kreislaufs der Existenzen, dort die Erkenntnis der Sünde als des fundamentalen Widerspruchs des Menschen gegen Gott; hier die verschiedenen Versuche, durch Opferdienst, verdienstliche Werke, emotionale Versenkung oder, vorzugsweise, durch intuitives Innewerden der letzten Einheit von Gott und Seele den Fesseln der irdischen Existenz zu entgehen, dort das Angebot einer Versöhnung zwischen Gott und Mensch, die der Mensch nicht selbst bewerkstelligen kann — und so könnte man noch lange fortfahren. Kompromisse erscheinen aussichtslos, zumal auch die überkommene hinduistische Gesellschaftsordnung mit ihrer ganzen statischen Wucht die Waagschale der einen Seite heruntersinken läßt. Wenn dennoch immer wieder indische Menschen in der hinduistischen Heilsordnung nicht den inneren Frieden gefunden haben und finden, sondern sich Jesus Christus zuwenden, so ist der Vorgang einer solchen „Bekehrung“ letztlich der Beobachtung und Analyse entzogen. Man kann darüber allenfalls noch auf der Ebene der Theologie sprechen, und dafür ist hier nicht der Ort.

Die wirkliche Gefahr beginnt da, wo diese Form der Begegnung der Religionen dadurch verfälscht wird, daß man die Motive der anderen Seite verdächtigt oder bei fragwürdigen Bundesgenossen Hilfestellung sucht. Man kann es darum nur bedauern, daß ein militanter Hinduismus auch heute unentwegt, ohne von der Existenz der indischen Kirche ernsthaft Kenntnis zu nehmen, das Christentum als verlängerten Arm des westlichen Imperialismus zu diskreditieren sucht und nach staatlichen Gegenmaßnahmen ruft. Dies und nichts anderes war der Sinn des berühmtesten Berichts der sogenannten Niyogi-Kommission im Staat Madhya Pra-

desh, der angeblich die Tätigkeit der westlichen Missionare überprüfen sollte, in Wirklichkeit aber ein Versuch des reaktionären Hinduismus war, das Christentum als Ganzes politisch unmöglich zu machen. Nehrus Zentralregierung hat sehr wohl gewußt, warum sie sich von diesem Vorgehen einer einzelnen Staatsregierung deutlich distanziert hat. Trotzdem fehlt es in Indien auch heute nicht an mannigfacher stiller Diskriminierung der Christen, z. B. bei der Stellenbesetzung für öffentliche Ämter, durch die eine wirkliche Begegnung nur belastet werden kann.

Auf der anderen Seite wird auch die indische Christenheit hier vor gründlicher Selbsterforschung nicht zurückschrecken dürfen. Das Bedürfnis nach Anlehnung an den Westen und seine Missionen ist noch immer stark. Gewiß ist es in einer Zeit, da auch der indische Staat ohne weiteres ausländische Finanzhilfe für seine großen Fünfjahrespläne in Anspruch nimmt, auch für die wirtschaftlich sehr schwache indische Kirche an sich ganz unbedenklich, Zuschüsse von den westlichen Kirchen anzunehmen. Auch die Mitarbeit von westlichen Missionaren in der indischen Kirche sollte in einem Land, das sich auch auf anderen Gebieten ganz unbefangenen den „know-how“ des Westens zunutze macht, auf die Dauer kein Stein des Anstoßes sein, wenn es dabei auch zwischen westlicher Mission und indischer Kirche noch eine ganze Reihe interner Probleme zu lösen gibt. Aber es geht in Wirklichkeit nicht so sehr um die Zuschüsse und um die Missionare, sondern um die Mentalität vieler indischer Christen, die noch viel zu selbstverständlich nach der helfenden und stützenden Hand des Westens ausschauen, statt die eigene Initiative zu entwickeln, die auch noch nicht genug darum bemüht sind, in der Liturgie, der kirchlichen Ordnung und anderen Lebensformen der christlichen Gemeinde wirklich indisch zu werden, ohne darum den Kontakt mit der Weltchristenheit aufzugeben. Je mehr die indische Christenheit in alledem wirklich zu sich selbst kommt, desto besser werden auch die Aussichten für eine Entgiftung der Atmosphäre, wie sie für die unverfälschte Begegnung zwischen Christentum und Hinduismus unerläßlich ist.

Allerdings ist nun auch noch die andere Frontstellung für diese Begegnung ins Auge zu fassen, die ungleich schwierigere Fragen aufwirft. Ging es bisher hauptsächlich um Aktion und Reaktion, so geht es hier um Attraktion und Assimilation, genauer gesagt, um die Grundthese des sogenannten Neohinduismus, daß letztlich alle Religionen den gleichen Wahrheitsgehalt haben. Das Christentum muß sich, so sagt es etwa Dr. S. Radhakrishnan, heute Vizepräsident der indischen Union und prominentester Sprecher dieser Richtung, so weit entmythologisieren und rationalisieren, daß es in der Weite einer modern interpretierten Vedanta-Philosophie Platz findet. Zusammen mit den anderen Religionen wird auch das Christentum dann einem Fluß gleich, der zwar sein eigenes Bett hat, aber schließlich in ein und denselben Ozean mündet und in der höheren Einheit seine Identität verliert. Diese gleichermaßen aus westlichem Liberalismus und indischer Tradition gespeiste scheinbare Toleranz wirkt nicht nur in Indien, sondern vielfach

auch im Westen geradezu als die Patentlösung aller Auseinandersetzungen zwischen den Religionen. Aber sie ist in Wirklichkeit nicht so tolerant wie sie sich gibt. Man kann das an einer vielzitierten altindischen Geschichte klarmachen, die jedes indische Schulkind lernt: Ein paar Blinde sollen einen Elefanten befühlen und dann sagen, was sie vor sich haben. Der eine faßt den Schwanz an und sagt: Es ist ein Besen; ein anderer faßt ein Bein an und sagt: Es ist eine Tonne, usf., bis sie sich schließlich in die Haare geraten, weil jeder den Teil, den er identifiziert zu haben meint, für das Ganze hält. Genau so — das ist die Folgerung — ist es mit den Religionen. Jede hat bestenfalls eine Teilwahrheit, und wenn sie diese verabsolutiert, dann gibt es Streit. So weit, so gut. Was aber gewöhnlich nicht ausdrücklich ausgesprochen wird, ist die geheime Pointe der Geschichte: Einer ist da, der von der allgemeinen Relativierung ausgenommen ist, nämlich der, der die Geschichte erzählt. Er ist nicht blind. Er ist vielmehr der einzig Sehende unter den Blinden. Nur er weiß um die ganze Wahrheit. Unter den Religionen ist es der aufgeklärte Hinduismus, der diese Schlüsselstellung einnimmt. Er kann es sich leisten, tolerant zu sein, solange alle anderen Gesprächspartner sich seinem geheimen Anspruch unterordnen, indem sie die Relativität ihrer Wahrheitserkenntnis anerkennen. Aber wehe dem, der an der Voraussetzung der Gleichheit aller Religionen zweifelt. Für ihn ist in der Gemeinschaft der Wissenden kein Raum. Ihm gegenüber hört die Toleranz auf. Da das Christentum gerade diese Voraussetzung der Gleichheit der Religionen anzweifeln muß und sogar — wie übrigens auch das Judentum und der Islam auf ihre Weise — an eine besondere und allein maßgebende Selbstbekundung Gottes in der Geschichte glaubt, muß es hier entweder sich selbst aufgeben oder aber sich rückständig, intolerant, dogmatisch und exklusiv schelten lassen. Im Gespräch mit Vertretern des Neohinduismus findet man auch andere Punkte, an denen sich die Wege scheiden. Aber über sie läßt sich meist noch reden. Wirklich empfindlich und oft genug auch intolerant reagiert der moderne Hindu da, wo dies Prinzip der Gleichheit der Religionen und sein Anspruch auf eine Sonderstellung beanstandet werden, und diese Reizbarkeit zeigt am besten, daß hier der kritische Punkt der Begegnung getroffen ist.

Auch hier wird das Christentum in Indien immer wieder zu überprüfen haben, ob es nicht auch seinerseits zur Erschwerung der Begegnung beiträgt, etwa durch ungenügende Kenntnis der philosophischen Voraussetzungen des neohinduistischen Gesprächspartners oder durch Abkapselung in einem allzu starren Dogmatismus. Mindestens ebensosehr aber muß es darauf bedacht sein, dem scheinbar so verlockenden Angebot der Verbrüderung nicht dadurch nachzugeben, daß es wesentliche Teile seiner eigenen Botschaft preisgibt.

Der Weg der indischen Christenheit, der diese Begegnung heute aufgegeben ist, liegt voller Risiken, aber auch voller Möglichkeiten. Er ist um so schwieriger, als sie ihn letzten Endes allein gehen muß, ohne die Hilfe des Westens. Auch wenn die westliche Mission künftig noch Arbeitsmöglichkeiten in Indien hat —

immer natürlich in bewußter Unterordnung unter die indische Kirche —, wird die indische Christenheit in diesen Auseinandersetzungen selbst Rede und Antwort stehen müssen, und zwar mit dem Zeugnis des Wortes und der Tat, mit ihrer Botschaft und mit ihrer ganzen Existenz.

III

Versucht man mit aller gebotenen Vorsicht, von hier aus noch einen Blick in die Zukunft zu tun, so zeichnen sich etwa folgende Entwicklungslinien ab:

Für Indien besteht die große Chance, daß es durch die Begegnung mit dem Christentum vor den Gefahren eines engen Nationalismus und Isolationismus bewahrt wird. Es sind unbestrittene Tatsachen, daß z. B. die indische Kunst seit Jahrhunderten nicht über die alten Formen hinausgekommen ist oder daß auf dem Gebiet des Erziehungswesens vom 12. bis zum 19. Jahrhundert völlige Stagnation geherrscht hat, bis westliche Anregungen neue Entwicklungen einleiteten. Natürlich wird die Berührung mit dem Christentum nicht schon automatisch neue schöpferische Kräfte freisetzen. Aber sie sollte dazu helfen, daß alte Schranken fallen und daß sich Einsichten universalen Charakters eröffnen. Die Kirche ist ihrem ganzen Wesen nach eine weltweite Bruderschaft, und sie muß diesen weltweiten Charakter behalten, auch wenn sie ganz und gar in einem bestimmten Gebiet oder Volk heimisch wird. Was Indien in der Zukunft mehr als alles andere braucht, sind Menschen, in denen sich die Loyalität zu Volk und Land mit weltweisem Ausblick verbindet. Selbstverständlich gibt es solche Menschen nicht nur unter den Christen — Nehru ist das beste Gegenbeispiel —, aber die indische Christenheit kann hier vielleicht am nachhaltigsten zur Heranbildung einer neuen indischen Elite beitragen, vorausgesetzt, daß man sie nicht daran hindert, diesen Beitrag zu leisten.

Im übrigen steht, so scheint es, die geistige Begegnung zwischen Indien und dem Christentum in ihrem vollen Umfang und in ihrer ganzen Tiefe noch bevor, obwohl das Christentum in Indien schon eine so lange Geschichte hat. Auf beiden Seiten gibt es heute noch zu viele Störungsfaktoren, zu viele Nebentöne, als daß das Gespräch um die Hauptsachen wirklich schon auf breiter Front hätte in Gang kommen können. Es wird nicht zuletzt Sache des Christentums in Indien sein, daß es sich durch politische und andere Ablenkungsmanöver nicht beirren läßt, daß es vollends selbst dazu keine Anlässe bietet, sondern zielbewußt auf das Wesentliche zusteuert — auf die Begegnung zweier verschiedener Heilsbotschaften, von denen Rudolf Otto, einer der größten Kenner des indischen Geistes, gesagt hat, daß sie sich letztlich um ganz verschiedene Achsen bewegen.

Es wird sich dabei aber keineswegs nur um eine radikale Diastase, um ein unversöhnliches Gegeneinander handeln können, sondern man wird auch sehr

sorgsam auf das zu achten haben, was sich im Laufe der Begegnung an Berührungspunkten ergibt. Beide, der indische Christ und der Hindu, sind ja Menschen des Ostens, die in einer von der Selbstvernichtung der Menschheit bedrohten Epoche ein spezifisches gemeinsames Erbe zu vertreten haben, dessen Potenzen etwa für den Weltfrieden oder für die gesamte Menschheitskultur noch nicht annähernd ausgeschöpft sind. Beide sind schließlich auch Menschen wie wir alle, bedroht wie wir, hoffend wie wir, und man wird erwarten dürfen, daß ihre Begegnung, wie jede redliche geistige Auseinandersetzung, für die ganze Menschheit nicht ohne bleibenden Ertrag sein wird. So gewiß die Verschiedenheiten ihrer religiösen Überzeugungen nicht durch billige Kompromisse aus der Welt zu schaffen sind, so gewiß werden beide dazu helfen können, daß der Prozeß der Aushungerung und Diskreditierung der Religion überhaupt, den wir heute erleben, nicht noch weiter fortschreitet. Das Abendland hat sich fast allzu bereitwillig an die These vom „religionslosen“ Menschen gewöhnt, und der fatale westliche Provinzialismus tut das Seine, um uns den Blick zu versperren für das, was draußen in der Welt der großen Religionen wirklich vorgeht. Wenn die Begegnung Indiens mit dem Christentum nebenbei dazu beiträgt, die Nebel einer nur-säkularen, nur-weltlichen Denkart zu zerstreuen, könnte sie einen stellvertretenden Dienst tun, der weit über die Grenzen Indiens und Asiens hinaus wirken würde.

DAS INSTITUTIONELLE PROBLEM IN DER ÖKUMENE

VON HANS DOMBOIS

Die Vereinigung einer sehr großen Zahl von Kirchen höchst unterschiedlicher Art im Ökumenischen Rat der Kirchen bringt die oft behandelte Frage nach dem Selbstverständnis und der theologischen Grundlage dieser Gemeinschaft mit sich. Umgekehrt aber ist gerade die Einheit und Unterschiedenheit dieser Kirchen das Feld der Klärung und Besinnung für die Ökumene selbst. In diesem Bereich hat insbesondere „Faith and Order“ von jeher gearbeitet. Die Frage nach Glauben und Kirchenverfassung und ihrem Verhältnis hat nun die Aufmerksamkeit auf eine spezielle Linie gelenkt, die ich unter dem Titel „das institutionelle Problem“ bewußt vorsichtig formuliert habe. Es zeigt sich nämlich, daß hier jeder Begriff von vornherein so belastet ist, daß seine Verwendung alsbald schwer zu beseitigende Mißverständnisse hervorruft. Gemeint ist jetzt nicht mehr allein die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Kirchenverfassung, sondern welche

konkreten praktischen Wirkungen und Gestaltungen die vorfindlichen Einrichtungen jeder Art und jedes theologischen Ranges tatsächlich haben, und zwar vorzugsweise für die Beziehungen zwischen verschiedenen Kirchen der Ökumene, insbesondere bestimmter Gebiete. Daß diese Tatfrage von derjenigen der theologischen Bewertung und des Selbstverständnisses der Kirchen nicht zu trennen ist, liegt ebenso auf der Hand wie die große Bedeutung für die Unionsbestrebungen und das Zusammenleben der Teilkirchen. Hier wird kein Moment draußen bleiben dürfen. Man wird etwa auch erwägen müssen, welchen Einfluß bestimmte behördliche und bürokratische Traditionen im Guten wie im Schlechten tatsächlich — und oft unvermeidlich — haben.

„Faith and Order“ hat diesen ganzen Arbeitsbereich unter den Sammelbegriff „Institutionalismus“ gebracht und eine besondere Unterkommission unter der Federführung von Dr. Nils Ehrenström-Boston errichtet, die ihre erste Sitzung im Juli 1957 in New-Haven (USA) abgehalten hat. Als Arbeitsgebiet stellt sich von vornherein die Frage „die Kirche als eine geistliche Gemeinschaft und als eine Institution“ als Grundsatzfrage auf der einen, die Untersuchung zahlreicher einzelner Verhältnisse auf der anderen Seite.

Die Schwierigkeit zeigt sich hier bereits bei dem Sammelnamen. Unter einem „Ismus“ verstehen wir nicht eine Summe von unterschiedlichen Einzelscheinungen, sondern eine einseitige, mißbräuchliche Tendenz. Dieser Wertakzent fehlt dem englischen Wort. Einige inhaltsreiche Vorarbeiten haben die Schwierigkeit des Sammelbegriffes durch den Titel „Order and organisation“ vermieden. Order heißt hier nicht nur die tatsächliche Ordnung, sondern eine Kirchenverfassung mit einem theologischen Gewicht, Organisation dagegen reine Zweckeinrichtungen ohne Eigenwert, auch wenn sie ein gewisses Eigenleben entfalten. Diese einleuchtende Unterscheidung macht eine wesentliche Spannung sichtbar, die unserem Problem innewohnt, kann aber auch dem Verständnis hinderlich werden. Denn so gewiß beides sehr wohl unterschieden werden kann, so wenig kann es so selbstverständlich und eindeutig geschieden werden, wie es die Begriffe voraussetzen. Wir müssen uns also schon an das institutionelle Problem heranmachen. Gerade wenn wir jene Doppelschichtigkeit und Zwiespältigkeit sehen, kann das Problem weder durch eine — uns meist sehr fernliegende — Idealisierung noch das Gegenteil bewältigt werden. Dieses Gegenteil beherrscht gemeinhin das Feld. Der Begriff „Institution“ und das „Institutionelle“ werden regelmäßig in einem negativen Sinne der Verhärtung und Geistfeindlichkeit gebraucht. Dieser Sprachgebrauch ist unwissenschaftlich, ja geradezu gedankenlos. Er ist der schwergewichtigen Tatsache gänzlich unangemessen, daß sowohl der Soziologe wie der Jurist den Begriff in einem sehr viel gefüllteren Sinne gebrauchen, der auch für Theologie und Kirche von erheblicher Bedeutung ist. Die Theologie kann sich gegenüber so tiefbegründeten anthropologischen Erscheinungen nicht auf ein Schlagwort zurückziehen.

Jene vorangestellte Antithese — geistliche Gemeinschaft — Institution — bezeichnet eine seit einem Jahrhundert die ekklesiologische Debatte beherrschende Fragestellung, bedeutet aber bereits eine das Ergebnis bestimmende Vorentscheidung. Mag man den Gegensatz schärfer oder milder fassen, er erscheint als grundlegend. Das schließt aus, daß im institutionellen Charakter der Kirche selbst ein pneumatisches oder existentielles Moment liegt, das uns entscheidend angeht. Man trifft diese Konzeption etwa noch in dem Buch von Campenhausen „Amt und geistliche Vollmacht in den ersten Jahrhunderten“. Jedoch überschreitet gerade die neuere Exegese diesen Ansatz. Campenhausen selbst wie Käsemann behandeln Momente pneumatischen Rechts in der Urkirche. Schlink vertritt die Ansicht, daß sowohl in dem paulinischen kosmos ton charismaton wie in der Berufung zum besonderen Amt beiderseits p n e u m a t i s c h e Tatbestände gegeben seien. Der reformierte Theologe Jean Louis Leuba hat unter dem Titel „Institution und Ereignis“ geradezu unternommen, zwei parallele Linien durch das Neue Testament zu verfolgen: eine institutionelle, welche den Alten Bund, das davidische Königtum usf. in der Tradition fortsetzt, und eine aktual-prophe-tische. Beide können nach seiner Ansicht nicht einfach durch einen Oberbegriff verbunden, miteinander ausgeglichen werden, bestehen aber dennoch zu vollem Recht nebeneinander. Wir müssen auf alle Fälle damit rechnen, daß beides in wesentlich höherem Maße miteinander verschlungen ist, als wir anzunehmen gewohnt sind. Es ist fraglich, wie weit es überhaupt geistliche Gemeinschaft ohne institutionelle Formen, und solche Formen ohne Geist gibt. So hat etwa auch Bultmann ausgesprochen, daß gerade das Charisma Recht und Ordnung schafft.

Die moderne Anthropologie beschreibt den Menschen auch biologisch von den Merkmalen her, die ihn vom Tier u n t e r s c h e i d e n : er ist eine Frühgeburt, von Mängeln, von der Verfehlbarkeit seiner Reaktionen, also gerade seiner Freiheit bedroht und kann nur leben, indem er ergänzende Lebenshilfen und Vorrichtungen schafft und verwendet. So bildet von daher die Soziologie einen allumfassenden Begriff der Institution. Es ist der Inbegriff aller jener lebensermöglichenden Vorrichtungen — vom Steinzeitbeil bis zur UNO. Sie alle haben das eine gemeinsam, daß sie in einem langen schöpferischen Traditionsweg für uns vorgedacht sind. Wir müssen sie auf uns nehmen, „annehmen“, uns den nicht zufällig entstandenen Bedingungen ihrer Anwendung fügen — haben dann aber sehr wohl die Freiheit, sie zu verwenden und auch zu verändern. Und das beginnt mit der Sprache! Der Mensch kann weder geistig noch auch nur physisch leben ohne die Tradition des vorgeformten Wortes, vom unverständenen Kose-laut der Mutter angefangen, ohne das der Säugling kümmert. Es ist also der Gedanke, dem Menschen zu einem grundsätzlich außer-institutionellen An-sich-Sein zu verhelfen, von dem aus er dann die institutionelle Welt entweder nicht mehr benötigte oder sie in grundsätzlicher Freiheit gebrauchte, nicht einmal mehr eine anspornende Utopie, sondern einfach nur ein Irrtum. Es wird dabei verkannt,

daß unbeschadet seiner Handlungsfreiheit innerhalb dieses Gefüges der Mensch sich immer schon in diesem Gefüge befindet, nicht zuletzt, sondern primär durch die Sprache. Diese Befindlichkeit des Menschen in der Welt ist für uns unaufhebbar. Es besteht auch die evangelische Freiheit nicht darin, daß wir uns im Sinne des Subjekt-Objekt-Schemas als Subjekt gegenüber der Welt als Objekt begreifen. Es wäre nicht Evangelium, sondern nur falsches Gesetz — und eine schlechte Philosophie.

In einem noch prägnanteren, aber sachlich nicht widersprechenden Sinn gebraucht die Rechtswissenschaft den Begriff der Institution. Die Eherechtskommission der Evangelischen Kirche in Deutschland ist in ihren Arbeiten über Eheschließungsrecht und Familienrechtsreform unter Vorsitz von Prof. Friedrich Karl Schumann (Münster) auf das Institutionenproblem gestoßen. Man erkannte hier, daß Institutionen — wie etwa die Ehe, die das erste Modell abgab — nicht Zweckerichtungen, sondern der rechtliche Ausdruck von menschlichen Grundbezügen sind, die im Grundriß vorgegeben, aber im einzelnen gestaltunfähig sind. Man steht auch nicht einfach in ihnen — wie es Vorstellungen etwa der Ordnungstheologie meist voraussetzen —, sondern tritt durch einen Akt der Annahme, der Risikoübernahme so ein, daß man die typischen Rechtsfolgen nicht abdingen kann. Diese Erkenntnisse und Fragestellungen sind dann in Fortführung des von der Betheler Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland 1949 veranlaßten Gesprächs über die theologische Begründung des Rechtes seit 1955 im Christophorusstift in Hemer/Münster weiterverfolgt worden. In dieser Arbeitsgemeinschaft wirkten lutherische und barthianische Theologen in einer fruchtbaren Weise zusammen, wie F. K. Schumann, G. Gloege, E. Wolf, H. H. Schrey. Die Ergebnisse der ersten Tagung sind in dem kleinen Heft „Recht und Institution“ (Glaube und Forschung Band IX, Witten 1955) von mir herausgegeben worden. Die Erörterungen haben sich bisher nur auf Ehe und Staat erstreckt, nicht aber auf die Kirche. Sie bieten aber auch für unser Problem entscheidende Hinweise.

Diese Gesichtspunkte lassen sich in Anlehnung an die Thesen von Hemer wie folgt zusammenfassen:

„Die Institutionen sind Stiftungen Gottes. Die Erkenntnisgrundlage ihres Stiftungscharakters ist die Offenbarung Gottes im Alten und Neuen Testament.

Die Aussagen über die Institutionen stellen einen Sachverhalt da, der sowohl ontologisch wie theologisch zu verstehen und auszulegen ist; denn in den Institutionen tut sich der Herrenwille Gottes in Gestalt ihrer ausdrücklichen Einsetzung kund. Ihr Sein gründet in dem Tatbestand, daß sie in Gottes Wort gefaßt und mit Gottes Wort verbunden sind.

Das Erscheinungsbild der Institutionen führte zu dem Versuch, ihre Kennzeichen und Elemente wie folgt zu bestimmen:

Institutionen sind der Ausdruck typischer Beziehungsformen, die weitgehend gestaltunfähig, aber im Grundriß vorgegeben sind.

Die Verwirklichung der Institutionen bedarf des Aktes einer Annahme. Dieser Akt hat Entscheidungscharakter und ist als solcher eine Hingabe. Durch den Vollzug von Annahme und Hingabe werden Institutionen nicht erst geschaffen.

Die Institutionen sind in ihrem Grundriß unverfügbar. Sie können zwar beschrieben und in Einzelheiten ausgestaltet, aber nicht abschließend definiert werden.

Die Institutionen beziehen sich auf diejenigen Grundverhältnisse menschlichen Daseins, die den höchsten Grad der Existenzialität besitzen.

Die Wirklichkeit von Institutionen ist nicht nur ein Zustand, sondern ein Vorgang. Im Stiftungscharakter der Institutionen ist die Einheit von Zustand und Vorgang beschlossen. Der Versuch, beide Momente von einander zu lösen, verfehlt den Tatbestand.

Die Stiftung Gottes nimmt den Menschen in Verantwortung.“

In der Anwendung auf die Kirche bedeutet das:

a) Die Kirche ist auch als Institution betrachtet Stiftung Gottes, und nur soweit sie Stiftung ist, ist sie als Institution berechtigt. Sie hat also die besondere Eigenart dieser Stiftung auszudrücken. Die Übertragung weltlicher Ordnungsprinzipien des Staatsrechts und Vereinsrechts, von Begriffen wie Monarchie, Aristokratie, Demokratie auf die Kirche widerstreitet ihrem Wesen. Auch der bloße Ordnungsgedanke ohne konkrete Elemente reicht zum Verständnis der Kirche als Institution nicht aus.

b) Die Grundbeziehung, die in der Institution Kirche Gestalt gewinnt, ist die Beziehung Gottes zum Menschen. Jedoch treten dadurch Gott und Mensch nicht auf die gleiche Ebene, sondern Gott allein ermöglicht diese Beziehung *sola gratia praeveniente*, wie denn überhaupt die konkreten Institutionen nicht in sich selbst ihren Grund tragen, sondern durch einen außer ihrer selbst liegenden Grund gewährleistet werden, z. B. die Ehe dadurch, daß in einer Rechtsgemeinschaft allgemein Ehegemeinschaft (*connubium*) besteht.

c) Die Institution der Kirche tritt wie alle Institutionen durch einen Akt der Annahme in die Wirklichkeit: die Kirche durch die Empfangsbereitschaft und den Gehorsam des Glaubens gegenüber dem verkündeten Wort und den gespendeten Sakramenten. Die Notwendigkeit der Annahme zeigt, daß dieser Vorgang dem Grundsatz des *sola fide* entspricht.

d) Durch die Taufe wird der Mensch in den Stand des Christen instituiert, zu einem Gliedmaß am Leibe Christi. Auch der geltende *codex iuris canonici* bewahrt in can. 87 diese Einsicht auf, wenn er sagt: *baptismate in ecclesia catholica homo (der natürliche Mensch) constituitur persona (coram deo)*, eine sehr gefüllte und theologisch einwandfreie Aussage. Die Institution der Kirche wird durch den einzelnen Akt der Instituierung nicht erst geschaffen, sondern ist eine bereits

vorgegebene, von Gott eröffnete Möglichkeit, die der Mensch im Glaubensgehorsam des Bekenntnisses annimmt.

Also sind Institutionen keine vom Zweck her zu verstehenden Einrichtungen (Anstalten) und auch nichts, was unabhängig vom Menschen für sich besteht. Es sind ja gerade die lebensbestimmenden, existentiellen Grundbezüge des Menschen, die in den Institutionen verfaßt sind. Damit kehrt sich das Problem gleichsam für uns um: während wir bisher zu erklären versuchten, wie sich die als äußerliche Ordnung verstandene Institution zum Geist und zur geistgewirkten Gemeinschaft verhalte, müssen wir uns jetzt damit auseinandersetzen, wie sich die Zweckorganisationen, kirchlichen Behörden, die Kirche als Körperschaft und Verein zu der Kirche als von Gott gestifteter Institution verhält. Freilich sind wir damit einen wesentlichen Schritt weitergekommen, weil wir das antiinstitutionelle Vorurteil und eine falsche Trennung von Innen und Außen damit überwunden haben.

Eine teilweise Lösung dieses bleibenden Widerspruches und einen weiterführenden Hinweis gibt Helmut Schelsky in einigen Zitaten in seinem vielbeachteten Aufsatz „Ist die Dauerreflektion institutionalisierbar?“ in der „Zeitschrift für evangelische Ethik“. Er sagt dort (Heft 4, 1957, S. 169):

„Institutionen wollen und können gar nicht den inneren Aufschwung der Person, die Lebendigkeit des Geistes und der Seele in ihrer Selbstkommunikation sicherstellen, aber sie garantieren deren dauernde Möglichkeit, indem sie einen Minimalbestand von Erfüllungen, eine . . . formalisierte Grundlage dieser Erlebnis- und Bewußtseinsform durch die Zeiten und für die Menge dauernd zur Verfügung halten, indem sie also den Appell, die chronische ‚Herausforderung‘ zu ihrer inneren Bemächtigung und zu ihrem geistigen Ausleben, stabilisieren und weitertragen. Das ist der ‚Appell nach oben‘, der jeder Institution als normative Leitidee in Spannung zu ihrer trivialen Stabilität innewohnt.“

Er zitiert weiter Arnold Gehlen:

„Kultur ist ihrem Wesen nach ein über Jahrhunderte gehendes Herausarbeiten von hohen Gedanken und Entscheidungen, aber auch ein Umgießen dieser Inhalte in feste Formen, so daß sie jetzt, gleichgültig gegen die geringe Kapazität der kleinen Seelen weitergereicht werden können, um nicht nur die Zeit, sondern auch die Menschen zu überstehen. Über lange Zeiten und große Zahlen hin können gerade die hohen und verdichteten Inhalte nur in den Formalismus eingewickelt überleben: Forms are the food of faith, und es finden sich schon wieder Geister, die ihre mögliche Ergiebigkeit entwickeln.“

Schelsky und Gehlen gehen hier über die allgemeinen Aussagen der Soziologie bereits hinaus und wenden ihren Blick speziell auf die Kirche. Ihre Einsichten sind im Verhältnis zu gewohnten Anschauungen erstaunlich genug. Auch die trivialisierte, banalisierte Institution, die gar nicht ohne weiteres in die Nähe

der göttlichen Stiftung zu rücken ist, erscheint als dienlich für den Geist! Das im Deutschen unübersetzbare Wortspiel „forms are the food of faith“ erweist die beliebte Gegenüberstellung von Innerlichkeit und äußerer Form als objektiv und psychologisch irrig. Der Soziologe ist sehr kritisch gegenüber den Möglichkeiten des individuellen Bewußtseins, die wesentlichen Dinge durchzuhalten — aber das wird nicht durch einen fremden, gesetzlichen Zwang ausgeglichen, sondern im Gegenteil durch den Charakter des Appells und des Anrufs, der freien Ermöglichung, den die Institution bedeutet und enthält. Es ist also nicht der idealistische Glaube an den objektiven Geist, der sich in mächtigen transpersonalen Bildungen ausspricht und die Verantwortlichkeit des Gewissens erdrückt — im Gegenteil: es ist ein Raum der Entscheidung und der gesteigerten Verantwortlichkeit. In Selbstverständnis und Kritik des Protestantismus ist oft die Tatsache erörtert worden, daß dieser den Einzelnen überfordere. So wurden Menschen schlichter Bildung und geringerer Bewußtheit abgedrängt, denen er nicht die ihnen zugänglichen Formen des Verständnisses und der Gemeinschaft darbietet. In extremer Ausbildung entstand so die Bewußtheitsreligion der Gebildeten. Noch in unserer Zeit konnte ein so hervorragender Gelehrter wie Wilhelm Dibelius in einer Vergleichung englischer und deutscher Frömmigkeit und des entsprechenden Kirchentums dies gerade als einen entscheidenden Vorzug des deutschen Protestantismus ansehen. Die Folge der Entkirchlichung und Entchristlichung der breiten Schichten erwähnt er ausdrücklich und nimmt sie bedenkenlos als unvermeidlich hin, offenbar in der Überzeugung, daß dies durch die erreichte „Höhe“ der Innerlichkeit, des personalen Gottesverhältnisses gerechtfertigt sei. (W. Dibelius „England“, Band II, 1925.) So könnte freilich heute nicht mehr geschrieben werden. Aber eine gedankliche Klärung dieses so einschneidenden Problems ist deswegen noch nicht erfolgt. Dieser Mangel führt dann umgekehrt im Sektenwesen wiederum zu merkwürdigen Äußerlichkeiten und Verengungen. Je enger hier die Gemeinschaft, desto enger auch hier Gesetzlichkeit, die den offenen Zug der großen Institution nicht hat. Das Gesetz des Vakuums macht sich also dort bemerkbar, wo man sich der Frage nicht stellt.

Auf alle Fälle zerstören diese evident richtigen Erkenntnisse der Soziologie eine Fülle gewohnter Urteile und Wertungen in unserem Kirchenwesen. Es zeigt sich, daß wir Gesetz und Evangelium in ganz falscher Weise auf die konkrete Wirklichkeit unseres weltlichen und kirchlichen Zusammenlebens angewendet haben. Ebenso wie die römische Kirche ganz unerträgliche positive Gleichsetzungen äußerer Ordnung mit den Forderungen des Glaubens vollzogen hat — so haben wir das gleiche mit negativen Gleichsetzungen getan — und weil es negative waren, dies mit der Freiheit des Evangeliums verwechselt.

So sehr diese Einsichten also quer liegen zu gewohnten Anschauungen und uns zur Revision nötigen, so reichen sie doch noch nicht zur Erklärung der offenkundigen Spannung zwischen der Kirche als Institution göttlicher Stiftung und

den vielfachen Gefügen äußerer Art, deren unbestreitbare Tendenz zur Eigengesetzlichkeit, zur falschen Objektivierung durchaus nicht verkannt und verharmlost werden darf. Dies gilt um so mehr, als gerade die Reformation sich an solchen unerträglichen Gleichsetzungen und Selbstgesetzlichkeiten, insbesondere der kurialen Leitung direkt entzündet hat, welche skrupellos weltlich-politische und geldliche Interessen als Forderungen geistlichen Rechtes ausgab.

Die Rechtsgeschichte als Morphologie wie als Geistesgeschichte betrachtet, gibt uns hier wesentliche Hinweise. Institution ist ursprünglich und in langdauernder Übung ein durchaus personaler Vorgang: jemand wird durch konkrete Akte in einen Stand gesetzt — als Christ durch die Taufe in den Stand des Christen, der natürliche Mensch in den Stand der Ehe, des Lehnbesitzes, des Amtsträgers usf. In einer präzis beschreibbaren Entwicklung wandelt sich sowohl der Vorgang selbst wie sein Verständnis. Das ist am leichtesten im Staatsrecht zu zeigen. Der Satz „der König ist tot, es lebe der König“ heißt nicht nach unserem heutigen Verständnis, daß der Erbe ipso facto ins Amt tritt, so daß keine Lücke entsteht. Es heißt umgekehrt: wir wünschen, daß der Nachfolger möglichst bald ins Amt tritt, durch die dazu erforderlichen Akte der Annahme, der Huldigung, Krönung usf. Es besteht gerade kein gleichsam metaphysisches Kontinuum des Staates: es tritt vielmehr für kurze Zeit eine echte und — gefährliche — Lücke ein, die deshalb um so schneller ausgefüllt werden soll. Weil man die Unsicherheit und Gefahr dieser Lücke vermeiden will, greift man später zur Vorstellung eines transpersonal-objektiven Kontinuums. Die Institution ist nicht der Ausdruck eines Sicherheitsbedürfnisses, sondern das Sicherheitsbedürfnis zerstört die Institution in ihrem eigentlichen personalen Sinne.

Die entsprechenden Entwicklungen setzen, wie meistens bei der Kirche, früher ein als beim Staat und sind für den Ausgang des ersten Jahrtausends bereits von Rudolf Sohm in seinem letzten großen, weniger bekannten Werk ausführlich beschrieben worden. Die Theorie der sog. absoluten Ordination und der Transsubstantiation gehören in diesen Zusammenhang. Die Vorstellungen des objektiven Kontinuums sind regelmäßig verknüpft mit dem Eindringen kausaler Vorstellungen in den personalen Vollzug.

Die Umsetzung der personalen in die transpersonale Institution hat eine Fülle von Mißbräuchen ebenso wie von Gegenwirkungen, Mißverständnissen und Protesten hervorgerufen. Begreiflicherwise kann man ohne die Kenntnis dieses Vorgangs zu den heute vorfindlichen institutionellen Formen einschließlich denen der kirchlichen Behördenorganisation und Vereinsbildung überhaupt nicht Stellung nehmen. In diesem Zusammenhang wird dann auch eine durchgreifende Untersuchung der soziologischen Lebensformen der Kirche weit über das Gewohnte hinaus und oft in anderer Blickrichtung als der bisherigen der Religionssoziologie erforderlich. Unzweifelhaft macht die Kirche vermöge ihrer eigenen

Lebens- und Triebkräfte eine soziologische Entwicklung durch, die durch Fremdeinflüsse nicht erklärt werden kann. Man unterscheidet in der ökumenischen Diskussion mit Recht die sog. theologischen und die außertheologischen Faktoren und versteht unter den ersteren die Eigenkräfte der Kirche. Man wird das nur richtig verstehen können, wenn man diese letzteren auch als soziologische beachtet. Diese Eigenkräfte gehen oftmals den vergleichbaren weltlichen Bewegungen voraus, oftmals parallel, und nur sehr zum Teil sind sie von ihnen bestimmt. Diese vielfältige Verschlungenheit wird man sorgfältig beachten müssen. Ohne die ebenso geglaubte wie erkennbare Voraussetzung, daß die Kirche bei alledem dieselbe bleibt, ist aber überhaupt ein Verständnis nicht zu gewinnen. Sonst bleibt nur ein wirrer Haufen sich überkreuzender Einflüsse übrig, dessen Verworrenheit auch jede einzelne Erkenntnis in Frage stellt oder geradezu unmöglich macht. Es verfehlt also die Sache selbst, wenn man mit Spenglers — im einzelnen oft sehr aufschlußreichen — Anschauungen sozusagen verschiedene Christentümer unterscheiden will. Es geht aber auch nicht mit der Naivität der Verfassungsothodoxie aller Konfessionen, die verkennen, in welchem Maße oft zentrale theologische Positionen und überlieferte kirchliche Lebensformen historisch-kontingent und soziologisch bedingt sind. Die radikalsten Theologen sind hier meist am wenigsten radikal. Hier fallen unweigerlich manche Heiligenscheine — *amica confessio* — *magis amica veritas*. Ein wesentliches Hindernis des Verständnisses ist die Verkennung der Tatsache, daß auch das Freilassen bestimmter Dinge, oder ihre negative Bewertung, eine ebenso positive Entscheidung bedeuten, wie die entschiedenste Gleichsetzung bestimmter Formen mit den Forderungen des Evangeliums. Wer so denkt, ähnelt sehr dem Griechen, dem ein Rechnen mit negativen Zahlen undenkbar und sinnlos erschienen wäre.

Es liegt auf der Hand, daß im Rahmen eines solchen kurzen Aufsatzes nur kurze Hinweise auf die Fülle der erforderlichen Untersuchungen möglich sind. Es sind keine rein akademischen Dinge, sondern gehen uns sicherlich sehr viel mehr an die Nieren, als wir zunächst meinen — es ist ein Stück wirklicher Buße, die nicht in der Beteuerung der Nichtigkeit, sondern darin besteht, daß man sich der verfehlten Wirklichkeit mutig stellt.

Durch die Eröffnung dieser Dimension des Problems wird, wie oben angedeutet, für alle einzelnen Untersuchungen und Erwägungen die Lage gleichsam umgekehrt. Während wir bisher genötigt waren, eine fast unübersehbare Fülle höchst unterschiedlicher und ungleichwertiger Erscheinungen untereinander und mit dem pneumatischen Hintergrunde der Kirche als „geistlicher“ (oder gar nur „spiritualer“) Gemeinschaft in Beziehung zu setzen, gewinnen wir jetzt einen biblisch wohlbegründeten, sehr viel konkreteren Bezugspunkt. Von da aus wird dann die vielschichtige Thematik, die hier nicht im einzelnen zu entfalten ist, ihren Zusammenhang gewinnen.

DOKUMENTE UND BERICHTE

EVANGELISCHE FREIKIRCHEN IN RUSSLAND HEUTE

Während die vereinigte Evangelisch-Lutherische und Reformierte Kirche in den baltischen Sowjetrepubliken staatlich anerkannt ist (etwa 1½ Mill. Gläubige und 200 Pfarrer) und einzelne lutherische Gemeinden auch in Sibirien wieder zutage treten, können bisher evangelische Christen in Zentral-Rußland sich nur in den Freikirchen organisieren. 1944 vereinigten sich die seit etwa 1½ Jahrhunderten bestehenden „Stundisten“, heute „Evangeliumschristen“ mit dem 1867 begründeten „Baptistenbunde“, denen sich auch die „Pfungstgemeinde“ anschloß, zu dem „Allunionsverband der Evangeliumschristen – Baptisten“.

Dieser trat bald nach dem 2. Weltkrieg auch international wieder in Erscheinung. Am 7. 8. 1946 richtete der Vorsitzende des zehnköpfigen Rates des Verbandes, Jakob Shidkow, zugleich mit dem Generalsekretär A. Karew über das Außenministerium der Sowjetunion eine Botschaft an die Baptisten der Vereinigten Staaten von Amerika mit folgenden wesentlichen Mitteilungen:

„... Es gibt fünf charakteristische Merkmale (Grundzüge) der christlichen Baptisten der UdSSR:

1. Das Prinzip der Einheit.

Drei breite Ströme — die Baptisten, die Evangelischen Christen und die Pfingstlichen (Pentecostals), die die religiösen Grundsätze der Auferstehung und der Taufe mit den Baptisten teilen — haben sich (am 27. Oktober 1944, der als „Tag der Einheit“ gefeiert wird) zu einem mächtigen Strom verbunden, der jetzt seine segensreichen Wasser über unser ganzes weites Land ergießt.

Alle zweitrangigen Unterschiede, die früher, vor unserer Union, diese drei religiösen Ströme voneinander trennten, sind mehr und mehr im gegenseitigen Verstehen und in brüderlicher Liebe ausgeräumt worden. Sie wachsen jetzt und kräftigen sich in freundschaftlicher, harmonischer Arbeit am Reiche Gottes in unserem geliebten Land.

Wir danken unserem Herrn inbrünstig dafür, daß wir seinen heiligen Willen ausführen dürfen — „Auf daß sie alle eins seien“ — und wir möchten so gern sehen, daß Sein Wunsch nach Einigkeit unter Seinen Kindern zu einem geschlossenen und teuer-werten Wunsch aller christlichen Kirchen innerhalb der ganzen Welt wird.

2. Die Verkündigung des reinen Evangeliums.

Unsere gesamte Evangeliumschristen-Baptisten-Brudergemeinde hält an ihren grundsätzlichen Ansichten fest. Wir bewahren gewissenhaft die Reinheit der evangelistischen und der evangelischen Lehre.

Das Kreuz von Golgatha, das Sünden-Opfer Christi, Sein kostbares Blut — dies sind die zentralen Themen unserer Dogmatik und unserer Verkündigung.

Wir versuchen, der Welt das reine Bild unseres Erlösers zu bringen, so wie Er es uns in den Blättern der Bibel gegeben hat.

Wir betonen die göttliche Natur Christi. Wir leugnen nicht ein einziges Seiner Wunder. Wir nehmen nicht ein einziges Seiner Worte fort.

Das gesamte Evangelium ist unsere Dogmatik.

3. Die Verkündigung von der Heiligung.

Die geistliche Tiefe, Reinheit und Heiligkeit des Lebens unserer Kirche und ihrer Glieder — das ist es, was den ersten Platz in unserer erzieherischen Arbeit einnimmt. Wir streben nicht nach einer großen Zahl, wenn wir uns auch über die Bekehrung eines jeden Sünders freuen. Zahlen interessieren uns sehr wenig, und wir beschäftigen uns nicht besonders mit Statistiken über unsere Mitglieder. Dies ist eines unserer charakteristischen Merkmale, und wir glauben, daß es kein schlechtes ist. Die Reinheit der Kirche und ein in hohem Grade christliches Leben ihrer Glieder sind uns am wichtigsten.

Es scheint uns, daß in vielen Ländern die Christenheit unter dem ruhelosen Geiste Marthas leidet. Wir prägen unseren Mitgliedern den Geist Marias ein — das ist der Geist des tiefen, meditativen Christentums, den sie erwarb, sitzend zu Füßen Christi.

4. Der Geist des Urchristentums.

Die Einfachheit der ersten Tage des Christentums ist unser Vorbild, und wir streben danach in all unserem Leben und Tun. Wir streben nicht nach äußerem Glanz und lauter Reklame. Unsere meisten Segnungen empfangen wir nicht in prächtigen und kostbaren Gebetshäusern, sondern in einfachen Räumen von der Art der Jerusalem-Hütte. . . .

Wir beten unablässig darum, daß unsere Russischen Evangeliums-Baptistenchristen nicht von der Einfachheit des früheren Christentums abweichen mögen.

5. Es ist unser Grundsatz, Gottes Werk in unserem Lande mit unseren eigenen Mitteln durchzuführen.

Die Befolgung dieser Regel hat in unseren russischen Kirchen den Geist selbstlosen physischen Dienstes hervorgebracht. Unsere Brüder und Schwestern haben gelernt, nicht nur alles zu opfern, was innerhalb ihres Vermögens liegt, sondern auch über ihr eigenes Vermögen hinaus. . . . Die Freigebigkeit unserer Gläubigen findet ihren Ausdruck in hohen Opferbeträgen, die alle die Nöte unseres Gotteswerkes in unserem Lande decken.

Es gibt nicht eine einzige unter unseren Kirchen, die nicht ihre Bekehrungen hätte. Wir haben Berichte darüber, daß während der ersten Hälfte dieses Sommers bereits dreißigtausend neubekehrte Seelen getauft wurden. Und eine gleiche Anzahl wird während der zweiten Hälfte dieses Sommers getauft werden. Wir geben eine Zeitschrift „Bratsky Vestnik“ (Der Bruderbote) heraus, die durch die ganze Sowjetunion die Nachrichten über unser Werk und die Segnungen, die wir von unserem Herrn empfangen, tragen.“

(Übersetzung aus „An American Churchman in the Soviet Union“ von Pastor Louis D. Newton, Präsident der Southern Baptist Convention, herausgegeben vom Amerikanisch-Russischen Institut, 58 Park Avenue, New York 16, N.Y.)

Dieselben Leiter des Verbandes, Shidkow und Karew, schrieben im November 1951 in einem Grußwort an die Baptistenunion Großbritanniens und Irlands:

„Wir stimmen durchweg zu, daß die Freundschaft zwischen den Gläubigen der verschiedenen Länder zur Freundschaft zwischen den Völkern führt, weil die Gläubigen den größten Teil der Bevölkerung in jedem Lande ausmachen.“ (Oek. Pressedienst, Nr. 4, 26. Jan. 1952.)

Die Zahl der getauften und eingeschriebenen Mitglieder des Verbandes in der Sowjetunion wird heute mit 500 000, die der Gottesdienstbesucher mit 3–5 Millionen angegeben. Im Jahre 1947 schlossen sich die Baptisten und Evangeliumschristen des Baltikums an. Die größten Baptistengemeinden sollen sich heute in Zentralasien und Sibirien befinden (Bericht A. P a y n e, EPD Za 163 vom 19. Juli 1954, S. 2).

Aus evangelischen Erweckungsbewegungen um 1800 unter Einfluß deutscher Kolonistengemeinden hervorgegangen, sind die heute sogenannten Evangeliumschristen-Baptisten inzwischen zu einer mehr kirchlichen Struktur gelangt. Ihre Gruppen bezeichneten sich früher als Gebetsgemeinden, heute aber fast durchweg als „kirchliche Einheiten“. Die vom Rat der Evangelischen Christen-Baptisten in der UdSSR herausgegebene Zeitschrift brachte 1949 in Form eines „dogmatischen Colloquiums“ eine ausführliche Festlegung des in den Gemeinden heimischen Kirchenbegriffs. Darin wird die Kirche als die Gemeinschaft der erlösten Seelen aller Zeiten, Völker und sichtbaren Kirchen sowie der christlichen Hausgemeinden bezeichnet. Die räumlich begrenzte, sichtbare Kirche setze sich aus zahlreichen Ortskirchen zusammen, die durch das gleiche Glaubensbekenntnis miteinander verbunden seien; ihre Aufgabe sei es, das Reich Christi unter ihren Gliedern zu festigen und es in der Welt zu verbreiten. Die Zugehörigkeit zur unsichtbaren Kirche entbinde den Menschen nicht von seiner Zugehörigkeit zu einer sichtbaren Kirche. Die Wahl und die Einsetzung von Presbytern, Pfarrern oder Bischöfen darf die Kirche an niemanden außerhalb der christlichen Bruderschaft abtreten (Die Kirche, Nr. 19 vom 3. 4. 1949).

Über den Gemeindeaufbau entnimmt man der Verbandszeitschrift „Der Bruderbote“ (russisch) folgendes:

Die Hauptkirche des Verbandes befindet sich in Moskau (es ist die ehemalige Evangelisch-Reformierte Kirche). Jede Gemeinde wird von einem Presbyter geleitet. Die Presbyter, die für diese Aufgabe bei weitem nicht immer gerüstet seien, versuchen, das Fehlende durch die Unermüdlichkeit ihres geistlichen Einsatzes zu ergänzen.

Die Gemeinden sind gebietsweise zusammengefaßt. An der Spitze der einzelnen Gebiete, deren es 70 gibt — ebensoviele wie die Diözesen der Russischen Orthodoxen Kirche —, stehen die Oberpresbyter, die den Presbytern helfen sollen. Solche Oberpresbyter haben manchmal bis zu 200 Gemeinden zu beaufsichtigen, vor allem in den westlichen Gebieten der UdSSR. Das Alter der Oberpresbyter schwankt zwischen 50 und 70 Jahren, doch gibt es unter ihnen auch jüngere von 35–40 Jahren. Die Oberpresbyter benutzen für ihre Visitationsreisen alle verfügbaren Verkehrsmittel, einschließlich des Flugzeugs. Doch müssen gewöhnlich auch noch weite Strecken zu Fuß zurückgelegt werden.

Der Presbyterdienst wird in der Regel unentgeltlich getan. Nur ein Drittel der Presbyter wird von ihren Gemeinden materiell unterstützt. Gewöhnlich kann ein Presbyter, der tagüber in einer Fabrik oder in einem Kolchos sein Brot verdient, sein geistliches Amt nur in den arbeitsfreien Stunden versehen. Die Aufrechterhaltung einer Gemeinde ist dann nur möglich, wenn der Presbyter und die Gemeindeglieder dafür von ihrem Verdienst das Nötigste opfern. Es gibt aber „Hunderte von bessergestellten Gemeinden, die ihre eigenen Gebetshäuser haben, z. B. in Leningrad, Kuybischeff, Pensa und Tallinn (Reval)“. Die Presbyter sind an die Gemeinden gebunden. Sie sollen nicht herumreisen. „Ihr Amt ist eine pastorale Aufgabe, nicht eine missionarische.“ Der eigentliche Missionsdienst, die Gründung neuer Gemeinden usw. wird von eigens dafür vorgesehenen

Mitarbeitern unter Anweisung der Verbandsleiter durchgeführt. Etwaige Gastprediger müssen einen entsprechenden Ausweis des Oberpresbyters vorzeigen, weil sich immer wieder falsche „Wanderprediger“ melden, die „in den Gemeinden Zwietracht säen“. Ein großer Teil der Gemeindefarbeit wird von Frauen getragen (Oek. Pressedienst, 7. 12. 1948).

Zu den Baptistenpredigern gehören — so wird berichtet — auch viele Laien. Verschiedene Pfarrer üben neben ihrem geistlichen Amt eine weltliche Tätigkeit aus. Es ist nicht immer der Geldmangel, der sie dazu zwingt, sondern berührt eine grundsätzliche Frage. Manche sehen darin die künftige Form des kirchlichen Amtes. Unter den Geistlichen, die einen Nebenberuf haben, befindet sich ein Pfarrer, der als Bauführer in einer Goldmine den Stalinpreis für die Erfindung einer Scharre zur Verbesserung der Arbeitsbedingungen erhielt (Reformierte Kirchenzeitung, Nr. 15, 1951).

Der laufende Jahrgang des „Bruderboten“ berichtet von großen Visitationsreisen von Mitgliedern des leitenden zehnköpfigen „Rates“ durch die Sowjetgebiete und gibt neben biblischen Auslegungen und Betrachtungen auch theologische und praktische Anweisungen über die Vorbereitung und Abhaltung von Predigten, entsprechend der Tatsache, daß die evangelischen Christen keine theologischen Lehranstalten haben. Ferner werden Proben aus dem weltweiten Briefwechsel des Verbandes mitgeteilt.

(Eine besondere Rolle spielen die Reste von Gruppen deutscher evangelischer Facharbeiter, die in den Jahren 1946—48 in die Sowjetunion kamen. Bei ihnen werden Gottesdienste im Einvernehmen mit den zuständigen kirchlichen Stellen in Deutschland und unter Zulassung von sowjetischer Seite, geleitet von Laienpredigern, abgehalten. Die Mehrzahl dürfte aber inzwischen nach Deutschland zurückgekehrt sein.)

Eine Schlußfrage drängt sich auf: Wie verhält sich der „Verband der Evangeliumschristen-Baptisten“, der heute mit einer halben Million getaufter und eingeschriebener Glieder zugleich — nach verschiedenen Mitteilungen — drei bis fünf Millionen Gottesdienstbesucher zählt, zu den ehemaligen, ebenfalls einige Millionen starken Evangelisch-lutherischen und Evangelisch-reformierten Kirchen des zaristischen Rußlands? Man erfährt, daß die Zahl der „Evangelischen Christen-Baptisten“ sich seit der Oktoberrevolution verfünffacht habe. Man hört, daß die Hauptkirche des Verbandes in Moskau eine ehemalige Evangelisch-Reformierte (früher eine ehemalige Evangelisch-Lutherische) Kirche ist (die 2000 Personen faßt). Der Schluß liegt nahe, daß evangelische Christen der Sowjetunion, die den ehemaligen Evangelischen Kirchen Rußlands angehörten oder nahestanden, sich heute zum Verband der „Evangeliumschristen-Baptisten“ halten. Der geschilderte Vorgang zunehmender Verkirchlichung des Verbandes weist in die gleiche Richtung. Ebenso die Tatsache, daß die Erzbischöfe von Lettland und von Estland bei ihren Aufenthalten in Moskau Gelegenheit haben, in der Kirche des Verbandes zu predigen. Diese Möglichkeit wurde auch dem Präsidenten der Evangelischen Kirche von Hessen und Nassau, D. Martin Niemöller, im Januar 1952 gegeben.

Schließlich, zur Frage der Beziehung des Verbandes zur Russischen Orthodoxen Kirche erklärte der Leiter des Außenamtes des Patriarchats Moskau, Metropolit Nikolaus von Krutizy und Kolomna, schon im Jahre 1950: „Unsere gegenseitigen Beziehungen sind sehr gut. Wir leben in brüderlichem Einvernehmen, weil wir unserem Sowjet-Volk, dem wir beide mit der gleichen Liebe zugetan

sind, im Namen des gleichen Herrn Jesus Christus dienen. Wir sind bemüht — im Gegensatz zu früheren Zeiten —, uns gegenseitig in der Achtung und Liebe füreinander zu überbieten. Religiöse Unduldsamkeit ist unter den Christen in der Sowjetunion so gut wie unbekannt. Wir sind im Gegenteil stets um die besten Mittel und Wege bemüht, einander weiterzuhelfen“ (Oek. Pressedienst vom 17. 3. 1950). In dem Zusammenhang sei auch erwähnt, daß die Lehrpläne der Geistlichen Akademie der Russischen Orthodoxen Kirche in den letzten Jahren nicht mehr das Fach „Widerlegung . . .“, sondern „Beurteilung des Raskol und der Sekten“ enthielt, und daß man beginnt, offiziell anstatt „Sekten“ „Religionsgemeinschaften“ zu sagen.

Gegenseitige brüderliche Achtung und Hilfsbereitschaft der Häupter der orthodoxen und evangelischen Christen der Sowjetunion konnten die evangelischen deutschen Gäste bei ihrem dreiwöchigen Besuch im Patriarchat Moskau im Sommer 1954 oft beobachten. Die genannte ehemalige reformierte Kirche, in der regelmäßige Sonntags- und mehrere Wochengottesdienste stattfanden, war an einem gewöhnlichen Wochentagsnachmittag schon eineinhalb Stunden vor Beginn des Gottesdienstes überfüllt. Der dort stattfindende Kirchengesang wurde von einem kürzlich dort weilenden norwegischen Gast als der stärkste Gemeindegesang bezeichnet, den er in seinem Leben gehört habe. Er fügte hinzu, es seien in den Kirchen der Evangeliumschristen-Baptisten mehr Jugendliche und Männer zu sehen als in den norwegischen Kirchen.

Es war der Verfasserin eine Freude, mit den warmen Grüßen und Segenswünschen der Evangelisch-Lutherischen und Reformierten Christen von Lettland und Estland auch diejenigen der Evangeliumschristen-Baptisten der gesamten Sowjetunion — nach der Rückkehr von dem Besuch des Patriarchen Alexius von Moskau, der auch die Begegnungen mit den evangelischen Christen vermittelt hatte — auf der Konferenz des Gustav-Adolf-Verbandes in Leipzig im Juli 1954 zu überbringen.

An dem englisch- und amerikanisch-russischen kirchlichen Besuchsaustausch von 1955/56 konnten auch die Baptisten teilnehmen. Der Generalsekretär Karew, der auch dem Sowjetischen Friedenskomitee angehört, besuchte im September 1956 die DDR als Gast der CDU.

Im Herbst 1957 feierte der Baptistenverband sein 90jähriges Bestehen in Rußland.

ANHANG

Liste der Delegationen der auf der Moskauer Religions-Konferenz vom Mai 1952 vertretenen Kirchen und Religionsgemeinschaften in der UdSSR

Die Zahlen — soweit sie bekannt wurden — beruhen auf mehr oder weniger genauer Schätzung.

1. Russische Rechtgläubige Kirche — über 100 Millionen.
2. Grusinische Rechtgläubige Kirche.
3. Armenische Kirche.
4. Evangelisch-Lutherische Kirche in der Lettischen SSR — etwa 700 000.
5. Evangelisch-Lutherische Kirche in der Estnischen SSR — etwa 700 000.
6. Katholische Kirche in der Lettischen SSR.
7. Katholische Kirche in der Litauischen SSR (Erzbistum Vilnius und Bistum Panevezys).

8. Katholische Kirche in der Litauischen SSR (Erzbistum Kaunas, Bistümer Kaisiadorys und Vilkaviskis).
7 und 8: etwa 600 Priester, 2 Millionen Seelen.
9. Katholische Kirche in der Litauischen SSR (Bistum Telsiai).
10. Unionsrat der Evangeliumschrsten-Baptisten — 500 000 Getaufte, 3—5 Millionen Gottesdienstbesucher.
11. Altgläubige Kirche der Konvention von Belaja Kriniza (Altgläubiges Erzbistum von Moskau und ganz Rußland).
12. Altgläubige Kirche der urorthodoxen Christen.
13. Moskauer Preobraschenski-Gemeinschaft der Altgläubigen-Altpomorjanen.
14. Rigaer Altgläubigen Grebenschtschikow-Gemeinde.
15. Altgläubige Kirche in der Litauischen SSR.
Nr. 11—15: Altgläubige insgesamt 20 Millionen.
16. Unionsrat der Adventisten des Siebenten Tages.
17. Reformierte Kirche C.B. des Karpatengebietes.
18. Methodistische Kirche in der Estnischen SSR.
19. Gemeinde der Geistigen Christen-Molokanen von Baku.
20. Gemeinde der Geistigen Christen-Molokanen von Tbilissi.
21. Geistliche Verwaltung der Mohammedaner des Europäischen Teils der UdSSR und Sibiriens.
22. Geistliche Verwaltung der Mohammedaner Mittelasiens und Kasachstans.
23. Geistliche Verwaltung der Mohammedaner Daghestans u. des Nordkaukasus.
24. Geistliche Verwaltung der Mohammedaner Transkaukasien.
25. Geistliche Verwaltung der Buddhisten in der UdSSR.
26. Moskauer Jüdische Kultusgemeinde.
27. Kiewer Jüdische Kultusgemeinde.

Hildegard Schaefer

DER ÖKUMENISCHE RAT UND ANDERE ÖKUMENISCHE ORGANE IN SCHWEDEN

Die ökumenische Arbeit in Schweden wurzelt teils in dem während der Jahre 1915—1916 gebildeten schwedischen Komitee der „World Alliance of Churches for Promoting International Friendship“, teils auch in der Vorbereitungsarbeit für die Stockholmer Konferenz für „Life and Work“ im Jahre 1925 mit dem damaligen Erzbischof Nathan Söderblom als Hauptleiter. Früher als in anderen Ländern vereinigten sich in Schweden die drei ökumenischen Organisationen — „World Alliance“, „Faith and Order“ und „Life and Work“ — durch die Bildung des Schwedischen Ökumenischen Rates (Svenska Ekumeniska Nämnden) im Jahre 1932.

Zu dem Schwedischen Ökumenischen Rate gehören heute die Schwedische Kirche (Svenska kyrkan), der Schwedische Missionsbund (Svenska Missionsförbundet), der Bund der schwedischen Baptisten (Svenska Baptistsamfundet), die Methodistenkirche (Metodistkyrkan), die Pfingstbewegung (Pingströrelsen), die Heilsarmee (Frälsningsarmén), die schwedische Heilsarmee (Svenska Frälsningsarmén), der Christliche Verein Junger Frauen (K. F. U. K.), der Christliche Verein

Junger Männer (K. F. U. M.) und die Vereinigten Christlichen Studentenbewegungen Schwedens (Sveriges Förenade Kristliga Studentrörelser). Dies heißt, daß die allermeisten bedeutenden evangelischen Kirchen, Bünde und Gemeinschaften in dem Schwedischen Ökumenischen Rate vertreten sind.

Zum Präsidium des Rates gehören Erzbischof Yngve Brilioth als Vorsitzender, Bischof Manfred Björkquist und Schuldirektor Ansgar Eeg-Olofsson als Vizevorsitzende und Bischof Helge Ljungberg als Vorsitzender des Arbeitsausschusses. Der Rat hat drei Sekretäre: Dr. Harry Johansson, der für das Sekretariat hauptverantwortlich ist, Frau Anne-Marie Thunberg, die für die Behandlung der sozialen Fragen verantwortlich ist, und Seminarlehrer Nils Sundholm, der mit Vortrags- und Informationstätigkeit beschäftigt ist. Zur Leitung des Rates gehört auch der Schatzmeister, Göran Göransson.

Der Rat hat eine doppelte Aufgabe. Er besorgt zum Teil den schwedischen Kontakt mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen. Sodann ist der Rat auch ein Forum der Gespräche zwischen den schwedischen Kirchen, Bündeln und Gemeinschaften in ökumenischen Fragen.

Was den Kontakt mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen betrifft, hat die Erfahrung gezeigt, daß die dem Weltrat angeschlossenen schwedischen Kirchen — die Schwedische Kirche und der Schwedische Missionsbund — es gerne sehen, daß der Rat einen Teil dieser Arbeit übernimmt.

Für die einheimische ökumenische Arbeit hat der Rat Bedeutung teils dadurch, daß von Zeit zu Zeit schwedische ökumenische Probleme im Rate erörtert werden — vor ein paar Jahren wurde z. B. das Problem der Verteilung der religiösen Rundfunkprogramme unter den verschiedenen Konfessionen behandelt —, teils auch als ein Organ der ganzen schwedischen Christenheit gegenüber Regierung und Volk. Vor einigen Jahren hat der Rat z. B. christliche Gesichtspunkte über die Abtreibungsgesetzgebung vor die Regierung und die Öffentlichkeit gebracht. Im Jahre 1957 hat der Rat zweimal die Ansichten der Kirchen, Bündel und Gemeinschaften über die Stellung des Religionsunterrichts in gewissen Klassen der höheren Schulen der Regierung und den obersten Schulbehörden zum Ausdruck gebracht.

Der Rat tagt zweimal jährlich, einmal im Frühling und einmal im Herbst. Der Arbeitsausschuß tritt 4 bis 6mal im Jahre zusammen.

Zum großen Teil wird die Arbeit des Rates in den folgenden Komitees und Ausschüssen ausgeführt:

Das Faith-and-Order-Komitee hat z. B. Faith-and-Order-Fragen in Zusammenhang mit der Faith-and-Order-Konferenz in Lund im Jahre 1952 und dem Faith-and-Order-Thema in Evanston 1954 behandelt.

Der soziale Ausschuß verfolgt teils die ökumenische soziale Studienarbeit, teils auch die schwedische Sozialdebatte und Sozialgesetzgebung. Von Zeit zu Zeit veranstaltet der Ausschuß Fachkonferenzen. Übersichten über die Behandlung der Sozialfragen in den Zeitungen und Zeitschriften werden auch periodisch ausgesandt.

Das Evangelisationskomitee hat für die Vorbereitungsarbeit der Evanstonkonferenz schwedisches Material nach Genf vermittelt und nach Evanston die schwedische Stellungnahme zum Evangelisationsbericht ausgearbeitet.

Das Komitee für internationale Fragen ist ein schwedisches Organ für die „Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten“ mit der Aufgabe, die internationalen Fragen vom Gesichtspunkt der schwedischen Christenheit aus zu beleuchten.

Das Komitee für einheimische ökumenische Arbeit beschäftigt sich teils mit den theologischen Fragen, die die Schwedische Kirche und die freikirchlichen Bünde und Gemeinschaften voneinander trennen, teils auch mit den praktischen Spannungen und Reibungsgründen, die aufkommen können. 1957 hat das Komitee auch ein Buch über die einheimische ökumenische Lage und deren Problematik veröffentlicht.

Das Bosseykomitee ist damit beauftragt worden, jährlich einen Vorschlag zur schwedischen Vertretung auf den Konferenzen und Kursen im Ökumenischen Institut in Bossey vorzulegen. Der Schwedische Ökumenische Rat bewilligt jedes Jahr Reisegelder für schwedische Teilnahme an diesen Konferenzen und Kursen.

Im Jahre 1949 wurde der Christliche Jugendrat Schwedens (Sveriges Kristna Ungdomsrad) gebildet. Dadurch haben die Jugendabteilungen der Kirchen und Bünde ein gemeinsames Forum erhalten. Der Jugendrat veranstaltet Gemeinschaftstage für Jugendleiter und ist für Aufbaulager in Schweden und die schwedische Teilnahme im Auslande verantwortlich. Der Jugendrat wird finanziell vom Schwedischen Ökumenischen Rat unterstützt.

Der Schwedische Ökumenische Verein ist die Mitgliederorganisation des Ökumenischen Rates. Der Verein wurde 1933 konstituiert. Sein Vorstand wird vom Rate gewählt. Sein Zweck ist, den ökumenischen Gedanken unter den Gemeindegliedern lebendig zu machen. Der Verein arbeitet mit Wochenend-Konferenzen über ganz Schweden. In den vierziger Jahren wurde auch unter der Leitung des Vereins ein theologisches Gespräch unter Kirchen- und Freikirchenleitern über die Kirche geführt. Diese Gespräche wurden 1948 in einem Buch — Samtal om kyrkan (Gespräche über die Kirche) — veröffentlicht.

Das Nordische Ökumenische Institut in Sigtuna wurde 1940 unter Mitwirkung nordischer ökumenischer Organe gegründet. Das Institut, das von einem Direktor — Dr. Harry Johansson — geleitet wird, hat ökumenische Studien und Informationen auf seinem Programm. Es veranstaltet Fachkonferenzen, z. B. über „Christentum und Rechtsprechung“, und Laienkurse, z. B. in Nyborgs Strand (Dänemark) und Sigtuna. Das Institut veröffentlicht monatlich ein Informationsblatt auf deutsch (Kirchliche Nachrichten) und englisch (Church News).

Ein ausgezeichnetes Kontaktorgan für die nordische ökumenische Arbeit ist die „Kristen Gemenskap“ (Christliche Gemeinschaft), eine nordische Zeitschrift für ökumenische Bestrebungen, die im Februar 1958 schon dreißig Jahre alt ist. Sie hat während ihrer ganzen Geschichte denselben Schriftleiter gehabt, und zwar den jetzigen Domdechant zu Skara, Dr. Nils Karlström. In dieser Zeitschrift ist viel wertvolles ökumenisches Material veröffentlicht worden, z. B. über den deutschen Kirchenkampf in den Jahren 1934—1939. Nils Sundholm

Die Anfänge der polnischen Ökumene reichen bis in die Kriegsjahre zurück. Seit 1941 versammelten sich in der Wohnung des derzeitigen Vorsitzenden des Polnischen Ökumenischen Rates einige aus dem Konzentrationslager befreite Pastoren sowie die aus ihren Gemeinden nach Warschau geflüchteten Geistlichen zu vertraulichen Beratungen, um die durch das Hitler-Regime bedrohte Lage der Kirchen und ein gemeinsames Vorgehen angesichts der drohenden Gefahren in Erwägung zu ziehen. Bald schlossen sich diesem Kreise auch mehrere kirchlich interessierte Laien an. Den Vertretern von vier Kirchen — der Evangelisch-Augsburgischen, der Evangelisch-Reformierten, der Methodisten- und der Mariaviten- oder Altkatholischen Kirche — lag es besonders daran, sich für die bevorstehende Nachkriegszeit in dem erhofften neuerstandenen Polen zu einheitlicher Arbeit zusammenzuschließen und in allen religiös-kirchlichen Fragen als einheitliche Front aufzutreten. Schon im Jahre 1943 kam es zwischen den geistlichen Vertretern der beiden bedeutendsten Kirchen, der Augsburgischen und Reformierten, zur Verständigung und Vereinbarung in Sachen einer beabsichtigten organisatorischen Union beider genannten Kirchen. Ja, es lag bereits ein von beiden Seiten in gemeinsamen Beratungen ausgearbeiteter Entwurf einer *Confessio Varsoviensis* vor. Jedoch hat der unglückliche Warschauer Aufstand im August-September 1944 dem Führer der Reformierten, Pastor Zaunar, ein jähes Ende bereitet und damit die Verwirklichung seiner Pläne vereitelt. Bald danach verstarb eines frühen Todes auch der an der ökumenischen Arbeit seit ihren Anfängen stark beteiligte Professor der praktischen Theologie an der evangelischen Fakultät zu Warschau — Karol Michejda.

Neues ökumenisches Interesse erwachte bald nach dem Kriege, als Gaben für die schwer betroffenen polnischen Kirchen über Genf gingen und unter die verarmten Gemeindeglieder verteilt wurden. Damit verband sich eine Neubelebung und Vertiefung des religiösen Lebens, die durch die Veranstaltung von Gebets- und Evangelisationswochen in den verschiedenen Kirchen gefördert wurde. Auch eine besondere ökumenische Monatsschrift „*Kościół Powszechny*“ (Allgemeine Kirche) und ein ökumenisches Gesangbuch, das über 600 Lieder enthielt, wurde zum Gebrauch in ökumenischen Gottesdiensten herausgegeben, wie auch von einzelnen Kirchen in die sonntägliche Gottesdienstordnung eingeführt. Desgleichen wurde der Jahrestag der historischen Sandomirer Union (1570), die in der polnischen Reformationsgeschichte als föderative Vereinigung der drei größten Konfessionen eine bedeutende Rolle gespielt hat, feierlich begangen.

In den Jahren 1950–1956 erlitt jedoch die ökumenische Arbeit in Polen infolge ungünstiger politischer Verhältnisse eine allmähliche Stilllegung und zeitweilige Unterbrechung. Erst seit dem Oktober 1956, der nicht nur im politischen Leben Polens, sondern auch in religiös-kirchlicher Hinsicht einen Umbruch bedeutet, lebt die ökumenische Bewegung und Arbeit wieder auf. Die Beziehungen mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf wurden wieder aufgenommen. Die Vertreter der seit 1945 zusammengeschlossenen Kirchen — fünf protestantische und zwei altkatholische — versammelten sich zu gemeinsamen Beratungen, um aus ihrer Mitte ein neues Präsidium unter dem Vorsitz des bisherigen Präses P. Michelis zu wählen sowie eine Kommission zur Ausarbeitung eines Statuts für den neugegründeten Polnischen Ökumenischen Rat der Kirchen. Nach Annahme

durch die einzelnen Kirchenverwaltungen wurde das Statut den staatlichen Organen zur Bestätigung vorgelegt. Gleichzeitig wurden, um eine innere Annäherung der verschiedenen Kirchen zu ermöglichen, wissenschaftliche Vorträge und Referate über theologisch-kirchliche Fragen — die Bedeutung der Tradition für die Kirchen; der konfessionelle Proselytismus; die Stellung der Frau im Leben der Kirche — gehalten.

In den letzten Monaten haben uns mehrmals Abgeordnete des Ökumenischen Rates der Kirchen aus Genf, wie Dr. Schomer, Pastor Cederberg, D. Hellstern/Zürich, Rev. Metzler, besucht und eine neue Hilfsaktion für unseren Polnischen Ökumenischen Rat in Aussicht gestellt. Zu diesem Zweck wurden drei besondere Kommissionen gewählt: 1. für Zwischenkirchliche Hilfe (Superintendent Niewiczeral — Reformierte Kirche); 2. für Literatur und Sonntagsschule (Pastor Krenz — Augsburgische Kirche); 3. für Arbeit unter den Jugendlichen (Pastor B. Tranda). Auch wurde die Herausgabe eines in ein- bis zweimonatlichen Abständen erscheinenden Bulletins beschlossen. Die erste Nummer dieses Polnischen Ökumenischen Nachrichtendienstes liegt bereits vor. Er erscheint außer in der Landessprache auch in Deutsch und Englisch.

Der Zentralaussschuß des Ökumenischen Rates billigte auf seiner Sitzung in New Haven dem Polnischen Ökumenischen Rate den Status eines „angeschlossenen Rates“ (associated council) zu.

Zygmunt Michelis

EINHEIT UND TRENNUNG

Kurzer Bericht über die „International League for Apostolic Faith and Order“ (ILAFO)

Die Bewegung der Kirchen aufeinander zu hat während der letzten Jahre in allen Erdteilen immer weiter um sich gegriffen. Wir beobachten dabei im wesentlichen zwei Formen der Zusammenschlüsse: die eine beruht auf dem regionalen Zusammenhang innerhalb eines Volkes oder Staates oder sogar eines Kontinents; so ist unsere Evangelische Kirche in Deutschland entstanden und ebenso (wenn auch in mancher Weise anders) das British Council of Churches in Großbritannien. Die andere Art des Zusammenschlusses ist in der gemeinsamen Konfession verschiedener Kirchen begründet; ein eindrucksvolles Beispiel für diese Art bietet der Lutherische Weltbund.

Beide Gestalten kirchlicher Einigung ergänzen sich, bringen aber auch Probleme mit sich. Denn auf der einen Seite wird die ökumenische Bewegung mehr oder weniger im Sinne einer fortschreitenden Union verschiedener Bekenntniskirchen verstanden. Auf der anderen Seite wird betont, daß eine ökumenische Zusammenarbeit und Vereinigung nur möglich ist, wenn zuvor das Bekenntnis als grundlegend für die Einheit der Kirche anerkannt wird. Beide Standpunkte sind jüngst auf einer Konferenz maßgebender Theologen der konfessionellen Weltbünde und des Ökumenischen Rates eingehend erörtert und aufeinander abgestimmt worden.

Nun scheint es aber nicht nur bei diesen beiden Möglichkeiten kirchlicher Vereinigung zu bleiben, sondern es taucht ein neuer Gesichtspunkt auf. Bereits während der offiziellen Gründungsversammlung des Ökumenischen Rates 1948 in

Amsterdam empfanden Abgesandte von anglikanischen, altkatholischen und orthodoxen Kirchen, daß hier doch sehr verschiedene Elemente zusammengefaßt sind, nämlich Kirchen, die den Anspruch erheben, die eine apostolische und k a t h o l i s c h e Ekklesia zu repräsentieren, und andererseits Volks- und Freikirchen, die sich mit Überzeugung protestantisch nennen. Es ist heute vor aller Augen, daß wir es innerhalb der ökumenischen Bewegung mit einem bewußt protestantischen und einem ebenso bewußt katholischen (deswegen aber keineswegs römischen) Flügel zu tun haben. Zwar lassen sich durchaus nicht alle Kirchen in dieser Weise der einen oder der anderen Seite zuordnen; aber die mit den Bezeichnungen „katholisch“ und „protestantisch“ etwas kurz und summarisch beschriebene, sehr verschiedene oder gar gegensätzliche Grundauffassung von der Kirche ist doch deutlich vorhanden.

In dieser Sicht der ökumenischen Lage schloß sich 1950 in Oxford die „International League for Apostolic Faith and Order“ (abgekürzt ILAFO) zusammen. Sie legte ihre Grundsätze wie folgt fest:

- „1. To promote understanding between Catholic-minded Christians of various communions for their mutual encouragement and support in maintaining or recovering Apostolic Faith and Order.
2. To enable such Christians to bear united witness in ecumenical gatherings in order to work for the unity of all Christians according to Apostolic Faith and Order.

By ‚Apostolic Faith‘ is meant ‚the faith once delivered to the Saints‘ (Jude 3), the living doctrine revealed by our Lord Jesus Christ handed down to us from the Apostles through the Bible and interpreted and preserved in its purity by the Creeds and the fulness of the Holy Tradition of the undivided Church.

By ‚Apostolic Order‘ is meant the priestly threefold ministry of bishops, priests and deacons duly consecrated or ordained by bishops in the Apostolic Succession and in the Communion of the Catholic Church.“

Ein Jahr später erhielt die ILAFO in Rev. Michael Bruce (Chiddingfold/Surrey) einen Exekutiv-Sekretär. Die Leitung hatte der inzwischen verstorbene Bischof von Oxford, Dr. Kirk, übernommen. Unmittelbar vor der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lund (1952) trat die ILAFO am Tagungsort zusammen und zeigte deutlich, daß es sich hier weder um eine regionale noch um eine konfessionelle Zusammenarbeit innerhalb der Ökumene handelt, sondern daß diese Verbindung der zum Teil höchst verschiedenen Gruppen, Bekenntnisse und Nationalitäten in einer verwandten theologischen Überzeugung von der Kirche, vom priesterlichen und bischöflichen Amt und den Sakramenten besteht.

Dies trat erneut hervor bei der Konferenz der ILAFO, die vom 29. August bis zum 5. September 1957 in Lodge Hill bei Pulborough in der Landschaft Sussex (Südengland) zusammentrat. Überwiegend waren anglikanische Theologen der anglokatholischen Richtung, die sich in der Church Union verbunden haben, vertreten, und zwar besonders Ordensgeistliche der Society of St. John Evangelist (SSJE), der anglikanischen Benediktiner (OSB) und anderer Orden. Den Vorsitz hatte der leitende Bischof (Primus) der Episcopal Church of Scotland. Außerdem waren Vertreter orthodoxer Exil-Kirchen (unter ihnen der griechische Bischof von London, Titularbischof von Apameia), der hochkirchlichen Bewegung in Schweden (St. Birgitten-Orden), der Altkatholiken aus Holland, Deutschland und der Schweiz, der Episcopal Church in den USA, des Hilversum-Konvents aus der Her-

vormd Kerk der Niederlande, ein Lutheraner aus Norwegen und deutsche Gäste vertreten. Die Konferenz war also weniger aus offiziellen Repräsentanten einzelner Kirchen, sondern mehr von Abgesandten bestimmter kirchlicher Verbände und von Einzelpersonen gebildet. Dennoch kommt ihr in dieser vielseitigen internationalen und interkonfessionellen Zusammensetzung eine besondere Bedeutung zu.

Über den Verlauf dieser Tage ist an anderem Ort bereits kurz berichtet worden¹⁾. Hier soll jetzt nur von einem der dort behandelten Themen etwas mitgeteilt werden: „Die eine Kirche und die getrennten Christen.“ Das einführende Referat hielt der orthodoxe jugoslawische Priester Vladimir Rodzianko aus London: Die Einheit der Kirche beruht auf der Einheit des Dreieinigen Gottes. Die Sünde der Menschen hat die Einheit der Kirche immer wieder gestört. Christus heilt uns dadurch, daß Er uns die unverletzte Natur wiedergebracht hat. Mit dem Worte ‚katholicos‘ meinen wir die ganze Dimension des inkarnierten und auferstandenen Leibes Christi. Hüten wir uns dabei vor platonischen Einflüssen. Wie Gott und Mensch in Christus eins geworden sind, so lebt auch die Kirche in dieser Einheit. Die Kirche wird in dem Maße gesunden, wie in ihr diese gottmenschliche Einheit lebt.

Nur wo wir in einer Kirche leben — fuhr Rodzianko fort —, mag sie auch durch verschiedene Traditionen oder sonst organisatorisch autokephal sein, kann es Kommunion geben. Gemeinschaft in der Jurisdiktion kennzeichnet die Einheit der Kirche nur teilweise. Ihre wesentliche Einheit liegt in der Gemeinschaft des Sakraments. Die orthodoxe Kirche kann nicht den ‚Alles-oder-nichts-Standpunkt‘ der römischen Kirche teilen, weil sie nicht zuerst juristisch denkt, sondern von der ‚koinonia Christou‘ her. —

In der Aussprache über diese Thesen begegneten sich die Lehrtraditionen der Orthodoxen, Anglikaner und Altkatholiken, doch nicht in einander ausschließendem Gegensatz, sondern mit dem Bemühen, die Wunden der verschiedenen historischen Spaltungen durch zwischenkirchliche Verbindungen zu heilen. Wir müssen nüchtern erkennen, daß wir bei allem liebenden gegenseitigen Verstehen im gegenwärtigen Stadium der ökumenischen Gemeinschaft am Tisch des Herrn weithin noch getrennt bleiben. Doch ist ein Heilungsprozeß im Gang, wenn Anglikaner und Altkatholiken einerseits, Anglikaner und die Kirche von Schweden andererseits ihre Ämter und das Altarsakrament gegenseitig anerkennen und gemeinsam kommunizieren können.

Weitere theologische Fragen wurden leidenschaftlich durchgesprochen, so besonders die Bedeutung der apostolischen Sukzession des bischöflichen und priesterlichen Amtes für die Einheit der Kirche. Vom Standort des lutherischen Bekenntnisses her haben wir hier erhebliche Fragen anzumelden. Diese Fragen werden von anglikanischen Theologen gehört; sie erkennen, daß sie die deutsche evangelische Theologie und Kirche in den Bereich ihrer Erwägungen einbeziehen müssen. Wiederum sollen auch wir uns fragen lassen, ob wir nicht in ganz anderem Maße, als es in der gegenwärtigen, komplizierten und verworrenen theologischen und kirchlichen Lage innerhalb der Evangelischen Kirche in Deutschland der Fall ist, klare Antwort finden müssen auf die Frage, was denn die Ordination, das Bischofsamt und der Gottesdienst bei uns bedeuten.

¹⁾ s. Evangelische Welt 1957 S. 663 f. und Quatember 1957/58, 1. Heft S. 42 f.; demnächst auch in den „Zeichen der Zeit“.

Die ILAFO hat die Absicht, das Ergebnis der Pulborough-Konferenz in einem Buch mit dem Titel ‚Barriers to Unity‘ demnächst zu veröffentlichen. Unsere Aufgabe wird es sein, dieses Ergebnis zu prüfen, zugleich aber energisch uns selbst zu fragen: Auf welcher Basis stehen wir eigentlich kirchlich und theologisch, wenn wir Orthodoxen, Anglikaner oder Altkatholiken begegnen? Was heißt denn und wo ist bei uns apostolischer Glaube und apostolische Ordnung der Kirche vorhanden? So muß dieser Bericht mit einer Frage an uns selbst schließen. Wir hören und lesen wohl die Dogmatiken einzelner ausgezeichneten Theologen. Was aber lehrt unsere Kirche? Wie versteht sie sich selbst, ihre Ämter und ihr Handeln? Hier brauchen wir klare und kirchlich verbindliche Antworten, ohne die wir nicht für ein ökumenisches theologisches Gespräch gerüstet sind.

Reinhard Mumm

ERKLÄRUNG

des Ökumenischen Ausschusses der Vereinigten
Evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands
zur Frage der Apostolischen Sukzession vom 26. November 1957

*Die Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands hat dem Ökumenischen Ausschuß durch Beschluß vom 22. Juni 1954 aufgetragen, die Frage der Apostolischen Sukzession zu bearbeiten. Der Ausschuß hat der Kirchenleitung in ihrer Sitzung am 26. November 1957 das Ergebnis seiner Arbeit vorgelegt. Die Kirchenleitung hat dem Wortlaut der folgenden Erklärung zugestimmt *).*

Der Auftrag ist durch folgende kirchen- und theologiegeschichtlichen Vorgänge veranlaßt:

- a) Das ökumenische Gespräch hat sich in den letzten Jahren auf das Christus-thema konzentriert. Damit ist aber erneut von einer anderen Seite her auch die Frage nach der Katholizität und Kontinuität der Kirche gestellt.
- b) In den evangelischen Kirchen des Abendlandes, sowie in den Kirchen Asiens und Afrikas sind in großer Breite die Fragen nach dem kirchlichen Amt, der Ordination, den Ämtern und Diensten und dem Verhältnis von Amt und Gemeinde aufgebrochen.
- c) Dabei fragen die Kirchen Asiens und Afrikas mit besonderer Dringlichkeit nach dem Bischofsamt und seiner Bedeutung für die Einheit der Kirche. Um der ökumenischen Verbundenheit willen haben darum auch die Kirchen des Abendlandes nach einer Antwort zu suchen.
- d) In dem notwendigen Gespräch mit der römisch-katholischen Kirche stellt sich uns unausweichlich die Frage, wodurch die Apostolizität und Autorität der Kirche gewährleistet ist.

*) Als weiteres Material legt der Ökumenische Ausschuß demnächst einen im Luthेरischen Verlagshaus Berlin erscheinenden Dokumentenband vor. In diesem Band werden u. a. die in den Sitzungen des Ökumenischen Ausschusses zu Fragen der Apostolischen Sukzession gehaltenen Referate veröffentlicht.

- e) Wir haben als Kirche lutherischen Bekenntnisses allen Grund, uns darum zu mühen, die ökumenische Verbindung zu den orthodoxen Kirchen des Ostens zu vertiefen. Das Gespräch mit ihnen wird aber zwangsläufig ihre Aussagen über die Ganzheit und die Fülle der Kirche, die durch die Zeiten hindurch existiert, an hervorragender Stelle berücksichtigen müssen. Damit ist zugleich die Frage nach der apostolischen Sukzession im engeren Sinn als ein wesentliches Teilproblem gestellt.
- f) Die Kirche von England ist in den letzten Jahrzehnten besonders stark in Kircheneinigungsbestrebungen hervorgetreten. Sie hat sich auch um Einigung mit lutherischen, vor allem skandinavischen lutherischen Kirchen bemüht. Dabei wird dem historischen Episkopat von den Anglikanern eine entscheidende Bedeutung beigemessen.
- g) Die Kirche von Südindien führt seit Jahren Lehrgespräche mit den ihr benachbarten lutherischen Kirchen. Sie hat zwar keine Theorie des historischen Episkopats, aber sie hält mit Entschlossenheit an diesem als einem der Kirche vom Heiligen Geiste verliehenen und unaufgebbaren Geschenk fest.
- h) Innerhalb der lutherischen Kirche Schwedens machen sich zunehmend Bestrebungen bemerkbar, der apostolischen Sukzession ihrer Bischöfe, die man als ein gern festgehaltenes, aber theologisch irrelevantes historisches Faktum angesehen hatte, ein besonderes kirchliches und theologisches Gewicht beizumessen.

Der Ökumenische Ausschuß ist im Zuge seiner mehrjährigen Studienarbeit zu folgender Überzeugung gekommen:

Die Loslösung von der papalistischen Formalisierung der Sukzession, die bei uns im Gefolge der Reformation um des Evangeliums willen statt hatte, war richtig und nötig. Trotzdem bleiben wir als die Kirche lutherischen Bekenntnisses gefragt, ob der Gedanke der Apostolischen Sukzession, wenn er weit und tief genug gefaßt wird, nicht eine wichtige und unaufgebbare Erkenntnis über Wesen und Auftrag der Kirche ausspricht. Mit solcher Fragestellung glauben wir von dem Bekenntnis unserer Kirche nicht abzuweichen, sondern in der von ihm gewiesenen Richtung weiter zu denken.

Der Ausschuß legt im Folgenden das Ergebnis seiner Arbeit in zusammengefaßter Form vor. Dabei werden zunächst die Grundzüge der neutestamentlichen Aussagen über die Ämter und Dienste in der Gemeinde und über das Apostelamt in ihrer Mitte dargelegt (I). Im Anschluß daran wird der dogmatische Begriff des kirchlichen Amtes und das Verhältnis dieses Amtes zum Apostolat einerseits, zu den übrigen Diensten in der Gemeinde und zum Priestertum aller Gläubigen andererseits erörtert (II). Daraus erwächst ein Verständnis der Apostolischen Sukzession der Kirche und ihres Amtes im allgemeinen (III). Erst dann kann zu der besonderen Vorstellung einer Sukzession der Bischöfe durch eine bis auf die Apostel zurückreichende Kette der Handauflegungen Stellung genommen werden (IV).

I. Die Grundzüge der Neutestamentlichen Aussagen über die Ämter und Dienste in der Gemeinde, sowie über das Apostelamt in ihrer Mitte.

1. Der Dienst Jesu Christi an der verlorenen Welt begründet, bestimmt und füllt das Sein und den Dienst seiner Kirche. Nach dem Neuen Testament sind darum alle Christgläubigen durch die Ausgießung des Heiligen Geistes und die Taufe in das königliche Priestertum berufen. Damit sind sie beauf-

tragt und bevollmächtigt, den Dienst Christi an der Welt in seiner ganzen Fülle auszuleben und weiterzutragen. Es werden dafür jedem Glied der Gemeinde Gaben gegeben, aber nicht allen dieselben. Die Verleihung dieser Gaben geschieht aus der Freiheit des Geistes, ohne daß der Weg der Übermittlung von vornherein formell und generell festgelegt wäre.

2. Nach dem Zeugnis des Neuen Testaments gibt es aber, inmitten dieser Bevollmächtigung aller, auch besondere und hervorgehobene Dienste, die dann ihren Trägern auch formell aufgetragen werden. Es handelt sich dabei um Aufgaben der missionarischen Kirchengründung, der Gemeindeleitung, sowie gewisser anderer, diesen Aufgaben sachlich zugeordneter Dienste (z. B. des Diakonats und Witwenstandes).
3. Die besonderen Dienste sind nicht Funktion der Gemeinde, sondern Gabe und Setzung Gottes inmitten der Gemeinde und ihres allgemeinen Priestertums. Daher sind für die Berufung in diese besondern Dienste letztlich nicht menschliche Zweckmäßigkeitserwägungen bestimmend, sondern der Wille Gottes. Diesen Willen Gottes in Gebet und Fasten zu erkennen bemüht sich, wer immer diese besonderen Dienste ordnet und Menschen dazu beruft und bevollmächtigt.
4. Durch die besondere Berufung wird schon vorhandenes Charisma in Dienst genommen, aber auch das für ihren konkreten Aufgabenbereich notwendige Charisma verliehen *). Bei ihrem Vollzug ist in der Urgemeinde mehrfach — jedoch nicht allgemein — die Handauflegung bezeugt.
5. Die Frage, wer die Übertragung besonderer Sendung vollzieht, ist vom Neuen Testament her nicht eindeutig zu beantworten. Als Übertragende werden solche genannt, die ihrerseits schon zu ihrem Dienst durch Handauflegung bestellt wurden, aber auch solche, bei denen das nicht feststeht. Es werden Übertragungen durch Einzelne, aber auch durch Gruppen berichtet. Ein Interesse an einer Kette der Handauflegungen durch bestimmte, ausschließlich hierzu berechnete Personen ist nicht zu erkennen.
6. Allem Dienst in der Kirche, ob er aus besonderer Sendung hervorgeht oder nicht, geht das Amt der Apostel voran. Apostel sind diejenigen Glieder der Urgemeinde, denen sich der auferstandene Herr selbst bezeugte, und die er mit dem besonderen Auftrag sandte, das die Kirche gründende und sammelnde Evangelium zu verkündigen. Darum ist ihre Verkündigung das grundlegende und für alle Zeiten maßgebende Zeugnis von Jesus Christus. Auf Grund dieser ihrer Berufung sind sie für die werdende Kirche Fundament und einigendes Band. Insofern stehen die Apostel als Stellvertreter Christi der Welt und den Gemeinden in Autorität und in Freiheit gegenüber. Sie stehen dabei zugleich in der Kirche und als ihre Glieder u n t e r Christus, müssen vor seinem Gericht erscheinen und sind auf seine Gnade angewiesen. Sie handeln auch immer mit Blick auf die Gemeinde und in Gemeinschaft mit den anderen Gliedern der Kirche und den diesen gegebenen Diensten. Sie sind in ihrem Zeugnis umgeben von dem Zeugnis aller, die den Geist empfangen. Wie die Gemeinden ihres Zeugnisses und ihrer Leitung bedürfen, so bedürfen auch sie ihrerseits des Trostes, der Fürbitte, der Mitarbeit der Gemeinden.

*) Römer 1, 11 und 15, 24; 1. Timotheus 4, 14 und 2. Timotheus 1, 6.

II. Das kirchliche Amt

7. Im Neuen Testament tritt neben dem grundlegenden Amt der Apostel einerseits eine fließende Vielfalt besonderer Dienste in Erscheinung, andererseits findet sich der Dienst der Gemeindeleitung, der dem späteren kirchlichen Amt der Sache nach am meisten entspricht. Das Neue Testament berichtet keineswegs immer, daß diese nur auf besondere Sendung hin ausgeübt wurde. Die Lage der Kirche nach dem Tode der Apostel war von der Lage der Urkirche wesentlich unterschieden, da das Amt der Apostel seinem Wesen nach unwiederholbar ist. Der Begriff „des“ besonderen kirchlichen Amtes kann deshalb nicht unmittelbar dem Neuen Testament entnommen werden. Er ist vielmehr ein dogmatischer Begriff, der von der Kirche entwickelt wurde und in der neuen Lage notwendigerweise entwickelt werden mußte. Er ist dann legitim, wenn er aus dem Werk Christi als der Mitte der vielfältigen Dienste gewonnen wird. Er bleibt nur dann legitim, wenn er so weit gefaßt wird, daß sowohl eine Vielfalt besonderer Dienste als auch Vollmacht und Bestätigung des königlichen Priestertums aller Glaubenden durch ihn nicht ausgeschlossen werden.
8. In dem Sammeln und Erhalten von Gemeinden durch das Evangelium hatte die Vielfalt besonderer Dienste von Anfang an ihre mit dem Werk Christi gegebene sachliche Mitte. Diese Vielfalt stand anfänglich unter der Leitung der Apostel selbst und wurde durch sie zusammengehalten und zur Einheit verbunden. Nach dem Tode der Apostel mußte die Funktion des Sammelns und Einigens um der Kirche willen und um des Dienstes an der Welt willen weiterhin geübt werden. Deshalb ist das kirchliche Amt seinem Wesen nach zu bestimmen als Hirtenamt, sei es in einer einzelnen Gemeinde, sei es in der Gemeinschaft von Gemeinden. Es vollzieht sich durch die Verkündigung des Evangeliums und durch die Verwaltung der Sakramente. Dieser Aufgabe des Hirtenamtes sind alle anderen zugeordnet, wie z.B. Lehre, Leitung des öffentlichen Gottesdienstes, Unterscheidung der Geister, Abwehr von Irrlehre, Aufrechterhaltung der ökumenischen Verbundenheit der Gemeinden, Anregung und Leitung des missionarischen Wirkens der Kirche in die Welt hinein.
9. Für das Verhältnis des kirchlichen Amtes zum Apostolat gilt folgendes: Seine Träger stehen, wie die Apostel, mit allen Gliedern der Gemeinde unter Christus und bedürfen immer neu der Gnade des Heiligen Geistes und der von oben geschenkten Kraft und Vollmacht des Wortes. Sie stehen mit allen Gliedern der späteren Kirche zusammen auch unter den Aposteln, sofern sie an die Autorität des grundlegenden apostolischen Zeugnisses gebunden sind. Soweit sie die in Ziffer 8 genannten Aufgaben des Apostelamtes übernommen haben, stehen sie wie die Apostel als Vertreter und Boten Christi ihren Gemeinden in Autorität gegenüber. Das gilt aber nur, sofern sie ihre Funktionen in dieser Unterordnung unter das eine apostolische Evangelium ausüben. Diese Unterordnung vollzieht sich durch die Bindung der Verkündigung und Lehre des kirchlichen Amtes an die Heilige Schrift, in der der Kirche das apostolische Urzeugnis erhalten ist.
10. Auch das Verhältnis der Träger des Hirtenamtes zu den übrigen Diensten und zu dem königlichen Priestertum aller Glaubenden ist bestimmt durch die Gestalt des Apostelamtes. Wie die Apostel nicht exklusiv, sondern in Gemeinschaft sowohl untereinander als auch mit den anderen Dienern der

Gemeinden und mit allen Glaubenden ihren Dienst wirkten, so sollen auch die Träger des kirchlichen Amtes in Gemeinschaft untereinander, mit den übrigen Diensten und mit allen Gläubigen handeln. Wie die Apostel der Mitwirkung und Fürbitte der Gemeinden zur Ausrichtung ihres eigenen Dienstes bedurften, so gilt dies auch für die Träger des Amtes. Das Hirtenamt ist darum auch nach dem Inhalt seiner Aufgaben nicht exklusiv abgrenzbar. Weder die Vollmacht der Verkündigung noch die *facultas conficiendi sacramenta* ist nur ihm, beides ist vielmehr grundsätzlich allen Getauften zu eigen (Nottaufe und Abendmahl in Notsituationen). Der besondere Auftrag des Amtes und damit auch das Besondere seines mit der Sendung verbundenen Charismas liegt dagegen in dem Verantwortungsbereich, in dem es diese Aufgaben erfüllen soll: nämlich öffentlich an der Gemeinde in ihrer Ganzheit, bzw. an einer Mehrzahl von Gemeinden.

11. Für die Übertragung des kirchlichen Amtes gilt folgendes: Auch sie geschieht ihrem Wesen nach im Zusammenwirken derer, die schon im besonderen Amte stehen, mit der Gemeinde. Eine Rückbesinnung auf die Vielfalt der neutestamentlichen Aussagen verbietet eine einengende Formalisierung. Der lebendige Herr selber beruft und bevollmächtigt zum Amt der Kirche. Deshalb kann das Zusammenwirken von Amtsträgern und Gemeinde bei der Übertragung des kirchlichen Amtes in verschiedener Weise erfolgen. Einmal kann die Initiative bei den Amtsträgern, ein andermal bei der Gemeinde liegen, ohne daß die Mitwirkung des jeweils anderen Teiles entbehrlich wird. Es kann aber in Grenzfällen und Notständen auch geschehen, daß der Dienst des Hirtenamtes durch eine unmittelbare und freie Berufung des Heiligen Geistes von solchen übernommen wird, die durch keine vorhergehende formelle Sendung dazu ermächtigt waren. Um der Ganzheit und Einheit der Kirche willen sollen die in solcher außerordentlichen Weise Berufenen nachträglich von anderen Amtsträgern und von der Gemeinde in ihrer Berufung erkannt und bestätigt werden. Solche Notstände und solche außerordentlichen Berufungen sind auch ein Zeichen dafür, daß die Kirche Christi noch unter dem Kreuz verborgen existiert.
12. In dem Miteinander und Gegenüber von Apostelamt und kirchlichem Amt, von Amt und besonderen Diensten, von Amt und Diensten auf der einen Seite und der Gemeinde der Glaubenden auf der andern, von Gemeinde und Gemeinde in der einen Kirche geschieht der Dienst Christi in seiner Fülle und in seinem vielfältigen Reichtum für die Kirche und durch die Kirche in der Welt.

III. Die Apostolische Sukzession der Kirche und ihres Amtes im allgemeinen.

13. Aus diesen Erkenntnissen über das Verhältnis von Amt und Gemeinde zum Apostolat und zueinander ist der Begriff der Apostolischen Sukzession zu beurteilen und neu zu entfalten. Wir sehen dabei von der Sonderfrage einer Sukzession der Bischöfe durch eine bis auf die Apostel zurückreichende Kette der Handauflegungen zunächst ganz ab und verstehen die *successio apostolica* (*recte dicta!*) als den bleibenden Zusammenhang der Christenheit mit dem grundlegenden Dienst der Apostel und ihre bleibende Übereinstimmung mit dem maßgebenden Zeugnis der Apostel. In diesem Sinn ist apostolische Sukzession als zum Wesen der Kirche gehörend uningeschränkt zu bejahen. So wird sie auch von uns mit der ganzen

Christenheit in den Worten des Nicänums bekannt: Ich glaube die Eine, heilige, allgemeine, apostolische Kirche.

14. Diese Apostolische Sukzession ist zunächst eine solche der Gesamtkirche in allen ihren Gliedern. Sie vollzieht sich in dem durch die Zeiten und Länder sich fortsetzenden Vorgang des Getauftwerdens und des Taufens, im Glauben und Gehorsam gegenüber dem apostolischen Zeugnis, in der Gemeinschaft der Anbetung und des Herrenmahls, im Weitergeben des apostolischen Zeugnisses in der Gemeinde, in der missionarischen Verkündigung an die Welt, in der Gemeinschaft mit den Kirchen der ganzen Welt — dieses letztere in nachfolgender Bewahrung des Einheitsbandes, das die Apostel für die Urkirche darstellten.

Der Zusammenhang, der mit dem Begriff der Apostolischen Sukzession der Gesamtkirche ausgedrückt wird, ist ein *pneumatischer*; denn daß das apostolische Christuszeugnis heute und immer wieder als die *viva vox Evangelii*, in der Christus selbst uns begegnet, laut wird, ist immer neu ein Wirken und Wunder des Heiligen Geistes. Der Zusammenhang ist aber zugleich ein *historischer*, denn dieses Wirken des Geistes geschieht in, mit und unter einem Vorgang menschlicher Tradition, in dem der Kanon der Heiligen Schrift und deshalb bestimmte Verkündigungsinhalte und Handlungen von der apostolischen Urzeit an von Geschlecht zu Geschlecht weitergegeben werden.

Der Zusammenhang ist Sukzession des *Glaubens und des Bekenntnisses*, denn sein entscheidendes Moment liegt darin, daß der Glaube, der durch das Urzeugnis der Apostel erweckt wurde, wieder und wieder erweckt und in der Kirche bekannt wird. Er ist aber zugleich auch Sukzession von *Personen*, denn es gibt keinen Glauben und kein Bekenntnis an sich, sondern nur den Glauben und das Bekenntnis bestimmter Menschen. Der Glaube der Späteren ist Nachfolge gegenüber dem Glauben und Glaubenszeugnis Früherer bis zurück auf die Apostel. Über eine formale Bindung dieser personalen Kette von Zeugnis- und Glaubensnachfolge an eine bestimmte Amtsnachfolge ist damit noch nichts gesagt.

15. Es ist aber inmitten dieser apostolischen Sukzession der Kirche in allen ihren Gliedern auch von einer Apostolischen Sukzession des Amtes zu sprechen. Als Hirtenamt an den Gemeinden steht es in besonderer Weise in der Nachfolge und an der Stelle des Hirtenamtes der Apostel. Auch diese apostolische Sukzession des Amtes ist nicht nur funktional, sondern ebenso personal zu verstehen: sie besteht darin, daß Menschen, die dieses Amt ausüben, in den Gemeinden einander folgen.

Dabei ist das Amt der einmaligen Autorität des Apostolates hinsichtlich der maßgebenden Gestalt des Christuszeugnisses unbedingt untergeordnet. Nicht *eo ipso*, sondern nur in dieser Unterordnung ihrer Verkündigung und Lehre unter das Apostolische Zeugnis stehen seine Träger in der Sukzession der Apostel. Diese Unterordnung vollzieht sich im Glaubensgehorsam gegenüber dem lebendigen und gegenwärtigen Herrn durch das Hören auf das apostolische Zeugnis von ihm in der Heiligen Schrift.

16. Die Träger des Hirtenamtes stehen auch in ihrer Apostolischen Sukzession niemals den Gemeinden exklusiv gegenüber. Sie sind vielmehr, indem sie den Gemeinden in der Nachfolge der Apostel als Hirten gegenüberstehen, zugleich der Fürbitte der Gemeinden, der Mitwirkung des königlichen

Priestertums aller Glaubenden und auch der Mitwirkung der freien Charismata bedürftig, welches alles seinerseits Ausdruck der apostolischen Sukzession der Gesamtkirche und aller ihrer Glieder ist. (Vgl. Ziffer 10.)

17. Der Eintritt in die Apostolische Sukzession des Amtes erfolgt normalerweise im Zusammenwirken von Amtsträger und Gemeinde. Hinsichtlich der Formen dieses Zusammenwirkens besteht Freiheit (vgl. Ziffer 11). Daneben ist in Notständen damit zu rechnen, daß beim Versagen oder Ausfallen der bisherigen Träger des Amtes (z. B. in Verfolgung) aus der Freiheit des Wirkens des Heiligen Geistes Christen auch ohne formelle Sendung in die Aufgaben kirchlichen Amtes gerufen werden (vgl. Ziffer 11). Auch diese stehen, wenn sie ihren Dienst in der Nachfolge der Apostel und ihres Zeugnisses erfüllen (s. Ziff. 13—15) in echter Apostolischer Sukzession.

IV. Stellungnahme zu der Apostolischen Sukzession der Bischöfe durch die Kette der Handauflegungen.

18. Von der in III dargelegten Apostolischen Sukzession der gesamten Kirche und ihres Amtes im allgemeinen ist der Gebrauch dieses Begriffes in dem verengten Sinn einer Weihesukzession der Bischöfe in ununterbrochener Kette der Handauflegungen bis zurück zu den Aposteln zu unterscheiden. Es muß zunächst gesagt werden, daß eine Apostolische Sukzession in diesem Sinne erst verhältnismäßig spät in der frühkatholischen Kirche betont wurde und da der historische Nachweis einer solchen Kette bisher nicht zu erbringen war.
19. Grundsätzlich theologisch ist folgendes zu sagen: Sofern die Apostolische Sukzession in diesem verengten Sinn als der einzige und notwendige Weg der Übermittlung und Verbürgung der Vollmacht aller Amtsträger verstanden wird, müssen wir sie auf Grund der vorstehend dargelegten Erwägungen (vgl. besonders Ziffer 5, 11, 17) ablehnen. Wir sahen, daß die Sendung in ein Hirtenamt nicht auf einen einförmigen Weg der Übertragung und Personenabfolge festgelegt werden kann, und daß reale Sendung und Vollmacht durch den Heiligen Geist auch auf außerordentlichem Wege bewirkt werden kann. Die Beschränkung der Vollmachtsübertragung auf in der historischen Sukzession stehende Amtsträger widerspricht der souveränen Freiheit des Heiligen Geistes in der Kirche und der Gebrochenheit ihrer irdischen Existenz. Sie akzentuiert überdies eine Scheidung von Klerus und Laien, die der Gegenseitigkeit des Dienstes zwischen der dem besonderen Amt und der allen Glaubenden gegebenen geistlichen Vollmacht nicht entspricht.
20. Weiter ist zu sagen: sofern die bischöfliche Sukzession als die Verbürgung der Reinheit apostolischer Überlieferung oder als das ausschließliche Mittel zur Erreichung und Bewahrung kirchlicher Einheit verstanden wird, müssen wir sie ablehnen. Keinem kirchlichen Amt ist als solchem die Verheißung gegeben, daß seine Träger nicht vom Glauben abfallen können. Es ist zwar richtig, daß die Erhaltung der Kirche in der Nachfolge des apostolischen Glaubens sich auch durch die Kette des Dienstes der zu besonderem Hirtendienst Gesendeten mit vollzieht. Aber diese Kette kann gegen den Irrtum bischöflicher Träger des Amtes auch durch nichtbischöfliche weitergehen. Ja, sie kann auch so erhalten werden, daß Gott in außerordentlichen Lagen außerhalb jeder institutionellen Amtsnachfolge der Kirche rechte Hirten erweckt, die die reine apostolische

Verkündigung weitertragen, ohne daß solches freiheitliche Handeln des Geistes die Verpflichtung der Kirche zur geistlichen Ordnung aufhebt (vgl. Ziffer 11).

21. Wenn mit der bischöflichen Sukzession nicht die Vorstellung eines exklusiven Weges zur Weitergabe von Amtsvollmacht und einer Garantie der Überlieferung reiner Lehre und der Erhaltung kirchlicher Einheit verbunden wird, kann sie in den Kirchen, in denen die Reformation ohne Bruch mit den Trägern des Bischofsamtes sich vollziehen konnte, als ein Zeichen der unter III dargelegten eigentlichen Apostolischen Sukzession der Kirche und ihres Amtes geschätzt werden, das auch wir in solchen Kirchen für sinnvoll, wenn auch keineswegs für sachnotwendig halten können. Wir halten aber die Weitergabe einer solchen bischöflichen Sukzession an Kirchen, die sie nicht haben, nicht für nötig. Sie ist sogar gefährlich, weil das Mißverständnis entstehen könnte, als wäre die Ordination in Kirchen ohne bischöfliche Sukzession unvollständig. Auf jeden Fall müßte vorher die Frage der Kirchengemeinschaft in ganzer Breite, und insbesondere die Frage der Berufung und Ordination zum Amt der Kirche grundlegend geklärt werden.

Die Apostolische Sukzession in rechtem Verständnis umspannt die Kirche in ihrer Ganzheit und alle ihre Glieder und kann deshalb nicht an ein einziges Merkmal oder an eine besondere Gruppe von Amtsträgern gebunden werden. Darum verpflichtet die recht verstandene Apostolische Sukzession als eine wesentliche Dimension der Kirche die „Kirche“ zum Mühen um ökumenische Gemeinschaft in Lehre, Leben, Bestallung und Ordnung der Ämter.

CHRONIK

Am 14./15. November 1957 fand in Genf eine erste informatorische Zusammenkunft der leitenden Persönlichkeiten der konfessionellen Weltbünde statt, um den Beitrag der Konfessionen zur ökumenischen Bewegung zu besprechen und einen engeren Austausch zwischen den Weltbünden in die Wege zu leiten. Diese erste Fühlungnahme soll im Zusammenhang mit der diesjährigen Sitzung des Zentralaussschusses ihre Fortsetzung finden.

Im Anschluß an die nordamerikanische Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Oberlin (Ohio) ist von der Methodistischen Kirche Nordamerikas ein Ausschuß für „ökumenische Konsultation“ berufen worden, dem die methodistische Vertretung bei interkonfessionellen Gesprächen über Fragen von Glauben und Kirchenverfassung obliegen soll.

Die Internationale Konvention der Jünger Christi (Disciples) hat sich bereit erklärt, in Unionsgespräche mit der „Vereinigten Kirche Christi“ einzutreten, die im Juni 1957 in den USA aus der Verschmelzung der Kongregationalisten mit der Evangelischen und Reformierten Kirche entstanden ist (vgl. H. 3/1957, S. 142).

Die Unionsgespräche zwischen der Anglikanischen Kirche von Kanada und der vornehmlich aus reformierten und methodistischen Kirchen hervorgegangenen Vereinigten Kirche von Kanada haben nunmehr zum Entwurf eines vorläufigen Unionsplanes geführt, der die Bildung einer auf den historischen Episkopat gegründeten „Kirche von Kanada“ vorsieht.

Protestantische Kirchenvertreter aus fast allen Teilen des afrikanischen Kontinents trafen sich im Anschluß an die Weltmissionskonferenz in Ghana zu einer ersten

gesamtafrikanischen Kirchenkonferenz in Ibadan (Westnigeria). Das Thema der Konferenz lautete: „Die Kirche im sich wandelnden Afrika.“

In Südafrika hat sich eine selbständige „Evangelisch-lutherische Zulukirche“ gebildet.

In China ist eine autonome orthodoxe Kirche gegründet und das bisherige russische Exarchat aufgelöst worden.

Das Moskauer Patriarchat hat am 4. Dezember 1957 die Feier seiner vor 40 Jahren erfolgten Wiedererrichtung begangen. Die offiziellen Jubiläumsfeierlichkeiten sind für Mai ds. Js. festgesetzt worden.

Die orthodoxe Kirche Griechenlands will in Athen ein „Seminar für geistliche Fortbildung“ für Priester sowie eine „Diakonissenschule“ für kirchliche Sozialarbeiterinnen errichten. Außerdem wurden Maßnahmen beschlossen, um den Stand der theologischen Ausbildung und die wirtschaftliche Lage der Priester zu heben. Unter den von der Heiligen Synode eingesetzten Ausschüssen befindet sich eine Kommission zur Beobachtung ausländischer Proselytenmacherei unter orthodoxen Gläubigen; ferner eine Kommission, die sich mit den Plänen für eine engere Zusammenarbeit zwischen den orthodoxen Kirchen befaßt. Der Kommission für den Ökumenischen Rat der Kirchen und die „Beziehungen zu den fremden Kirchen“, die früher unter Leitung des im April 1957 zurückgetretenen Prof. Alivisatos stand (vgl. H. 3/1957, S. 143), gehören der neue Primas der Kirche von Griechenland, Erzbischof Theoklet, mehrere Bischöfe, der Synodalsekretär Papachristou und die Professoren Bratsiotis und Joannidis an.

Die Theologische Fakultät der Universität Athen appellierte in einem Schreiben an den Papst, die Trennung zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens durch gemeinsame Bemühungen zu überwinden. Eins der größten Hindernisse sehe die orthodoxe Kirche in den

unter römischer Jurisdiktion stehenden unierten Kirchen.

Als neuer Bischof der slowakischen lutherischen Kirche in Jugoslawien, die 57 000 Gemeindeglieder und 20 Pfarrer zählt, wurde Pfarrer Juraj Struharik in sein Amt eingeführt.

Die Jahresversammlung des Donaudistrikts der Reformierten Kirche Ungarns hat einmütig beschlossen, das Rücktrittsgesuch ihres Bischofs Dr. Albert Bereczky nicht anzunehmen. Bischof Bereczky hat sich bereit erklärt, weiter im Amt zu bleiben.

Der im Oktober 1956 als Primas der lutherischen Kirche Ungarns wieder eingesetzte Bischof Lajos Ordass wurde seines Amtes enthoben und durch Bischof L. Vetö ersetzt, bleibt aber Bischof seiner Diözese.

Auf der Brüsseler Weltausstellung werden Leben und Wirken der Kirchen in einem ökumenischen Pavillon dargestellt werden, der zugleich gottesdienstlichen Zwecken dienen und später ökumenisches Gemeindezentrum bleiben soll.

Eine der beiden baptistischen Kirchen in Madrid ist von der Polizei geschlossen und ihr Pfarrer verhaftet worden.

Eine Tagung von hundert Laienchristen und Pfarrern in Crêt-Bérard in der Schweiz, auf der u. a. Generalsekretär Dr. Visser 't Hooft und der Präsident des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, Prof. d'Espine, sprachen, stand im Zeichen der rechten Zuordnung von ökumenischer Bewegung und Ortsgemeinde.

In Bern fand im Oktober vergangenen Jahres zum vierten Male eine Aussprache zwischen den schweizerischen Landeskirchen und Freikirchen statt, die der seit einigen Jahren sich anbahnenden engeren Zusammenarbeit diene.

Mitte Oktober 1957 trafen sich in Bièvres 75 Vertreter aller Gruppen der franzö-

sischen Protestantismus, um den Zusammenschluß der lutherischen und reformierten Kirchen in Frankreich zu einer „Vereinigten Evangelischen Kirche Frankreichs“ zu erörtern.

Auf der Jahrestagung der landeskirchlichen Referenten für ökumenische Aufgaben vom 22. bis 24. Oktober 1957 in Arnoldshain sprach Prof. W. Freytag über die ökumenischen Ergebnisse seiner Asienreise, Prof. E. Schlink über die apostolische Sukzession, Bischof Krummacher über die ökumenische Bedeutung der Lutherischen Weltbundtagung in Minneapolis und Rev. Francis House über die Aufgaben der ökumenischen Erziehung.

Die Beschlüsse, die der Zentralaussschuß des Ökumenischen Rates im August vorigen Jahres in New Haven (USA) zur Frage der Atomversuche und der Abrüstung gefaßt hat, wurden im Auftrage des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland den Regierungen in Bonn und Ostberlin überreicht.

Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland hat wiederum zur Teilnahme an der alljährlichen Gebetswoche für die christliche Einheit eingeladen, die auch in den deutschen Kirchen und Gemeinden immer mehr Eingang findet.

VON PERSONEN

Pfarrer Philip Potter aus Jamaica hat die Nachfolge des in ein schwedisches Pfarramt zurückkehrenden Pfarrers Bengt-Thure Molander als Exekutivsekretär der Jugendabteilung des Ökumenischen Rates angetreten.

Der baptistische Pfarrer Edwin T. Dahlberg wurde Nachfolger von Dr. Eugene C. Blake als Präsident des Nationalrates der christlichen Kirchen in den USA.

Bischof Mar Jacob Severios (Beirut) wurde zum neuen Patriarchen der Syrischen Orthodoxen Kirche gewählt.

Der Patriarch von Moskau, Alexius, beging am 10. November 1957 seinen achtzigsten Geburtstag.

Der Lordbischof von Chichester, Dr. G. K. A. Bell, Ehrenpräsident des Ökumenischen Rates der Kirchen, feiert am 4. Februar seinen 75. Geburtstag.

Kanonikus Tissington Tatlow, der Jahrzehnte hindurch führend in der Britischen Christlichen Studentenbewegung sowie in der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung tätig war, starb in London im Alter von 81 Jahren.

Pfarrer Melbourne Evans Aubrey, der als langjähriger Generalsekretär der Baptistenunion von Großbritannien und Irland in den britischen Freikirchen eine führende Rolle spielte und früher auch Mitglied des Zentralaussschusses des Ökumenischen Rates war, starb im Alter von 72 Jahren.

Der an der Durchführung ökumenischer Hilfsmaßnahmen in der Nachkriegszeit maßgeblich beteiligte amerikanische Presbyterianer Dr. Benjamin G. Bush starb 74jährig.

ZEITSCHRIFTENSCHAU

Hendrikus Berkhof, „The Church's Calling to Witness and to Serve“, *The Ecumenical Review* X/1 (Oktober 1957), Seite 25–33.

Im Blick auf die Studienarbeit über die christliche Verantwortung gegenüber Gebieten raschen sozialen Umbruchs und mit Be-

zug auf die Befürchtung, der Ökumenische Rat könne sich zu einer Organisation für sozialen Fortschritt und Wohlfahrt entwickeln und darüber vergessen, daß die primäre Aufgabe der Kirche die Verkündigung der Gnade Gottes ist, stellt der Verfasser die Einheit von Wort und Tat, Wort und

Sakrament, Zeugnis und Dienst, Kerygma und Diakonia in der Sendung der Kirche dar. Diese Einheit ist begründet im Wesen der Kirche, die sowohl das kommende Gottesreich verkündigt als auch den Anbruch des Reiches Gottes selbst manifestiert. Der soziale Dienst, zu dem die Kirche aufgerufen ist, gilt den Armen, Bedrückten und Hilflosen, d. h. er muß immer den Charakter des Zeugnisses haben.

J. Russell Chandran, „The Church's Calling to Witness and to Serve“, *The Ecumenical Review* X/1 (Oktober 1957), Seite 31–42.

Im Anschluß an den oben genannten Artikel von H. Berkhof veranschaulicht der Verfasser die Zusammengehörigkeit von Zeugnis und sozialem Dienst durch den Hinweis auf neutestamentliche Texte. Aus ihr ergibt sich die Notwendigkeit des Zeugnisses und des sozialen Dienstes gegenüber den Versuchen, die Arbeit der Kirchen entweder auf die Ausübung des Gottesdienstes oder der humanitären Hilfeleistung zu beschränken, und die Notwendigkeit der rechten Zuordnung von Zeugnis und sozialem Dienst im Rahmen des Ökumenischen Rates und im Verhältnis zwischen den „alten“ und „jungen“ Kirchen.

Keith R. Bridston, „Is Ecumenism a Hindrance to Evangelism?“, *The Student World* L/4 (Fourth Quarter 1957), Seite 347–360.

Nach Ansicht des Verfassers besteht zwischen „Mission und Einheit“ zwangsläufig eine Spannung. Die ökumenische Bewegung bedeutet ein Hindernis für die Mission, 1. wenn sie die Kirche von ihrer primären Aufgabe der evangelistischen Verkündigung ablenkt, wenn sie statt eines christologischen ein ekklesiologisches Zentrum für die Integration des kirchlichen Lebens sucht und die Aufmerksamkeit auf die Kirche selbst statt auf die Welt lenkt; 2. wenn aus gegenseitiger Rücksicht auf die Mitgliedskirchen die „Mission auf dem Altar der Ökumene geopfert wird“ oder dieses Opfer gefordert wird; 3. wenn sie die Illusion nährt, Einheit bedeute schon oder garantiere die Mission der Kirche. Ökumene und Mission sowie ihr Verhältnis zueinander werden dort recht verstanden, wo die unvermeidliche dialektische Spannung zwischen beiden anerkannt wird.

Edward Duff, S. J., „Der Weltkirchenrat“, *Stimmen der Zeit* LXXXIII/4 (1957/58), Seite 266–277.

Der Verfasser skizziert die geschichtliche Entwicklung der ökumenischen Bewegung bis zur Gründung des Ökumenischen Rates, um dann das Wesen des Rates, die Art seiner Autorität, sein Ringen mit sozialen, politischen und ekklesiologischen Problemen und seine Beziehungen zur orthodoxen und zur römisch-katholischen Kirche darzustellen und aus katholischer Sicht kritisch zu würdigen.

Hans-Werner Gensichen, „Die Einheit der Kirche in Christus“, *Lutherische Rundschau* VII/3 (November 1957), Seite 244–251.

Der Artikel gibt das Referat wieder, das der jetzige Heidelberger Professor auf der Vollversammlung des LWB in Minneapolis gehalten hat. Die Einheit der Kirche, so sagt der Verfasser, ist zunächst und vor allem Sache des Glaubens. Wie und wie nicht der lutherischen Lehre vom Vorrang der Glaubenseinheit Rechnung getragen werden kann, wird näher veranschaulicht. Auswirkung und Prüfstein der Einheit im Glauben ist die Einheit der Kirche in der Liebe, die vor Verkehrung der Einheit in Einerleiheit bewahrt. Die Einheit in der Liebe begründet nicht die Einheit der Kirche, aber sie richtet ihren Blick und ihr Wirken über die Grenzen der Kirche hinaus. Sub specie aeternitatis erschließt sich die Sache der Einheit in ihrer ganzen Weite und Tiefe, in Forderung und Verheißung.

Robert Clyde Johnson, „When are we witnessing? . . . And when proselytizing?“, *Theology Today* XIV/3 (Oktober 1957), Seite 376–384.

Der Verfasser stellt nach einer Einführung in das Studiendokument „Christliches Zeugnis, Proselytismus und Glaubensfreiheit im Rahmen des Ökumenischen Rates der Kirchen“ das „presbyterianische Problem“ dar, das mit der Spannung zwischen der Pflicht zum Zeugnis und der sich aus der ökumenischen Gemeinschaft ergebenden Verpflichtung gestellt ist. Zur Lösung des Problems des Proselytismus helfen dem Presbyterianer seine Überzeugungen, daß die Kirche geglaubt werden muß (*ecclesiam credere, non in ecclesiam*), und daß eine jede Kirche die Gaben und Gnaden der anderen brauche. Aufrichtige Zustimmung seitens der Kirchen

zu den 11 Fragen des Dokumentes „würde in bezug auf dieses Problem ohne Zweifel den gewaltigsten Schritt vorwärts seit dem großen Schisma bedeuten“.

Hanfried Krüger, „Die Ökumene 1957“, Informationsblatt für die Gemeinden in den Niederdeutschen Lutherischen Landeskirchen VI/23 (17. Dezember 1957), Seite 405—409. 411.

Der Artikel bietet einen Rückblick auf eine Reihe ökumenischer Tagungen des vergangenen Jahres, wobei sich der Verfasser im wesentlichen auf die Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (20.—25. Juli), die inoffizielle Informationskonferenz über Kirchenunion (26.—28. Juli), die Tagung des Zentralausschusses (30. Juli bis 7. August) und die nordamerikanische

Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung (3.—10. September) beschränkt. Neben der Darlegung der Arbeitsergebnisse werden gewisse Tendenzen und Kennzeichen künftiger Entwicklungen, die sich auf den Tagungen abzeichneten, herausgestellt.

Fr. K. Philippose, „Orthodoxy and Mission“, *The Student World* L/4 (Fourth Quarter 1957), S. 361—369.

Der Verfasser will darlegen, wie unbegründet die weitverbreitete Ansicht ist, die orthodoxen Kirchen hätten ihre missionarische Aufgabe ständig vernachlässigt. Er hebt die historischen Umstände und Schwierigkeiten hervor, unter denen die Missionsarbeit litt, er wertet, was die orthodoxen Kirchen auf dem Gebiet der Mission erreicht haben, und charakterisiert die besondere Eigenart der in den Ostkirchen üblichen Missionsmethode.

NEUE BÜCHER

KANONISCHES RECHT UND EINHEIT DER KIRCHEN

Zu zwei Neuerscheinungen aus der
ostkirchlichen Theologie

Kotsonis, Archimandrit Hieronimos I., Dr. theol.:

- I. Der kanonische Aspekt der Gemeinschaft mit den Heterodoxen (Intercommunio). 332 Seiten. Athen 1957.
- II. Probleme der „Kirchlichen Ökonomie“. 278 Seiten. Athen 1957.

1. Die beiden vorliegenden Werke gehören zu den wichtigsten Neuerscheinungen der letzten Zeit in der griechischen Theologie. Gleichzeitig stellen sie aber auch einen wichtigen Beitrag der griechischen Theologie zur ökumenischen Begegnung dar, selbst wenn die Resultate, zu denen der Verfasser kommt, für einen protestantischen Theologen nicht gerade sehr ermutigend sein mögen. Die Bedeutung ergibt sich aus dem behandelten Problem, das, von den aus der Reformation hervorgegangenen Gliedkirchen der Ökumenischen Bewegung nur wenig beachtet, für die Ostkirche die größte Schwierigkeit bei der Teilnahme an der Ökumenischen Bewegung bildet: Es geht um die Grenzen und Möglichkeiten ostkirchlicher

Ökumenik; es geht um die kanonischen Grenzen der Kirche.

Den Arbeiten des Verfassers geht in der ostkirchlichen Theologie eine große Anzahl kleinerer Einzeluntersuchungen und Gutachten voraus, in denen die Frage der kanonischen Grenzen der Kirche vor allem im Zusammenhang mit den Verhandlungen zwischen Anglikanern und Orthodoxen um die Gültigkeit der anglikanischen Weihen behandelt wird.

Außerdem gehen den Arbeiten des Verf. mehrere Jahrzehnte einer engen Begegnung zwischen Orthodoxie und Heterodoxie voraus, in denen es — besonders in der ersten Zeit — zu Kontakten gekommen ist, die nach seiner Meinung kaum denkbar gewesen wären, wenn man sich vorher eingehender mit den kanonischen Grundlagen der Orthodoxie befaßt hätte (I. 5). Selbst wenn man mit der Möglichkeit kirchenpolitischer Motive rechnen muß, zeigt sich doch in der seit Amsterdam und Lund zunehmenden Zurückhaltung der Ostkirche in der Ökumenischen Bewegung eine wachsende Neubesinnung auf die kanonischen Grenzen der Kirche, die an die Stelle des großen Enthusiasmus tritt, der für die Anfänge der ökumenischen Bewegung kennzeichnend war.

Die Fragestellung der beiden Bücher überschneidet und ergänzt sich. Während in dem ersten Buch vor allem Theorie und Praxis der Gemeinschaft mit Andersgläubigen von den kanonischen Grundlagen der Orthodoxie her untersucht wird, geht es in dem zweiten Buch um die systematische Entfaltung der Prinzipien des ‚kat'oikonomian‘ und des ‚kat'akribeian‘, d. h. um die Frage, inwieweit und unter welchen Voraussetzungen eine Abweichung von der strengen Anwendung der Kanones (akribeia) auf dem Wege der ‚Kirchlichen Ökonomie‘ möglich ist. Methodisch geht der Verf. dabei rein historisch vor. Er bemüht sich darum, aus den kirchenrechtlichen Konzilsentscheidungen (kanones) und den kanonischen Anordnungen (Kirchenordnungen mit der Bedeutung von Kanones) die Prinzipien für die heutige kirchliche Praxis bei der Begegnung mit der Heterodoxie abzuleiten. Auf diesem Wege sollen aus dem kanonischen Recht der Ostkirche die Grenzen und Möglichkeiten der Gemeinschaft mit Andersgläubigen grundsätzlich ermittelt werden. Die hierbei entstehenden dogmatischen Fragen werden nicht behandelt.

2. In einem geschichtlichen Überblick wird eine Reihe von Präzedenzfällen aus der Begegnung der Orthodoxie besonders mit der Anglikanischen Kirche seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts zusammengestellt. Man kann hier sehen, daß die Verhandlungen zwischen Orthodoxer und Anglikanischer Kirche um die Sakraments- und Kirchengemeinschaft keineswegs von rein theologischen Bemühungen um die Einheit der Kirche ausgingen, sondern daß sie sich aus der Notlage vieler orthodoxer Emigranten in den USA und Australien ergaben, die unter einer vorwiegend anglikanischen Bevölkerung ohne geistliche Versorgung lebten. Hier bemühte sich die Episkopale Kirche schon seit 1862 um eine offizielle Klärung, inwieweit in solchen Fällen Orthodoxe in die Kirchengemeinschaft aufgenommen werden könnten. — Diese Verhandlungen wurden später von den Lambeth-Konferenzen übernommen. — Zu einer grundsätzlichen Entscheidung ist es jedoch von orthodoxer Seite niemals gekommen, sondern nur zu vereinzelt Absprachen zwischen episkopalen und orthodoxen Bischöfen. So 1910 zwischen Bischof Row von Alaska und dem russischen Bischof Innozentij von den Aläuten. Hier wurde von beiden Seiten volle Interkommunion vor-

gesehen, wenn ein Geistlicher der anderen Kirche nicht erreichbar war (I, 20; 94). In ähnlicher Lage gestattete ebenfalls 1910 der syrische Bischof Raphael von Brooklyn in einem Hirtenbrief seinen Diözesanen ‚kat'oikonomian‘ volle Sakramentsgemeinschaft mit der Episkopalen Kirche — eine Entscheidung, die er kurz darauf wieder einschränkte, ohne sie jedoch ganz aufzuheben (I, 25—27; 84 f). Es werden zwar noch einige Fälle erwähnt, in denen sich orthodoxe Gemeinden oder Priester auf eine Entscheidung der griechischen Synode bzw. des Ökumenischen Patriarchats beriefen, nach der sie in episkopalen Gemeinden kommunizieren dürften, ohne daß in den Akten der betreffenden Stellen ein entsprechendes Dokument aufzufinden ist (I, 38; 21). Eine Ausnahme hierin bildet eine Entscheidung des Ökumenischen Patriarchats aus dem Jahre 1879, nach der armenischen Flüchtlingen volle Sakramentsgemeinschaft gewährt wurde (I, 18 f). Als Gegenstück könnte höchstens die von Kotsonis an anderer Stelle mitgeteilte ganz außergewöhnliche Synodalentscheidung des Patriarchen Photios aus der Zeit 885/6 angeführt werden, nach der heidnischen (!) Frauen (!) gestattet wurde, Kriegsgefangenen bei den Sarazenen die Eucharistie zu spenden (in: ‚Theologia‘ 28, 1956, S. 513 bis 532, s. a. II, 67).

Anders gelagert sind zahlreiche Fälle, in denen es zur Interkommunion und Interzelebration als Akt der Freundlichkeit und Höflichkeit zwischen den Kirchen und Kirchenführern kam. Hierzu werden Beispiele angeführt, wo sogar orthodoxe Hierarchen bei Anglikanern die Eucharistie empfangen oder sie umgekehrt an Andersgläubige verteilt haben (I, 97 f) — Handlungen, die nicht einem Notstand, sondern rein persönlicher Initiative entsprangen.

Nicht besonders erwähnt zu werden brauchen die vielen Fälle simultaner Benutzung kirchlicher Gebäude, was ja auch heute noch mancherorts praktiziert wird. Es dürfte überhaupt schwierig sein, den Umfang der stillschweigend vorgenommenen Kirchengemeinschaft zu erfassen.

Sowohl zu den Fällen, in denen Sakramentsgemeinschaft aus einer Notlage heraus gestattet wurde, wie auch zu den Fällen, in denen sie aus interkonfessioneller Höflichkeit vollzogen wurde, bemerkt der Verf., daß es sich dabei entweder um eine sträf-

liche Willkür Einzelner oder aber um Entscheidung lokaler Kirchenleitungen handelt, die keine Allgemeingültigkeit beanspruchen können oder auch deren Kompetenz überschreiten (I, 279 f.).

In Analogie zu den Bestimmungen des kanonischen Rechts über die Exkommunikation unterscheidet Kotsonis nun drei verschiedene Stufen der Gemeinschaft: a) Gemeinschaft in der ‚engsten‘ Bedeutung als eucharistische Gemeinschaft; b) davon unterschieden die Gemeinschaft im ‚engeren‘ Sinn in den übrigen Sakramenten und im Kultus; c) Gemeinschaft im ‚weiteren‘ Sinn als jede andere nicht-sakramentale und außerkultische Gemeinschaft zwischen Orthodoxen und Heterodoxen (I, 9 f.). Unter diesen drei Gesichtspunkten der Gemeinschaft mit den Heterodoxen wird nun ausführlich die kirchenrechtliche Tradition und die kirchliche Praxis untersucht, wobei es darauf ankommt, aus der Diskrepanz in der Theorie und in der Praxis das allgemeine Prinzip zu ermitteln. Dabei kommt Verf. zu folgenden Konklusionen: a) In der Eucharistie ist keinerlei Gemeinschaft möglich; auch die oben erwähnte Entscheidung von 1879 reicht nicht zu einer Änderung dieses Prinzips auf dem Wege der ‚Kirchlichen Ökonomie‘ aus. b) Taufe und Chrisma können nach strikter Anwendung der Kanones (kat’akribeian) bei römischen Katholiken, Armeniern u. a. anerkannt werden, da sie der Alten Kirche sehr nahestehen. Dagegen ist bei den übrigen Heterodoxen, also besonders bei den reformatorischen Kirchen, nur eine Anerkennung ‚kat’oikonomian‘ möglich, sofern die Taufe in kanonisch gültiger Form vollzogen wurde. c) Dasselbe wird für das Sakrament der Priesterweihe ermittelt: nur in Ausnahmefällen kann der Weihegrad bei einer Konversion anerkannt werden. d) Mischehen sind nur erlaubt ‚kat’oikonomian‘ und auch nur dann, wenn die Einsegnung von einem orthodoxen Priester vorgenommen wird. e) Bei Buße und Letzter Ölung ist keinerlei Gemeinschaft möglich.

In keinem Falle können Sakramente heterodoxer Gemeinschaften per se anerkannt werden, und so handelt es sich bei der Anerkennung von Sakramenten, die von heterodoxen Geistlichen vollzogen worden sind, auch nur um den Fall einer Konversion zur Orthodoxen Kirche. — Sakramentsgemeinschaft zwischen Orthodoxie

und Heterodoxie ist also prinzipiell nach dem kanonischen Recht unmöglich (s. a. II 200 ff.).

In der Begegnung zwischen Orthodoxen und Heterodoxen hat sich in der neuesten Zeit die Praxis entwickelt, daß nicht-sakramentale kultische Handlungen gemeinsam vollzogen werden können. Hierzu gehört z. B. auch die gegenseitige Überlassung von Gotehäusern, die Teilnahme an Gottesdiensten, der Austausch von Predigern, Lektoren und Sängern, die Austeilung des Antidoron an Heterodoxe und die Bestattung Heterodoxer durch orthodoxe Priester. In verschiedenen Fällen liegen auch offizielle Entscheidungen von Synoden vor. Grundsätzliche kanonische Bestimmungen fehlen hier, und so kann diese Praxis stillschweigend geduldet werden.

Die Frage der außerkultischen Gemeinschaft zwischen Orthodoxen und Heterodoxen betrifft vor allem das Problem der ökumenischen Konferenzen (I, 268 ff.). Auch für diesen Fall sind natürlich keine kanonischen Bestimmungen vorgesehen, und so ist es sehr interessant, den Gedankengang des Verf. zu verfolgen: Nach Act. 15 ist es das Ziel einer Synode, den wahren Glauben zu verkündigen. Dies ist vornehmlich die Aufgabe der Priester und Bischöfe*), von der aber auch die Laien nicht ausgeschlossen werden sollen. Allerdings ist weder ‚kat’akribeian‘ noch ‚kat’oikonomian‘ eine Diskussion über Dogmen erlaubt, und so muß es die Aufgabe und das Ziel solcher Konferenzen sein — wie die Enzyklika des Ökumenischen Patriarchats von 1952 zur Ökumenischen Bewegung sagt —, daß die Orthodoxe Kirche „mit Macht und Autorität, wie es ihrer eigentümlichen Stellung und ihrer geschichtlichen Sendung in der Christenheit entspricht“, auftritt, um die Fülle der von ihr bewahrten christlichen Wahrheit zu bezeugen. Also eine missionarische Aufgabe. — Besonders erwünscht ist die Teilnahme an der gemeinsamen Behandlung missionarischer, pädagogischer und sozialer Probleme.

3. Das Problem der ‚Kirchlichen Ökonomie‘ beschäftigt die ostkirchliche Theologie seit dem Ausgang des vorigen Jahrhunderts.

*) Der Beschluß der griechischen Synode vom 20. III. 1957, in Zukunft nur noch Laien, aber keine geweihten Geistlichen zu den ökumenischen Konferenzen zu entsenden, ist hier wohl noch nicht berücksichtigt.

Es ist hier die Frage, unter welchen Voraussetzungen und nach welchen Gesichtspunkten eine Ausnahme von dem geltenden kanonischen Recht gemacht werden kann, wo es um die kanonischen Grenzen der Kirche geht. Die Antworten, die von griechischen und auch russischen Theologen zu dieser offenen Frage gegeben worden sind, weichen stark voneinander ab. Es entspricht so einem dringenden Bedürfnis, wenn mit dem Werk von Kotsonis in kurzer Zeit nun schon die zweite Monographie zur Frage der ‚Kirchlichen Ökonomie‘ veröffentlicht wird. Die erste stammt von dem Athener Kirchenrechtler, Prof. Alivisatos („Die Ökonomie nach dem kanonischen Recht der Orthodoxen Kirche“, gr., Athen 1946). (Zu der Auseinandersetzung um die ‚Kirchl. Ök.‘ in der griechischen Theologie vgl. Hiéromoine Pierre, „Economie ecclésiastique et réitération des sacraments“ in: ‚Irénikon‘ XIV, 1937, S. 228 ff. und 339 ff.).

Der ‚Kirchlichen Ökonomie‘ im griechischen Kirchenrecht entspricht im römischen die ‚dispensatio‘. Ursprünglich waren beide Begriffe gleichbedeutend, doch die ‚dispensatio‘ ist im Laufe der Zeit nach rein juristischen Gesichtspunkten formuliert worden (II, 25 f.; 85, Alivisatos, S. 43; 109 ff., vgl. CJC Cann. 80 ff.). Es muß aber hier bemerkt werden, daß, soweit die Ökonomie überhaupt in den einschlägigen Lehrbüchern zum orthodoxen Kirchenrecht behandelt wird, sie dort gelegentlich auch im Sinne der ‚dispensatio‘ verstanden wird. (So etwa bei N. Milasch, „Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche“, dt. Mostar 1905, 2. Aufl. S. 73 f.).

Alivisatos weist den Ursprung der Ökonomie in der griechischen Rechtslehre bei Aristoteles nach, der bei der Anwendung von Gesetzen zwischen der ‚Milde‘ (epieikeia) und der ‚Strenge‘ (akribeia) unterscheidet (op. cit. S. 16).

Kotsonis betont nun vor allem die kirchlich-geistliche und seelsorgerliche Seite der Kirchl. Ökonomie. Ihr Grundprinzip ist die Wahrung der Freiheit, zu der wir durch Christus befreit worden sind (Röm. 6. 16) (II, 11; 7). Sie kann aber niemals das Ziel haben, die kirchlichen Kanones aufzulösen, sondern allein das, sie richtig zu erfüllen und ihre Erfüllung zu erleichtern (II, 30 ff.). Eben dadurch, daß die Kanones mittels der Kirchl. Ökonomie elastisch angewandt wer-

den, soll vermieden werden, daß die un-abdingbaren kanonischen Grundlagen der Kirche zerstört werden; mit anderen Worten, die Kirchl. Ökonomie ist ein konstruktives, nicht aber ein destruktives Verfahren. Verf. grenzt sich dabei scharf gegen Versuche in der kanonischen Tradition ab, die Kirchl. Ökonomie ausschließlich der Geltung und Wahrung der Kanones unterzuordnen (II, 36), wobei er sich auf Mc. 2, 27 beruft. Das Ziel der Anwendung der Ökonomie ist das Heil des einzelnen Christen (II, 38 f.), der Friede und die Eintracht zwischen den Kirchen, wobei offensichtlich auch die heterodoxen eingeschlossen sind (II, 42 ff.), der Nutzen und die Wohlfahrt der Kirche im weitesten Sinn (II, 45 f.) und vor allem das Liebesgebot zum Wohlgefallen Gottes (II, 46 f.).

Träger der Kirchl. Ökonomie sind die legislativen Organe der Kirche, d. h. Bischöfe und Synoden, aber nur soweit die jeweiligen Fälle nicht ihre Kompetenz überschreiten, da grundsätzliche Entscheidungen nur dem Ökumenischen Konzil als Sprecher der ganzen Kirche möglich sind. Wer allerdings unter den heutigen Umständen diese höchste Instanz vertritt, ist ein ungelöstes Problem.

In der Begegnung von Orthodoxie und Heterodoxie kann die Kirchl. Ökonomie dort angewandt werden, wo die Rückkehr zu der Kirche erleichtert werden soll. Aus diesem Grunde können auch einige der von Heterodoxen gespendeten Sakramente anerkannt werden bei einer Konversion (II, 186 ff.). Ihre Grenzen hat die Anwendung jedoch da, wo die kirchliche Glaubenslehre verletzt würde (II, 168 ff; bes. 177 f.), und so kann es keine Sakramentsgemeinschaft dort geben, wo die Fülle des Glaubens fehlt (II, 174), wie es in der Sondererklärung der ostkirchlichen Delegation in Lausanne hieß (s. Amlt. dt. Bericht, S. 439 ff.).

Die Formulierung, in der der Verf. das Ergebnis seiner Untersuchung zusammenfaßt, lautet: „Ökonomie ist die aus zwingenden Umständen oder um des größeren Nutzens einiger Glieder oder auch der ganzen Kirche willen von zuständiger Stelle und unter Wahrung bestimmter Voraussetzungen gestattete befristete oder dauernde Abweichung von der ‚Akribeia‘, sofern gleichzeitig die Frömmigkeit und die Reinheit der Lehre unversehrt bewahrt bleiben“ (II, 209).

4. Die beiden Arbeiten zeichnen sich durch eine überaus klare und systematische Zusammenstellung und Untersuchung der kirchenrechtlichen Entscheidungen und der kirchlichen Praxis sowie durch eine umfangreiche Dokumentation aus. (Die einschlägigen Arbeiten aus der russischen Theologie waren dem Verf. leider nicht zugänglich.) Die Möglichkeiten ostkirchlicher Ökumenik sind damit von dem kanonischen Recht her analysiert.

Es wurde schon bemerkt, daß es dem Verf. allein um die historische Seite des Problems geht, wenn er auch von der Voraussetzung ausgeht, daß die kanonischen Bestimmungen auch heute noch die Richtlinien und Grenzen der ökumenischen Begegnung für die Orthodoxie enthalten. Von hier aus ergibt sich aber über die historische Analyse hinaus eine Fülle von Problemen, die in gebotener Kürze noch kurz skizziert werden sollen. Sie können unter zwei Gesichtspunkten zusammengefaßt werden: a) unter der Frage nach der Anwendbarkeit der altkirchlichen Kanones auf die heutigen veränderten Verhältnisse; b) unter der Frage nach dem Verhältnis von kanonischen und charismatischen Grenzen der Kirche oder nach dem Verhältnis von kirchenrechtlicher Bestimmung und theologischer Aussage.

a) Die kirchenrechtlichen Konzilsentscheidungen gegen die Häretiker sind Bestimmungen, die in ganz konkreten Situationen im Kampf der Orthodoxie gegen ganz bestimmte Häresien gefällt worden sind. Ihre Uneinheitlichkeit könnte gerade ein Hinweis darauf sein, daß sie keineswegs absolute Geltung beansprucht haben, sondern Entscheidungen von Fall zu Fall darstellen. Man wird also hier die Frage stellen müssen, ob und inwieweit diese Entscheidungen auf das heutige Verhältnis von Orthodoxie und Heterodoxie noch anwendbar sind. Die heutige Autorität der Kanones beruht aber offensichtlich nicht so sehr auf ihrem sachlichen Inhalt, sondern auf ihrer formalen Autorität als Beschlüsse Ökumenischer Konzile, und es liegt die Vermutung nahe, daß die Bemühungen um eine einheitliche Praxis in der ostkirchlichen Ökumenik auf der Grundlage alter Bestimmungen über das Verhältnis von Orthodoxie und Häresie Ausdruck einer großen Aporie sind, die durch das dauernde Scheitern der Pläne für ein pan-orthodoxes Konzil, auf dem die durch die ökume-

nische Bewegung hervorgerufenen Fragen behandelt werden könnten, entstanden ist. Doch diese neue Fragen werden zunächst von der ostkirchlichen Theologie geklärt werden müssen, und zwar nicht in der Identität mit der Tradition, sondern in einer lebendigen Kontinuität in der Tradition. Ansätze dazu sind durchaus schon vorhanden.

b) Die nächste Frage ergibt sich unmittelbar aus der vorhergehenden. Bekanntlich besitzt die Ostkirche keine dogmatischen Konzilsentscheidungen (horoi) über das Wesen und die Gestalt der Kirche, wie es etwa bei den trinitarischen und christologischen Dogmen der Fall ist. Wenn nun im ökumenischen Gespräch ekklesiologische Aussagen über das Vorhandensein von Kirche und die Gültigkeit von Sakramenten usw. vom kanonischen Recht her gemacht werden, so haben diese Aussagen offenkundig auch dogmatischen Charakter, indem sie Aussagen über die Grenzen der Kirche und auch über die Wirksamkeit des hl. Geistes enthalten. Man muß also hier von dogmatischen Kanones sprechen. Da aber das Kirchenrecht in der Ostkirche trotz aller Ansätze dazu noch nicht kodifiziert worden ist, erhebt sich die Frage nach dem Kriterium für solche dogmatischen Kanones (vgl. H. Alivisatos, „Gibt es dogmatische Kanones?“ in: „Gedenkschrift für Spyridon Lampros“, Athen 1935, S. 475–480). Dieses Kriterium kann nach der ostkirchlichen Praxis nicht in der Tatsache liegen, daß ein Kanon von einem Ökumenischen Konzil beschlossen wurde, denn viele der Kanones sind heute nicht mehr im Gebrauch, und außerdem bestehen Diskrepanzen nicht nur im Verhältnis von Theorie und Praxis, sondern auch innerhalb der Theorie selbst. Man wird daher die weitere Frage stellen müssen, ob die im ostkirchlichen Kirchenrecht festgestellte Unsicherheit der Kanones und der kirchlichen Praxis nicht vielmehr der Ausdruck dafür ist, daß man immer eine endgültige dogmatische Definition der Grenzen der Kirche vermieden hat? Diese Ansicht wird z. B. von dem russischen Kirchenrechtler N. Afanasieff vertreten („Die Grenzen der Kirche“, russ. in: „Pravoslavnaja Mysl“ VII, Paris 1949, S. 17–35, bes. S. 31 f.). Das hieße aber, daß die Unsicherheit der Kanones und der kirchlichen Praxis nicht einfach ausgeglichen werden darf, sondern daß zuerst das dahinter verborgene theologische Problem berücksichtigt werden muß, da

sonst nur das dogmatische Problem der Ekklesiologie durch das kanonische Recht kompensiert wird.

Besondere Bedeutung hat das Verhältnis von kanonischer und dogmatischer Aussage bei der Kirchlichen Ökonomie, d. h. bei der Anerkennung und Verwerfung heterodoxer Sakramente auf Grund einer kirchlichen Entscheidung. Leider kann jedoch hier auf die Diskussion um diese Frage in der orthodoxen Theologie nicht mehr eingegangen werden.

Es geht um das Verhältnis der kanonischen zu den pneumatischen Grenzen der Kirche. Kotsonis kommt auf die Frage am Ende seiner Untersuchung über die Interkommunion zu sprechen (1282f.), wo er betont, daß er ohne alle Leidenschaft lediglich den kanonischen Sachverhalt dargelegt habe, ohne damit das Werk der Einigung behindern zu wollen. „Was jedoch die persönlichen Gefühle des Verfassers für die Heterodoxen betrifft, so können sie nicht besser als durch die folgenden Ausführungen von Chomjakow ausgedrückt werden“, und er zitiert hier aus A. S. Chomjakows ‚Die Einheit der Kirche‘ einen Abschnitt, in dem der bezeichnende Satz vorkommt: „Die übrige Menschheit aber, die entweder der Kirche fremd ist oder mit ihr durch Bande verbunden ist, die Gott ihr nicht zu entzählen geruhte, überläßt sie dem Gericht des jüngsten Tages“ (s. ‚Östliches Christentum‘, Bd. II, Seite 2).

Gerade die Praxis der Ostkirche zeigt immer wieder in ihrer großen Freiheit gegenüber den theoretischen Prinzipien das Wissen um die Relativität und Unsicherheit der Grenzen der Kirche vor dem Herrn der Kirche. Doch es ist für alle Kirchen schwer, wenn nicht sogar unmöglich, diese Erfahrung auch in der Theologie wirksam werden zu lassen. Darin liegt die Tragik der Zertrennung der Christenheit, aber auch die Hoffnung, daß diese Grenzen von oben her transparent werden. Reinhard Slenczka

DIE CHRISTENHEIT UND DIE PROBLEME DER WIRTSCHAFT

Unter dieser Überschrift veröffentlicht der an der schottischen Universität Aberdeen tätige Nationalökonom Denys Munby ein Buch, dessen klarem Aufbau man die Herkunft aus einer doch naturgemäß lockerer gehaltenen Vorlesungsreihe (vor dem New

Yorker Union Theological Seminary 1954) nicht mehr anmerken würde, wenn nicht die im Grunde mündlich gesprochenen witzigen Seitenbemerkungen stehengeblieben wären. Munby, ein Anglikaner (also im presbyterianischen Schottland in partibus infidelium) ist stellvertretender Vorsitzender des seit Evanston tätigen ökumenischen Ausschusses zum Studium der Länder raschen sozialen Umbruchs. Er hat sich in Großbritannien einen Namen durch wirtschaftswissenschaftliche Arbeiten über das Wohnungswesen und das Mietenproblem gemacht und arbeitet in der neu aktivierten „Fabriergesellschaft“ mit.

Die ersten hundert Seiten seines Buches klären die Ausgangsstellung. Sie beginnen mit einer theologischen Grundlegung des Verhältnisses zwischen dem christlichen Glauben und der menschlichen Gesellschaft. Ausgangspunkt ist die Schöpfung der Welt durch Gott (Gott ist unerforschlich und kann nicht als Diener unserer edlen oder gemeinen Absichten „gezähmt“ werden). Die von Gott geschaffene Materie ist als Schöpfung gut. Die menschliche Gesellschaft hat den Sündenfall erlebt und das Kommen des Gottessohnes. Jesus Christus bestätigte den Wert der Gottesgaben („er setzte sich zu Tisch mit Kneipiers und Sünderinnen, ... er wußte, daß gesellschaftliche Ehrbarkeit und gute Geselligkeit nicht immer am gleichen Platz zu finden sind“). Er forderte aber auch Freiheit von der Verstrickung an die irdischen Güter und Werte. Die hier gezeigte Spannung wird in ihrer Tiefe ausgedeutet. In ihr ist die Beziehung zwischen Zeit und Ewigkeit begriffen, zwischen Alltäglichkeit und Majestät („Gottes Sohn wandelte auf Erden in einer ganz schlichten, allgemeinmenschlichen Weise“).

Auf der Grundlage dieser Spannung wird das weitere verständlich. Eine christliche Sozialethik kann nur vom christlichen Begriff der menschlichen Natur her entwickelt werden, nicht von einem Kodex der Sittengebote aus. Das Neue Testament ist kein ethisches Lehrbuch. Der in ihm gezeigte Mensch soll sich aber auch in der Gesellschaft durchsetzen („die Gnade Gottes befähigt uns, in wirklicher Menschlichkeit auf dieser Welt zu leben“). Soziale Störungen ergeben sich dann, wenn die Gesellschaft von falschen Grundsätzen her aufgebaut wird. So ist „der Kommunismus

nicht bloß das Ergebnis der Verschwörung von ein paar Bösewichtern; er ist die zu erwartende Frucht einer materialistischen Welt, in der man die Armen verachtete, die Bauern vernachlässigte, die Arbeiter ausbeutete und nichts für die Opfer der Kolonialkriege tat“. Das christliche Naturrecht als Richtschnur des gesellschaftlichen Handelns ist kein juristisches oder moralisches Vorschriftenbuch, sondern seine Regeln sind „Naturgesetze“, die gelten wie die „Gesetze“ der physischen Natur. Sie sind beschreibende Formeln der metaphysischen Wirklichkeit.

Munby legt großen Wert auf die Herausarbeitung der „mittleren Axiome“, die im Alltag der Gesellschaft als christliche Regeln gelten können. Die weltlichen Aufgaben des Christen sind seinen geistlichen nicht nachgeordnet, sie ergeben sich wie jene aus seiner menschlichen Natur. Sie dürfen weder historisiert noch systematisiert werden (in diesem Zusammenhang findet sich eine vorbildlich klare Darstellung der christlichen Auffassung vom Eigentum). Das natürliche Wesen der Gesellschaft bedingt eine pluralistische Wirklichkeit, in der die staatliche Macht und der staatliche Anspruch ihre Grenze an anderen gesellschaftlichen Ordnungen eigenen Naturrechts finden. Der Staat steht unter Gottes Gesetz und hat ein Lebensrecht nur, solange er ihm gehorcht.

Nun kommt Munby zum engeren Thema seines Buches. Er leitet es mit einer Darstellung ein, was Wirtschaftswissenschaft sei. Er vergleicht diese Wissenschaft mit der Medizin (Vergleichspunkte sind die Pflicht der Diagnose und der Heilung). Die Wirtschaftswissenschaft hat wie die Medizin viel von Kunst und Handwerk an sich. Ihre Schwierigkeiten werden deutlich bei einer Analyse des Denkens derjenigen großen Nationalökonomien, die Großbritannien besonders beeinflusst haben. Munby weist die Fehlschlüsse des Utilitarismus und des Rationalismus nach, die schließlich in mathematischen Spielereien enden. Insbesondere fordert er die Korrektur der unwissenschaftlichen Bindungen an Rechtfertigungstheorien des Kapitalismus und ein Ernstnehmen der marxistischen Einwände.

Andererseits war nach Munbys Auffassung der christliche Protest gegen die Folgen der Wirtschaftsentwicklung bisher bei aller Anerkennung seiner Motive nicht schlagkräftig. Seine Träger verstanden

zu wenig von Wirtschaft. Erst die ökumenische Bewegung hat seit 1910 grundsätzlich zu Fragen der modernen Wirtschaft Stellung genommen, ohne daß man ihr derartige Vorwürfe machen könnte. Sie ist dabei immer konkreter geworden. Freilich hat sie sich auch bei der stärkeren Kompliziertheit wirtschaftlicher Probleme vor immer größeren Verstehensschwierigkeiten gefunden. Den „Propheten“ fehlt fachmännische Kenntnis, den „Experten“ prophetischer Wille.

Eine besondere Schwierigkeit besteht in den „Wohlfahrtsstaaten“ der Zeit seit dem Zweiten Weltkrieg. Dort sind viele Ziele erreicht, so daß die soziale und ökonomische Gewissensforschung der Christen ratlos der Zukunft gegenübersteht, wie der Labour-Sozialismus.

Auch deshalb kommt es nach Munby nunmehr darauf an, die Tatsachen einzeln anzupacken, um die „wirklichen Probleme“ zu lösen, also die Wirtschaftswissenschaften aufzugreifen. Das tut er im zweiten Teil seines Buches. Zunächst schildert er die fortdauernde Ungleichheit von Reich und Arm zwischen einzelnen Staaten und innerhalb der einzelnen Staaten. Munby hält die krassen Unterschiede für unvermeidbar und fordert eindeutig auch eine Neuverteilung des Kapitalbesitzes. Dazu gibt es eine sittliche Gefahr bei einer übergroßen Höhe des absoluten Reichtums (Überbewertung, Verführung zu Asozialität, falsche Nutzung). Noch größer ist die Gefahr des übersteigerten Tempos in materiellen Fortschritten.

Im nächsten Kapitel versucht Munby eine realistische Analyse des Systems der Vollbeschäftigung und der Inflationsgefahr. Die dem Laien angeblich unverständliche Lohnpreisspirale wird aufgehehlt, am Ende steht die moralische Pflicht zur Überlegung der Konsequenzen bei jeder Entscheidung. Welche Entscheidung konkreter Art zu fordern ist, läßt sich abstrakt nicht festlegen. Im anschließenden Kapitel erklärt Munby, daß eine Verbrauchsregulierung mit Hilfe der Preise („soziale Marktwirtschaft“) ein verantwortliches Leben im geforderten ethischen Sinne als Voraussetzung seines Erfolgs braucht. Aber nur wenn diese Voraussetzung im konkreten Fall erfüllbar ist, soll dieses Mittel (es ist nur ein technisches Mittel sub specie aeternitatis) eingesetzt werden.

Die Frage, welche Funktion der Unternehmer („Businessman“) in der Gesell-

schaft erfüllen soll, bleibt insgesamt offen. Die Problematik seiner Rolle als Initiator, Koordinator, Risikoträger wird in ihren positiven und negativen Aspekten gezeigt. Jedenfalls wird nach der Funktion gefragt, sie wird nicht als gegeben vorausgesetzt, so wenig wie überlieferte Ansprüche ohne weiteres anerkannt werden. Danach wird das „antipodische“ Problem der Arbeitnehmerschaft untersucht. Sozial gibt es noch immer eine unterprivilegierte Klasse, die nicht voll in die Gesellschaft integriert worden ist. Die Gewerkschaften haben nach Munbys Meinung freilich noch nicht verstanden, daß die Lage dieser Klasse heute andere Schwierigkeiten in sich birgt als früher. Vorausgesetzt, daß die Gewerkschaften sich ihre neue Situation überlegen, so sind sie nach wie vor notwendig. Munby lehnt es ausdrücklich ab, sie mit Kartellen und ähnlichen Unternehmervereinigungen zu vergleichen und wegen ihrer Restriktionspolitik anzugreifen. Man dürfe als Christ die Arbeitskraft eben nicht als Ware betrachten. Eine Organisation, die sich um Menschen kümmert, steht nicht auf gleicher Stufe wie ein Verband, der Preise und Gewinne festlegt.

Die sittliche Frage bei der Intervention des Staates in die Wirtschaft wird schon als Frage unrealistisch genannt. Diese Intervention ist nur ein Symbol oder eine Folge von Notlagen oder Bestrebungen, die in sich zu beurteilen wären. Die Behandlung konkreter Probleme schließt mit einem Kapitel über die Weltwirtschaft. Sie wird in der Gegenwart bestimmt durch das Übergewicht der USA und durch die Forderungen der Entwicklungsländer. Die Interessen kollidieren. Munby fordert einen Abbau des kurzsichtigen National-

egoismus (nicht nur in großspurigen Phrasen zugunsten von Wirtschaftsunionen) und eine sorgfältige, internationale, elastisch mobile Regelung des allmählichen Ausgleichs zwischen Ländern verschiedener Entwicklungsstufen.

Dann kommt er zu seinem Schlußabschnitt. Er mag das große Wort vom „Ende des Kapitalismus“ nicht. Die Formen des Wirtschaftslebens sind in der Gegenwart gemischt. Munby wehrt sich gegen amerikanische Fortschrittshymnen ebenso wie gegen den Pessimismus seines Landsmannes Demant („Religion and the Decline of Capitalism“). Es kommt darauf an, daß der Mensch auch in seinem wirtschaftlichen Alltag verantwortlich lebt, als Konsument und als Produzent. Er ist vor allem verpflichtet, ein Mindestmaß an Freiheit und Sicherheit für die Mitmenschen zu erstreben. Munby zitiert die soziale Botschaft von Evanston, an deren Abfassung er selbst mitgewirkt hat.

Munby will sich nicht mit Überlegungen abgeben, ob das Ende einer Welt gekommen sei. Er fordert ein christliches Ja zum Leben in der Spannung zwischen einem wirklichen modernen Alltag und dem Wissen um die beständigen Dinge, von denen seine Darlegungen ausgehen. Das Buch hat eine strahlende Sicherheit und dabei großartige Bescheidenheit. Es ist nicht nur wegen seines Inhalts, sondern wegen der in ihm verkörperten Haltung wichtig. Es mahnt uns zur Befolgung der trockenen Lehre, daß gerade überzeugte Christen exakte Kenntnisse von der modernen Wirtschaft erwerben sollten.

D. L. Munby: Christianity and Economic Problems, Macmillan & Co., London 1956, 290 S. 25/-sh. K. H. Pfeffer

MITTEILUNGEN DER SCHRIFTFLEITUNG

Wir freuen uns, die „Ökumenische Rundschau“ von dieser Nummer ab jetzt auch in einer äußerlich ansprechenderen Aufmachung darbieten zu können. Zum Inhalt: In Anbetracht der verschiedenen Kirchenunionen auf indischem Boden wird der Beitrag von Hans-Werner Gensichen über die Gesamtsituation des Christentums in Indien das besondere Interesse unserer Leser finden. Der Artikel von Hans Dombois über das institutionelle Problem möchte den An-

stoß dazu geben, das vom Ökumenischen Rat aufgenommene Studienprojekt über den Institutionalismus, das innerhalb der Faith and Order-Arbeit die Untersuchung der nichttheologischen Faktoren und ihrer Bedeutung für die Kirchenspaltung fortsetzt, auch in Deutschland zur Diskussion zu stellen.

Die Zahl der „Berichte“ ist in diesem Heft besonders groß, doch glauben wir, gerade dadurch manche Informationen zu

vermitteln, die sonst nicht ohne weiteres zugänglich sind. Das gilt nicht zuletzt für die Unterrichtung über die ökumenische Arbeit in den Nachbarländern, die wir schon in Heft 4/1956 mit einem Bericht über den Britischen Rat der Kirchen eröffneten und die wir in den nächsten Nummern noch fortsetzen werden. Die Stellungnahme des Ökumenischen Ausschusses der VELKD zur Apostolischen Sukzession wird in der weiteren ökumenischen Diskussion sicher noch eine gewichtige Rolle spielen.

Zu dem Artikel von Eduard Schweizer über „Einheit und Verschiedenheit in der neutestamentlichen Lehre von der Kirche“ (H. 2/1957) erreichte uns eine kritische Stellungnahme, in der es u. a. hieß:

„Der Artikel von Ed. Schweizer ... hat mich sehr interessiert, doch finde ich ihn sehr einseitig; ich bin sehr gespannt, ob die ‚Ökumenische Rundschau‘ zu diesem Thema auch anderen Stimmen Gehör gibt. Für die allgemeine Betrachtungsweise im deutschen Raum ist dieser Beitrag wohl bezeichnend, auch wenn Schw. Schweizer ist. Doch er ist ja wohl als Schweizer reformiert. Schw. legt Wert darauf, daß im NT das Wort *leiturgia* im Sinne von Amt fast fehlt, und daß es für die verschiedenen Dienste, die in ihrer Mitte geschehen, Ausdrücke verwendet, „die gerade keinen feierlichen, biblischen, religiösen Klang haben“. Ich vermag diese Behauptung im Hinblick auf den verhältnismäßig häufigen Gebrauch von *leiturgiein*, *hierurgiein* und *latreuein* nicht zu bejahen, wobei das ThWB bei *latreuein* ‚den rein religiösen Charakter des Wortes‘ betont. Bei K. L. Schmidt im Artikel *ekklesia* im ThWB sehe ich die Akzente anders gesetzt. Er schreibt im zusammenfassenden Schluß: „Das NT zeigt deutlich, daß am Anfang mehr Pneumatikertum und Charismatikertum dagewesen ist als später, und daß dann an deren Stelle die Presbyter und Bischöfe getreten sind. Schon die Art aber, wie Paulus über die *charismata* denkt

und spricht, und vollends die Art, wie er die Verbindung mit der Urgemeinde festhält, zeigt, daß von einer konstitutiv wesentlichen Verschiebung von einer ‚pneumatischen‘ zu einer ‚juristischen‘ Auffassung nicht gesprochen werden darf.“

Mag das, was Schw. im Anschluß an Holl über die Urgemeinde, Mt. 16 und die Pastoralbriefe ausführt, historisch richtig sein — ich würde mich doch scheuen, darin nur Einwirkungen des in die Kirche eindringenden Judentums zu sehen. Es handelt sich doch um Teile des Kanons, in dem ich den erhöhten Herrn am Werke sehe. Die Kirche hat noch nie eine Bibel ohne Mt. 16, Luk. 22, 32, Joh. 21, 15—17 besessen; mit der letzteren Stelle wird der Vf. merkwürdig schnell fertig, obwohl sie in seiner Johannesbetrachtung eigentlich gar nicht paßt. Man muß umgekehrt aus dem Aufsatz schließen, daß also der Episkopalismus — Bornkamm spricht in seinem Jesusbuch von einem monarchischen Bischofsamt — biblisch begründet ist! Schw. sieht m. E. zu wenig, daß es neben der Gefahr des Institutionalismus auch die andere der Anarchie, des Parlamentarismus, der Willkür und des Subjektivismus gibt. Allerdings würde ich Schw. zugeben, daß die scharfe Gegenüberstellung von ‚Priestern‘ und ‚Laien‘ nicht neuteamentlich ist. Das kirchliche Amt ist gewiß ‚von oben‘, aber es repräsentiert zugleich das Amt der gesamten Kirche, an dem jeder Christ durch sein Christsein an seiner Stelle partizipiert.“

Wir geben dieser Stimme gerne Raum und benutzen die Gelegenheit, um zu betonen, daß die von uns veröffentlichten Beiträge in der Regel lediglich die Meinung der betreffenden Verfasser, nicht aber die Ansicht der Schriftleitung oder gar offizieller ökumenischer Stellen wiedergeben. Wohl aber wollen wir ein Forum sein, das den Rahmen für eine fruchtbare Fortführung des ökumenischen Gesprächs bieten möchte und darum bewußt verschiedene Standpunkte zu Worte kommen läßt. H. K.

Anschriften der Mitarbeiter:

Dr. Hans Dombois, Münster i. W., Melchersstr. 57 / Prof. Dr. Hans-Werner Gensichen, Heidelberg, Eckenerstr. 1 / Präses Zygmunt Michelis, Warszawa, Kredytowa 4 / Pfarrer Dr. Reinhard Mumm, Minden i. W., Martinikirchhof 1 / Prof. Dr. K. H. Pfeffer, Hamburg 36, Poststr. 11 / Dr. Hildegard Schaefer, Frankfurt a. M., Untermainkai 81 / Vikar Reinhard Slenczka, Windecken, Krs. Hanau / Fil. Mag. Nils Sundholm, Bromma (Schweden), Stavgardsgatan 19.

DIE GESTALT DES GOTTESDIENSTES ALS ANTWORT DER GEMEINDE*)

VON JOSEPH SITTLER

I. Überblick über das Problem

Als die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung eine Gottesdienst-Kommission einsetzte, geschah dies in Erkenntnis der Tatsache, daß man an den Gottesdiensten der Christen ablesen kann, was sie glauben — und zwar unter Umständen in einer Tiefe und Fülle, die in Glaubenssätzen selten erreicht werden.

Bei den Untersuchungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung hat es sich schon sehr frühzeitig gezeigt, daß ein äußerer Vergleich von bekenntnismäßigen und anderen Äußerungen der Kirchen nicht ausreicht, um die Gemeinsamkeiten dieser Kirchen oder ihre unterschiedlichen Lehrmeinungen in ihrer vollen Tragweite zu erfassen. Es gibt eine Anbetung des einen Gottes durch das eine Volk Gottes — das ist der Grund, warum eine Gottesdienst-Kommission möglich und notwendig ist; es gibt aber eine wirre und verwirrende Vielfalt von Gottesdienstformen in diesem einen Volk — und das erschwert die Arbeit dieser Kommission.

Was die gegenwärtige Beschaffenheit der Kommission in ihrer nach der Zweiten Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Evanston vollzogenen Neugestaltung angeht, so brauchen wir hier nicht weiter auf Einzelheiten einzugehen. Für unseren Zweck genügt es festzuhalten, daß drei Regionalkommissionen in weit auseinanderliegenden und sehr verschiedenartigen Gebieten geschaffen wurden: eine in Europa, eine in Ostasien, eine in Nordamerika. Ein gewisser Gedankenaustausch wird bereits mit der europäischen Kommission gepflegt, und alle Mitglieder unserer Regionalkommission kennen und begrüßen die kraftvolle und ergiebige Arbeit der ostasiatischen Gruppe; dieser Bericht hingegen setzt sich mit Fragen auseinander, die in den beiden unter meinem Vorsitz in Nordamerika abgehaltenen Zusammenkünften aufgebrochen sind. Soweit meine Ausführungen den Charakter eines Berichts tragen, spreche ich für unsere ganze nordamerika-

*) Aus „The Ecumenical Review“, Vol. X, Januar 1958, Nr. 2, S. 140 ff. Prof. Sittler ist Vorsitzender der nordamerikanischen Sektion der Faith and Order-Kommission für Fragen des Gottesdienstes.

nische Kommission; vor allem für den Ausblick am Schluß dieses Berichts bin ich meinen Kollegen in der Kommission verpflichtet, wenn ich auch die Verantwortung dafür ganz allein übernehmen möchte.

Man kann ein Problem nur dann konstruktiv durchdenken, wenn über das Wesen des Problems völlige Klarheit besteht. Auf einmal kann man diese Klärlegung natürlich nicht völlig erreichen; immerhin zeichnen sich gewisse Aspekte ab, und im Vertrauen darauf, daß jeder interessierte Leser erkennt, wovon ich spreche, möchte ich sie aufzeigen.

Auf der zweiten Zusammenkunft unserer Kommission hat Prof. Leonard Trinterud mit charakteristischer Deutlichkeit und Klarheit die Problematik des Ausdrucks „Gottesdienst“ angeschnitten: „Unser Wort ‚Gottesdienst‘ (‚worship‘) läßt Inhalt und Bedeutung dessen, was im Neuen Testament ‚Gottes-Dienst‘ genannt wird — nämlich *leitourgia*, *latría*, *diakonia* und die jeweils damit verbundenen Ausdrücke — gewöhnlich in einem schiefen Licht erscheinen. Im Neuen Testament haben diese Wörter einen sehr bestimmten Bezug auf ‚Gott dienen‘, ‚den Willen Gottes tun‘ in einer sehr vielfältigen Weise, die in den meisten Fällen keine kultische Bedeutung oder Form annimmt und sich in erster Linie auf ein Tun an und unter Menschen und nicht auf ein Tun für Gott in einem heiligen Raum bezieht. Im Neuen Testament finden wir keine *leitourgia*, *latría* oder *diakonia*, die auf ein Gebäude festgelegt wäre oder nur zu bestimmten Zeiten abgehalten werden könnte. Diese Ausdrücke beziehen sich vielmehr auf den ganzen Bereich des Alltagslebens des Christenvolkes.“

Prof. Trinterud betonte ferner: „Das Neue Testament betrachtet Gebet, Danksagung, Brotbrechen nur als ein Teilstück des ‚Gottes-Dienstes‘, und zwar nicht einmal als ein beherrschendes oder zentrales Teilstück. Wirklich zentral und beherrschend im ‚Gottes-Dienst‘ ist im Verständnis des Neuen Testaments die Gegenwart Christi, des Hauptes der Kirche, in dem der Kirche gegebenen Heiligen Geist. Der so gegenwärtige lebendige Christus lenkt, leitet und baut die Kirche, und so ‚dient sie Gott‘. Unsere Gottesdienstvorstellungen wurzeln allzu oft in der Lage des Gottesvolkes vor der Auferstehung und vor Pfingsten. Dort allerdings vollzogen Priester, die diesen Namen im strengen Sinn auch verdienten, in ordnungsgemäß geweihten heiligen Räumen kultische Handlungen, die im Namen des Volkes an Gott gerichtet wurden. Der neue Äon aber kommt, wenn Gottes Verheißung sich erfüllt hat, wenn sein erlösendes Werk in Christus vollzogen ist und wenn der Heilige Geist allen Gläubigen mitgeteilt ist. Gottes Volk steht jetzt auf ganz neue und lebendige Weise in Beziehung zu ihm, was zuvor nur Verheißung war. Umgekehrt ist jetzt auch Gott in seinem Volk gegenwärtig — durch den Heiligen Geist — in einer Weise, die zuvor nur Verheißung war.“

Wir können von Gottesdienst nicht so sprechen, als ob wir noch im alten Äon, jenseits von Pfingsten und der Auferstehung lebten.“

Man kann in vieler Hinsicht anderer Meinung sein als Prof. Trinterud, aber das ändert nichts an der Größe und Bedeutung des so entfaltenen Problems. Der Eindruck auf unsere Kommission genügte jedenfalls, um uns zu folgenden gemeinsamen Feststellungen zu führen:

a) Wir brauchen eine gründliche biblische Untersuchung der Beziehung zwischen dem „Gottes-Dienst“ und dem, was wir im allgemeinen den „öffentlichen Gemeindegottesdienst“ der an einem bestimmten Ort zusammengekommenen Gläubigen nennen. Die gewaltige exegetische Gärung, die durch die hervorragenden und mit vorgefaßten Meinungen radikal aufräumenden biblischen Forschungen der letzten Jahrzehnte hervorgerufen worden ist, macht es völlig unmöglich, aus der neutestamentlichen Gemeinschaft schematisch glatte Vorstellungen vom Gottesdienst abzuleiten. Eine Reihe alter Positionen ist unhaltbar geworden, und ein verwirrender und bestürzender Reichtum des Lebens ist zutage getreten.

b) Es ist völlig klar, daß die Gottesdienst-Kommission und die Kommission „Christus und die Kirche“ in ihrer Arbeit aufs stärkste aufeinander angewiesen sind. In gleicher Weise wie in Lund die Lehre von der Kirche der Christologie untergeordnet worden ist, müßte nach unserer Meinung auch die Untersuchung über den Gottesdienst vom gleichen Zentrum her beleuchtet werden.

Nebenbei darf hier erwähnt werden, was sich als natürliche Folge dieser Überzeugungen ergeben und unser Verständnis von der Aufgabe unserer Kommission geprägt hat. Wenn jemand unter uns an diese Studienarbeit als Liturgiewissenschaftler herangegangen ist oder wenn jemand gemeint haben sollte, daß wir diesen Weg einschlagen müßten, um in unserer Arbeit die größten Fortschritte zu erzielen, dann haben wir derartige Meinungen längst beiseite gelegt. Solche Untersuchungen haben durchaus ihren Platz und erfüllen einen nützlichen Zweck, aber keiner unter uns möchte unseren Auftrag in dieser Richtung verstanden wissen. Beschreibenden und analytischen Untersuchungen der Gottesdienstformen muß ein klares Verständnis von Wesen, Rahmen und Sinn des Gottesdienstes vorausgehen. Gehen solcher Studienarbeit aber liturgische Erwägungen voraus, dann wird dadurch die tiefere Fragestellung entweder übergangen oder zu schnell in starr lehrhafter Ausdrucksweise eingekapselt.

c) Eine Untersuchung des Wesens des christlichen Gottesdienstes muß sich, vor allem in Nordamerika, in einem bereits mit Beschlag belegten Gesprächsraum vollziehen: in sehr vielen unserer Gemeinden hat sich nämlich die Psychologie des Gottesdienstes eingenistet. Dieser seltsame Untermieter hat sich im wesentlichen auf folgende Weise in das Wohnzimmer der kirchlichen Praxis eingedrängt und dort seßhaft gemacht: Daß die Menschen Gott verehren, ist eine Beobachtungstatsache und kann als solche mit psychologischen Methoden untersucht werden. Die Psychologie arbeitet aber nicht von der Hand in den Mund; sie hat entweder offen oder unausgesprochen vorausgesetzte Meinungen über Struktur und Dynamik

der Psyche. Wenn also die Leute im Gottesdienst auf eine oder andere Weise nach einer Beziehung zum Unnennbaren suchen, dann muß man dieses Streben durch bestimmte Mittel fördern, durch andere dagegen hemmen können. Das menschliche Lebewesen wird beeinflusst durch seine Umgebung, durch sein Milieu, durch Symbole, durch das Schweigen, durch das Gewicht von Wort und Antwort, durch die gemeinschaftsbildende Eindringlichkeit feierlicher Musik und dergleichen mehr. So kam es, daß schließlich Gottesdienst-Experten bei uns aufgetaucht sind. Sie alle halten es für selbstverständlich, daß es im Gottesdienst darum gehe, eine gewisse Stimmung zu erzeugen; und wer beim Abhalten des Gottesdienstes die durch die Anwendung psychologischer Kategorien verfügbar gewordenen stimmungsfördernden Kniffe bis in die letzten Feinheiten hinein beherrscht, verdient höchste Anerkennung. Hier liegt die Quelle für jenen trüben Schwall von Ratschlägen, die einem beibringen wollen, wie man das Erkenntnis- und Unterscheidungsvermögen des Verstandes attackiert; wie man die nicht in Worte zu fassenden, aber durchaus real vorhandenen Ängste, die im kollektiven und individuellen Unbewußten umgehen, in Betäubung versetzt, um dann leicht in sie einzudringen; und wie man unter dem eingebildeten Banner des Heiligen Geistes eine Gehirnwäsche abhält.

Zweifellos ist das der Sinn des Gottesdienstes in Tausenden von Gemeinden; ebenso zweifellos weiß die Heilige Schrift aber von derartigen Vorstellungen überhaupt nichts. Wenn wir ermahnt werden, stille zu sein und zu erkennen, daß Gott Gott ist, dann nicht deshalb, weil Stille gut und Rede schlecht wäre, sondern vielmehr deshalb, weil Gott vor dem Menschen da ist und alle Beziehungen zwischen Gott und Mensch nicht in Ordnung sind, solange das nicht gesehen wird.

d) Das dritte Problem, das sich uns in besonderem Maße gestellt hat, ist groß und umfassend, und bevor ich es umschreibe, muß ich erst einen unglücklichen Ausdruck aus dem Weg räumen, der bereits seiner ökumenischen Kanonisierung entgegenzugehen scheint: den „nichttheologischen Faktor“. Das ist nicht nur eine unverständliche, sondern eine ganz offensichtlich unrichtige Bezeichnung. In der menschlichen Existenz gibt es nämlich keine nichttheologischen Faktoren. Wer das nicht einsieht, hat ein falsches Bild von Umfang und Ausrichtung der christlichen Theologie wie von der Wirklichkeit menschlichen Denkens und Fühlens.

Wir können dieses schwierige dritte Problem wohl am besten umschreiben, wenn wir mit einer These einsetzen: Die Sprache ist das hauptsächliche Schöpfungswerk der Kultur und ihr hauptsächlichster Träger, und sie begleitet in genauer Entsprechung den Entwicklungsgang des Menschen. Die Sprache ist ihrem Gefüge, ihrem Umfang und ihrem Gehalt nach ein getreues Abbild des Selbst- und Weltverständnisses eines Volkes. Wenn dieses Weltverständnis eindimensional ist, verliert die Sprache ihren Reichtum. Wird diese Weltanschauung zu einer Ebene ohne Ausdehnung und Tiefe, dann nimmt die Sprache beschreibenden Charakter an und wird dünn.

Es ist nicht Sache dieses Aufsatzes, der Tatsache nachzugehen, warum in unserer Zeit die Sprache flach, unanschaulich und arm geworden ist; beschränken wir uns auf die Feststellung, daß es so ist, und fragen wir, was das für unsere Kirchen bedeutet, die sich um die Wiederbelebung von Gottesdienstformen bemühen, welche dem Gegenstand des Gottesdienstes angemessener sind und die lange Geschichte des Gottesvolkes in seinem gottesdienstlichen Leben stärker widerspiegeln.

Es ist eigenartig, daß dieses außerhalb der Kirchen so weitgehend erkannte und zutiefst als hinderlich empfundene Problem meines Wissens unter uns noch nicht systematisch untersucht worden ist. Das ist tatsächlich sehr merkwürdig; denn je mehr eine Sache mit Geschichte, Vergangenheit, längst vollbrachten Dingen beschwert ist, je mehr eine Kirche sich als „wanderndes Gottesvolk“ versteht — das heißt: einem Rufe folgend, auf dem Wege, von einer grundlegenden Tat her in einer sowohl gegebenen wie ihrer Erfüllung zustrebenden Hoffnung lebend —, je klarer die Kirche das alles begreift, um so bestürzender muß es für sie sein, daß sie einer verflachten und arm gewordenen Sprache ausgeliefert ist. In einem Augenblick, da unsere Christologie reicher, unsere Ekklesiologie organischer, unsere Anthropologie tiefer wird, schrumpft unsere Sprache — das Kulturwerkzeug, ohne welches Bekenntnis, Lob und Auslegung nicht vollzogen werden können — in Anlehnung an einen kleiner gewordenen Bereich des Sinnerfüllten immer mehr zusammen.

Die Würde einer rhythmischen Sprache kennzeichnet eine Kultur, die in lebendiger Weise ihre Vergangenheit in die Erfahrungen der Gegenwart mit hinübernimmt. Rhythmische Sprache ist das äußere und sichtbare Zeichen für Verwurzelung. Jede Gesellschaft hatte ihre eigene Redeweise, mit der sie des Vergangenen gedachte. „Laß uns aufhören zu rechten, spricht der Herr . . . Israel kennt's nicht, und mein Volk vernimmt's nicht . . . Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus der großen und grausamen Wüste geführt hat. . . Ich habe dich bei deinem Namen gerufen; du bist mein.“

In der Schrift ist jeder Augenblick geladen mit allen Augenblicken der Vergangenheit; denn der Gott des Augenblicks hat auch die Stetigkeit geschaffen. Die alten Kirchengebete haben dies so gut verstanden und so tief empfunden, daß sie alle miteinander erst einen Anlauf in der ereignisreichen Geschichte des Gottesvolkes nehmen, ehe sie in die Bitte des Augenblicks hineinspringen. „O Gott, der du deiner Gläubigen Herzen durch deinen Heiligen Geist erleuchtet und gelehrt hast: gib uns, daß wir auch durch denselben Geist rechten Verstand haben und zu aller Zeit seines Trostes uns erfreuen. . .“ Das ist hohe Redekunst; denn hier wird das Leben des Augenblicks in der Gnade der Vergangenheit verwurzelt, hier führt der Widerhall zu einer wirklich tiefen Antwort. Es ist ein mit Erwartung gefüllter Augenblick im Leben eines Volkes; denn hier klingen alte und doch immer weitertönende Laute an. Weil dieser Ton so alt ist wie das Gottesvolk, erfüllt er das ganze Herz.

Wie oft habe ich beim Feiern der Liturgie des Heiligen Mahles Erhebung und zugleich Verzweiflung empfunden, wenn es zum Sanktus kam: „Deine Majestät loben die Engel, anbeten die Herrschaften, fürchten die Mächte, die Himmel und aller Himmel Kräfte samt den seligen Seraphim mit einhelligem Jubel preisen. Mit ihnen laß auch unsere Stimmen uns vereinen und anbetend zu dir sprechen: Heilig, heilig, heilig bist du, Herr Gott Zebaoth. . .“ Erhebung empfand ich, weil eine solche Sprache Zeit, Ort und Gemeinschaft des Augenblicks im Rahmen ewigen göttlichen Handelns sieht und heiligt und der Willkürherrschaft des Todes entnimmt; Dylan Thomas hat dies in bewegenden Worten angerührt, wenn er klagt:

„. . . das sinnlos schrille Rad der Zeit
erlaubt nur ein paar Klagelieder. . .“

Zugleich aber empfand ich Verzweiflung, denn der verflachten Sprache unserer Zeit erscheinen Engel und Seraphim als recht lächerliche Symbole — kein durch unser gegenwärtiges Tatsachenverständnis spaltbarer Stoff sozusagen.

Seltsame Dinge geschehen nun allerdings gerade in unserer Zeit im Umgang mit der Sprache. Wenn man etwa ganz und gar verzweifelt ist angesichts der Schwierigkeit, das machtvolle biblische Sinnbild des Feuers zum Leben zu erwecken — zum Beispiel in dem Lied „O komm, du Geist der Wahrheit . . . Gieß aus dein heilig Feuer, rühr Herz und Lippen an“ —, gerade dann gibt der Mensch vermittels der Sprache diesem Sinnbild wieder einen Sinn, einen erahnten Sinn von schrecklicher Gewalt. Der Mensch von 1958 denkt bei dem Wort „Feuer“ nicht an das heilige Feuer der herniederfahrenden und neuschöpfenden Glut Gottes, sondern in erster Linie an ein Ungeheuer in Gestalt eines todbringenden Rauchpilzes. Und aus dieser unvorstellbaren Hölle erahnt der Mensch nun wieder eine unglaubliche Gnade und schreibt in einer Sprache, in der die atomare Vernichtung und der niederfahrende Heilige Geist ungestüm verschmelzen:

Weißglühend, flammend fällt der Schrecken,
den Raum durchbrechend in Gestalt der Taube;
davon die Zungen Botschaft wecken:
Nie fesselt Sünd' euch mehr und falscher Glaube.
Verzweiflung lauert. Ihr müßt recken
die rechte Fackel — dann ist Hoffnung euer,
durch Feuer ganz erlöst zu sein vom Feuer.

Wer aber hat die Qual ersonnen?
Die Liebe. Sie wirkt unerkannt
in jeder Hand, die je gesponnen
das untragbare Flammgewand:
Es bleibt, so wie wir es gewonnen.
In unserm Leben, sei es noch so teuer,
verzehrt uns dieses oder jenes Feuer.

Eine solche Sprache richtet unseren lauen Kleinglauben an die Macht des Heiligen Geistes Gottes; sie macht uns neu darauf aufmerksam, daß die drängende und erfindungsreiche Liebe, die Steine zum Schreien bringen kann, auch eine positivistische Sprache zu durchdringen und aus ihrer Platitude auch bald eine Art „negatives“ Lob herauszupressen vermag.

Es ist also durchaus angebracht, daß wir bei unserer Beschäftigung mit dem Thema „Gottesdienst“ uns befragen, was diese Umwälzung im Bereich der Sprache für die öffentlichen Gottesdienste unserer Kirchen bedeutet und ob uns nicht vielleicht heute die Aufgabe gestellt ist, in Gehorsam und Lobpreis neue Aussageformen zu finden, um die alten Tatsachen und Begegnungen klar verständlich darzulegen. Es könnte gut sein, daß wir am Anfang einer Epoche im Leben der Kirche stehen, in der der menschliche Geist aufgerüttelt werden muß, um zu erahnen, daß Gottes fleischgewordenes Handeln von Sinn, Verheißung und Gericht erfüllt ist und daß dadurch die verschwommene Unrast des Menschen geheilt werden kann.

II. Ein Beitrag zur Lösung

Es hat noch nie eine Kirche gegeben, die keinen Wert darauf gelegt hätte, in Glaube und Kirchenverfassung in der Linie der apostolischen Überlieferung zu stehen. Manche Kirchen haben das in ihren Bekenntnissen oder anderen grundlegenden Schriften ausdrücklich erklärt; andere haben ihr Leben entfaltet, aber wenn sie auch bekenntnisartige Aussagen vermieden haben, so haben sie doch stets behauptet, diese Überlieferung in Lehre, Verfassung und Frömmigkeit hochzuhalten.

Diese Tatsache öffnet uns einen doppelten Zugang zur konstruktiven Seite unserer Aufgabe. Man kann auf der einen Seite an sie herangehen, indem man mit aller Kraft eine immer neue Begegnung mit dem tatsächlichen Inhalt der apostolischen Überlieferung sucht und die Gottesdienste in unseren Kirchen nach ihrer Übereinstimmung mit Verkündigung, Verheißung und Forderung dieser Überlieferung beurteilt. Das soll natürlich nicht heißen, daß es in der apostolischen Überlieferung klare und bestimmte Anweisungen hinsichtlich Form und Inhalt des Gottesdienstes geben müsse; es geht vielmehr darum, daß Gottesdienstformen, welche die befreiende Botschaft von Gottes Handeln in Christus außer acht lassen oder verzerren, von diesem zentralen Handeln her korrigiert werden müssen.

Die andere Möglichkeit besteht darin, die in den verschiedenen Kirchen vorfindlichen Erscheinungsformen zu untersuchen; hinter die Schwerpunkte und Auswahlprinzipien zu blicken, die diese Formen ja alle irgendwie geprägt haben; über die Kulturablagerungen in Gestalt von Sprache, Musik, Gebärden hinauszugelangen, die ihnen allen anhaften; und dann zu fragen, ob die Antwort des Gottesvolkes morphologisch erfaßt werden kann.

Auf den folgenden Seiten werden beide Wege begangen, versuchsweise und in aller Kürze. Ich habe die Hoffnung, daß unter uns, wenn wir in diese Dinge eindringen, hinsichtlich des Gottesdienstes eine Denkweise aufbricht, die uns aus unserer bequemen Gefangenschaft in unseren Sonderüberlieferungen befreien könnte. Wir fragen mit anderen Worten, ob es in dem gesamten Ablauf des Gottesdienstlebens des gläubigen, antwortenden Gottesvolkes eine Einheit gibt, woher dann diese Einheit kommt und was ihr Wesensgehalt ist.

Die ältesten christlichen Gemeinden, zu deren Leben wir literarischen Zugang haben, haben an eine derartige Einheit geglaubt. Dieser Konsensus hinsichtlich der apostolischen Überlieferung ist besonders erstaunlich angesichts der umfangreichen und ins einzelne gehenden neutestamentlichen Untersuchungen, welche die reiche und zuweilen verwirrende Vielfalt, aus der die Stimme dieses Konsensus spricht, herausgearbeitet haben. Noch ehe die Evangelien in ihrer jetzigen Form existierten, ging die Kirche bereits daran, ihrem Glauben an das, was Gott in Christus vollbracht hatte, nach Form und Inhalt allgemein Ausdruck zu verleihen; dieses Handeln Gottes hatte sie ja ins Leben gerufen, ihr Leben ermöglicht und erhalten und sie mit Aufgaben wie auch mit Kraft ausgerüstet. Gott, so hieß es, hatte sich in persönlichem, fleischgewordenem Handeln mit der ausgeweglosen Gottesferne und Gefangenschaft des Menschen befaßt, hatte in Jesus Christus das gesamte Leben Adams — der von ihm geschaffenen, aber dann von ihm abgefallenen Menschheitsfamilie — nachvollzogen, hatte sich in jede Tragödie, jede Begrenztheit, jede Verlassenheit, ja selbst in den Tod des Menschen hineinbegeben. Diese von Gott ausgehende, von außen her erfolgende Durchdringung des menschlichen Lebens ist der Kern jener Berichte, die wir die vier Evangelien nennen. Zwar hat jedes sein eigenes Gepräge, hat Quellen, die den übrigen unbekannt sind oder von ihnen nicht benutzt werden; jedes ist ferner nach Betonung und Verwendung der Stoffe von Umständen mitbestimmt, die uns in gewissem Umfang bekannt sind.

Aber die Morphologie des göttlichen Handelns in Christus ist bei allen gleich. Sie hat die Form einer umgekehrten Parabel. Ausgangspunkt ist die Erscheinung des Einen, der erklärte, er sei gekommen, um die Königsherrschaft Gottes so zu verkündigen und einzuleiten, daß die Hoffnungen des Gottesvolkes in die Tat umgesetzt würden, daß die befreiende Verheißung und Vollmacht Gottes wirksam würden und daß durch sein Leben, sein Lehren und sein Tun der Mensch in ein neues Verhältnis zu Gott und zu seinem Nächsten kommen würde. Dieses gelebte Handeln hatte die Form einer abfallenden Kurve, die in jede gebrochene Gottesbeziehung eindrang, durch sie hindurchging und unter ihr weiterlief, bis sie sich an ihrem Tiefpunkt, am Karfreitag, scheinbar auflöste.

Die Evangelien sind aber nun Auferstehungsdokumente. Sie erklären, daß der lebendige Gott sich in seinem Vorhaben nicht durch den Ansturm des Todes auf-

halten lasse, sondern vielmehr sein Handeln durchsetzen werde. Sein Wort, Jesus Christus, besiegt den Tod, lebt und herrscht, ist der zweite Adam, das Haupt eines neuen Leibes — der Kirche. Das alte Glaubensbekenntnis der Kirche folgt in episodischer Form dem genauen Muster dieser Parabel der göttlichen Gnade: geboren, gelitten, gestorben, auferstanden, aufgefahren, herrscht mit dem Vater.

Diese Aussage ist der Kern der apostolischen Überlieferung. Wir begegnen ihr wiederholt in der Apostelgeschichte und in der Briefsammlung, die uns in den paulinischen Episteln vorliegt. Erhellend und eindrücklich ist vor allem die Art, wie Paulus im Streit der Meinungen sich immer wieder auf diese apostolische Überlieferung beruft. In einer solchen Lage greift der Apostel gleichsam hinter sich und hinter seine Hörer zurück, bis er den festen Grund gefunden hat, der für ihn und für sie verbindlich ist — und schreitet dann auf den strittigen Punkt wie von einem sicheren Brückenkopf aus zu. Daß diese Augenblicke mitten im Handgemeinge seines Hirtenlebens und in der Regel nicht als wohlberchnende Glieder in einer Beweiskette erscheinen, macht sie nur noch überraschender. Paulus hat offensichtlich seine Worte an die Philipper nicht absichtlich so angeordnet, daß sie zu den großen Worten im 2. Kapitel, Vers 5—11 hinführen. Er bittet diese Gemeinde nur, „eines Sinnes“ zu sein in der „Gemeinschaft des Geistes“. Zu dieser Gemeinschaft gehört „Demut“. Und woher kommt all dies? Wo kann man es wahrnehmen, woher empfangen? Die durch seine eigenen Überlegungen wachgerufenen Fragen führen den Apostel schließlich zu dem Punkt, wo er nicht anders kann, als das gegenwärtige Leben der Gemeinde zu Philippi in die umfassende Tat Gottes in Jesus Christus zu versenken. So offenbart also der alles formende apostolische Kerngedanke fast zufällig seine gewaltige Formkraft hinter einer gelegentlichen seelsorgerlichen Botschaft. Dieser Abschnitt bietet nicht Christologie um der Christologie willen; hier ist die Christologie vielmehr für die Ethik da. Um so überzeugender wirkt sie deshalb freilich auch.

Im Römerbrief sieht sich Paulus vor die Notwendigkeit gestellt, sich mit einem leichtfertigen, ja fast blasphemischen „non sequitur“ auseinanderzusetzen — eine dem Prediger und Lehrer von heute nicht unbekannt Lage. Wenn die Gnade viel mächtiger ist, wo die Sünde mächtig geworden ist, dann befindet man sich anscheinend in der erstaunlichen Lage, von einem Kuchen zu essen, der sich nicht verzehrt! Gegen ein solch völliges Unverständnis gegenüber seiner Botschaft fährt Paulus das schwere Geschütz der apostolischen Überlieferung auf. Die Tat Gottes, so erklärt er, erzeugt von ihrer ganzen Form her ein einheitliches Leben des Menschen, das mit sich selbst in organischer Übereinstimmung steht; Christ sein heißt, sich sein Leben in seiner Form bestimmen zu lassen durch das Ausmaß dessen, was Gott getan hat. Was an Christus geschehen ist, gibt deshalb nach Paulus unserem Leben das gottgeschenkte, erlösende Gepräge. „Wisset ihr nicht, daß alle, die wir in Jesum Christum getauft sind, die sind in seinen Tod

getauft? So sind wir ja mit ihm begraben durch die Taufe in den Tod, auf daß, gleichwie Christus ist auferweckt von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, also sollen auch wir in einem neuen Leben wandeln.“

Wie nun die Morphologie der Gnade in Christi Leben, Tod, Auferstehung und Erhöhung dem Gläubigen ihre eigene Form schöpferisch mitteilt, so kann die Feier dieses neuen In-Christo-Seins durch seinen Leib, die Kirche, nicht zutreffender benannt werden als mit „Gottesdienst“. Eine derartige Feier umschließt kraft ihres Ausmaßes all das, was das Neue Testament mit *leitourgia*, *latría* und *diakonia* (Gottes-Dienst) meint, und ist doch im einzelnen konkret genug, um im liturgischen Leben der zum öffentlichen Gottesdienst versammelten Gemeinde in Worte gefaßt zu werden. Jede weniger reichhaltige Wesensbestimmung des Gottesdienstes fällt unter das Gericht einer mahnenden Warnung wie der des Apostels Paulus im 12. Kapitel des Römerbriefes: „Ich ermahne euch nun, liebe Brüder, durch die Barmherzigkeit Gottes, daß ihr eure Leiber begebenet zum Opfer, das da lebendig, heilig und Gott wohlgefällig sei, welches sei euer vernünftiger Gottesdienst.“

Wenn wir so die einfachen Grundzüge der apostolischen Botschaft feststellen und gleichzeitig erkennen, wie durch die Kraft des Heiligen Geistes diese Form im menschlichen Verhalten neu Gestalt gewonnen und ein christliches Leben im individuellen Bereich wie in der Gemeinschaft der Gemeinde begründet hat — können wir dann nicht auch vielleicht eine Grundform für den christlichen Gottesdienst finden? Ist uns hier nicht nach Inhalt und Form eine Antwort geschenkt, die sich uns allen aufdrängt und uns alle zum Aufmerken, Aufnehmen und Feiern ruft? Wenn das zutrifft, dann ist uns ein Ausgangspunkt gegeben, von dem aus wir — aus unseren einzelnen Kirchen heraus — danach fragen können, was für den Inhalt des allgemeinchristlichen Gottesdienstes konstitutiv und angemessen ist.

Jede Gottesdiensttradition in der Christenheit bekennt sich zum Evangelium als diesem gegebenen Wesensinhalt, unter dem sie steht. Das ist ganz offensichtlich so bei den Kirchen, die jahrhundertealte liturgische Formen hochhalten; in verhüllter Form finden wir es bei den Kirchen, deren öffentliche Gottesdienste ihre Form von Fall zu Fall erhalten und so frei sind, daß „Tradition“ geradezu ein Fremdwort ist. Die Anweisung der in „Glauben und Kirchenverfassung“ vertretenen Kirchen, eine Reihe von Jahren hindurch die Frage des Gottesdienstes in Gestalt einer Studienarbeit zu untersuchen, ist ein Beweis für die Erkenntnis, daß es im christlichen Gottesdienst bereits bestimmte *G e g e b e n h e i t e n* gibt und daß die weitverbreitete Unsitte, den Gottesdienst als „Trick-Arsenal“ für die Erzeugung religiöser Gefühle zu benützen, eine Verarmung bedeutet — mehr noch: ein Versagen, einen glatten Ungehorsam, der sich hinter der Maske des Individualismus, der Spontaneität, der Freiheit verbirgt.

Wenn wir also nun von der apostolischen Überlieferung ausgehen und uns dem gewaltigen Spektrum gottesdienstlicher Formen unter den Kirchen nähern — von nicht-liturgischen Kirchen bis hin zu den Orthodoxen Kirchen des Ostens —, dann finden wir bei allen ein Bekenntnis zu den folgenden fünf Grundelementen des öffentlichen Gottesdienstes: Gedächtnis, Danksagung, Teilhaben, Verkündigung, Erwartung.

Gedächtnis. Eine zum öffentlichen Gottesdienst versammelte Gemeinde von Gläubigen weiß, daß sie nicht erst in diesem Augenblick entstanden ist; sie weiß, daß sie nicht allein dasteht; sie weiß, daß das, was geschieht, deshalb geschieht, weil etwas von Gottes Seite aus geschehen ist. Was verkündigt wird, steht in ununterbrochenem Zusammenhang mit dem, was seit der Auferstehung immer schon verkündigt worden ist. Und deshalb enthalten alle Bestandteile öffentlichen Gottesdienstes, ob in liturgisch geformter oder in formloser Weise, machtvolle Gedächtnisstücke. Mächtige Taten sind geschehen, eine ungeheure Befreiung hat sich vollzogen, ein Ereignis namens Jesus Christus hat stattgefunden, findet statt und findet hier statt, und alles, was geschieht, hat dies zur Voraussetzung, „Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. . . Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. . . Nachdem vorzeiten Gott manchmal und mancherleiweise geredet hat zu den Vätern durch die Propheten, hat er am letzten in diesen Tagen zu uns geredet in seiner Liebe. . . Aber in dem allen überwinden wir weit um deswillen, der uns geliebt hat. . .“

Die gottesdienstliche Feier beginnt mit einem Gedächtnis.

Gedächtnis erzeugt **Danksagung.** Die gottesdienstlichen Gedächtnisstücke enthalten nicht eine Ansammlung von Episoden, die sich gleichsam geistlich über das Gefüge der Menschheitsgeschichte erheben, wenn sie auch wesensmäßig mit ihr verbunden blieben. Diese Taten, deren da gedacht wird — Taten der Schöpfung, der Behütung, der Befreiung, der Erneuerung —, sind vielmehr der lautgewordene Ausdruck des Glaubens, der innerhalb des Geschichtsgefüges der endlichen Erlösung des Menschen ansichtig wird. Der Auszug aus Ägypten ist ein Geschehnis — und zugleich ein Sinnbild mit innewohnender Kraft; die Fleischwerdung ist ein Geschehnis — und zugleich das radikale Erbarmen Gottes, womit er in dem durch Sünde und Tod beherrschten Hause menschlicher Existenz das getan hat und noch tut, was getan werden mußte. Obwohl also feststeht, daß „sie wußten, daß ein Gott ist, und haben ihn nicht gepriesen als einen Gott, noch ihm gedankt“, so gilt dennoch: „Da die Zeit erfüllet ward, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einem Weibe und unter das Gesetz getan, auf daß er die, so unter dem Gesetz waren, erlöste, daß wir die Kindschaft empfangen.“ Deshalb: „Gott sei Dank für seine unaussprechliche Gabe!“ „Und alle Engel standen um den Stuhl und fielen auf ihr Angesicht und beteten Gott an und sprachen: Amen, Lob und Ehre und Weisheit

und Dank und Preis und Kraft und Stärke sei unserm Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit! Amen.“

Das dankbare Gedächtnis der Kirche an Gottes Erlösungstat ist gleichzeitig ein Teilhaben, Hören, Bußetun, Annahme der Gnadenbotschaft und Sündenvergebung: all dies ist Gottes Werk, wodurch der Mensch nichts Geringeres als ein „Neusein in Christus“ empfängt. Reich und vielfältig sind die neutestamentlichen Bilder, in denen dieses Neusein verheißen und als Geschenk des Glaubens gefeiert wird. Die Menschen stehen vor Christus, der sie anblickt, unter Christus, der sie richtet, für oder gegen Christus, der sie anredet. Aber Schwerpunkt und Ziel dieser heiligen Begegnung ist es, daß sie Menschen in Christus werden! Wo das Neue Testament von der Fülle der Christusbezogenheit spricht, beherrschen Ausdrücke des Teilhabens das Bild. „Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben.“ „Ist jemand in Christo, so ist er eine neue Kreatur; das Alte ist vergangen.“ „Ich lebe; doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir . . . Was ich jetzt lebe im Fleisch, das lebe ich durch den Sohn Gottes, der mich geliebt hat . . .“ „Denn ihr seid gestorben, und euer Leben ist verborgen mit Christo in Gott.“

Der christliche Gottesdienst ist Verkündigung. Was verkündigt wird, wesensgedacht wird, was die Gemeinde mit Danksagung als Gottes seligmachende und gegenwärtige Kraft bekennt und was in der Gliedschaft am Haupt der Kirche angeboten und empfangen wird: all dies ist sich im innersten gleich. Der Gottesdienst enthält nicht nur die Verkündigung des Heilsevangeliums — er ist Verkündigung. Jeder öffentliche Gottesdienst ist eine Fahne des Lebens, die mitten unter den Bannern der Sterblichkeit aufgezogen ist. Jede Versammlung von Gläubigen im Namen Christi ist eine Verkündigung des Regnum Dei durch befreite und nun im Regnum Christi lebende Untertanen und Kinder. Die Feier des Herrenmahls ist nun allerdings Gedächtnis, Eucharistie, Siegel der Sündenvergebung und geschenktes und weiterwachsendes Leben im Herrn des Festes. Aber sie ist noch mehr. Sie ist eine scharfe Waffe: so war sie ganz unmittelbar da in den kampfbereiten „kleinen Herden“ des ersten Jahrhunderts, und so wird sie in unseren Tagen in einem Leben der Erschütterung und der Abgeschlossenheit — in Zellen, in Trümmern, hinter Stacheldraht und hinter allen Vorhängen — von Millionen wieder neu erlebt. Sie ist die Verkündigung von einer eingepflanzten Gliedschaft an einem Reich, das nicht der Geschichte entstammt und deshalb den dämonischen Herrschaftsgewalten der Geschichte auch nicht ausgeliefert ist. Der ernst-ehrwürdige Kelch ist in unseren Tagen wiederum zu einem trutzig aufgerichteten Zeichen geworden, zu einem „Gegenstand“, voll schrecklicher Freude für den Gläubigen. „So oft ihr von diesem Brot esset und von diesem Kelch trinket, sollt ihr des Herrn Tod verkündigen, bis daß er kommt.“

Aber all dies — Gedächtnis, Danksagung, Teilhaben und Verkündigung — ist Gottesdienst (oder eigentlich Gottes-Dienst) mitten auf dem Schauplatz dieser

leibhaftigen Welt, eine Antwort des w a n d e r n d e n Gottesvolkes; und deshalb ist der christliche Gottesdienst immer auch E r w a r t u n g. Diese Erwartung ist nicht etwa ein Teilstück innerhalb eines reichhaltigeren Zusammenhangs, sie zieht sich vielmehr als Grundstimmung durch das gesamte Gottesdienstleben der Christenheit. Hätte ich die unermessliche Gabe nicht g e s c h e n k t bekommen, so wäre ich ohne jede Erwartung; würde sich diese Gabe innerhalb der Gegebenheiten menschlichen Seins vollenden, so wäre mir gleichfalls keine Erwartung möglich.

Das letzte Wort des Neuen Testaments ist eine dramatische Verdichtung dieses „Noch nicht — und doch schon gegenwärtig.“ Die Apokalypse des Johannes schließt mit den Worten: „Amen, ja komm, Herr Jesu!“ Das „Amen“ neigt sich rückwärts, hin auf die mächtigen Heilstaten Gottes, und bekräftigt, daß Gott die Kirche, den Leib Christi, gegen die Mächte der Hölle in seiner Hand hält. Das „Komm, Herr Jesu“ neigt sich vorwärts, hin auf die Vollendung der „Fülle des, der alles in allen erfüllt“.

Das Christenleben ist straff eingespannt zwischen dem „Amen“ und dem „Komm!“ Dieses Eingespanntsein bringt sein eigenes Leiden und sein eigenes Warten mit sich, aber auch seinen besonderen Dienst für die Welt. Und soweit der christliche Gottesdienst im Lauf der Geschichte die seltsame Begleitmusik zu so vielen dieser eingespannten und dennoch fröhlichen Menschenleben gewesen ist, kann eine tiefgreifende Untersuchung des Gottesdienstes ein ständiger Hinweis auf das Wesen der von uns erstrebten Einheit sein.

BESTEHT HOFFNUNG AUF ÜBERWINDUNG DER GLAUBENSSPALTUNG?

Zum Gespräch zwischen Rom und der ökumenischen Bewegung

VON THOMAS SARTORY O.S.B.

Es kann wohl nicht in Abrede gestellt werden, daß durch die ökumenische Bewegung das Verhältnis zwischen den Konfessionen ein anderes geworden ist. Dies gilt sicherlich auch für das Verhältnis zwischen der katholischen Kirche und den ökumenischen Christen. Allein schon die Tatsache, daß wir heute von ökumenischen Christen sprechen können, beweist, daß sich den getrennten Christen neue Möglichkeiten einer Begegnung eröffnet haben. Man hört heute vielfach von ökumenischer Seite den Einwand, die katholische Kirche verschließe sich dieser

Begegnung, weil sie eine Vorstellung von der Einheit der Kirche habe, die von den von ihr getrennten Konfessionen nicht geteilt werden kann. Daß die katholische Kirche nicht offiziell im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRdK) vertreten ist, wird ihr oft zum Vorwurf gemacht und als ein Zeichen ihrer unökumenischen Haltung gewertet. Nun kann allerdings auch auf ökumenischer Seite nicht übersehen werden, daß der ÖRdK in einer Krise steckt, weil man nicht weiß, wohin die Entwicklung führen wird. Ob es gut oder nicht gut war, daß die katholische Kirche dem ÖRdK nicht beitrug, das wird man wohl erst nach einer langen Zeit beurteilen können. Im Augenblick scheint es so zu sein, daß die katholische Kirche der ökumenischen Bewegung einen besseren Dienst erweist durch ihre Distanz, denn dadurch bleibt auch für den ÖRdK die unumgängliche Frage nach der Wahrheit lebendig. Peter Brunner hat einmal geschrieben, man müsse sich fragen, ob eine Kirche, die sich als Kirche ernst nehme, überhaupt anders urteilen könne, denn jede andere Haltung schließe ein relativistisches Moment der Unsicherheit ein. Wo es aber um die Antwort auf die Frage nach dem Heil gehe, da dürfe es für die Kirche nichts anderes als felsenfeste Gewißheit im Blick auf die Heilsbotschaft, die Heilserkenntnis und Heilsvermittlung geben.

„Man wird der römisch-katholischen Kirche dankbar sein müssen, daß sie durch ihre Haltung alle, die in der ökumenischen Arbeit stehen, nötigt, sich dem kritischen Ernst dieser Frage auszusetzen. Man wird insonderheit dafür dankbar sein, daß nicht zuletzt durch das Fernstehen der römisch-katholischen Kirche die Frage nach der Beurteilung der Häresie innerhalb der Ökumene nicht verstummen kann.“¹⁾

Nun bedeutet allerdings dieses offizielle Fernbleiben in keiner Weise ein mangelndes Interesse an der ökumenischen Bewegung. Die Instructio des Hl. Offiziums vom 20. Dezember 1949 schreibt:

„Die katholische Kirche nimmt zwar an den ‚ökumenischen‘ Kongressen und anderen derartigen Tagungen nicht teil; aber sie hat, wie sich aus mehreren päpstlichen Kundgebungen ergibt, nie aufgehört und wird auch in Zukunft nie aufhören, alle Bemühungen mit lebhaftem Interesse zu verfolgen und durch ihr unablässiges Gebet zu fördern, die jenes Ziel zu erreichen suchen, das Christus dem Herrn so sehr am Herzen lag: daß alle, die an Ihn glauben, ‚zu vollkommener Einheit verbunden seien‘ (Joh. 17, 23). In mehreren Ländern ist bei vielen, die außerhalb der katholischen Kirche stehen, nach und nach infolge mannigfacher äußerer Ereignisse und einer seelischen Umstellung, aber hauptsächlich als Frucht gemeinsamen Betens der Gläubigen unter dem gnadenvollen Wehen des Hl. Geistes ein von Tag zu Tag wachsendes Verlangen entstanden, unter allen, die an Christus den Herrn glauben, die Einheit wieder herzustellen. Wahrhaftig, für die Kinder der wahren Kirche ein Grund heiliger Freude im Herzen und zugleich ein Ansporn, allen, die aufrichtig die Wahrheit suchen, behilflich zu sein und ihnen im eifrigen Gebet von Gott Licht und Kraft zu erwirken!“

¹⁾ „Die römisch-katholische Kirche und die ökumenische Arbeit“ in: Die Ordnung Gottes und die Unordnung der Welt, S. 30 f.

Hinsichtlich der gemeinsamen ökumenischen Arbeit und hinsichtlich der interkonfessionellen Aussprachen und Zusammenkünfte bemerkt die gleiche Instructio, daß diese Veranstaltungen zu dem Zweck abgehalten werden,

„daß der katholische und der nicht-katholische Teil als Gleichgestellte in Rede und Gegenrede über Fragen der Glaubens- und der Sittenlehre sprechen, wobei jeder die Lehre seines Glaubens als seine eigene Anschauung darlegt. Derartige gemischte Zusammenkünfte sind also nicht schlechthin untersagt, dürfen aber nur mit vorhergehender Erlaubnis der kirchlichen Obrigkeit veranstaltet werden“.

Dieser letzte Satz zeigt, daß die katholische Kirche durchaus nicht eine ökumenische Zusammenarbeit oder die Una-Sancta-Bewegung verbietet, sie will vielmehr, daß dies alles nicht in einer Art Wildwuchs oder von sogenannten Außenseibern getan wird. Ich glaube, daß diese Intention sich deckt mit dem Wunsch unserer getrennten Brüder, daß in der Begegnung der Kirchen die Kirchen selbst engagiert sind.

Über die Vielfalt solcher ökumenischer Arbeit wäre viel zu berichten. Seit vielen Jahren stehen in Deutschland evangelische und katholische Theologieprofessoren in offiziellem Auftrag miteinander im Gespräch. Zur Ökumene hin arbeitet ein internationaler Kreis katholischer Theologen, der die in der Ökumene akuten Probleme und Fragestellungen von katholischer Seite her behandelt und dem Ökumenischen Rat der Kirchen sagt, wie die katholische Lehre hinsichtlich der akuten Fragestellungen lautet. Daß durch diese Zusammenarbeit die katholische Theologie selbst bereichert wird, weiß jeder Kundige, und wir sind um unserer selbst willen dankbar für dieses ökumenische Gespräch.

Wenn ich nun in dieser Zeitschrift einige Gedanken vorbringen soll zu der Frage, ob Hoffnung auf Überwindung der Glaubensspaltung besteht, so kann dies nur fragmentarisch geschehen. Die „Ökumene“ ist ein sehr komplexes Gebilde, und die katholische Kirche kann in ihrer derzeitigen Verfassung noch keinen echten Gesprächspartner erblicken. Die im ÖRdK zusammengeschlossenen Konfessionen und Denominationen können hinsichtlich ihrer Lehre und Verfassung nicht auf einen Nenner gebracht werden. Das Verhältnis der katholischen Kirche zu den orthodoxen Christen ist ein anderes als zu den Anglikanern, Lutheranern, Reformierten oder den freikirchlichen Bewegungen. Bei aller Hochschätzung des Ökumenischen Rates der Kirchen als Ganzem bleibt für uns doch in erster Linie die Aufgabe eines Lehrgespräches mit den einzelnen Konfessionen. Augsburgerische Konfession, Heidelberger Katechismus und die 39 Artikel der Anglikaner sagen nicht dasselbe. Dennoch kann aus diesen verschiedenen Bekenntnissen so etwas wie ein roter Faden herausgearbeitet werden, der es ermöglicht, von „evangelisch“ im Gegensatz zu „katholisch“ deutlich zu sprechen. Dazu kommt, daß das Verhältnis der Konfessionen zueinander bestimmt ist von einer ungeheuren Vielschichtigkeit. Es gibt die dogmatische Lehre, es gibt die sogenannten nicht-theologischen

Faktoren, welche die Spaltung zwischen den Christen ganz wesentlich beeinflussen, es gibt den Aspekt einer möglichen kulturellen und sozialen Zusammenarbeit der getrennten Christen.

Lassen Sie mich zunächst einige Anmerkungen zur theologischen Situation machen, und zwar aus den Erfahrungen einer Kontroverstheologie, wie sie in Deutschland seit vielen Jahren betrieben wird. Wenn ich die theologische Fragestellung an die Spitze stelle, so bedeutet das nicht, daß ich die theologische Begegnung im Blick auf die Überwindung der Glaubensspaltung für die wichtigste halte. Denn Christus war kein vom Himmel herabgefallenes Lehrsystem, und die Kirche Jesu Christi hängt nicht an der Tüchtigkeit von Theologieprofessoren, mögen sie auch noch so unentbehrlich für die Kirche sein. Aber auf der theologischen Ebene fallen nun einmal heute die entscheidenden Schlachten, denn größer als die Einheit ist die Wahrheit.

Theologische Arbeit umfaßt nun im weitesten Sinne Exegese, Dogmatik, Kirchengeschichte, Moralthologie, Kirchenrecht und Pastoraltheologie. Lassen Sie mich zu einigen dieser Disziplinen einige Anmerkungen machen.

1. DIE EXEGESE

Die Exegese ist für die Theologie die fundamentale Disziplin. An der Auslegung der Hl. Schrift entscheidet sich, ob wir vereint oder getrennt im Glauben sind. Es kann nun nicht übersehen werden, daß sich in der Exegese in den letzten Jahrzehnten einiges ereignet hat, das uns in der Frage, ob Hoffnung auf Überwindung der Glaubensspaltung besteht, weiterhilft. Die religionsgeschichtliche Forschung hat dazu beigetragen, den Sinn für religiöse Phänomene, etwa Kult und Sakrament, zu wecken. Die Form- und Gattungsgeschichte hat den „Sitz im Leben“ der neutestamentlichen Aussagen wieder entdeckt, und die begriffsgeschichtliche Forschung, wie sie ihren Niederschlag gefunden hat im Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament, hat die protestantische Exegese vor einer unkontrollierten Handhabung der historischen Methode bewahrt. Die Arbeit an der Hl. Schrift ist zu einer theologischen Arbeit geworden und hat die evangelische Exegese zur Aufnahme (ob direkt oder indirekt, sei dahingestellt) des Gespräches mit der katholischen Exegese geführt. Damit trat der katholische Partner in das wissenschaftliche theologische Gespräch ein. Auch er wurde zu diesem Gespräch bereit, indem er sich in der Methode der evangelischen Exegese anpaßte. Seit dem Aufkommen der formgeschichtlichen Methode gehört die Erforschung der biblischen Literaturgattungen, der sogenannten „genera litteraria“ zu den wichtigsten Aufgaben auch eines katholischen Exegeten. Papst Pius XII. hat diese Forderung ausdrücklich für den katholischen Exegeten in der Enzyklika „Divino

afflante Spiritu“ vom 30. September 1943 erhoben. Ebenfalls wurde die hermeneutische Bedeutung der Religionsgeschichte erkannt. Wichtiger aber noch als dieses Zusammengehen in der Methode ist die intensive Beschäftigung der Exegese mit dem materialen Inhalt des Neuen Testaments. Es ist nicht zu übersehen, daß sich das Schwergewicht evangelischer Exegese auf das Problem der Kirche und alles, was damit zusammenhängt, konzentriert hat. Wenn hier auch keine direkte Kontroverse mit der katholischen Exegese erfolgte, so ist doch für das Kontroversgespräch von größter Bedeutung, daß man auf evangelischer Seite vom liberalen Standpunkt abgerückt ist, der die Kirche lediglich als Schule, Konventikel oder Verein verstand. Durch die Arbeiten von Linton, Käsemann, Dahl, K. L. Schmidt und Oepke hat sich eine grundsätzliche Basis für das Kontroversgespräch mit der katholischen Exegese ergeben. Das neue Verständnis des Wortes und des Sakramentes, die Erkenntnis des kultischen Charakters des Urchristentums durch die evangelische Exegese ermöglichen prinzipiell ein neues Gespräch zwischen der katholischen Kirche und den evangelischen Christen. Durch die Arbeiten von Cullmann, von Campenhausen, Conzelmann, Bultmann und Lohse über das Amt und die Ordination haben sich Möglichkeiten der kontroverstheologischen Auseinandersetzung ergeben, die im Zeitalter Harnacks und Sohms einfach nicht gegeben waren. Wenn auch diese Arbeiten hauptsächlich historisch ausgerichtet sind, so bedeuten sie doch implizit eine Auseinandersetzung mit der katholischen Position. Sind wir nicht einen Schritt weiter, wenn evangelische Exegese heute zu der Erkenntnis gelangt ist, daß das Amt keinen Widerspruch zum Charisma bedeutet; daß der Geist nicht im Widerspruch zum Recht und der Rechtsordnung der Kirche steht („Paulus identifiziert kirchliche und geistliche Vollmacht. Der begründende Faktor ist der Geist. Dieser schafft kirchliche Ordnung, begründet Recht“)²⁾; daß hinter den Aposteln die Macht und Würde des Herrn selbst erscheint; daß Petrus aus den Aposteln hervorragt; daß sich Ansätze zur hierarchischen Gliederung der Gemeindeordnung in den Pastoralbriefen zeigen?

„Bald wird mit der Tradition der institutionell verstandene Sukzessionsgedanke kombiniert (noch nicht in den Pastoralbriefen, aber im ersten Klemensbrief). Die Ordination gewinnt den Charakter der Übertragung des Amtes-Charismus (Lukas, Pastoralbriefe zeigen die Ansätze). An die Stelle der pneumatischen Kirchengenese tritt die ‚amtliche‘ Disziplin. Damit gelangt das Amt aus einer ‚regulativen‘ in eine konstitutive Rolle (Bultmann).“³⁾

Was also bisher als „Abfall der Kirche von ihrem Ursprung“ verstanden wurde, liegt bereits innerhalb des neutestamentlichen Kanons. Das Problem des Frühkatholizismus liegt bereits im Neuen Testament (auch bei Matthäus und Paulus). Der Kanon der neutestamentlichen Schriften enthält frühkatholische Elemente. Vorsichtig gesagt: wenigstens einer der Evangelisten ist „katholisch“.

²⁾ H. Conzelmann, Artikel „Amt“ in R.G.G. 3. A.

³⁾ Conzelmann, a. a. O.

Das Neue im interkonfessionellen Gespräch ist also, daß vom neutestamentlichen Kanon her das reformatorische Formalprinzip in Frage gestellt wird. Wenn, nach den Worten Käsemanns, der Kanon nicht der römischen Lehre entgegengestellt werden kann, dann ist eine Neubesinnung auf die Mitte der Schrift erforderlich.

Diese wenigen Anmerkungen mögen genügen, um die neue Situation, hervorgerufen durch neue exegetische Erkenntnisse, deutlich zu machen.

2. DIE DOGMATIK

Es hat hier wenig Sinn, auf dogmatische Einzelfragen einzugehen. Die entscheidende Auseinandersetzung findet in der Prinzipienlehre statt. Welches sind die Quellen unseres Glaubens? Wie man auf evangelischer Seite ein neues Verhältnis zur Tradition fand, so gelangte man auf katholischer Seite zu einem neuen (nämlich dem alten und klassischen!) Verständnis des Verhältnisses von Schrift und Tradition.

Die Arbeiten des Tübinger katholischen Professors Geiselman haben neue Tore für ein echtes Gespräch aufgeschlossen. In seinem bedeutsamen Aufsatz „Das Mißverständnis von Schrift und Tradition und seine Überwindung in der katholischen Theologie“⁴⁾ kommt Geiselman zu dem Schluß seiner historischen Untersuchungen:

„Nach der Überwindung der nachtridentinischen Kontroverstheologie ist es uns möglich gemacht, den katholischen Ausgangspunkt für ein Gespräch zwischen den Konfessionen über Schrift und Tradition zu bestimmen.

1. Das Wort Gottes ist seinem Wesen nach Ansprache an den Menschen, Gott spricht uns aber an in der lebendigen kirchlichen Verkündigung.
2. In der lebendigen kirchlichen Verkündigung wird uns das ausgelegte, dem Verständnis der Hörer nahegebrachte apostolische Kerygma vergegenwärtigt.
3. Die Hl. Schrift ist das geistgewirkte Zeugnis vom ursprünglichen, lebendigen apostolischen Kerygma und deckt sich mit diesem seinem wesentlichen Inhalt nach. Von einer inhaltlichen Unvollständigkeit der Hl. Schrift kann daher keine Rede sein, wohl aber von einer Notwendigkeit, sie zu interpretieren.
4. Diese Interpretation ist, was Glaube und Sitte betrifft, um der Glaubengemeinschaft willen der Kirche anvertraut. Ihre Interpretation ist eine autoritative und daher die Gemeinschaft der Gläubigen bindende.“

Mit dieser Rede von der inhaltlichen Vollständigkeit der Hl. Schrift öffnen sich neue Tore für eine Begegnung der getrennten Christen.

⁴⁾ Una Sancta, 11. Jahrgang (1956), S. 131—150.

Hier wird man von evangelischer Seite einwenden: Wie ist mit dieser Lehre der katholischen Kirche ein Dogma wie das von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel, das doch in der Hl. Schrift nicht bezeugt ist, vereinbar?

Die grundsätzliche Frage, die hier an die Prinzipienlehre zu stellen ist, lautet: Gibt es grundsätzlich eine Entfaltung der Glaubenslehre? Man spricht heute vom apostolischen Kerygma oder von den sogenannten kerygmatischen Formeln. Der Vorstoß zum apostolischen Kerygma und zu diesen kerygmatischen Formeln bedeutet einen Vorstoß vor das Dogma. Der gemeinsame Inhalt der kerygmatischen Formeln ist die Bezeugung von Jesu Tod und Jesu Auferstehung. Vom apostolischen Kerygma kann die Summa Evangelii bestimmt werden. Der evangelische Christ erblickt diese Mitte und Summe des Evangeliums in der Rechtfertigungslehre, die er darum zum Formalprinzip der Hl. Schrift erhob. Hat nun aber in dieser Frage Robert Grosche nicht mehr recht, wenn er als die Summa Evangelii, als das apostolische Kerygma herausgearbeitet hat: Jesus ist der Kyrios?⁵⁾ Von Bedeutung ist nun aber die Feststellung, daß dieses urapostolische Kerygma auf Überlieferung zurückgeht (vgl. 1. Kor. 15,1 f; Phil. 2,5): „Auf Grund des hymnischen Charakters dieser Verse ist von Lohmeyer u. a. wahrscheinlich gemacht worden, daß das Original dieser Verse aramäisch war, also auch hier sehr alte Überlieferung vorliegt.“ Uralte kirchliche Überlieferung findet also ihren Niederschlag im Neuen Testament. „Mit dieser Urformel, daß Christus der Herr ist, hat die Urkirche das Verständnis der Offenbarung normiert. Es ist also nicht Paulus, sondern die Kirche, die so den Inhalt der Offenbarung zusammenfaßt — und die damit über deren Sinn entscheidet“ (Grosche, a. a. O. S. 130). Dieses apostolische Kerygma weist aber bereits inhaltliche Unterschiede auf. Es wird entweder erweitert oder verkürzt. Oder aber es erhält interpretierende Zusätze. Das apostolische Kerygma wird also entfaltet, die kerygmatischen Formeln sind die Ansätze für die Evangelienbildung und darüber hinaus für die Entwicklung des Dogmas überhaupt. Das apostolische Kerygma „Jesus, der Christus genannt wird“, wird entfaltet in den christologischen Dogmen. Die lebendige Überlieferung ist bereits Entfaltung des Ur-Wortes „Jesus Christus“. Bei dieser Entfaltung ist der Persönlichkeit des Apostels freier Raum gelassen. Man muß immer das Ganze im Auge haben, denn die Gottesknechts-Christologie der Gemeinde von Jerusalem wird ergänzt durch die Kyrios-Christologie der paulinischen Verkündigung.

Die entscheidende Frage hinsichtlich der Mariologie wäre also: Gehört Maria zum apostolischen Kerygma? Das glauben wir auf Grund von Matth. 1, 16 bejahen zu müssen. Jesus, der Christus, wurde geboren aus Maria. Der ganze Alte Bund gipfelt auf in der Frau, welche die Mutter Christi wird. Mit Recht schreibt

⁵⁾ Catholica, 11. Jahrgang (1957), S. 125—138.

E. Stauffer: „Dieses Volk ist von Gott geschaffen und durch die Zeiten geführt, um Maria hervorzubringen.“⁶⁾ Wenn Maria in dieser Weise zum apostolischen Kerygma gehört, dann bedeuten die marianischen Dogmen nichts anderes — in einer Analogie zu den christologischen Dogmen — als eine Entfaltung dieses apostolischen Kerygmas. Diese Entfaltung finden wir bereits bei den ersten Vätern der Kirche. Irenäus, der keine Tradition kennt, die inhaltlich über die Schrift hinausgeht, ergänzt die bei Paulus aufgeführte Linie Adam—Christus durch die Parallele Eva—Maria. In 1. Kor. 15, 22 und 23 sagt nun Paulus, daß ein jeder von den Toten auferweckt wird, wann die Reihe an ihm ist. Die entscheidende Frage lautet also: Wann ist dieses „idion tagma“ für Maria anzusetzen? Bevor man diese Frage beantwortet, ist zu untersuchen, welche Stellung Maria in der Heilsgeschichte einnimmt. Das apostolische Kerygma nach Matth. 1, 16 verkündet sie in engstem Zusammenhang mit ihrem Sohn. Daraus darf man schließen, daß Maria, die zum Leib-Geheimnis Christi gehört wie sonst kein Mensch, in der Heilsoökonomie Gottes eine solche Stellung einnimmt, daß sie auf keinen Fall mit den übrigen Christo-Angehörigen gleichgestellt werden darf. Steht Maria auf der Seite derer, welche die Erweckung zum Leben erst bei der Wiederkunft Christi zu erwarten haben oder auf der Seite Christi, der von Gott schon in diesem Äon zum Leben erweckt worden ist? Auf dieselbe Linie wie Christus dürfen wir Maria nie und nimmer stellen. Aber die vom Neuen Testament bezeugte heilsgeschichtliche Ordnung nennt den Sohn nicht ohne Zusammenhang mit der, die Ihn gebar. Wenn Paulus die Auferweckung von den Toten in einer Reihenfolge sieht, dann wird diese von der jeweiligen heilsgeschichtlichen Stellung des einzelnen bestimmt. Maria steht in der Mitte zwischen Christus und denen, die ihre Erweckung zum Leben erst im kommenden Äon zu erwarten haben. Das biblische Fundament für die leibliche Aufnahme Mariens könnte also in einer Zusammenschau von Matth. 1, 16 und 1. Kor. 15, 22 f. gesucht werden. Mit gutem Grunde kann darum die katholische Kirche hinsichtlich der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel von einer mittelbar nahegelegten Offenbarungswahrheit sprechen. Es liegt ja in ihrer Hand, das apostolische Kerygma zu vergegenwärtigen und autoritativ zu interpretieren. — Wohlgermerkt, es soll hier nicht der Versuch unternommen werden, ein einzelnes Mariendogma zu begründen, es geht vielmehr um die Prinzipienfrage, und auf diese wirft die heute üblich gewordene Unterscheidung von Kerygma und Dogma, von urapostolischer Verkündigung und Hl. Schrift ein neues Licht.

Auf weite Strecken steht kirchenspaltend zwischen den Konfessionen die unterschiedliche Glaubensaussage in Bekenntnis und Dogma. Eine neue Situation im Verhältnis zwischen katholischer Kirche und evangelischem Christentum ist aber allein dadurch schon entstanden, daß man auf evangelischer Seite ein neues Ver-

⁶⁾ Christus und die Cäsaren, S. 24.

hältnis zum Dogma überhaupt gefunden hat. Vertreter eines „dogmenfreien Christentums“ können von uns nicht mehr als repräsentativ für die evangelische Kirche verstanden werden. Es ist schon viel gewonnen, wenn Kirchen gemeinsam lehren,

- daß 1. das Dogma seine Wurzel im Christusbekenntnis hat;
- daß 2. das Dogma Bekenntnis der Kirche ist, d. h. nicht durch Formulierungen eines Einzelnen oder Theologen-Gremiums zustande kommt;
- daß 3. das Dogma in geschichtlicher Front gegen Irrlehren steht;
- daß 4. am Dogma sich die Rettung am Jüngsten Tag entscheidet, daß also das Bekenntnis ein Moment eschatologischer Gültigkeit hat; und
- daß 5. das Dogma eine verpflichtende Autorität für alle Glaubenden hat.

Wichtig ist auch eine sorgfältige Unterscheidung zwischen Dogma und Theologie. In diesem Zusammenhang scheint mir von größter Wichtigkeit der Aufsatz von Edmund Schlink „Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem“.⁷⁾ Es ist völlig in der Intention der katholischen Kirche gesprochen, wenn Schlink eine „Einigung in Fragen des gemeinsamen ethischen Einsatzes der Christenheit herzustellen und dabei die dogmatischen Fragen zu eliminieren oder gar grundsätzlich die Einheit der dogmatischen Aussagen als überflüssig für die Einheit in Christo zu erklären“ als einen fundamentalen Irrtum ablehnt. Man kann aber auch auf katholischer Seite zustimmen, wenn Schlink die postulierte Einheit der dogmatischen Aussage nicht als Uniformität in einer Einheit derselben Formulierung versteht. Es ist eine eminente ökumenische Aufgabe, festzustellen, in welchen verschiedenen dogmatischen Aussagen die Einheit des Dogmas erkannt und anerkannt werden kann. Der Hinweis Schlinks auf die philologische und historische Analyse kann von uns nur bejaht werden, denn „die Einheit der dogmatischen Aussagen kann unter verschiedenen Worten verborgen sein“, ja sie kann sogar „unter scheinbar entgegengesetzten Aussagen verborgen sein“. Ebenso wichtig ist der Hinweis auf die anthropologischen Voraussetzungen und auf den Ort, „den die verschiedenen dogmatischen Aussagen ihrer Struktur nach inmitten der Grundformen der theologischen Aussagen einnehmen“.

„So findet sich z. B. die Aussage *simul peccator iustus* als Aussage existentiellen Bekenntnisses der Sünde und des Glaubens faktisch in der ganzen Christenheit, auch innerhalb der Römischen Kirche; dieselbe Aussage aber muß dem als Leugnung der neuschaffenden Gnade, insonderheit der Wiedergeburt in der Taufe, erscheinen, der sie als ontologisch-metaphysische Bestimmung des christlichen Seins mißversteht.“

⁷⁾ Kerygma und Dogma, 3. Jahrgang (1957), S. 251—306.

Wie sehr, um bei diesem letzten Satz zu bleiben, Mißverständnisse möglich sind und ausgeräumt werden können, zeigt das Buch von Hans Küng „Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung“⁸⁾. Karl Barth hat im Geleitbrief zu diesem Buch geschrieben:

„Wenn das, was Sie in Ihrem zweiten Teil als Lehre der römisch-katholischen Kirche entfalten, ihre Lehre tatsächlich ist, dann muß ich gewiß zugeben, daß meine Rechtfertigungslehre mit der Ihrigen übereinstimmt.“

Wenn wir sagen, die Einheit der dogmatischen Aussage bedeutet nicht Uniformität der Formulierung, so wird das vielleicht manchen Katholiken überraschen, der sich noch nicht beschäftigt hat mit den altchristlichen Symbola, die auch keineswegs in einer Einheit der Formel bestanden. Durch die verschiedenen Formulierungen hindurch muß Ausschau gehalten werden nach der gemeinten Sache. Einen evangelischen Christen wird es vielleicht überraschen, wenn ein katholischer Theologe schreibt, daß

„alle menschlichen Sätze — auch diejenigen, in denen der Glaube die göttliche Heilswahrheit ausspricht — endliche Sätze sind. Das will sagen: sie sagen von einer Wirklichkeit nie a l l e s a u s . . . Unsere Sätze, die wir, gestützt auf das Wort Gottes, das selbst in menschlichen Worten ‚Fleisch‘ wurde, von ihnen aussagen, können sie nie ganz und auf einmal adäquat aussagen. Sie sind deswegen nicht falsch. Sie sind ‚adäquat wahr‘, insofern sie gar nichts Falsches sagen. Wer sie ‚halb falsch‘ nennen wollte, weil sie nicht alles und jedes von der gemeinten Sache aussagen, würde den absoluten Unterschied zwischen Wahrheit und Irrtum letzten Endes aufheben. Wer aber solche Glaubenssätze, weil sie ganz wahr sind, darum der gemeinsamen Sache als in sich adäquat, d. h. als diese erschöpfend aussagend betrachten wollte, der würde die menschliche Wahrheit hinauflügen zu Gottes einfachem und erschöpfendem Wissen um sich selbst und alles, was von ihm seinen Ursprung nimmt. Wenn und weil solche Glaubenssätze wahr sind, trennt sie trotz ihrer Endlichkeit ein unendlicher qualitativer Abstand von falschen Sätzen, so schwer es im e i n z e l n e n Fall einmal (oder oft) sein mag, konkret genau zu bestimmen, wo die Grenze zwischen einem inadäquanten und einem falschen Satz verläuft. Aber weil unsere Sätze über die göttlichen, unendlichen Wirklichkeiten endlich und darum in diesem Sinn inadäquat sind, d. h. die Sache wirklich treffen, sie aber nicht einfach ganz decken, darum kann grundsätzlich jede Formel, in der der Glaube sich ausdrückt, obwohl sie wahr bleibt, überholt werden, d. h. grundsätzlich wenigstens durch eine andere ersetzt werden, die dasselbe sagt und mehr dazu, dasselbe sagt, aber nuancierter, weitere Ausblicke nicht nur nicht verwehrt, sondern solche auch positiv öffnet, Ausblicke auf Tatsachen, Wirklichkeiten, Wahrheiten, die in der vorigen Formel nicht ausdrücklich gesehen wurden, die dieselbe Wirklichkeit unter einem anderen Gesichtspunkt, einer Perspektive sehen lassen, unter der man die Sache bisher nicht betrachtet hatte.“⁹⁾

Konkret bedeutet das z. B. hinsichtlich des Dogmas von der Eucharistie, daß die aristotelischen Kategorien von Substanz und Akzidenz nicht zum Glauben an den

⁸⁾ Einsiedeln 1957.

⁹⁾ Karl Rahner, Schriften zur Theologie I, Benziger 1954, S. 54.

eucharistisch gegenwärtigen Herrn gehören.¹⁰⁾ Dies Geheimnis wird nur „*aptisime*“ und nicht „*unice*“ als *Transsubstantiatio* bezeichnet. Allerdings kann bei dieser Methode auch deutlich werden, daß bei gleicher Begrifflichkeit in der dogmatischen Aussage verschiedener Konfessionen verschiedene Sachverhalte gemeint sind. Von Bedeutung ist auch Schlinks Hinweis auf die morphologische Untersuchung der dogmatischen Aussage, d. h. die Untersuchung ihres Zusammenhangs mit dem gesamten Kosmos der Glaubensaussagen dieser Kirchen. So haben die marianischen Dogmen der katholischen Kirche alle einen tiefen christologischen Bezug. Im Hintergrund der Glaubensaussagen über Maria steht die Frage nach dem Sein der Kreatur, nach ihrer Eigenwirklichkeit. Man hat gesagt, typisch katholisch sei das „und“ (Christus und die Kirche, Christus und Maria, Christus und die Heiligen, Glaube und Werke, usw.), während man das Spezifikum der Reformation in dem „allein“ (Christus allein, die Hl. Schrift allein, der Glaube allein usw.) erblickte. Diese Gegenüberstellung trifft nicht den Tatbestand, denn das „und“ ist eine Grundform theologischer Problematik überhaupt. Das „und“ bedeutet in keiner Weise eine Addition von Gleichartigem, sondern einen bestimmten Zusammenhang von Verschiedenartigem. Das „und“ sowohl wie das „allein“ sind theologisch qualifiziert. Darauf haben mit Recht Bischof Stählin und Hermann Volk aufmerksam gemacht. Liegt es nicht auf der Hand, daß man auf einem neuen Fundament steht, wenn man auf beiden Seiten dies alles beachtet? Die Bekenntnisse und Dogmen haben wie jede These einen Hintergrund; sie spiegeln ein ganz bestimmtes Anliegen wider, das zu erhellen eine ökumenische Aufgabe ist.

3. DIE KIRCHENGESCHICHTE

Eng mit dem Vorhergehenden zusammen hängt eine objektive Wertung der geschichtlichen Ereignisse, die zur Kirchenspaltung geführt haben. Die katholische Beurteilung der Reformatoren, vor allem Luthers, hat sich in den letzten Jahrzehnten gewandelt durch die kirchengeschichtlichen Studien von Lortz, Herte, Schreiber, Jedin und Zeeden. Man hat den ganzen Wust einer polemischen Luther-Deutung beiseite geräumt und ist darum heute in der Lage, die Anliegen des Reformators besser zu verstehen. Interessant ist hier ein Vergleich der Grundanliegen Luthers mit den Grundanliegen der großen katholischen Reformbewegungen des Mittelalters.

Das dogmatische Problem von Gesetz und Evangelium erscheint in einem neuen Licht, wenn man z. B. die Reform eines Hl. Bernhard von Clairvaux, die den Gott der flammenden Liebe gegen den erstarrten Buchstaben des Gesetzes verkündigte, mit den Anliegen Luthers vergleicht, da er sich gegen die Vergesetz-

¹⁰⁾ Vgl. F. Selvaggi, *Il concetto di sostanza nel Dogma Eucaristico in relazione alla fisica moderna*, Gregorianum 30 (1949), S. 7—45.

lichung des Christentums leidenschaftlich wendet. Auch die Ausführungen des Hl. Thomas von Aquin in der Summa theologica ¹¹⁾ über Gesetz und Evangelium kommen dem Anliegen Luthers sehr nahe.

Die Frage nach dem Verhältnis von Gesetz und Evangelium ist die Frage nach dem Verhältnis von Altem und Neuem Bund. Thomas von Aquin spricht ohne Bedenken vom „Gesetz des Evangeliums, das auch das Neue Gesetz genannt wird“, denn, daß Christus sowohl Gebote als auch Räte verkündigt hat, steht außer Frage. Bricht diese Gesetzgebung Christi nun die Gesetzgebung durch Moses, oder besteht zwischen der evangelischen Gesetzesschöpfung und dem Alten Bund eine gewisse Kontinuität? Thomas von Aquin legt Wert auf die Betonung der Einheit von Altem und Neuem Bund, ohne aber den Unterschied zwischen den beiden Gesetzen zu verkennen. Beide Arten von Gesetz unterscheiden sich nach dem Hl. Thomas nicht in der Gattung, weil sie auf eine gleiche Zielsetzung hingeordnet sind. Altes und Neues Testament bilden eine Einheit, wenn man sie in sich betrachtet. Jedes Gesetz hat ja das Ziel, die Menschen gerecht und tugendhaft zu machen oder, wie Thomas im Hinblick auf das Alte und Neue Gesetz sagt, „die Menschen Gott zu unterwerfen“. Vielleicht betont der heutige katholische Theologe, auch wenn er die Einheit zwischen Altem und Neuem Testament wahrte, doch stärker den Unterschied, wie denn auch der Kommentar der deutschen Thomas-Ausgabe besagt: „In der Furcht, den Gegensatz zwischen den beiden Testamenten zu scharf zu formulieren, hält sich Thomas an einen Gradunterschied, während wir ein stärkeres Empfinden für die von Moses bis Jesus eingetretene Geisteswandlung haben.“ Aber auch Thomas sieht den Unterschied. Was die Kraft des Gesetzes im Neuen Bund ausmacht — so schreibt er —, ist die Gnade des Hl. Geistes, die durch den Glauben an Christus verliehen wird. Das Neue Gesetz ist hauptsächlich des Hl. Geistes Gnade selbst.

Warum spricht dann aber Thomas noch von „Gesetz“? Er folgt dem hl. Paulus, der in Röm. 3, 27 vom „Gesetz des Glaubens“ spricht. Thomas sagt weiter, daß das Neue Gesetz aber auch einiges habe, was auf die Gnade des Hl. Geistes vorbereite, und einiges, was zur Auswirkung dieser Gnade gehöre. „Das sind gleichsam zweitrangige Dinge im Neuen Gesetz.“ Hier fragt Thomas nach dem Wert des Geschriebenen. Rechtfertigt das Neue Gesetz als ein geschriebenes Gesetz? Er gibt die Antwort:

„Zum Gesetz des Evangeliums gehört zweierlei, und zwar eines hauptsächlich: Die innerlich gegebene Gnade des Hl. Geistes. In Bezug hierauf macht das Neue Gesetz gerecht. Daher sagt Augustinus: ‚Dort‘, nämlich im Alten Bund, ‚wurde äußerlich das Gesetz aufgestellt, das die Ungerechten schrecken sollte. Hier‘, nämlich im Neuen Bund, ‚wurde ein solches im Innern gegeben, das selbst gerecht machen sollte‘. — Etwas anderes gehört zum Gesetz des Evangeliums in zweiter Linie: Die Glaubensurkunden und

¹¹⁾ I/II Frage 106 ff.

die Gebote, die das menschliche Streben und Tun ordnen. In bezug hierauf macht das Neue Gesetz nicht gerecht. Daher sagt der Apostel 2. Kor. 3, 6: ‚Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig‘, und Augustinus erklärt, unter ‚Buchstabe‘ sei jede außerhalb des Menschen bestehende Schrift zu verstehen, auch die im Evangelium enthaltenen sittlichen Vorschriften. Daher würde auch der Buchstabe des Evangeliums töten, wenn nicht innerlich die heilende Glaubensgnade zugegen wäre.“

Nach katholischer Lehre bewirken also keineswegs äußerlich gegebene Vorschriften, Zeremonien und Riten aus sich die Gnade. Dennoch verlangt das Evangelium vom Christen mehr, als das Gesetz des Moses vom Juden; denn es verlegt das Schwergewicht von den äußeren Handlungen auf die innere Gesinnung. Jesus schält den eigentlichen Sinn der Gebote heraus, indem er z. B. die inneren Regungen bei Mord und Ehebruch verbietet (vgl. Matth. 5, 21–26; 27–30).

Die Kontroversfrage lautet nun: Hat nicht die Kirche die Verpflichtungen des Neuen Testaments vermehrt und damit den Christen in eine ähnliche Lage wie den Juden gebracht? Die Kontroverse geht um den „dritten Gebrauch“, um die Bedeutung des äußeren Gesetzes für das Gotteskind. Warum verpflichtet die katholische Kirche die Gläubigen in einem solchen Maße durch äußere Gesetzesvorschrift?

Das äußere formulierte Gesetz ist nach katholischer Lehre in erster Linie **A u s d r u c k** des inneren Gesetzes der Freiheit und Liebe. Es ist außerdem eine Anleitung, die innere Führung durch die Gnade des Hl. Geistes recht zu verstehen. Die Kirche will also dem Gläubigen zu einem rechten Verständnis des fordernden Liebeswillens Gottes helfen und ihn anleiten, die innere Gnade recht zu gebrauchen. Weil der Christ verpflichtet ist, sich der Gnade zu öffnen und ihr zu folgen, darum gibt es Gebote und Anordnungen. Die Kirche, von Christus gegründet und mit Leitungsgewalt ausgestattet, hat ein bestimmtes Recht, das christliche Leben zu leiten und zu führen. So ist der „dritte Gebrauch“ des Gesetzes wohl als „seelsorgerlicher Gebrauch“ zu bezeichnen: Aus Sorge um das Heil der Seelen gebietet oder verbietet die Mutter Kirche.

Daß dabei hinsichtlich der gesetzgeberischen Gewalt der Kirche, vor allem hinsichtlich des verpflichtenden Charakters von geschichtlichen und darum relativ bedingten Kirchengesetzen eine gewisse Problematik und Gefahr besteht, weiß auch der Aquinate, schreibt er doch: „Hierin ist aber nach den Worten Augustins Maß zu halten, damit der Wandel der Gläubigen nicht zu sehr belastet werde.“ Nicht mit einem Entweder — Oder ist also das Verhältnis von Gesetz und Evangelium sowie von Altem und Neuem Bund zu bestimmen, sondern es geht auch in diesem Falle um ein theologisches qualifiziertes „und“, das nämlich sehr genau bestimmt werden muß. Diese Genauigkeit hängt davon ab, immer den Vorrang der Gnade zu betonen, das neue Sein der Gotteskindschaft und die diesem neuen Leben entsprechenden Werke ernst zu nehmen. Ich betrachte es darum als eine

legitime Frage der evangelischen Christen an uns Katholiken, ob dieser Vorrang der Gnade und damit die Prävalenz des „Evangeliums“ in der kirchlichen Gesetzgebung und Verkündigung immer zum Ausdruck kommt. Umgekehrt aber ist zu fragen, ob nicht auf evangelischer Seite durch eine einseitige Setzung des Akzentes auf den soteriologischen Aspekt die gesetzgeberische Tätigkeit Christi und damit auch der Kirche zu wenig zum Ausdruck kommt.

Die Reform des Hl. Franz von Assisi hat als Grundanliegen die Verkündigung des Deus Paupertas Crux, des Gottes der Armut und des Kreuzes. Das ist auch das Grundanliegen der lutherischen Reform, wie sie ihren Ausdruck in der Forderung nach einer Theologia Crucis gefunden hat. Zu dieser Theologia Crucis gehört notwendig der angefochtene Glaube. Angefochtenes Gewissen, angefochtener Glaube sind Herzwoorte der Reformatoren. Der Katholik kann genau so davon sprechen in bezug auf sein persönliches Glaubensleben wie auch mit einer gewissen Differenzierung in bezug auf die Kirche. Ist der Vorwurf von evangelischer Seite, der Papst verkörpere eine Kirche, die nicht mehr irren und darum auch nicht mehr umkehren könne, berechtigt, wenn man Martin Luther hört, den ich, um der Wichtigkeit der Sache willen, hier ausführlich zitieren möchte:

„Es muß das wahr sein: daß die christliche Kirche heilig sei, und nicht irren möge im Glauben, weil sie mit Christo Ein Leib und Ein Geist ist . . . Darum müssen wir anders von der Sache reden und wissen, die christliche Kirche sei heilig; nicht in sich selbst, sonderlich in diesem Leben, sondern in Christo; und es ist eine Gnadenheiligkeit, hie angefangen und in jener Welt vollbracht.“¹²⁾ Oder:

„Die Kirche soll und kann nicht lügen noch Irrthum lehren, auch nicht in einigem Stück. Lehret sie eine Lüge, so ist ganz falsch, wie Christus spricht Lucä 11, 35 . . . Eitel Gottes Wort oder Wahrheit und kein Irrthum noch Lügen muß die Kirche lehren. Und wie könnte es auch anders sein? weil Gottes Mund der Kirche Mund ist. Und wiederum: Gott kann ja nicht lügen, also die Kirche auch nicht. Wohl ist wahr, nach dem Leben¹³⁾ zu reden, ist die heilige Kirche nicht ohne Sünde, wie sie im Vaterunser bekennet: ‚Vergib uns unsere Schuld‘; und 1. Joh. 1, 8: ‚So wir sagen, daß wir nicht Sünde haben, lügen wir und machen Gott zum Lügner‘. Aber die Lehre¹³⁾ muß nicht Sünde, noch sträflisch sein, und gehöret nicht ins Vaterunser, da wir sagen: ‚Vergib uns unsere Schuld‘; denn sie nicht unsers Thuns, sondern Gottes selbst eigen Wort ist, der nicht sündigen noch unrecht thun kann. Denn ein Prediger muß nicht das Vaterunser beten, noch Vergebung der Sünden suchen¹³⁾, wenn er gepredigt hat, sondern muß mit Jeremia sagen und rühmen (Jer. 17, 16): ‚Herr, Du weissest, daß, was aus meinem Munde gangen ist, das ist recht und Dir gefällig‘; ja mit St. Paulo, allen Aposteln und Propheten trotziglich sagen: Haec dixit Dominus, das hat Gott selbst gesagt. Et iterum: Ich bin ein Apostel und Prophet Jesu Christi gewesen in dieser Predigt. Hier ist nicht noth, ja nicht gut, Vergebung der Sünde zu bitten, als wäre es unrecht gelehret; denn es ist Gottes, und nicht mein Wort, das mir Gott nicht vergeben soll

¹²⁾ „2. Vorrede zu Alexius Grossners Predigten“, Walch XIV, 289—292.

¹³⁾ Von uns gesperrt.

noch kann, sondern bestätigen, loben, krönen und sagen: du hast recht gelehret, denn Ich habe durch dich geredet und das Wort ist Mein. Wer solches nicht rühmen kann von seiner Predigt, der lasse das Predigen anstehen, denn er leugnet gewißlich und lästert Gott. Wenn das Wort sollt Sünde oder unrecht sein, wonach wollte oder könnte sich das Leben richten? Da würde gewißlich ein Blinder den anderen leiten, und beide in die Grube fallen (Matth. 15, 14). Wenn die Bleischnur oder Winkeleisen falsch oder krumm sollt sein, was wollte oder könnte der Meister darnach arbeiten? Da würde eine Krümme die andere machen, ohne End und Maße. Also auch hier kann das Leben¹³⁾ wohl Sünde und unrecht sein, ja ist leider allzu unrecht, aber die Lehre¹³⁾ muß schnurrecht und gewiß ohn alle Sünde sein . . . Recht und wohl muß man daher sagen: die Kirche kann nicht irren, denn Gottes Wort, welches sie lehret, kann nicht irren . . . Dies ist geredt von der Lehre, welche muß rein und lauter sein, nämlich das liebe, selige, heilige und einige Wort Gottes ohn allen Zusatz. Aber das Leben, so sich täglich nach der Lehre richten, reinigen und heiligen soll, ist noch nicht ganz rein oder heilig, dieweil dieser Madensack, Fleisch und Blut, lebet.“¹⁴⁾

Mit dieser Unterscheidung von Lehre und Leben macht Luther die gleiche Unterscheidung, die den katholischen Aussagen über die Irrtumslosigkeit der Kirche und des Papstes zugrunde liegt. Ja, Luther scheint uns noch weiter zu gehen: während bei ihm jeder Prediger, sofern er Gottes Wort verkündet, irrtumslos und unfehlbar ist, schränkt die katholische Kirche diese Unfehlbarkeit auf den Papst ein, wenn er unter ganz bestimmten Umständen (ex cathedra) die Lehre verkündigt. Luther kennt zwei Seiten der Kirche: eine göttliche und eine menschliche Seite. Und das kennt auch die katholische Kirche. Was die Seite des „Lebens“ angeht, so weiß auch die katholische Kirche sehr wohl, daß sie Buße tun muß. Die ganze Liturgie ist durchzogen von diesem Bußbekenntnis der Kirche. Soweit es aber darauf ankommt, was Gottes Sache in ihr ist, kann und darf sie nicht Buße tun. Bischof Dietzfelbinger beklagt die Stelle aus der Enzyklika „Mystici Corporis“ Papst Pius' XII.: „Ohne Fehl erstrahlet unsere verehrungswürdige Mutter . . .“¹⁵⁾ Worin aber erstrahlt die Mutter Kirche ohne Fehl? Nicht in ihrem Leben, sondern, wie der Papst sagt, in ihren Sakramenten, im Glauben, in ihren heiligen Gesetzen, in den Evangelischen Räten, in den himmlischen Gaben und Charismen. Ohne Fehl erstrahlt sie also nicht in dem, was sie aus sich selbst ist, sondern in dem, was Gott ihr gegeben hat und täglich neu gibt.

Ein Ärgernis für die getrennten Christen ist vielfach die Demonstration der katholischen Kirche in der Öffentlichkeit durch machtvolle und prunkvolle Manifestationen. Aber man übersehe hier nicht, daß solch eine „Glorie“ nicht unbedingt den Herzschlag der katholischen Kirche wiedergeben muß. Das Herz der katholischen Kirche schlägt in der Feier ihrer Mysterien, es schlägt in manchem verborgenen Kloster oder bei den Arbeiterpriestern oder den kleinen Brüdern

¹⁴⁾ „Wider Hans Worst“, 1541, Walch XVII, 1682—1685.

¹⁵⁾ Una Sancta, 11. Jahrgang (1956), S. 115.

und Schwestern Jesu. Unsere getrennten Brüder mögen es nicht übersehen, daß es in Rom neben der Peterskirche auch den Mamertinischen Kerker und die Katakomben gibt. Umgekehrt dürfen wir unsere getrennten Brüder aber fragen, ob nicht bei ihnen eine „Theologie des Kreuzes“ ins Extrem getrieben wird, wenn sie die menschliche Unsicherheit zum Prinzip erheben, bei der dann der moderne Mensch völlig ratlos den Angriffen des Dämons ausgesetzt ist. Oder wenn sie — theologisch gesprochen — den Versuch machen, die Erhöhung Christi auf eine Erhöhung am Kreuz zu reduzieren unter Ausschluß seiner Auferstehung von den Toten.

Die dominikanische Reform hat zu ihrem Mittelpunkt den Deus Verbum, den Gott des Wortes und der Verkündigung gegenüber einer unverständenen toten Liturgie. Das „Wort“ ist in der Tat das Herz-Wort der Reformation. Wie alles am Wort hängen kann, das ist für den Katholiken hinsichtlich seines religiösen Lebensgefühls schwer verständlich, weil er stärker vom Sakrament her bestimmt wird. In der Rechtfertigungslehre kommt dies schon sprachlich zum Ausdruck, wenn der Protestant von der Gerech spre ch u n g, der Katholik lieber von der Rechtfertigung oder Rechtmachung spricht. Die katholisch-protestantische Kontroverse geht um die Bedeutung des griechischen Verbs dikaion. Dieses Wort bedeutet Gerech-Erklärung im Sinne eines Gerichtsurteils. Die Gerech-sprechung spielt sich vor dem Gerichtsforum Gottes ab. Darum bedeutet sie ein „forensisches“ Urteil Gottes. Die Reformatoren sind fasziniert vom Wort und betrachten darum diese forensische Gerechtsprechung als eine rein verbale Gerech-terklärung. Gott rechnet die Sünde nicht an. Dem könnte man von katholischer Seite völlig zustimmen, wenn man zugibt, daß die Gerechtsprechung Gottes für den Menschen eine innere Erneuerung bedeutet, wenn man das Wort also in seiner ganzen Wirkmächtigkeit versteht: Das Wort Gottes tut, was es sagt. Allerdings ist diese forensische Gerechtsprechung von Luther anders verstanden worden als von Melancthon. Luther sagt noch: Gott redet Taten.

„Gott des Wortes“ fand in neuerer Zeit in der katholischen Theologie seinen Niederschlag in dem Ansatz einer kerygmatischen Theologie. Das Anliegen der Verkündigung steht auch auf katholischer Seite heute im Vordergrund. Die Predigt im Gottesdienst ist ein Postulat. Hier treffen sich die getrennten Christen in einem gleichen Anliegen. Allerdings kann dieses kerygmatische Anliegen auch in ein einseitiges Extrem getrieben werden. Wenn es eine protestantische Schule gibt, die das Werk des Hl. Geistes nach der Erhöhung Christi reduziert auf eine rein kognitive Funktion, dann fordert sie den Widerspruch der katholischen Kirche (und wohl auch der Lutheraner) heraus. Nach der Erhöhung Christi kommt eben noch etwas mehr als das Evangelium, das lediglich Kunde gibt, wie es um den Menschen steht. Und ein Widerspruch wird sich auch da erheben, wo man die These vertritt, daß sich niemals eindeutig sagen lasse, was Kerygma ist, wie viel

und welche Sätze es umfasse. In einer solchen Theologie, die den Inhalt des Kerygmas als nicht aussagbar betrachtet, wird der Akt des Sprechens so sehr betont, daß der Inhalt, die objektive Lehre in ihrer Identität durch die Zeiten hindurch in Frage gestellt wird.

So sehr es auch in all diesen Fragen um grundsätzliche und darum kirchenspaltende Unterschiede geht, die jeweiligen Anliegen hinter den Thesen dürfen nicht übersehen werden. Es darf aber auch nicht übersehen werden, daß Glaubensgespräche über diese Fragen nicht in einer theoretischen Abstraktion geführt werden dürfen, sondern an dem Ort, wo sie ihren „Sitz im Leben“ haben. Und das ist bei den geistlichen Erfahrungen, katholisch gesprochen, bei der Askese. Vielleicht ist es fruchtbarer, die katholische Gnadenlehre bei der heiligen Therese von Lisieux zu untersuchen als an Hand allzu sehr schematisierender und abstrakt redender Schulbücher. Hier läge dann auch eine ganz andere Einstiegsmöglichkeit des Laien in das ökumenische Gespräch, auf den nicht verzichtet werden darf.

4. DIE MORALTHEOLOGIE

Ein Bereich sei hier gestreift, der sich mit der Frage nach dem Wirken des Hl. Geistes beschäftigt. Am Verständnis des Wirkens des Hl. Geistes haben sich die Reformatoren voneinander unterschieden. Die Motive der Gegensätze zwischen Zwingli, Schwenckfeldt, Luther und Calvin können an ihrer Lehre über den Hl. Geist erhellt werden. Wie wirkt Gottes Hl. Geist in der Geschichte und in der Materie? Luther beantwortet dieses Problem, indem er das Wirken des Hl. Geistes in engem Zusammenhang mit der Inkarnation sieht. Mit Recht sagt Erich Seeberg, daß im Geistverständnis Luthers Zusammenhänge mit der katholischen Kirche deutlich würden. Diese Frage hebt einen Graben aus: diesseits stehen die katholische Kirche und Luther, jenseits befinden sich die Positionen Calvins und Zwinglis. Seeberg meint nun, der Gegensatz zwischen Luther und der katholischen Kirche komme darin zum Ausdruck, daß die Inkarnation im Protestantismus persönlich-dynamisch, im Katholizismus sachlich-statisch verstanden werde. Mit anderen Worten: Die katholische Kirche sei — so kann man immer wieder hören — als eine statische Institution zwangsweise im Formalismus, in der äußeren Form erstarrt und juristisch verhärtet, weil sie das Kirchenrecht so stark betone. Durch den Sakramentalismus sei sie bis an die Grenze des Magischen fixiert, und das einseitige Herausstellen des Amtes und des besonderen Priestertums habe sie hierarchisiert. Aus diesen Gründen sei von einem freien Walten des Hl. Geistes in ihr nichts mehr festzustellen. Infolgedessen könne es in ihr keine rechte Lehre über das Wirken des Hl. Geistes geben. Wo bleibt in einer solchen Kirche Raum für das unaussprechlich Individuelle, für die vom Verstand nicht erfassbaren irrationalen Einwirkungen von Oben, für Charismen und außerordentliche Gnadenwege Gottes mit den Menschen?

Wird das Problem vom freien Walten des Hl. Geistes von der historischen Seite her beleuchtet, so zeigt sich, daß trotz des Grunddogmas von der Menschwerdung Christi innerhalb der katholischen Kirche immer wieder Bewegungen entstanden, die ausgesprochen oder unausgesprochen zum Spiritualismus neigten, einer Lehre also, die besagt, daß alles Körperliche lediglich eine Erscheinungsform des Geistigen ist. Gerade die Anhänger solcher spiritualistischen Strömungen glaubten, sich auf den Hl. Geist berufen zu können, um das Amt, das Sakrament, die festgefügte Ordnung zu sprengen. Hier sei nur erinnert an Joachim von Fiori, die Franziskanerspiritualen und die Fraticellen des 13. und 14. Jahrhunderts. Es bliebe die Aufgabe, in dieser Frage zu untersuchen, in welcher Weise spiritualistische Tendenzen bei den Reformatoren von diesem „katholischen“ Spiritualismus beeinflußt waren.

Heute ist diese ganze Fragestellung akut bei dem Problem der Situationsethik. Hier geht es nicht um das Sakrament oder das Amt, sondern um das Spannungsverhältnis Einzelner—Gemeinschaft. Das Hl. Offizium hat sich in einer Stellungnahme vom 2. Februar 1956 zur Situationsethik geäußert.¹⁶⁾ Es ist wohl so, daß die „Situationsethiker“ einige an sich wahre Gesichtspunkte übertreiben, z. B. die Freiheit des Gewissens, die Führung durch innere göttliche Erleuchtung und die persönliche Freiheit und Verantwortung des Menschen. Die Kirche verurteilt an der Situationsethik die Auffassung, daß eine sittliche Entscheidung, die gegen von Gott geoffenbarte Grundsätze verstößt, von der Situation her dennoch erlaubt oder befohlen sein könne. Diese Ethik widerspricht der Kirche, wenn sie vorhandene und allgemeingültige sittliche Richtlinien leugnet oder wenn sie meint, daß der Mensch auf Grund persönlicher Eingebung befugt sei, die Normen für seinen konkreten Fall unberücksichtigt zu lassen. Eine sittliche Lehre wird von der Kirche dann verworfen, wenn sie behauptet, nicht ein objektives Gesetz (und damit kein deduktives Urteil), sondern die intuitive Erkenntnis dessen, was zu tun ist, sei die entscheidende und höchste Richtschnur sittlichen Verhaltens.

Gerät aber dabei nicht die persönliche göttliche Führung des Menschen durch innere Erleuchtung mit einer objektiven Seinsordnung, die in ihren Grundsätzen feststeht, in Konflikt? Hier taucht die Frage auf: Beweist die Kirche nicht, wenn sie die Situationsethik verurteilt, daß sie nicht zugeben will, daß Gottes Heiliger Geist auch außerhalb des von der Kirche abgesteckten Rahmens im Menschen wirkt, in diesem Falle, indem er ihn konkret in Fragen des sittlichen Lebens erleuchtet? Hier geht es grundsätzlich um die Frage nach der Norm, die dem Menschen bestimmt, was er zu tun habe. Wird diese Norm gefunden durch Rekurs auf die sittlichen Gesetze (so die überlieferte Moraltheologie) oder durch innere Erleuchtung (so die Situationsethik)?

¹⁶⁾ Deutscher Text dieser Stellungnahme in: Herder-Korrespondenz, 10. Jahrgang (1955/56), S. 401.

Es wird von der Kirche nicht bezweifelt, daß eine echte Entscheidung mehr ist, als einem toten Gesetz zu gehorchen, daß sie sich vielmehr in der lebendigen Begegnung mit dem lebendigen Gott vollzieht. Genau so wenig wird geleugnet, daß es Entscheidungen gibt, die sich weder aus allgemeinen Grundsätzen ergeben noch ihnen völlig entsprechen. Der konkrete Wille Gottes ist für den Menschen nicht „in der Weise einer christlichen Rationalität“ adäquat zu erkennen. Katholische Theologen beziehen sich gern auf die Lehre des geistlichen Lebens, um zu einer ausgewogenen Lehre zu kommen. Karl Rahner hat dies versucht in einer Auslegung der „Exerzitien“ des hl. Ignatius von Loyola¹⁷⁾. Wenn Rahners Ausführungen hier teilweise wiedergegeben werden, so soll damit ein bestimmtes Beispiel aufzeigen, wie die katholische Kirche das Wirken des Hl. Geistes in bezug auf den Menschen versteht. Rahner schreibt:

„In den Exerzitien nimmt Ignatius unbefangen an, daß der Mensch mit der Möglichkeit als einer praktisch erfahrbaren zu rechnen hat, daß Gott ihm seinen Willen mitteilt, dessen Inhalt nicht einfach erkennbar ist durch rationale Überlegungen der gläubigen Vernunft aus den allgemeinen Maximen der Vernunft und des Glaubens einerseits und deren Anwendung auf eine bestimmte, ebenso rational diskursiv analysierte Situation andererseits“ (352). „Ignatius ist davon überzeugt, daß im Normalfall Gott in einer Art individueller ‚Inspiration‘ seinen Willen kundtut, der zwar innerhalb des Bereiches der allgemeinen Offenbarung, der Kirche und der Vernunft zu stehen kommt, dennoch in seiner Konkretheit nur durch diese hinzukommende Bewegtheit durch Gott gewußt werden kann“ (359). „Der Heilige kennt also durchaus eine unmittelbare Kundgabe Gottes an das Individuum.“

Die theologische Bedeutung des Exerzitienbüchleins bestehe darin, daß hier versucht würde, zur Erkenntnis des Willens Gottes anzuleiten, der ganz auf das Eigentümlich-Persönliche gerichtet ist. Rahner spricht von einem „Transzendenz-erlebnis“, einem Erlebnis des Übernatürlichen, das weder vorweggenommene Schau Gottes von Angesicht zu Angesicht ist, noch aus vom Verstand nicht erfahrbaren Impulsen besteht, die den Verdacht auf Schwärmertum oder Illuminatismus nahelegen könnten (357–59). Dieses Transzendenz-erlebnis könne aber nur durch das Gebet erreicht werden. — Die Herder-Korrespondenz kommentiert Rahner:

„Zwar haben wir gewußt, daß wir vor wichtigen Entscheidungen den Hl. Geist um Erleuchtung bitten sollen. Aber haben wir das nicht nur so aufgefaßt, als solle der Hl. Geist unsere Intelligenz und unseren guten Willen auf die Höhe ihrer Leistungsfähigkeit heben, damit wir tatsächlich richtig entscheiden, was wir an sich mit unserer Intelligenz durchaus entscheiden und mit unserem Willen vollbringen können?“¹⁸⁾

¹⁷⁾ „Prinzipien und Imperative“ in: Wort und Wahrheit, Mai 1957, S. 325 ff. — Vgl. auch Rahners Beitrag „Die Ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis“ in: F. Wulf, Ignatius von Loyola, Echter-Verlag Würzburg, 1956, S. 343–405.

¹⁸⁾ Herder-Korrespondenz, 11. Jahrgang (1956/57), S. 537.

Und weiter meint die Herder-Korrespondenz zu diesem Aufsatz:

„Rahner hat uns das Ohr aufgeschlossen für die Mahnung der Lehrer des geistlichen Lebens, daß wir auf die Stimme des Hl. Geistes achten müssen, die nur dem betenden Menschen vernehmlich wird. Denn warum käme der Stimme des Hl. Geistes eine so un-gemein große Wichtigkeit zu, wenn sie uns nichts anderes zu sagen hätte, als daß wir die Prinzipien beachten müssen, die wir ja von anderswoher, nämlich aus dem Naturgesetz, Gottesgesetz und Kirchengesetz, schon kennen? Erst und allein die Stimme des Hl. Geistes vermag, freilich nicht ohne unsere eigene Reflexion und Gutwilligkeit im Hören, kund-zutun, was nicht nur gut, sondern hic et nunc das Beste ist.“¹⁰⁾

Diese Darlegungen aus verschiedenen Disziplinen der Theologie zeigen, daß viele unserer althergebrachten Kontroversen auf Mißverständnissen beruhen. Ich bin keineswegs der Meinung, daß der Unterschied zwischen katholisch und evangelisch und damit die Kirchenspaltung zwischen der katholischen Kirche und dem evangelischen Christentum auf einem Mißverständnis beruht. Dann wäre das ganze Problem unserer Spaltung ja einfach zu lösen. Aber bedeutet es nicht schon einen Schritt weiter und ein Zeichen, daß unsere Hoffnung nicht hoffnungslos ist, wenn wir unsere Kontroverse einmal mehr in der Tiefe ansetzen und zum andern genauestens die Intention beachten, die eine Kirche zu ihrer spezifischen Lehre kommen läßt? Diese Intentionen aber sind im Bereich des geistlichen Lebens und der religiösen Erfahrung zu erheben. Ein dogmatisches Quellenbuch kirchlicher Verlautbarungen genügt nicht, die Lehre einer Kirche recht zu erfassen. Entscheidend wichtig ist zu sehen, in welcher Weise eine Lehre ihren „Sitz im Leben“ hat. An diesen „Sitz im Leben“ kommt man aber mehr meditando als disputando heran.

Und damit kommen wir zu dem Wichtigsten, auf dem sich unsere Hoffnung auf Überwindung der Glaubenspaltung gründet: Es ist das **G e b e t m i t e i n a n d e r u n d f ü r e i n a n d e r**. Die Überwindung der Glaubenspaltung ist eine Sache der Hoffnung. Hoffnung aber ist ein streng theologischer Begriff. Die christliche Hoffnung darf nicht verwechselt werden mit menschlicher Sicherheit, Gewißheit oder berechnender Erwartung. Die Hoffnung nach dem Neuen Testament ist verbunden mit dem Glauben, den sie voraussetzt und von dem sie nicht gelöst werden kann. Und ebenso ist Hoffnung nach dem Neuen Testament eng verwoben mit einer Haltung des Vertrauens. Und von hierher läßt sich eine ganz eindeutige Antwort auf die gestellte Frage geben: Wenn wir Gott vertrauen, d. h. wenn wir Seiner Allmacht vertrauen, daß Er die unselige Glaubenspaltung überwinden kann — und daran dürfte doch kein Christ zweifeln —, dann dürfen wir eine gute Zuversicht haben. Es kommt darauf an, ob wir an die Macht des Gebetes glauben. Haben wir doch für unser Beten um die Einheit einen mächtigen Fürsprecher, unseren Herrn Jesus Christus, der vor seinem Tode zum Vater betete: Vater, laß alle eins sein, wie du in mir und ich in dir.

¹⁰⁾ a. a. O. S. 537.

DOKUMENTE UND BERICHTE

ARBEITSGEMEINSCHAFT CHRISTLICHER KIRCHEN IN DEUTSCHLAND

ZUSAMMENFASSUNG DER ERGEBNISSE DES TAUFGESPRÄCHES

Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland hat sich in den Jahren 1955—58 sehr ausführlich und eingehend mit der christlichen Taufe befaßt, nicht, um eine Tauflehre aufzustellen, sondern um die in unseren Kirchen geübte Taufe als die Taufe des Neuen Testaments zu verstehen. Wir sind einig in folgenden Punkten:

1. In dem Taufvorgang als solchem widerfährt dem Menschen lediglich etwas von Gott her, auch wenn er die Taufe als Erwachsener im Glauben empfängt.
2. Die Taufe ist wie das Wort ein Mittel der Zueignung des Heils durch Gott.
3. Die Taufe kann kein Ersatz für den persönlichen Heilsglauben sein.
4. Der persönliche Heilsglaube macht die Taufe nicht überflüssig.
5. Die Taufe ist mehr als ein sinnbildlicher Hinweis auf die im Tode Jesu geschehene Reinigung von unseren Sünden und auf das in der Auferweckung Jesu ans Licht getretene unvergängliche Leben.
6. In der Taufe auf den dreieinigen Gott geschieht eine gnädige Beschlagnahme des Täuflings für Jesus Christus, der ein ursprüngliches Herrenrecht auf ihn hat.
7. Nach dem Neuen Testament ist das, was die Taufe zur Taufe macht, das Handeln des dreieinigen Gottes am Täufling und nicht der Glaube des Täuflings, aber die Taufe ohne den Glauben des Täuflings bleibt heilsunwirksam.
8. Ein Taufvollzug, der nicht von einer rechten Taufverkündigung begleitet ist, führt zwangsläufig zu einem gefährlichen Mißbrauch der Taufe.
9. Die Taufe wird dem Täufling zum Gericht, wenn er sich durch die gnädige Beschlagnahme, durch die Gott ihn in das Sterben und die Auferweckung Jesu Christi hineinnimmt, nicht zur glaubenden Anerkennung des Herrenrechtes Jesu Christi über ihn führen läßt, sondern diese Anerkennung im Unglauben ablehnt.
10. Die historische Frage, ob schon in der Urchristenheit Kinder getauft worden sind, wird nach Lage der Dinge umstritten bleiben, aber auch in dem Falle, daß sie positiv beantwortet werden müßte, wäre damit die Erwachsenen- (Glaubens-) Taufe als Taufpraxis nicht unmöglich gemacht.
11. Das Neue Testament enthält keine bindenden Weisungen über das Taufalter, weder im Sinne eines Gebotes der Kindertaufe noch im Sinne eines Gebotes der Erwachsenen- (Glaubens-) Taufe, so daß also von daher eine verschiedene Taufpraxis auf Grund verantwortlicher geistlicher Entscheidung möglich bleibt.
12. Die Gefahr der Kindertaufe als Taufpraxis besteht darin, daß die Taufe als Ersatz für den persönlichen Heilsglauben mißverstanden und in der Taufsitte als magisch wirkendes Heilmittel mißbraucht wird.
13. Die Gefahr der Erwachsenen- (Glaubens-) Taufe als Taufpraxis besteht darin, daß die Taufe als eine öffentliche Anerkennung des mehr oder weniger sicher

festgestellten Gläubigwordenseins mißverstanden und zu einem symbolischen Aufnahmeakt in die Gemeinde entwertet wird.

Während wir uns in den vorstehenden 13 Punkten miteinander brüderlich geklärt haben, ist es uns nicht möglich gewesen, die beiden verbleibenden Fragen einmütig zu beantworten, nämlich ob es möglich ist,

1. im Falle der Kindertaufe als Taufpraxis aus der Regel kein Gesetz zu machen, sondern die Erwachsenentaufe aus Gewissensgründen freizugeben;
2. die Erwachsenen- (Glaubens-) Taufe als Taufpraxis aus geistlichen Gründen vorzuziehen und beizubehalten und doch die am Kleinkind vollzogene Taufe nicht als Nichttaufe zu behandeln.

OBERLIN 1957

I.

Vom 3.–10. September 1957 hat in Oberlin, Ohio, USA, die erste Nordamerikanische Konferenz über Fragen von „Glauben und Kirchenverfassung“ (Faith and Order) stattgefunden. Ihr Thema hieß: „Das Wesen der Einheit, die wir suchen“. Die Versammlung war von der „US-Konferenz für den Ökumenischen Rat der Kirchen“, dem Kanadischen Kirchenrat und dem Nationalrat der Kirchen Christi in den USA vorbereitet und einberufen worden. An ihr haben 274 offizielle Vertreter von 38 Kirchen in den Vereinigten Staaten und Kanada teilgenommen; außerdem 92 Berater — davon 14 nicht aus Nordamerika — und 42 offizielle und inoffizielle Beobachter, darunter solche, deren Kirche oder Gemeinschaft keiner der drei die Konferenz tragenden Organisationen angehören, wie z. B. Mitglieder von Adventistengemeinschaften, der Pfingstbewegung, der Generalkonferenz der Mennonitenkirche, der Schwenkfelder Kirche und, besonders bemerkenswert, auch Södlliche Baptisten, Lutheraner der Missouri-Synode und römische Katholiken. Dem einen der beiden römisch-katholischen Theologen erschien die beobachtende Teilnahme der Södllichen Baptisten und der Missouri-Lutheraner bemerkenswerter als die Gegenwart von Vertretern seiner eigenen Kirche; und es ist in der Tat nützlich, daran erinnert zu werden, daß an den drei Weltkirchenkonferenzen für Glauben und Kirchenverfassung — 1927 in Lausanne, 1937 in Edinburg, 1952 in Lund — jeweils römisch-katholische Beobachter teilgenommen haben. Daß eine solche Teilnahme auch in den Vereinigten Staaten möglich war, wurde gerade in der Erinnerung an die negative Haltung des — inzwischen zum Propräfekten der Propagandakongregation und ersten amerikanischen Kurienkardinal ernannten — ehemaligen Chicagoer Kardinals Stritch in bezug auf die Zweite Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Evanston 1954 und angesichts des nicht gerade ermutigenden Verhältnisses zwischen der römisch-katholischen und der übrigen Christenheit in Nordamerika in Oberlin besonders vermerkt.

II.

Der Gedanke, Regionalkonferenzen über Fragen von Glauben und Kirchenverfassung abzuhalten, ist nicht amerikanischen Ursprungs. Er ist aus der Gesamtarbeit der Faith and Order-Bewegung erwachsen und zuerst 1952 in Lund offiziell ausgesprochen und dann 1954 in Evanston aufgenommen worden. Daß er so bald in Nordamerika aufgegriffen und in bewundernswerter Weise verwirklicht

werden konnte, deutet auf Entwicklungen in den dortigen Kirchen hin, die die Christen in Europa aufmerksam zur Kenntnis nehmen müssen, um überkommene Vorstellungen und Vorurteile zu korrigieren. Die Einigungsbestrebungen innerhalb der so sehr zerrissenen Christenheit in den USA, die seit 1895 mehr und mehr zur Bildung von lokalen und regionalen Kirchenräten, 1908 bereits zur Gründung des Federal Council of the Churches of Christ in America und schließlich 1950 zur Konstituierung des National Council of the Churches of Christ in the USA führten, lassen sich — mutatis mutandis — im wesentlichen charakterisieren mit dem Urteil, das Adolf Keller 1923 (Evangelisches Zusammenwirken, S. 27) über den Bundesrat der Kirchen schrieb: sie sind Versuche, „die protestantische Zersplitterung aufzuheben durch den Gedanken der Kooperation auf demokratischer, föderativer Grundlage, um dadurch eine einheitliche Auswirkung des Glaubens und der Liebeskräfte der verschiedenartigsten evangelischen Kirchen eines ganzen Landes zu erreichen, ohne damit die Unabhängigkeit oder die Fülle mannigfaltigen evangelischen Lebens zu opfern“. Und wenn man daran denkt, daß inzwischen fast alle orthodoxen Kirchen Amerikas sich an solcher Kooperation beteiligen, wird man diesen z. T. wirklich großzügigen Versuchen Mut, Einfallsreichtum, Zielstrebigkeit zuerkennen müssen. Man wird auch dafür Verständnis haben können, daß gerade um der „demokratischen, föderativen Grundlage“ willen, die die eigene Unabhängigkeit nicht antasten soll, in den Verfassungen der mancherlei Räte die Diskussion von Fragen des Glaubens und der Kirchenverfassung nicht vorgesehen war, ja derartige Fragen geradezu ausgeschlossen waren. Aber gerade das immer stärker werdende kooperative Miteinander hat nun auch — endlich, möchte vielleicht mancher sagen — in den Vereinigten Staaten — die Mitgliedskirchen des Kanadischen Kirchenrates hatten das eher erkannt und die verfassungsmäßigen Folgerungen daraus gezogen, indem sie auch die Fragen aus dem Bereich von Faith and Order zu einem Arbeitsgebiet des Rates erklärten und entsprechende organisatorische Maßnahmen trafen — gezeigt, daß es die eigentlichen Probleme der christlichen Uneinigkeit nicht zu lösen vermag. So hat sich hier im Kleinen die Geschichte der gesamtökumenischen Bewegung wiederholt: Kirchliche Kooperation, Zusammenarbeit auf dem Gebiete des „Praktischen Christentums“ (Life and Work) drängt zwangsläufig zu den Fragen von Glauben und Kirchenverfassung, wenn die Kirchen sich selber als Kirchen ernst nehmen und sich nicht mit einem sektenhaften Selbstverständnis zufriedengeben. So ist schon die Tatsache, daß die Konferenz in Oberlin stattgefunden hat, in sich ein Zeichen für den lebendigen Willen der amerikanischen Kirchen zu theologischer Gesundheit. Daß man sich dabei nicht lange bei Vorreden aufhielt, sondern trotz aller inzwischen innerhalb der gesamtökumenischen Bewegung gemachten ernüchternden Erfahrungen das Übel an der Wurzel anzugreifen und „das Wesen der Einheit, die wir suchen“ zu fassen sich bemühte, entspricht sicherlich manchen amerikanischen Charakterzügen.

III.

Es wäre nicht nur zu billig, sondern sachlich einfach falsch, wollte man das theologische Ringen um die Einheit der Kirche in Oberlin als einen Ausdruck protestantischen Selbstbewußtseins kennzeichnen. Die Zusammensetzung der nordamerikanischen Konferenz, die im Vergleich mit Weltkirchenkonferenzen naturgemäß ein stärkeres „kongregationalistisches“ Gepräge trug, könnte freilich zu einem solchen Trugschluß verführen. Aber nicht nur die Anwesenheit sehr aktiver Vertreter der anglikanischen und orthodoxen Kirchen müßte vor dieser falschen Beur-

teilung bewahren. Die Früchte lebendiger Anteilnahme der amerikanischen Kirchen an dem gesamtökumenischen Gespräch der vergangenen fünf Jahrzehnte waren unübersehbar. Mit großartiger Monotonie, die besonders den römisch-katholischen Beobachtern nicht entging und ihnen auch zu denken gab, kehrte in den Abteilungs- und Sektionsberichten der Konferenz, wie in den Vorträgen und Diskussionsbeiträgen, das schon in den die Konferenz vorbereitenden Dokumenten häufig zu findende Bekenntnis wieder, daß die Kirche die Einheit bereits als Gabe in ihrem Herrn habe und sie sich nicht zuzumuten brauche, diese Einheit selber zu schaffen. „Mit bedeutungsvoller Wiederholung haben die Sektionsberichte wie auch die vorbereitenden Dokumente und die Reden in den Vollsitzungen die Einheit betont, die die Kirche bereits besitzt. Diese Einheit hat uns hierher gebracht; sie gibt uns unseren Auftrag und setzt uns unser Ziel. Unsere Einheit ist göttliche Gabe, nicht menschliche Errungenschaft. Soweit die Einheit Gottes Geschenk für Seine Kirche ist, besitzen wir sie bereits; soweit sie unsere Antwort im Gehorsam auf Seinen Willen ist, entbehren wir sie in erschütternder Weise“ (Bericht der Abteilung I: „Das Wesen der Einheit, die wir in Treue zum ewigen Evangelium suchen“). Solche Haltung führt zur Buße, nicht zur Selbstherrlichkeit. „So wie wir gemeinsame Freude über die Einheit, die wir schon besitzen, empfunden haben, so haben wir auch gemeinsames Leid gefühlt angesichts der fortwährenden Trennung voneinander. Wir erkennen den einen Herrn an; so stehen wir aber auch in der Gefahr, ihn ‚Herr, Herr‘ zu nennen und doch die Dinge nicht zu tun, die er befohlen hat. Wir können nicht vergessen, daß sein Gebet für die Einheit seiner Nachfolger unerfüllt geblieben ist. Wenn auch einige unserer Spaltungen aus der Treue der Wahrheit gegenüber, wie wir sie jetzt sehen, erwachsen, so müssen wir doch anerkennen, daß uns Christus zu einem umfassenderen Verständnis der Wahrheit und zu gehorsamerem Dienst ruft. Christus als den einen Herrn verkündigen — das heißt, ihm den Vorrang vor allem anderen einzuräumen, ihn auch über unsere teuersten Traditionen zu stellen. Das haben wir nicht getan“ (Botschaft an die Kirchen.) Aber die Delegierten fanden in der Tatsache Trost, daß ihre offiziell von ihren Kirchen erfolgte Delegierung zur Teilnahme an dieser Konferenz deutlich gemacht habe, „daß das Suchen nach Wegen, die Einheit des Volkes Gottes sichtbar zu machen, als zum eigentlichen Leben und zur Aufgabe jedes Teiles der Kirche gehörend anerkannt“ sei (ebda.).

Daß in diesen Erörterungen immer wieder die Warnung ausgesprochen wurde, Einheit dürfe nicht mit Uniformität verwechselt werden und wahre Einheit könne durchaus eine Vielfalt von Formen in Gottesdienst und Verfassung ertragen, kann natürlich seinen Grund darin haben, daß das „Satis est“ von Confessio Augustana VII nicht nur eine lutherische Erkenntnis ist. Freilich wurde in diesem Zusammenhang immer wieder auch davon geredet, daß die Kirchen ihre „Identität“ nicht aufgeben dürften — als ob ein Glied am Leibe Christi überhaupt eine Identität für sich in Anspruch nehmen könnte, die nicht automatisch zu einem sektenhaften Selbstverständnis führen würde! An dieser Stelle liegen Versuchungen, denen die so lange an eine „Kooperation auf demokratischer, föderativer Grundlage“ gewöhnten amerikanischen Kirchen, die eben nicht „die Unabhängigkeit oder die Fülle mannigfaltigen . . . Lebens“ opfern möchten, ernsthafter widerstehen müssen als bisher. Die Oberlin-Konferenz hat bemerkenswerte Zeugnisse des Willens zu solchem Widerstand gegeben; sie hat aber selber ausgesprochen, daß die Christenheit Nordamerikas bisher nur die ersten Schritte auf diesem Wege getan hat.

IV.

Diese kurze Skizze kann natürlich nicht die ganze Fülle des in Oberlin erarbeiteten Materials andeuten. Durch die lange und umfassende Vorbereitung der Konferenz durch 16 sich auf das ganze Gebiet Nordamerikas verteilende Arbeitsausschüsse und durch hervorragende Vorträge während der Tagung selber war den Teilnehmern z. T. ausgezeichnetes Material für ihre gemeinsamen Beratungen in die Hand gegeben, das auch nicht vor den schwierigsten Problemen zurückschreckte und sich den spezifisch amerikanischen Fragen stellte. Der inzwischen von dem eigentlichen „spiritus rector“ der Konferenz, Professor Dr. Paul S. Minear von der Yale Divinity School, in der Bethany Press, St. Louis, mit dem Titel: „The Nature of the Unity we seek“ herausgegebene offizielle Konferenzbericht ist eine Fundgrube. Der Band enthält außer den Vorträgen vor allem die Berichte der drei Abteilungen, die von der Konferenz erörtert und schließlich entgegengenommen wurden und mit den, ebenfalls abgedruckten, von der Konferenz als ganzer nicht besprochenen 12 Sektionsberichten den Kirchen zum Studium zugestellt worden sind. Niemand, der nicht diesen Bericht gründlich studiert hat, sollte in Zukunft über kirchliche und theologische Fragen Amerikas ein Urteil abgeben. — Nur einige Einzelheiten seien noch vermerkt.

Im ökumenischen Gespräch ist ein gemeinsames Verständnis der Taufe oft vorausgesetzt worden. Diese Voraussetzung ist bei den Gesprächen über die Taufe innerhalb der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung im Sommer 1957 in New Haven gründlich erschüttert worden, so daß manchmal der Eindruck entstehen konnte, ein ökumenisches Gespräch über das Abendmahl sei leichter zu führen als ein solches über die Taufe. In Oberlin hat sich die dritte Sektion diesem besonderen Thema gewidmet. Ihr Bericht wird für den Fortgang des Gespräches unentbehrlich sein. Die Diskussionen in dieser Sektion waren deshalb besonders eindrucksvoll, weil hier — was zwar aus der Kirchenkunde theoretisch bekannt, aber „in actu“ wahrscheinlich in dieser Form noch irgendwo sichtbar geworden ist — Orthodoxe eine gemeinsame Front mit den „Täufern“ aller Schattierungen bildeten.

Die Vertreter der orthodoxen Kirchen hatten bereits vor der Konferenz allen Teilnehmern eine Erklärung zugesandt, in der mit großer Klarheit und Kompromißlosigkeit ihr Verständnis von der Einheit der Kirche und dem allein möglichen Weg zu ihrer Verwirklichung dargelegt worden war. „Die Orthodoxe Kirche lehrt, daß sie nicht nach einer ‚verlorenen Einheit‘ zu suchen braucht, denn ihr geschichtliches Bewußtsein macht es unumgänglich, daß sie die *Una Sancta* ist und daß alle christlichen Gruppen außerhalb der Orthodoxen Kirche ihre Einheit nur so wiedergewinnen können, daß sie in den Schoß dieser Kirche eingehen, die ihre Identität mit der Urchristenheit bewahrt hat.“ Dieselben Gedanken wurden während der Konferenz wiederholt und ohne jede Abschwächung zur Geltung gebracht und gewannen in der Atmosphäre von Oberlin ein besonderes Schwergewicht. Die gesamte ökumenische Bewegung wird sich mit dem Faktum, daß keine umfassende ökumenische Konferenz gehalten worden ist ohne eine derartige Erklärung der orthodoxen Vertreter, ernsthafter auseinandersetzen müssen als bisher. Es ist auf die Dauer für alle Beteiligten unerträglich, daß man die orthodoxen Erklärungen als das zum Ablauf ökumenischer Konferenzen nun einmal hinzugehörnde „*ceterum censeo*“ behandelt und über sie hinweg zum nächsten Punkt der Tagesordnung eilt. An dieser Stelle hat Oberlin keinen Fortschritt gebracht.

Einer der römisch-katholischen Beobachter hat in der in Oberlin festzustellen-

den Rückkehr zu biblischer Theologie, die nicht nur in der täglichen Bibelarbeit der gesamten Konferenz sichtbar wurde, ein hoffnungsvolles Zeichen gesehen. Abgesehen davon, daß man diese Feststellung eines römisch-katholischen Theologen je nach Temperament mit Ironie oder mit Humor aufnehmen kann, enthält sie etwas Wahres. Die Rückkehr zur Bibel und die Berufung auf die Heilige Schrift ist nicht zu allen Zeiten der ökumenischen Bewegung und schon gar nicht von den Vertretern aller amerikanischen Kirchen, die in Oberlin miteinander beraten haben, als der entscheidende Schritt im ökumenischen Gespräch und als Voraussetzung echter kirchlicher Erneuerung angesehen worden. Um so bedeutungsvoller sind die Sätze im Bericht der Abteilung I, die von den Mitteln sprechen, die die Kirchen bei der Erfüllung ihrer Aufgabe, die Einheit der Kirche sichtbar zu machen, haben: „Die Sektionsberichte zeigen die lohnenden Erkenntnisse auf, die wir der Studienarbeit an der Heiligen Schrift in der jüngsten Vergangenheit verdanken. Die Tatsache, daß die biblische Theologie so große Bedeutung gewonnen hat, gehört zu den aufregenden Entwicklungen unserer Zeit. So wie wir gemeinsam die Autorität und die zwingende Gewalt des Wortes Gottes anerkennen, werden wir zu einem neuen Maß der Übereinstimmung miteinander geführt.“ Auf dem Hintergrund des zunächst von der Abteilung I der Konferenz vorgelegten Entwurfes dieses Abschnitts sprechen die Sätze noch deutlicher. Ursprünglich stand zwischen dem zweiten und dritten der soeben zitierten Sätze noch folgendes: „Damit ist nicht eine Rückkehr zu irgendeiner Art unkritischer Bibliolatrie gemeint. Viele sehen in ihren (sc. der biblischen Theologie) Methoden ein Werkzeug unter einer großen Zahl nützlicher Werkzeuge, die uns Gott gegeben hat, aber niemand zweifelt daran, daß sie großes Licht auf unsere ökumenischen Probleme wirft. Sie bietet uns unschätzbare Hilfsmittel für das Verständnis unseres gemeinsamen Glaubens.“ In diesen Sätzen spiegelt sich noch einmal die Flucht in die Unverbindlichkeit wider, die ein echtes ökumenisches Gespräch nur hindern kann. Es ist in der Tat ein hoffnungsvolles Zeichen, daß in der Plenardiskussion über diesen Abschnitt dieser Flucht gewehrt worden ist, wie denn überhaupt die Konferenz als ganze ein hoffnungsvolles Zeichen war.

Hans-Heinrich Harms

MISSIONARISCHE ÖKUMENE

Die Vollversammlung des Internationalen Missionsrats, die um die Jahreswende in Achimota in Ghana stattfand, war die sechste Weltmissionskonferenz seit Edinburgh 1910. Sie war nicht eine eindrucksvolle Gesamtdarstellung der nicht-römischen Missionskräfte in der Welt, so wie wir sie vor dem Kriege kannten. Sie versuchte nicht einmal, wie das das letzte Mal 1947 geschah, einen Gesamtüberblick über die Lage der Mission und die Probleme ihrer Arbeit zu geben. Sondern sie konzentrierte sich um wenige wesentliche Fragenkreise mit Blick auf die Situation in Asien, Afrika und Südamerika, nämlich die Frage nach den missionarischen Kirchen, nach dem christlichen Zeugnis in Gesellschaft und Nation, nach dem Verhältnis zu den neuerstarkten Religionen und nach dem Verhältnis zwischen fremder Mission und einheimischer Kirche. Diese Fragen wurden nach den Einführungsvorträgen in Gruppen behandelt, über deren Ergebnisse im Plenum nur ein Gesamtbericht vorgelegt wurde. Sie bildeten abgesehen vom Geschäftlichen und Organisatorischen den Hauptinhalt der Konferenz.

Wenn man sich fragt, was diese Missionsversammlung für die Gesamtheit der ökumenischen Bewegung bedeutet, dann könnte man drei Dinge herausgreifen:

Zunächst die grundsätzliche Erkenntnis, daß die Mission größer ist als die Missionen. Hat man in Whitby erkannt, daß sie weder ausschließlich Sache der Missionsgesellschaften noch der jungen Kirchen sei, und in Willingen formuliert, sie sei der Auftrag des Herrn an die eine Kirche in der ganzen Welt, so hieß es dieses Mal: Es ist die Mission Christi, nicht unsere. Damit wurde sie als die göttliche Tat, die uns selber meint und uns in den Dienst stellt, gesehen. Sie ist keine Sache für sich. Sondern christliche und kirchliche Existenz ist missionarische Existenz, oder sie ist weder christlich noch kirchlich. Hier liegen unausgeschöpfte Konsequenzen.

In Ghana wurden die Beschlüsse gefaßt, die den Zusammenschluß der Ostasiatischen Christlichen Konferenz endgültig Wirklichkeit werden ließen. Kurz danach tagte mit ähnlicher Tendenz wie dieser Zusammenschluß die erste allafrikanische christliche Konferenz in Ibadan, in der die Kirchen südlich der Sahara den ersten Schritt auf einen regionalen Zusammenschluß hin taten. Es ist nicht zufällig, daß der erste regionale ökumenische Zusammenschluß, der sich zwischen die Weltorganisationen und die Länderzusammenschlüsse schiebt, sich ausgesprochen unter der Fahne gemeinsamer missionarischer Verantwortung für die betreffende Region gebildet hat. Die ökumenische Gemeinschaft auf dieser mittleren Ebene ist eine neue Entwicklung. Sie zeigt keinerlei Anzeichen von Blockbildung und hat gerade deshalb die Verheißung, daß sie im regionalen Rahmen die ökumenische Gemeinschaft konkreter und den Verhältnissen angemessener als im Weltzusammenschluß und zugleich „ökumenischer“ als in der Begrenzung von Länderzusammenschlüssen entwickeln kann.

Schließlich ging es um das praktische Problem der Verschmelzung des Internationalen Missionsrats und des Ökumenischen Rats. Die Versammlung hat sich grundsätzlich dafür ausgesprochen in der Hoffnung, daß der vorliegende Plan so gestaltet wird, daß er nicht zu einer Zerreißung der Verbindung des Internationalen Missionsrats mit Gruppen, die dem Ökumenischen Rat fernstehen, führt. Der Ökumenische Rat kann nicht Weltrat sein, ohne in die traditionellen Missionsgebiete hineinzuwachsen, ohne die jungen Kirchen einzubeziehen und deren missionarische Notwendigkeiten mit auf sich zu nehmen. Der Internationale Missionsrat kann dem nicht entgegenstehen, weil er seinem Wesen nach von Anfang an der christlichen Einheit dient, weil er selbständige junge Kirche will und die Erweckung des missionarischen Bewußtseins der Kirchen als Ziel hat. Das Nebeneinander der beiden Weltorganisationen ist auf die Dauer nicht nur eine organisatorische Belastung, die vor allen Dingen die meisten Kirchen Asiens schwer empfinden, sondern es ist Gefahr, daß beide Räte sich im Laufe der Zeit gegeneinander profilieren, wenn sie nicht zusammenwachsen. In der Debatte war der schwerwiegendste Einwand die Frage danach, ob der Mangel an geistlicher Kraft der im Ökumenischen Rat zusammengeschlossenen Kirchen einerseits und der Selbstbehauptungswille gewisser missionarischer Organisationen andererseits nicht einer wirklichen Verschmelzung entgegenständen; denn organisatorische Zusammenlegung kann Hindernis statt Förderung sein, wenn nicht ein geistlich Neues entsteht. Andererseits sind die Dinge offensichtlich so weit fortgeschritten, daß jetzt eine Entscheidung fallen muß trotz aller für beide Räte damit verbundenen Risiken. Man hat den Eindruck, daß die Entscheidung dieser an und für sich praktischen Frage geistliche Konsequenzen hat, als ob es nach der heutigen Lage entweder um Wachstum oder Verkümmern ginge, um den Stillstand beider Räte oder um eine missionarische Ökumene.

Walter Freytag

Der Ökumenische Rat der protestantischen Kirchen in der Tschechoslowakei geht weit in die Zeit vor dem zweiten Weltkriege zurück. Seit 1927 arbeitete die sogenannte Föderation der Kirchen, mit der auch deutsche und ungarische Protestanten in der C.S.R. ziemlich eng verbunden waren. Der eigentliche Ökumenische Rat in der C.S.R. verdankt seine Entstehung den Vorbereitungen für die zweite Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Evanston 1954. Zusammen mit den Brüdern aus Ungarn versammelten sich Vertreter der vier „historischen“ Kirchen (der Evangelischen Kirche A.B. in der Slowakei, der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder, der Christlich-Reformierten Kirche in der Slowakei und der Evangelischen Kirche A.B. in Schlesien), um die Hauptfragen des Themas von Evanston zu besprechen und zu ihnen Stellung zu nehmen.

Nach Evanston, im Herbst 1954, wurde ein Vorbereitungsausschuß gebildet, um der ökumenischen Arbeit feste Formen zu geben. Nach einigen Monaten wurde im Jahre 1955 ein Statut angenommen, nach dem die dem Ökumenischen Rat angeschlossenen Kirchen im Präsidium durch ihre führenden Amtsträger vertreten waren und die übrigen fünf Kirchen — die Evangelische Kirche A.B. in Schlesien, die Brüdergemeine, die Unität der Böhmisches Brüder (= Kongregationalisten, früher „Frei-Reformierte“ genannt), die Methodisten und die Baptisten — einen gemeinsamen Repräsentanten hatten. Die zwei theologischen Fakultäten (die Comenius-Fakultät in Prag und die Evangelisch-Lutherische Fakultät in Modra bei Bratislava) wurden im Präsidium durch ihre Dekane vertreten. Die Zahl der Mitglieder des Ökumenischen Rates ist nach Davos 1955 durch den Beitritt der Evangelischen Kirche A.B. in Schlesien auf vier gestiegen. Das Statut wurde jedoch nach vielen Diskussionen in der Weise geändert, daß alle acht Kirchen im Präsidium vertreten sind. Der Präsident des Ökumenischen Rates in der C.S.R. wird auf je zwei Jahre gewählt. Der erste Inhaber dieser Würde war 1955—57 Dr. Jan Chabada, der Generalbischof der Evangelischen Kirche A.B. in der Slowakei, der zweite ist seit Dezember 1957 Dr. Viktor Hájek, der Synodalsenior (Präses) der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder. Die Adventisten, die Tschechoslowakische Nationalkirche und die autokephale orthodoxe Kirche blieben bisher außerhalb des Ökumenischen Rates in der C.S.R., aber die Beziehungen zu ihnen sind gleichfalls freundlich.

Die Tätigkeit des Ökumenischen Rates in der C.S.R. hat sich bis jetzt langsam, aber organisch nach den aktuellen Bedürfnissen entwickelt. Für die Beziehungen mit der Ökumene und den ausländischen Kirchen wurde ein Auslands- und Informationsausschuß gebildet. Derselbe organisiert die gegenseitigen Besuche der einheimischen und ausländischen Kirchen und theologischen Fakultäten und gibt ein Bulletin „Protestantische Kirchen in der C.S.R.“ heraus.

Dazu treten Ausschüsse für die Studienarbeit, namentlich für die Bearbeitung des vom Ökumenischen Rat vorgelegten Materials. Die Probleme des ökumenischen Handelns (ecumenical action) werden durch einen anderen Ausschuß behandelt ebenso wie die finanziellen Angelegenheiten.

Um dieser Tätigkeit eine solidere Grundlage zu geben, haben beide Fakultäten ökumenische Institute geschaffen, welche die theologische Arbeit unter den Pfarrern, Predigern und Laien organisieren, Bücher und Studienmaterial sammeln. An den Fakultäten werden auch Vorlesungen über ökumenische Probleme gehalten.

Wir stehen in allerersten Anfängen, aber die bis jetzt getane Arbeit ist nicht ohne Erfolg. Die größte Aufgabe steht uns allerdings bevor: die Anliegen der Ökumene in die Kirchengemeinden zu tragen und ein lebendiges Wort für die Una Sancta zu finden.

Josef L. Hromadka.

CHRONIK

Der Anfang Januar in Ghana tagende Internationale Missionsrat stimmte mit 58 gegen 7 Stimmen der geplanten Verschmelzung mit dem Ökumenischen Rat grundsätzlich zu (vgl. den obigen Bericht von Prof. W. Freytag). Zum neuen Präsidenten des Internationalen Missionsrates wurde der südindische Bischof Lesslie Newbigin, zum Vizepräsidenten Prof. W. Freytag gewählt.

Die Evangelische Allianz hat im Anschluß an die Weltmissionskonferenz von Ghana eine Erklärung veröffentlicht, in der sie die „unzulängliche Basis“ des Ökumenischen Rates bemängelt und auf die Gefahr einer „Superkirche“ hinweist, andererseits aber auch den Wert und die Wirkung des Ökumenischen Rates anerkennend hervorhebt.

Vom 10.—20. Januar tagte in Ibadan (Nigeria) die erste gesamt afrikanische Konferenz protestantischer Kirchen, die unter dem Thema „Die Kirche im sich wandelnden Afrika“ stand.

Der Exekutiv Ausschuß des Ökumenischen Rates behandelte auf seiner turnusmäßigen Sitzung vom 10. bis 14. Februar in London u. a. die vom Internationalen Missionsrat gebilligte Verschmelzung mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen. Wegen der damit verbundenen Vorbereitungen wurde beschlossen, die für 1960 auf Ceylon geplante Vollversammlung um ein Jahr zu verschieben.

Der Exekutiv Ausschuß befaßte sich weiter mit den Beziehungen zur russischen orthodoxen Kirche. Die seit langem geplante Zusammenkunft zwischen Vertretern des Ökumenischen Rates und des Moskauer Patriarchats ist nunmehr für August 1958 vorgesehen. Die Besprechungen werden jedoch keinen offiziellen Charakter tragen, sondern lediglich einer ersten Fühlungnahme dienen.

Dem Beispiel der Kirche von England folgend, will nun auch die Protestantische Bischöfliche Kirche in den USA in eine „begrenzte Abendmahlsgemeinschaft“ mit der Kirche von Südindien treten.

Die etwa 7000 Glieder zählende Kirche von Süd mahratta im Norden der Provinz Mysore, die aus der Arbeit der Basler Mission entstanden ist, hat sich nach mehrmonatigen Verhandlungen bereit erklärt, der Kirche von Südindien beizutreten.

Verstärkte Verbindungen zwischen den Kirchen Chinas und Ungarns fanden ihren Ausdruck in einem Besuch chinesischer Kirchenführer unter Leitung des anglikanischen Bischofs K. H. Ting, dem bei dieser Gelegenheit durch die Theologische Akademie von Debrecen der Ehrendoktor verliehen wurde.

Zum Nachfolger von Bischof Janos Peter, der inzwischen zum stellvertretenden Außenminister berufen wurde, wählte das Presbyterium der Reformierten Kirche Ungarns Prof. Dr. Tibor Bartha (Debrecen).

Möglichkeiten einer europäischen Zusammenarbeit im Rahmen des Ökumenischen Rates der Kirchen wurden auf einer Tagung beraten, die vom 14.—16. Januar unter dem Vorsitz von Bischof D. Dibelius in Berlin stattfand.

Die bisherige „deutsche Propstei“ der russischen orthodoxen Kirche wurde in ein Bistum verwandelt und aus dem westeuropäischen Exarchat des Moskauer Patriarchats herausgenommen. Zum neuen russisch-orthodoxen Bischof für Deutschland und Berlin wurde Bischof Michael von Smolensk und Dorogobusch bestimmt, dessen Sitz weiterhin Smolensk bleibt.

Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland konnte am 10. März auf ihr zehnjähriges Bestehen zurückblicken.

Das Frankfurter Predigerseminar der Methodistenkirche in Deutschland feierte am 9. März sein hundertjähriges Bestehen.

Vom 25. März—16. April weilte auf Einladung des Moskauer Patriarchats eine deutsche Kirchendelegation in der Sowjetunion. Die Delegation bestand aus Präses D. Wilm, Präsident D. Wischmann sowie den Professoren D. Schlink, D. Iwand und D. Vogel.

VON PERSONEN

Dr. Yngve Brilioth, Erzbischof von Uppsala und Primas der lutherischen Kirche von Schweden, ist wegen Erreichung der Altersgrenze in den Ruhestand getreten.

Dr. Victor Hajek, Synodalsenior der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder, wurde zum Präsidenten des Ökumenischen Rates der Kirchen in der Tschechoslowakei gewählt.

D. Martin Niemöller ist von der Synode der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau für weitere acht Jahre zum Kirchenpräsidenten gewählt worden.

Der Präsident des Außenamtes der Evangelischen Kirche in Deutschland, Adolf Wischmann, ist von der Theologischen Fakultät der Universität Hamburg mit der Würde eines Ehrendoktors ausgezeichnet worden.

ZEITSCHRIFTENSCHAU

Samuel McCrea Cavert, „The Ecumenical Movement. Retrospect and Prospect“, *The Ecumenical Review* X/3 (April 1958), Seite 311—319.

Cavert, einer der älteren Pioniere der ökumenischen Bewegung, überblickt den bisherigen Lauf der Bewegung und erörtert zwei der wichtigsten Aufgaben, die ihr gestellt sind, wenn weitere Fortschritte erzielt werden sollen: die Verbindung des weltweiten ökumenischen Anliegens mit den Aufgaben, die die Gemeinde auf ört-

licher Ebene zu erfüllen hat, und die rechte Verbindung von interdenominationaler Zusammenarbeit mit dem Streben nach einer tiefer begründeten Einheit der Kirche.

Werner Danielsemeyer, „Lehrdifferenzen und Kircheneinheit“, *Kirche in der Zeit* XIII/1 (Januar 1958), Seite 1—4.

Im Anschluß an Ausführungen über die Einheit und die Grenzen der Gemeinde nach dem Neuen Testament erörtert der Verfasser die Frage, in welcher Weise das Neue

Testament Lehreinheit voraussetze. Die nicht christusgemäße Lehre habe trennend gewirkt, doch vermochte die neuteamentliche Gemeinde nicht unerhebliche Lehrdifferenzen zu ertragen. Der Verfasser beleuchtet von hier aus das Verhältnis von Kirche und Lehre im Verständnis der Reformation und nimmt Stellung zu einigen Problemen der gegenwärtigen Diskussion (Kirche und Bekenntnis; Differenziertheit der Bekenntnisse). Es sei nicht sachgemäß, von kirchentrennenden Lehrunterschieden zu sprechen, solange nicht der Nachweis erbracht worden sei, daß es sich bei der fremden Lehre um eine dem Evangelium fremde Lehre handle.

Richard Eckstein, „Protestantismus und Katholizismus“, *Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung* XII/1 (1. Januar 1958), Seite 1—3.

Das Verhältnis der beiden Konfessionen zueinander hat sich nach Ansicht des Verfassers grundlegend gewandelt: die aus verhärteten Fronten heraus betriebene Apologetik hat einem positiven Gespräch Platz gemacht. Das Gespräch ist das Ergebnis von geschichtlichen Veränderungen und von Wandlungen im Bereich der Theologie. Charakteristisch für die neue Situation ist, daß das Gespräch nicht mehr von einzelnen, sondern von Kirchen geführt wird, daß die zentralen Glaubensfragen im Vordergrund der Diskussion stehen und daß eine tiefere Erkenntnis des Evangeliums das Ziel und Motiv des Gespräches ist. Dieses Gespräch führen heißt, im Glauben einen Weg gehen, dessen Ende und eigentliches Ziel uns verborgen sind.

Friedrich Hübner, „Abendmahlsgemeinschaft und Apostolische Sukzession. Zur Erklärung des Ökumenischen Ausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands über die Apostolische Sukzession“, *Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung* XII/5 (1. März 1958), Seite 67—68.

Der Verfasser, der mit seinen Darlegungen eine Einführung zu der Erklärung des Ökumenischen Ausschusses der VELKD geben will (s. „Ök. Rdsch.“ H. 1/1958 S. 33 ff.), zeigt auf, daß sich beide Problemkreise — Abendmahlsgemeinschaft und Apostolische Sukzession — wie zwei Pole verhalten, die

einander anziehen und abstoßen. Die Lutherische Kirche befinde sich „in einer eigenartigen und aufregenden Mittelstellung“. Von einer Übernahme der Apostolischen Sukzession in solchen Kirchen, die sie noch nicht haben, rät die Erklärung ab.

Metropolitan James of Melita, „Orthodoxy and the Ecumenical Movement“, *The Student World* LI/1 (First Quarter, 1958), Seite 6—13.

Metropolit Jakobos von Malta, Vertreter des Ökumenischen Patriarchats beim Ökumenischen Rat in Genf, beantwortet in diesem Artikel die Frage nach dem „Selbstverständnis“ der orthodoxen Kirche und ihrer Vorstellung von der Einheit der Kirche. Er legt die Gründe für die Teilnahme der orthodoxen Kirche an der ökumenischen Bewegung dar und macht deutlich, von welchen Hoffnungen diese Teilnahme getragen ist.

Ernest A. Payne, „Some Illusions and Errors“, *The Ecumenical Review* X/3 (April 1958), Seite 294—310.

Dr. Payne, Vizepräsident im Zentralauschuß des Ökumenischen Rates, klärt einige „Irrtümer und Mißverständnisse“, die sich aus gewissen Handlungen und Erklärungen des Ökumenischen Rates der Kirchen ergeben haben. Wie leicht Irrtümer und falsche Vorstellungen entstehen können, zeigt der Verfasser 1. am Beispiel der Beziehungen des Ökumenischen Rates zu den Kirchen in Ungarn vor und nach den politischen Ereignissen im Herbst 1956 und 2. am Beispiel der aus „allgemein ‚konservativ-evangelisch‘ genannten Kreisen“ am Ökumenischen Rat geübten Kritik. Die widerspruchsvolle Art der in beiden Fällen erhobenen Vorwürfe verringert schon ihre Bedeutung und kann als ein Beweis dafür angesehen werden, daß sich der Ökumenische Rat stets aufrichtig an die Richtlinien gehalten hat, die ihm die Mitgliedskirchen gegeben haben. Dr. Payne ruft zu besonderer Vorsicht, Zurückhaltung und Geduld auf, „damit es nicht auf der einen oder anderen Seite, oder sogar auf beiden, zu gegenseitigen falschen Beschuldigungen und schwerem Unrecht kommt“.

Kurt Schmidt-Clausen, „Zur Frage der Ekklesiologie. Anmerkungen zur Ekklesiologie des Ökumenischen Rates“, *Evangelisch-*

gelsch-Lutherische Kirchenzeitung XII/6 (15. März 1958), Seite 83—90.

Auf dem Hintergrunde des fragmentarischen Charakters herkömmlicher Ekklesiologie schildert der Verfasser die Versuche von Faith and Order, die „horizontale“ und „vertikale Isolierung“ in der Ekklesiologie durch das sachliche und methodische Zusammenhalten von Ekklesiologie und Christologie zu überwinden. Die im Bericht der Sektion I der Vollversammlung von Evanston enthaltene Ekklesiologie wird dargestellt und im Lichte neuerer römisch-katholischer ekklesiologischer Bemühungen betrachtet. Es folgt eine kritische Prüfung des Evanstoner Berichtes, in der dem „Analogie-Prinzip“ besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird. Am Schluß des Artikels wird wichtige Literatur zum Thema angeführt.

Edmund Schlögl, „Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem“, *Kerygma und Dogma* III/4 (Oktober 1957), Seite 251—306.

Ausgehend von der Frage, weshalb Glieder verschiedener Kirchen in viel größerem Umfange gemeinsam beten und Zeugnis ablegen können, als daß ihnen gemeinsame dogmatische Aussagen möglich sind, untersucht der Verfasser 1. die Grundformen der theologischen und die Strukturprobleme der dogmatischen Aussage, die durch das Verhältnis dieser Grundformen zueinander gestellt sind; 2. die Strukturprobleme des theologischen Erkennens, die durch die Mannigfaltigkeit der anthropologischen Grundformen des Erkennens bedingt werden; 3. die dogmatische Aussage im Miteinander der theologischen und anthropologischen Grundformen und 4. das Problem der Einheit der dogmatischen Aussage.

NEUE BÜCHER

Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts.

Nr. 1: *Eduard Stakemeier*, Konfessionskunde heute im Anschluß an die „Symbolik“ J. Adam Möhlers. 1957, 87 S. DM 4.90;

Nr. 2: *Albert Brandenburg*, Hauptprobleme der evangelischen Theologie. Katholisch-konfessionskundliche Einführung. 1957, 63 Seiten. DM 4,20; beide: Verlag Bonifazius-Druckerei, Paderborn.

Es handelt sich um zwei in starker Erweiterung vorgelegte Vorträge anlässlich der Eröffnung des neuen Instituts in Paderborn am 19. 1. 1957, dessen Leiter E. Stakemeier ist und das nun erfreulicherweise die kontrovers theologischen Bemühungen R. Grosches und seiner „Catholica“ auf einer breiteren Grundlage aufnimmt und weiterführt. Beide Schriften sind durch reiche und umsichtige Literaturangaben gerade auch aus dem Bereich des protestantischen Schrifttums ausgezeichnet, die beinahe eine Bestandsaufnahme der einschlägigen Diskussion darstellen. Und in beiden Schriften handelt es sich um programmatische Entwürfe bzw. um erste Expeditionen in ein „Neuland“. Das wird man genau zu beachten haben.

Stakemeier leitet durch eine kurze Skizze der Geschichte der Symbolik als Synthese von Polemik und Irenik auf sein Ziel hin, in der die Analyse der theologischen Polemik Cajetans besonders bemerkenswert ist. Sie endet damit, daß Vf. zwei andere programmatische Entwürfe — W. Bartz, *Katholisch-konfessionskunde heute*, Trier. Theol. Z. 63, 1954, 18 ff. u. E. Wolf, *Die Aufgabe der Konfessionskunde heute* (1950, jetzt *Peregrinatio*, 1954, 338 ff.) — aufgreift und formal die Aufgabestellung der Konfessionskunde aus dem zweitgenannten Programm wörtlich übernimmt.

Kap. 2 bemüht sich um eine Klärung des „dialektischen Prinzips der Symbolik“ bei Möhler. Es ist keine Hegelsche Dialektik einer der Entwicklung immanenten Notwendigkeit, sondern insofern eine „unechte“, als die Häresie der „verfehlte“ Gegensatz zur kirchlichen Einheit als „Satz“ ist. Die Synthese durch „Wiedervereinigung“ kann dann nur, was freilich viel schärfer gesagt werden sollte, in der Reunion mit der römischen Kirche bestehen. Für die Frage der Wiedervereinigung hat Möhler selbst das nach seiner Meinung „Gemeinsame“, vor allem Trinitätslehre und Chri-

stologie, als selbstverständlich außer Betracht gelassen und sich dem Studium der „Gegensätze“ zu einer durchgreifenden Klärung zugewendet. Aber es sind für ihn Gegensätze, die niemals in einer höheren Einheit aufgehen könnten.

Damit führt St. zum entscheidenden 3. Kap. hinüber: es sucht die Aufgabe der modernen Konfessionskunde mit Möhlers Symbolik in Beziehung zu setzen. Einerseits muß sie so wie Möhler die reformatorischen Bekenntnisschriften sorgsam beachten, aber auf der Ebene ihrer heutigen innerprotestantischen „Neuentdeckung“, andererseits hat sie die konfessionelle theologische Situation der Gegenwart zum Ausgangspunkt zu wählen, d. h. dialektische Theologie, konfessionalistische Erneuerung im Protestantismus und die ökumenische Bewegung. Zugleich ist die Konfessionskunde in den Dienst der Wiedervereinigung zu stellen und hat hier — anders als bei Möhler und betonter als bei ihm — vor allem die noch vorhandene Gemeinsamkeit festzustellen. Diese orientiert sich freilich an der einen sichtbaren *una sancta*, die an die Stelle der in der ökumenischen Bewegung geglaubten in Christus vorgegebenen Einheit der Kirche tritt. Daß hier das im Vaticanum angezeigte Selbstverständnis der römischen Kirche des universalen Papsttums zwischen Möhler und die Gegenwart getreten ist, wird nicht deutlich gesagt, vielleicht auch nicht ganz deutlich gesehen. Obwohl dann auch die „Selbstkritik der Konfessionen“ im Anschluß an entsprechende Forderungen in der neueren evangelischen Programmatik der Konfessionskunde aufgegriffen werden soll. Aber — freilich — sie bezieht sich nicht, wie es in meiner formell Seite 23 akzeptierten Formulierung lautet, auf die „wissenschaftliche Klärung von Recht und Grenze des Anspruches der eigenen Kirchengemeinschaft, angesichts anderer der Leib Christi zu sein“ —, sondern unter Ausschluß jeglicher Kritik an dem kirchlich verwalteten *depositum fidei* und „der ihr von Christus gegebenen Verfassung“ (43) auf die Möglichkeit, „innerkirchliche Mißstände“ öffentlich zu verhandeln, namentlich dort, wo sie Andersgläubigen anstößig werden könnten. In diesem Sinn ist auch das lange Calvin-Zitat S. 45 mißverstanden.

Das 4. Kap., die konfessionskundliche Aktualität ostkirchlicher Studien, wirkt wie

ein Anhang. In ihm beschränkt sich Verfasser darauf, die von protestantischen Forschern, vor allem L. Müller, herausgearbeitete ostkirchliche Kritik am Protestantismus auf dem Hintergrund der von Möhler betonten Antithese zwischen Ostkirche und Protestantismus, deren Synthese für ihn die katholische Kirche ist, berichtweise wiederzugeben. Daß er dabei die relativierenden Konsequenzen einer an Hegel orientierten „ökumenischen“ Beurteilung dieser Gegensätze durch E. Benz, die er früher richtig gesehen hat, zugunsten der Benz'schen Bejahung gewisser orthodoxer Einwände — Sukzessionsproblem — wieder übersieht, verrät die Absicht dieses Kapitels.

Das Schlußkapitel — neue Voraussetzungen der Kontroverstheologie — setzt aber wieder hier ein, zeichnet die idealistische Sicht der „dialektischen“ Spannung zwischen den Konfessionen, „die jeweils eine besondere Wahrheit darstellen“ in bezug auf die „Idee des Christentums“ und stellt dem die Unaufgebarkeit des katholischen *depositum fidei* nach Möhler gegenüber. Die Grenze, die Möhler hier für das gegenseitige Verstehen sah, hat sich gewiß verschoben, z. T. durch eine etwas andere, historisch zutreffendere Erfassung der Motive der Reformation auch auf katholischer Seite, ebenso durch die neuere exegetische Arbeit im protestantischen Lager, vor allem durch die dialektische Theologie und die theologische Arbeit innerhalb der ökumenischen Bewegung, ganz besonders aber, wie Verfasser meint, durch einen Fortschritt in der Diskussion der ekklesiologischen Problematik gegenüber der Reformation (der freilich bei näherem Zusehen doch wohl eine genauere Wiederaufnahme des reformatorischen Ansatzes an dieser Stelle sein dürfte). Stakemeier versteht sie vorwiegend als eine Annäherung an die katholische Ekklesiologie. Ebenso auch Verschiebungen in der protestantischen Anthropologie vom Idealismus hin zum biblischen Menschenbild. Hier wird freilich die Grenze des Verstehens der neueren protestantischen Theologie, soweit sie Erneuerung dieses reformatorischen Ansatzes zu sein sucht, deutlich, oder anders gewendet: das neuprotestantische Mißverständnis der biblischen Anthropologie wird zu Unrecht der Reformation selbst aufgebürdet. Aber Verfasser hat fraglos richtig die entscheidenden Kon-

roverspunkte herausgestellt, und er hat vor allem mit seinem ganzen Programm neue Wege zur kontroverstheologischen „Theologisierung“ der Konfessionskunde aufgewiesen, zu einer Erneuerung der „theologischen“ Symbolik entsprechend reformatorischer Theologie im Zusammenhang ökumenisch-theologischer Arbeit. Er hat diese Wege von katholischer Seite her aufgezeigt, und man kann nur hoffen, daß es bei allen Bindungen auf beiden Seiten doch gelingen möchte, diese Wege zu wählen und mutig zu beschreiten.

Daß das schwierig ist und sehr viele und geduldige Arbeit erfordert, zeigt der andere Vortrag, der in einer überaus instruktiven Weise bemüht ist, die Hauptprobleme der neueren evangelischen Theologie in katholischer Sicht herauszustellen. Der Sache nach handelt es sich, wie Brandenburg wohl zutreffend sieht, um die Fragen der Christologie (speziell bei Luther und Barth) und um das Problem Glaube und Geschichte in seiner christologischen Relevanz. Von der Skizze des Neuprotestantismus (Troeltsch) führt Brandenburg über „Barmen“ (bei dem er bezeichnenderweise „die theologische Kernfrage des Kirchenkampfes“ im Problem der „Uroffenbarung“ sieht) über die Christuslehre Barths und über die Christologie Luthers zu den „Aus der Theologie des Wortes abgeleiteten Problemen der Gegenwart“: Kerygmatheologie (Bultmann), Kerygma und Verkündigung (dargestellt an H. D. Wendland), Kerygma und Dogma (Schlier, E. Wolf), Wort und Amt, Amt und Kirche. Kap. 6 gilt dem Problem des „historischen“ und des „biblischen“ Christus: Kähler, Bultmann, Christus und die Zeit, der Begriff der Tradition, die Heilsgeschichte, Eschatologie.

Es kann hier nicht auf Einzelheiten eingegangen werden; hier wird, begrifflicher Weise, sehr vieles noch höchst sorgsam zu diskutieren und dann wohl auch da und dort zurechtzurücken sein. Entscheidend ist vielmehr die Lebendigkeit, die Umsicht und weithin auch die Genauigkeit, mit der Verfasser sich in die Buntheit der heutigen evangelischen Theologie hineinbegeben hat, um die entscheidenden Linien m. E. völlig zutreffend herauszustellen. Die Lektüre ist daher für den protestantischen Theologen mindestens so erregend wie für den katholischen. „Katholisierende“ Autoren, Stählin,

Asmussen, Lackmann u. a., sollen in einem anderen Zusammenhang behandelt werden, und sie gehören auch in der Tat nicht zum Thema dieses Vortrages. Brandenburg kommt es für das kontroverstheologische Gespräch vor allem an auf das Wachwerden bestimmter Fragen im Protestantismus: nach dem „Sein im Akt“, nach der Historie in der Geschichte, nach dem Kontinuum in der Kirche als „Ereignis“, nach dem „Mehrals-Wort-Charakter“ der Sakramente, nach dem „Plene-Charakter“ der Kirche über das Ereignis der Verkündigung hinaus. Es wird sich zeigen müssen, ob die protestantische Auseinandersetzung mit diesen Fragen wirklich in der vom Verfasser erhofften Richtung verläuft oder ob sie nicht vielmehr noch deutlicher das Herr-Sein des Christus praesens, die „Dominanz“ seines Wortes, die Knechtsgestalt der Kirche wird zu betonen haben. Wie dem auch sei, man wird dem Verfasser außerordentlich dankbar sein müssen für die zweifelloste Kühnheit, Grundlinien der protestantischen Theologie heute so deutlich und ebenso bedrängend wie fragend vorgeführt zu haben. Für die geschichtliche Einordnung beider Studien sei anmerkungswise verwiesen auf den ausgezeichneten Aufsatz von G. Maron: „Symbolik“ und „Konfessionskunde“ im Katholizismus, Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts. 8. Jg. Nr. 3, 1957, Seite 41 ff. Ernst Wolf

Taito A. Kantonen, Evangelium und Evangelisation, eine theologische Grundlegung christlichen Zeugendienstes. Berlin: Luther. Verlagshaus. 1957, 63 Seiten, Pp. DM 6.40.

In unserer theologischen Arbeit in Deutschland sind wir gewohnt, so zu verfahren, daß wir zunächst den biblischen Bestand erheben, diesen systematisch ordnen und durchdenken und erst dann auf die Praxis anwenden. Müßten wir dieses Verfahren nicht einer gewissen Korrektur unterziehen und in viel stärkerem Maße lernen, „funktionelle“ Theologie zu treiben, d. h. die Funktionen der Kirche selbst zum Gegenstand theologischen Nachdenkens zu machen? Dabei wird weder die exegetische noch die systematische Arbeit überflüssig, aber sie werden sofort auf den rechten „Sitz im Leben“ bezogen.

Daß auch Prof. Kantonen gewillt ist, diesen Weg zu beschreiten, zeigt bereits das 1. Kapitel dieses Buches. Er führt darin den Nachweis, daß die Evangelisation eine zentrale Bedeutung für Leben und Sendung der Kirche hat, weil die Wahrheit, mit der die Kirche es zu tun hat, „kerygmatischer“ und nicht spekulativer Natur ist. Anders gesagt: Es handelt sich nicht um ein allgemein einsichtiges System menschlicher Erkenntnis, sondern um eine offenbarte, eine versöhnende und eine zu verbreitende Botschaft.

Diese Botschaft wird nun in strenger Bindung an das trinitarische Bekenntnis entfaltet. Dabei ergeben sich überraschende Aspekte, besonders wenn die Glaubensausagen, die im 1. und 3. Artikel des Apostolikums zu finden sind, in ihrer kritischen oder konstruktiven Bedeutung für die evangelistische Praxis dargestellt werden. „Die Kirche muß den souveränen Willen Gottes verkündigen, einerlei ob er mit den menschlichen Wünschen übereinstimmt oder nicht“ (Seite 24). Zweifellos leidet unsere Evangelisation darunter, daß sie oft nicht auf der allein gültigen Basis der Autorität Gottes steht, sondern auf menschlichen Erwägungen und Überlegungen; ebenso werden oft große Komplexe der biblischen Offenbarung, die doch mit dem Leben aus Christus selbst in unmittelbarer Verbindung steht, aus der Verkündigung ausgeklammert.

Daß Kantonen die Evangelisation in so umfassender Weise mit dem gesamten Bekenntnis in Verbindung bringt, ist zweifellos ein großes Verdienst. Dennoch läßt sich eine kritische Frage nicht ganz unterdrücken: Darf man die „Was?“- und die „Wie?“-Frage so völlig voneinander trennen, wie Kantonen es bewußt tut? Müßte nicht gerade von den Ausführungen im 1. Kapitel ein unmittelbarer Zusammenhang zur theologischen Grundlegung und kirchlichen Praxis hergestellt werden?

Daß man bei der Lektüre des Buches so solchen Überlegungen und Fragen kommt, zeigt, wie anregend es wirkt. Es ist eine so gründliche Besinnung auf die Substanz der evangelistischen Verkündigung, wie wir sie sonst z. Zt. in Deutschland nicht besitzen. Aus diesem Grunde möchten wir dem Buch weite Verbreitung und intensives Studium in unserer Kirche, besonders in

der Evangelisation und Volksmission, wünschen.
H.-H. Ulrich

Paul Toaspern, Wesen und Wege der Volksmission im amerikanischen Protestantismus der Gegenwart. Brockhaus-Verlag, Wuppertal 1956, 275 Seiten, Ln. DM 13.60.

Dieses Buch ist ein wahres Geschenk, nicht nur für die Volksmission in Deutschland, sondern für unsere ganze Kirche. Hier ist ein Beispiel, das die Wichtigkeit des ökumenischen Austausches in durchschlagender Weise darstellt. Mit Recht sagt Wilhelm Brauer in seinem Vorwort, daß die vorliegende Arbeit schon darin ihr Verdienst hat, daß sie eine wirkliche Kenntnis des evangelischen Christentums in Nordamerika vermittelt. Darüber hinaus aber bringt sie eine Fülle von Anregungen und Hinweisen für die Arbeit der Volksmission und Evangelisation.

Wollen wir aus dieser Fülle das Wichtigste herausgreifen, so kann es nur die Tatsache sein, daß die Gemeinde in Amerika in einer ebenso überraschenden wie entschlossenen Weise die Funktion der Evangelisation selbst übernommen hat. Der Verfasser schreibt dazu: „Das wesentliche Charakteristikum dieses Neuaufbruchs der amerikanischen Volksmission kann generell in dem beginnenden Entstehen eines Laienapostolats gesehen werden, der immer klarer erkennbar wird und die Richtung des Dienstes bestimmt“ (Seite 13).

Selbstverständlich gibt es auch große benadete Evangelisten wie Billy Graham und Charles Fuller, aber es geht heute um das Bemühen, eine Missionsbewegung ins Leben zu rufen, die in den Gemeinden selber ihre Trägerschaft besitzt.

Nachdem im ersten Kapitel diese Grundtatsachen herausgestellt sind, handelt das zweite Kapitel über die „innere Festigung einer Gemeinde als Gemeinde Jesu Christi und ihren missionarischen Dienst in der Volksmission“. Dabei wird keineswegs übersehen, daß der Ausgangspunkt aller Mission der einzelne Christ ist, der wirklich Jünger Jesu werden muß. „Alle Volksmission beginnt bei der Umformung des einzelnen Menschen, der Pfarrer, der Gemeinden, der ganzen Kirche“ (Seite 73). Zu dieser „Umformung“ trägt entscheidend bei, daß man den biblischen Gedanken der

Haushalterschaft (Stewardship) wiederentdeckt hat und sowohl im persönlichen wie im Gemeindeleben praktiziert. Mittelpunkt des Gemeindelebens bildet dabei immer der Gottesdienst, an dem die Gemeinde zu mehr als 50 % teilnimmt. Erleichtert wird die missionarische Ausrichtung der Gemeinde, indem man der Bildung von Mammutgemeinden energisch widersteht (statt dessen dauernde Neugründungen) und daß man die Gemeindegarbeit übersichtlich gestaltet.

Neben der gemeindlichen Volksmission gibt es natürlich auch eine übergemeindliche, die der Verfasser im dritten Kapitel behandelt. Hier lernen wir die Jugend- und Studentenmission, den Industriepfarrer, die Student-mission, die Mission in den Elendsvierteln der Großstädte, die Neger-, Indianer- und Juden-Mission kennen. Dabei überrascht besonders der unbefangene Gebrauch von Film, Rundfunk und Fernsehen im Dienst der volksmissionarischen Arbeit sowie die evangelistische Ausbildung, die in den theologischen Studienplan eingebaut ist.

In einem Schlußkapitel konfrontiert der Verfasser die amerikanische Volksmission mit der neutestamentlichen Verkündigung. Hier stellt sich ganz klar heraus, daß die Zeit vorbei ist, in der man von Europa aus etwas hochmütig auf die amerikanische Theologie und kirchliche Praxis meinte herabschauen zu können. Der Verfasser zeigt, daß sowohl die Botschaft selbst wie die Gestaltung des missionarischen Dienstes in erstaunlicher Nähe des Neuen Testaments liegen, wenngleich kritische Bemerkungen keineswegs unterdrückt werden. So falsch es wäre, eine Kopie der amerikanischen Volksmission auf deutsche Verhältnisse übertragen zu wollen, so fruchtbar könnte es sein, aus den Impulsen und Anregungen, die uns dort begegnen, die Herausforderung zu hören, die der Herr selber in der gegenwärtigen Stunde der Kirche an uns in Deutschland richtet. H.-H. Ulrich

Der Protestantismus in den böhmischen Ländern. Fast gleichzeitig erschienen 1957 zwei Bücher über die Geschichte des Protestantismus im Gebiete der heutigen Tschechoslowakei:

Rudolf Rican, Das Reich Gottes in den böhmischen Ländern. Geschichte des tschechischen Protestantismus. Ev. Verlagswerk, Stuttgart, 247 Seiten. Kart. DM 12.80.

Lehmann-Piesch-Zahradnik: Um Glaube und Heimat. Evangelische Bausteine zum sudetendeutschen Geschichtsbild. Verlag Glaube und Heimat, Melsungen. 178 S. Kart. DM 5.90. Geb. DM 7.80.

Wer den Weg des Evangeliums durch dieses „Herzland Europas“ verfolgen will, wird beide Bücher zusammenschauen müssen. Er wird erkennen, daß dort wichtigste Entscheidungen fielen, als die Mission von Byzanz her durch Rom abgeschlagen wurde, als Hus seine Stimme erhob, ohne daß es ihm wie auch den Brüdern gelang, der Reformation eine feste Form zu geben, da der Grundsatz „sola fide“ noch fehlte (Seite 83), aber der Einfluß Luthers dann entscheidend wurde. Gemeinsam litten Tschechen und Deutsche unter der Gegenreformation. Jeder wird bedauern, daß nach dem Toleranzpatent Josefs II. dann keine gemeinsame Linie gefunden wurde, weil der romantische Nationalismus stärker war als das damals rationalistische Christentum.

Dem Kirchenhistoriker der Prager Comeniusfakultät muß man dankbar sein für das reiche Literaturverzeichnis, das er auf 20 Seiten in guter Übersicht gibt. Gelegentlich wird es durch deutsche Werke ergänzt werden müssen.

Ebenso erfreulich ist die Darstellung der Zeit seit 1781, in der sich die evangelischen Tschechen bemühten, wieder zur Tradition von Hus und der Böhmischen Brüder zurückzufinden. Durch das Toleranzpatent waren nur das Augsburger (luth.) und das Helvetische (ref.) Bekenntnis zugelassen worden. Luther warfen die Tschechen von jeher vor, er habe zu wenig Wert auf die Neuordnung der sozialen Verhältnisse gelegt (Seite 89). Eher neigten sie zum Calvinismus, dem auch der Großteil der seit 1781 neu entstandenen Gemeinden angehörte. Die Liebe zum „Gesetz Christi“ (so heißt bei ihnen auch das Neue Testament) und die Herstellung einer Lebensordnung wird von ihnen als eigener Beitrag zum Weltprotestantismus bezeichnet.

In den letzten Jahren waren von Prag Darstellungen des tschechischen Protestan-

tismus in englischer und deutscher Sprache ausgegangen, in denen die Deutschen Böhmens nicht erwähnt waren. Erfreulicherweise weist Prof. Rican nach, daß auch dem Husitismus und den Brüdern Deutsche angehörten. Hierzu bringt der Band von Lehmann-Piesch-Zahradnik weitere wichtige Ergänzungen.

Auch über die anderen romfreien Kirchen wird von Rican Bericht erstattet, nur die alt-katholische Kirche fehlt, vielleicht, weil sie hauptsächlich im deutschen Gebiet verbreitet war. Das Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche wurde revidiert. Während nach 1918 eine starke Austrittsbewegung aus ihr stattfand, weil man sie damals als Stütze Habsburgs ablehnte, hat sie nach der Bewährungszeit des Widerstandes gegen den Nationalsozialismus einen besseren Stand (S. 209). Die „sogenannte christliche Weltanschauung der westlichen Zivilisation, die doch in so hohem Maße an Glaubensunklarheit und Säkularismus leidet“, wird vom Verfasser abgelehnt, und der „Glaubensauffblick, der zu Gott aufschaut und die Welt in den Mitmenschen nicht übersieht“, wird als Grundlage der Kirche angesehen. Dieser Glaubensauffblick dürfe aber niemals mit einer Weltanschauung und politischen Doktrin verknüpft sein, „nicht einmal mit der kommunistischen“ (S. 217), obwohl sich gerade im sozialen Gedankengut der religiösen Bewegungen des 15. Jahrh. gewisse Querverbindungen und gemeinsame Wurzeln ergeben (S. 218).

Daß zwischen Deutschen und Tschechen noch viel unbewältigte Vergangenheit gerade auch im Blick auf ihr früheres kirchliches Zusammenleben im böhmischen Raum besteht, kann sicher nicht geleugnet werden. Daß aber in beiden Veröffentlichungen wenigstens ansatzweise von der gemeinsamen Verbundenheit in Christus her ein brüderliches Gespräch und der Versuch einer gerechten geschichtlichen Würdigung unternommen werden, darf im Zeichen der ökumenischen Verständigung als hoffnungsvoll gelten.

— g — s —

Liturgie für ökumenische Freizeiten

herausgegeben von Joh. Stöckle, in deutscher, englischer, französischer Sprache. Evang. Missionsverlag, Stuttgart 1957. 32 Seiten, kart. DM 2.—.

Dieses Hilfsbuch will bei ökumenischen Freizeiten innerhalb des deutschen Kirchengebietes dazu dienen, gemeinsame Morgendandachten (Metten), Abendandachten (Vespere) und Abendmahlsfeiern in den drei Sprachen englisch, französisch und deutsch zu ermöglichen. Zu diesem Zweck lehnen sich die dargebotenen Ordnungen erkennbar an die von der Lutherischen Liturgischen Konferenz Deutschlands publizierten und in den meisten lutherischen und unierten Kirchen Deutschlands benutzten Gottesdienstordnungen an. Es fällt auf, daß das bei ökumenischen Freizeiten häufig und gern benutzte Nachtgebet (Complet) nicht abgedruckt ist.

Zu den einzelnen Ordnungen sind, bei aller Anerkennung der sorgfältigen Übersetzungsarbeit, einige Fragen zu stellen, gerade weil sie ja doch offenbar dazu dienen sollen, das Einleben ökumenischer Gäste in das Gebetsleben unserer deutschen Kirchen zu erleichtern. Es muß zur Erläuterung dieser notwendigen Fragen daran erinnert werden, daß es eine gute Übung bei ökumenischen Treffen und Freizeiten ist, daß die Gäste sich in die gottesdienstlichen Formen der gastgebenden Kirche einfügen. Diesem Zwecke dient es nicht, wenn diese Formen so sehr verändert werden, daß von der ursprünglichen Ordnung nur wenig übrig bleibt. Gerade dann steht ja der betreffende „ökumenische Gottesdienst“ in der Gefahr, sich vom Leben der konkreten Gemeinden zu isolieren und irrige Vorstellungen bei den Gästen über den Charakter des gottesdienstlichen Lebens bei der gastgebenden Kirche wachzurufen. Eben dies scheint uns in vorliegendem Heft nicht stark genug berücksichtigt worden zu sein.

Trotz dieser notwendigen kritischen Fragen, die vielleicht in einer zweiten Auflage Berücksichtigung finden können, möchte man dem Büchlein doch Erfolg wünschen, denn es füllt eine Lücke, die sich schon bei mancher Zusammenkunft schmerzlich bemerkbar gemacht hat. Schließlich ist das gottesdienstliche Leben das Zentrum der Kirche Christi, und daß Christen verschiedener Herkunft sich gerade hier begegnen und einander verstehen lernen, ist entscheidend für den Fortgang der ökumenischen Arbeit.

Kurt Schmidt-Clausen

Dietrich Bonhoeffer, Gesammelte Schriften, Band 1: Ökumene (Briefe, Aufsätze, Dokumente 1928-1942). Christian Kaiser Verlag, München 1958. 550 Seiten, Brosch. DM 19.—, Ganzleinen DM 21.50.

Die mündige Welt. Dem Andenken Dietrich Bonhoeffers. Vorträge und Briefe. Christian Kaiser Verlag, München 1955. 144 Seiten. Kart. DM 4.80

Die mündige Welt (II. Band). Christian Kaiser Verlag, München 1956. 213 Seiten. Kart. DM 9.50.

Der umfangreiche Sammelband enthält Briefe, Aufsätze und Dokumente aus den Jahren 1928—1942, die aus der intensiven Mitarbeit Dietrich Bonhoeffers in der ökumenischen Bewegung erwachsen sind. In Anbetracht der Tatsache, daß der Anteil der evangelischen Christenheit in Deutschland am Werden ökumenischer Gemeinschaft in jenen entscheidenden Jahren noch längst nicht genügend erkannt und gewürdigt ist, kommt dieser von Eberhard Bethge besorgten Veröffentlichung weitreichende Bedeutung für die Geschichte der gesamten ökumenischen Bewegung zu.

Das Sammelwerk wird vorbereitet und ergänzt durch zwei Bände mit Aufsätzen und Briefen, die in Leben und Werk Dietrich Bonhoeffers einführen. Besonders hervorgehoben sei der äußerst aufschlußreiche Aufsatz des Dänen Jörgen Glenthøj, „Dietrich Bonhoeffer und die Ökumene“ (Die mündige Welt II S. 116—201), von dem aus, wie es auch in der Absicht des Verfassers liegt, sich wichtige Ansatzpunkte für eine Ergänzung bzw. Korrektur der von Rouse-Neill dargebotenen „Geschichte der ökumenischen Bewegung“ ergeben.

Jahrbuch evangelischer Mission 1958. Herausgegeben von Jan Hermelink. Verlag der Deutschen Evang. Missionshilfe, Hamburg, 128 S. Kart. DM 2.—

Walter Freytag, Kirchen im neuen Asien. Eindrücke einer Studienreise. (Weltmission heute, Heft 7/8.) Evang. Missionsverlag Stuttgart, 1958. 64 Seiten. Kart. DM 2.40.

Das neue Jahrbuch enthält mehrere Beiträge, die auch für die ökumenische Arbeit äußerst wichtig sind: Walter Freytag „Kirchliche Wirklichkeit in Asien“ (in etwa eine kurze Zusammenfassung seiner unten be-

sprochenen Schrift); über die Kirche von Südafrika Richard Lipp „Das Wagnis der Union“ und Hans-Werner Gensichen „Die Südafrikanische Union als Frage an die Kirchen“; Heinrich Meyer zur Klärung ökumenischer Terminologie „Mission und Evangelisation von neutestamentlichen Grundbegriffen her gesehen“; und schließlich Christian Berg „Äußere Mission und Ökumenische Diakonie“. Bergs These, daß die „ökumenische Diakonie“ die künftige Basis der Kooperation mit den sog. „Jungen Kirchen“ zu bilden berufen sei (S. 68), darf in ihrer Einseitigkeit freilich nicht unwidersprochen bleiben. Die innere und äußere Verantwortung gegenüber den Kirchen Asiens und Afrikas wird vielmehr in brüderlicher Beratung und theologischer Besinnung ganz wesentlich auch die Fragen der Kirchenordnung, des Amtes, des Bekenntnisses, des Gottesdienstes u. a. m. einzuschließen, also gerade auf dem Gebiet von „Glauben und Kirchenverfassung“ einen entscheidenden Dienst zu leisten haben, von dem eine im Ökumenischen Rat zusammengeschlossene Gemeinschaft der Kirchen sich schlechterdings nicht dispensieren darf, ohne dem Gesetz, nach dem sie angetreten ist, untreu zu werden. Daß dieser Dienst freilich ein gegenseitiger zu sein hat, steht ebenso außer Zweifel.

Wie vielschichtig die Probleme im einzelnen liegen und wie mannigfaltig die daraus für die abendländische Christenheit erwachsenden Aufgaben sind, erhellt die mit großer Sachkunde und Behutsamkeit in die gegenwärtigen Lebensverhältnisse der asiatischen Kirchen einführende Schrift von Walter Freytag, die auf die Eindrücke und Erfahrungen seiner letzten Asienreise zurückgeht. Hier wird aber nicht nur berichtet, sondern entschlossen mit der ökumenischen Dimension unseres Christseins ernst gemacht, daß jeder Christ sich „als ein Teil der Aktion Gottes auf die Welt zu“ (S. 63) verstehen lernt.

The Oxford Dictionary of the Christian Church. Edited by F. L. Cross. Oxford University Press, London 1957. 1492 Seiten. 70 s net.

Dieses Nachschlagewerk, das in einer Reihe gleichartiger Handbücher über andere Wissensgebiete erschienen ist, will dem gebildeten Laien unserer Tage mit

mehr als 6000 Stichworten über Wesen und Wirken der christlichen Kirche Auskunft geben, wobei das Geschichtliche im Vordergrund steht. Das Gesamtbild der Darstellung, deren wissenschaftlicher Rang durch die Liste der Mitarbeiter ausgewiesen wird, ist vorwiegend vom anglikanischen Standpunkt aus bestimmt. Die ökumenische Bewegung in ihren verschiedenen Ausprägungen und Arbeitszweigen wird leider nur sehr knapp behandelt. Auch den kirchlichen Verhältnissen in Deutschland ist im Gegensatz zu denen anderer Länder, wie Schweden, Dänemark, Polen, Frankreich usw., kein zusammenfassender Beitrag gewidmet, wenn auch unter Artikeln wie „Lutheranism“, „Confessing Church“ u. a. einiges darüber gesagt wird. Ungeachtet solcher und anderer Einschränkungen wird man sich jedoch gerne dieses reichhaltigen Werkes bedienen.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG), 3., völlig neubearbeitete Auflage. Band I: A—C. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1957. 1898 Spalten, 8 Tafeln, 4 Karten. Subskriptionspreis Lw. DM 99.—, Halbleder DM 104.—

Ein so bewährtes und verlässliches Werk wie die RGG, für dessen hohen Stand auch in der 3. Auflage die Namen der Herausgeber bürgen, bedarf an sich keiner weiteren Empfehlung mehr. Wohl aber verdient anerkennend hervorgehoben zu werden, daß die jetzt erfolgende Neubearbeitung bewußt unter ökumenischen Gesichtspunkten erfolgt und ökumenischen Fragestellungen weitgehende Berücksichtigung schenkt. So findet sich unter den Stichwörtern Abendmahl, Amt, Beichte, Bekenntnis, Bibel und Bischof jedesmal ein Abschnitt „In den jungen Kirchen“. Dem Problem der Abendmahlsgemeinschaft ist eine eigene Abhandlung gewidmet, die auch auf die ökumenische Situation eingeht. An ökumenischen Zusammenschlüssen werden die Allianzbewegungen und die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland behandelt, wobei in der Darstellung der letzteren leider einige Ungenauigkeiten unterlaufen sind. Aus den Beiträgen über einzelne Kirchen seien die Alt-Katholiken, die Anglikanische Kirche und die Brüder-Unität hervorgehoben. Auch die aus der Rheinischen Mission hervorgegangene Batakirche ist besonders erwähnt. In einem weiteren

Artikel wird auf den „Angelsächsischen Einfluß auf das religiöse und kirchliche Leben in Deutschland“ hingewiesen. Dankenswert ist die große Zahl von biographischen Notizen über führende Persönlichkeiten der ökumenischen Bewegung (Athenagoras, Baillie, Bell, Bereczky, Berggrav, Boegner, Bratsiotis, Brent, Brilioth, Chakko, Chao).

J. P. Michael, Christen suchen eine Kirche. Die Ökumenische Bewegung und Rom. Mit Dokumenten und soziographischen Beilagen. (Herder-Bücherei Bd. 10.) Freiburg i. Br. 1958. 188 Seiten. DM 1.90.

Wer noch im Zweifel über das tiefgehende Interesse sein sollte, das katholischerseits der ökumenischen Bewegung entgegengebracht wird, kann sich durch diese in der Herderschen Taschenbücherei erschienene Abhandlung eines besseren belehren lassen. Fast muß man es als eine unverzeihliche Lücke empfinden, daß seitens ökumenischer Kreise eine Einführung in Geschichte, Wesen und Aufgabe der ökumenischen Bewegung in ähnlich allgemeinverständlicher und wohlfeiler Form noch nicht vorliegt. J. P. Michael hat seiner Schrift die zahlreichen Berichte zugrunde gelegt, die er im Laufe der letzten Jahre in der „Herder-Korrespondenz“ über die ökumenische Bewegung geschrieben hat. Daraus erklärt sich eine gewisse Uneinheitlichkeit in Aufbau und Anlage der Darstellung, die einer klaren Linienführung leider nicht dienlich ist. Daß zudem für den Verfasser, der Konvertit ist, die kirchlichen Verhältnisse in Deutschland, die reformatorischen Glaubensgrundlagen und insbesondere die Erfahrungen des Kirchenkampfes im Vordergrund stehen, ist zwar verständlich, bringt aber zwangsläufig eine bedenkliche Einseitigkeit des Aspektes mit sich, der die ökumenische Bewegung in ihrer Gesamtentwicklung und Spannweite nicht zu erfassen vermag. Wie denn überhaupt der ökumenische Leser nicht wenige Akzentverschiebungen, Verzeichnungen und Mißverständnisse feststellen wird. Indes läßt sich das Büchlein mit solcher Kritik keineswegs abtun, denn auf der anderen Seite sind Offenheit und Aufgeschlossenheit für den ökumenischen Gedanken wenigstens streckenweise erstaunlich groß. Ein Zugeständnis, wie das folgende: „Im Weltrat der Kirchen schlägt ein an Christus ausgerichtetes Gewissen“ (S. 113), ist

von römisch-katholischer Seite nicht gerade selbstverständlich und kennzeichnet die Wandlung des Klimas, die sich im Gespräch zwischen den Konfessionen im Laufe der letzten Jahrzehnte angebahnt hat. Daneben stehen dann freilich bei Michael auch wieder Sätze, die von völliger Verständnislosigkeit und geradezu unnachgiebiger Starrheit römisch-katholischer Haltung zu zeugen scheinen. Da sich andererseits bedeutend fruchtbarere Gespräche entwickelt haben, mag die bei Michael, dem Konvertiten, auffallende Unausgeglichenheit auf den mehr phänomenologisch beschreibenden als theologisch in die Tiefe dringenden Charakter seiner Darstellung zurückzuführen sein. — Trotzdem sollte die vorliegende Schrift auch in ihrer Begrenzung als ein anregender Beitrag zur Begegnung zwischen der ökumenischen Bewegung und Rom gewertet und ernst genommen werden. Warum übrigens die offizielle Bezeichnung „Ökumenischer Rat der Kirchen“ vom Verfasser selbst in den abgedruckten Dokumenten in „Weltrat der Kirchen“ umgeändert ist, bleibt unerfindlich. Kg.

Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Die Erweckungsbewegung. Studien zur Geschichte ihrer Entstehung und ersten Aus-

breitung in Deutschland. Freimund-Verlag, Neuendettelsau 1957. 163 Seiten. Kart. DM 9.75.

In diesen Studien, die den regionalen Zentren der Erweckungsbewegung Rechnung tragen, zieht eine Fülle bekannter und unbekannter Namen an uns vorüber. Nicht allgemein zugängliche Quellen werden zu einem kurzen Gesamtbild der Erweckungsbewegung verarbeitet, doch legt der Verfasser besonderen Wert auf die Schilderung der persönlichen Beziehungen unter ihren Vertretern. In seiner Würdigung der Erweckungstheologie bleibt der Verfasser nicht bei der negativen Feststellung stehen, daß jene Theologie sicher nicht die ganze Fülle der christlichen Wahrheit gesehen hat, sondern hebt positiv hervor, daß hier auf den zentralen Gehalt der Botschaft Jesu Christi kräftig hingewiesen wurde. Der Geist, der sich in der Bewegung kundtat, war nicht durch konfessionelle Schranken gebunden. Die ökumenische Gesinnung der Vertreter der Erweckungsbewegung, die — wie auch in dem Kapitel über die katholische Erweckungsbewegung im süddeutschen Raume deutlich wird — ihre Wurzel in einem christologischen Denken hatte, wird besonders hervorgehoben. Günter Wagner

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. D. Dr. Walter Freytag, Hamburg 13, Mittelweg 143 / Dr. Hans-Heinrich Harms, Genf, 17 Route de Malagnou / Pater Dr. Thomas Sartory, OSB., Abtei Niederaltaich b. Deggen-
dorf/Ndb. / Pastor Kurt Schmidt-Clausen, Wunstorf/Hann., Stiftsstr. 9 a / Prof. Dr. Joseph
Sittler, D. D., Maywood, Ill., 1606 S. Eleventh Avenue, USA. / Pfarrer Dr. H.-H. Ulrich,
Stuttgart-O., Gerokstr. 21 / Prediger Günter Wagner, Frankfurt a. M., Untermainkai 81 /
Prof. Dr. Ernst Wolf, Göttingen, Friedländerweg 2.

DIE SOZIALE VERANTWORTUNG DER ÖKUMENISCHEN BEWEGUNG*)

VON HEINZ-DIETRICH WENDLAND

I. *Ökumene im Dienst in der Welt*

Seit ihren ersten Anfängen ist die ökumenische Bewegung — man denke an die Stockholmer Weltkirchenkonferenz 1925 oder an die Bemühungen des „Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen“ für den Weltfrieden — mit der sozial-ethischen Fragestellung in verschiedenen Formen und verschiedenem Umfange unlöslich verbunden gewesen¹⁾. Die von Stockholm herkommende Bewegung „Life and Work“ hatte es sogar primär mit den Fragen der Verantwortung der Kirchen für die Welt, nämlich die menschliche Gesellschaft, die Welt der Staaten und der Wirtschaft zu tun, und ihre innerste Triebkraft war darauf gerichtet, Wege für gemeinsames soziales Denken und Handeln der Kirchen zu finden, — womit sogar anfänglich die kühne Erwartung verbunden war, daß kirchliche Einheit gerade aus der gemeinsamen Weltverantwortung und dem gemeinsamen Dienst an der Welt erwachsen könnte.

Der Ausdruck „soziale Verantwortung“ soll hier in der umfassendsten Weise besagen, daß die Kirchen, die in der ökumenischen Bewegung zusammentrafen und miteinander redeten, ein Gefühl gesamtchristlicher Schuld und gesamtchristlicher Verpflichtung gegenüber den großen Krisen der modernen Gesellschaft empfanden, die ja ihrerseits an Umfang ständig zunahmen, nämlich nicht auf Europa beschränkt blieben, sondern infolge der Ausbreitung der europäisch-amerikanischen Technik, Zivilisation, Wirtschaftsweise usw. fast den ganzen Erdball umgriffen. Heute ist dieser Prozeß in den sog. Ländern und Gebieten der rapiden sozialen Umwälzung besonders deutlich sichtbar, und es ist daher nur folgerichtig, wenn der Ökumenische Rat der Kirchen heute sein und der in ihm zusammengeschlossenen Kirchen Augenmerk besonders auf die soziale Verantwor-

*) Der vorliegende Beitrag gibt nur eine einführende Übersicht, nicht aber eine Weiterführung der Arbeit an den hier zur Rede stehenden, theologischen Problemen.

¹⁾ Zum Ganzen vgl. das Buch des amerikanischen Jesuiten Edward Duff, *The Social Thought of the World Council of Churches*, 1956, Association Press, insbesondere etwa seine Würdigung der Verlautbarungen und Diskussionen von Amsterdam und Evanston; über die Arbeit von Evanston an den sozialen Fragen vgl. auch H.-D. Wendland, *Die Kirche in der modernen Gesellschaft*, 2. Aufl. Hamburg 1958.

tung richtet, welche die Jungen und die Alten Kirchen für die Menschen in den Ländern tragen — insbesondere für die junge Generation, für die zahllosen Entwurzelten, für die neu entstehenden Führungsschichten und für die Intelligenz —, die heute durch geradezu revolutionäre Umbildungen des Gesamtlebens hindurchgehen, wobei Prozesse, die in Europa ein Jahrhundert und mehr gebraucht haben, sich dort in wenigen Jahrzehnten vollziehen, ja teilweise ein noch schnelleres Tempo annehmen.

Der Mensch ist es, seine Zukunft und die Prägung seines Wesens, worauf sich diese „soziale“ Verantwortung der ökumenischen Christenheit in erster Linie richtet. Darin liegt eine charakteristische Wendung. Der Mensch wird also offenbar nicht nur als das Gegenüber der kirchlichen Verkündigung, Seelsorge und Erziehungsarbeit gesehen, sondern vor allem in seiner sozialen Existenz und Verflechtung, als gesellschaftliches Wesen, das gar nicht abgesehen von den Bauformen, den Verknüpfungen verschiedenartigster sozialer Gebilde und besonders auch von den Erschütterungen und Krisen in der modernen Gesellschaft verstanden werden kann. Die kirchliche, die gesamtchristliche Verantwortung für den Menschen ist wesensmäßig sozial-ethische Verantwortung, nämlich für den Menschen in der modernen Gesellschaft, der von zahllosen geistigen, politischen, wirtschaftlichen Mächten in dieser Gesellschaft beherrscht und bestimmt, in seinen Lebensvollzügen gerichtet und abhängig gemacht, verdinglicht und entmenschlicht wird. Muß nicht die ökumenische Bewegung und Verbundenheit der Kirchen vor allem praktisch — aber um der Praxis willen auch theologisch — die Gestalt eines christlichen, sozialen Humanismus annehmen? Man mag das in den zwanziger, in den dreißiger Jahren unseres Jahrhunderts anders ausgedrückt haben, als wir es heute in der ökumenischen Bewegung tun oder als es in diesem Aufsatz geschieht, der diese Phänomene und Tendenzen ja nur in sehr zusammengedrängter und verkürzter Form darstellen kann, aber durch alle Wandlungen hindurch und über viele Irrtümer theologischer Art hinweg ist diese Erkenntnis doch immer wieder wirksam gewesen, ja, es war mehr als eine theologische Einsicht, es war ein Ergriffensein, eine Leidenschaft in der ökumenischen Bewegung darin mächtig, daß man die Kirchen schuldig sah, dem mündigen, aber auch scheiternden, wurzellosen Menschen der modernen Gesellschaft Rede und Antwort stehen zu müssen, nicht nur hinsichtlich seines Bewußtseins, seines Glaubens oder Unglaubens, sondern auch hinsichtlich seiner Leiden, Nöte und Aufgaben als Glied der menschlichen Gesellschaft.

In dem Leitbilde und kritischen Maßstab „verantwortliche Gesellschaft“ haben die Vollversammlungen des Ökumenischen Rates in Amsterdam und Evanston einprägsam und das Hauptproblem der modernen Gesellschaft nach christlichem Verständnis treffend die sozialetischen Triebkräfte und Aufgaben vorläufig zusammengefaßt: Eine Gesellschaft freier, aber zugleich verantwortlich an den Mit-

menschen und die sozialen Institutionen gebundener Personen soll Richtmaß des christlichen Handelns sein. Eine Gesellschaft also, in der aller Machtbesitz und alle Herrschaftsausübung der Freiheit und der Gerechtigkeit für die Glieder der Gesellschaft zu dienen hat, der Staat also auch nicht der Quell aller Rechte und Ordnungen sein kann. Dieses kritische Leitbild der verantwortlichen Gesellschaft geht schließlich von der Voraussetzung aus, daß die Kirchen als Gemeinde Jesu Christi und darum als Bruderschaft der dienenden, verantwortlich handelnden Liebe das Subjekt dieser sozialen Verantwortung seien, sowohl jede Kirche für sich genommen in ihrer Beziehung auf den konkreten, geschichtlichen Gesellschaftskörper, in dem sie lebt, als auch die Kirchen in ihrer ökumenischen Verbundenheit miteinander, aus welcher sie sich gegenseitig niemals entlassen können. Eine in der Welt der menschlichen Gesellschaft in vielerlei Aktions- und Gemeinschaftsformen dienende Kirche, die an die Berufung des Menschen zu Gottes Reich und damit an seine eigentümliche Würde erinnert, ist in der ökumenischen Bewegung als das notwendige „Gegenüber“ der Gesellschaft und als ihr Partner erkannt worden, wobei der Ausdruck „Gegenüber“ nicht so verstanden werden darf, als wenn die Kirche sich in einem eigenen Lebensraum jenseits der Gesellschaft abschließen könnte, d. h. nicht Trennung, sondern Verbindung, Dialog und Verantwortung bedeutet.

II. Theologische Grundprobleme

Daß damit vielfältige theologische Fragen aufgeworfen sind, die noch heute in der ökumenischen Bewegung nicht einhellig und einstimmig beantwortet werden, liegt auf der Hand.

Erstens werden schon die Reichweite und der Auftrag der theologischen Erkenntnis sehr verschieden beurteilt; nicht alle schätzen das Gewicht und die Bedeutung der theologischen Erkenntnis als solcher so hoch ein, wie dies etwa die skandinavischen oder die deutschen, vielleicht überhaupt die kontinental-europäischen Theologen auf Grund bestimmter Traditionen tun, die hier nicht näher charakterisiert werden können. Der Einwand der Praktiker des sozialen Handelns der Kirche, man könne nicht auf die Einigung der Theologen warten, denn das hieße, den Vollzug der sozialen Verantwortung der Kirchen bis zum jüngsten Tage verschieben, kann nicht so einfach beiseite geschoben werden, wie es zunächst dem von seiner Erkenntnisaufgabe begeisterten Theologen vorkommen mag. Andererseits sollten die Praktiker und Organisatoren des sozialen Handelns bedenken, daß sie ständig eine ihren praktischen Vorstellungen und Zielbildern immanente Theologie betreiben und ins Werk setzen; ohne Theologie, wie dürftig sie auch gewesen sein mag, haben auch sie ihrerseits noch nicht einen einzigen Tag lang existiert. Mit dem beliebten Gegensatz „Theologe-Laie“ sollte aber das eben Gesagte schon gar nicht belastet werden; denn heute verfügen die ver-

schiedensten Kirchen über sehr achtbare (und dringend nötige) „Laientheologen“, d. h. Christen, die sich, von den Problemen ihres weltlichen Berufes, des Staates, der Wirtschaft usw. getrieben, der Botschaft der Kirche stellen, um christliche Erkenntnis der Welt zu gewinnen.

Was dann die inhaltlichen theologischen Fragen betrifft, so wäre zweitens hervorzuheben, daß die Fragen der Begründung der christlichen Gesellschaftslehre und Sozialethik noch immer offen sind, die Fronten derer, die darauf Antworten geben, aber keineswegs mit den Grenzen von Denominationen und Konfessionen identisch sind, sondern vielfach quer durch die Kirchen hindurchgehen. Offen ist vor allem die Frage der sog. christologischen Fundamentierung der christlichen Gesellschafts- und Staatslehre. Diejenigen, die eine solche für notwendig halten und sie erstreben, also auch für die theologische Erfassung und Legitimierung gesellschaftlicher Institutionen, etwa des Staates, von der *Königsherrschaft Christi* ausgehen²⁾, weil diese sich nicht nur über die Kirche, sondern über die ganze Welt erstreckt, sehen sich einerseits den Vertretern der lutherischen *Zwei-Reiche-Lehre* gegenüber (die vielfach zu einer *Zwei-Regimenten-Lehre* verengt worden ist; daß beides nicht einfach dasselbe ist, haben Joh. Heckel³⁾ u. a. mit einleuchtenden Gründen gezeigt), indem diese in der „Christokratie“ eine neue Form des Schwärmertums und die uralte utopische Torheit der Welt-Verchristlichung erblicken; sie stehen zudem aber auch einer breiten Front des alten oder wieder erneuerten christlichen *Naturrechts* gegenüber, besonders ausgeprägt in der angelsächsischen Christenheit, und zwar einschließlich der Kirche von England. Mögen die hier wirksamen Traditionen nun mehr platonisch oder aristotelisch bestimmt sein oder mehr auf die Erneuerung der stoischen *Naturrechtslehre* in der Aufklärung zurückgehen oder auch Synthesen sehr verschiedenartiger Motive darstellen, immer liegt hier eine Ontologie des Menschen und der Gesellschaft vor, die aus seiner (natürlich erschaffenen) Natur, etwa aus seiner Vernunft oder seinen sozialen Trieben, die Entstehung und die Strukturen der menschlichen Gesellschaft begreift und daher auch die allgemeine Menschlichkeit dieser Phänomene, ante et extra Christum, betonen muß. Es ist hier nicht unseres Amtes, diesen großen Streit zu schlichten, nicht einmal, hier unsere Meinung zur Geltung zu bringen, aber das Eine sollte

²⁾ Zum Thema der *Königsherrschaft Christi* vgl. jetzt das Studiendokument des Ökumenischen Rates der Kirchen „*Die Herrschaft Christi über die Welt und die Kirche*“, Genf (17 Route de Malagnou), ferner W. Schmauch-Ernst Wolf, *Königsherrschaft Christi. Der Christ im Staat*, München 1958 (Theol. Existenz heute, NF H. 64). Weitere Literatur bei Wendland a.a.O. und Wolf.

³⁾ Joh. Heckel, *Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre* (Theol. Existenz heute, NF H. 55), München 1957; derselbe, *Der Ansatz einer ev. Sozialethik bei M. Luther*, in: *Die Ev. Kirche in der modernen Gesellschaft*, hrsg. v. Th. Heckel, München 1956, S. 25 ff.

allmählich allen Mitarbeitern im Dienste der Einheit der Kirche klar geworden, ja in Fleisch und Blut übergegangen sein: daß wir aus den überkommenen Denktraditionen und verengten Schematismen heraustreten müssen, um unsere theologischen, nicht zuletzt durch die heutige Welt uns gestellten Probleme als das zu erfassen, was sie wirklich sind, nämlich nicht Probleme des 13. oder des 16. Jahrhunderts. Daß damit nicht der Geschichts- und der Traditionslosigkeit das Wort geredet sein soll, ist selbstverständlich, aber die Kirche lebt nun einmal nicht bloß in der Dimension des Historischen, und eine wichtige Aufgabe wäre es, theologisch endlich einmal die Tradition als das lebendige Überliefern vom Historischen zu unterscheiden, eine Frage, die natürlich stärkstens auf „Faith and Order“, auf die Bemühung um das Credo, den christlichen Gottesdienst und die Kirchenordnung im weitesten Sinne übergreift. Sind nicht vielleicht die oben angezeigten Frontstellungen schief, unhaltbar? Kann man z. B. aus der Proklamation der Königsherrschaft Christi ein Prinzip machen, aus dem sämtliche Aussagen der christlichen Ethik deduziert werden können? Darf die praktische Anwendung der Zwei-Reiche-Lehre dazu führen, daß man blind wird gegen „Mächte und Gewalten“, die die menschliche Gesellschaft zu zerstören drohen, oder daß man faktisch ein „Moratorium“ der Bergpredigt betreibt, wie es im ersten Weltkrieg wie in bitterem Hohne, und doch völlig ernst gemeint zugunsten der nationalen Pflichten, in Deutschland formuliert worden ist, damit nur ja den „Sachzwecken“ der Welt kein Abtrag geschehe? Kann man die gesellschaftlichen Institutionen „naturrechtlich“ begründen, da wir doch wissen sollten, daß der Mensch (auch als Träger der Gesellschaft) der Sünder ist, und daß wir ihn im Zwiespalt, in der Zweideutigkeit, in der Weltverfallenheit seiner sozialen Existenz zu sehen haben, also ihn und seine soziale Welt doch nicht auf ein ontologisch faßbares „reines“ Menschsein oder „Wesen“ des Staates usw. reduzieren dürfen? — Die gegenseitige, ökumenische Kritik der Kirchen muß derartige, die Schranken durchbrechende Fragen stellen, aber auch zeigen, wie, in der rechten Tiefe gefaßt, Traditionen zusammenstreben können, wenn man nur die kritische Unterscheidung zwischen Lehr-Intention und Lehr-Gestalt anwendet, die man im Dienste einer gerechten Würdigung der Denkformen einer anderen Kirche nicht wird entbehren können.

Mit der genannten Fragestellung hängt es auch drittens zusammen, daß die Vorstellungen über die Grenzen des kirchlichen Handelns in und an der Gesellschaft recht verschieden sind; von denjenigen angefangen, die die Vollmacht und Sendung der Kirche immer noch auf Verkündigung, Seelsorge und allenfalls noch Erziehung beschränken und vermeiden wollen, daß die Kirche „in ein fremdes Amt greift“, um es lutherisch auszudrücken, bis zu denjenigen hin, die der Meinung sind, daß die Kirchen ihrerseits auch all das tun müßten, was in der menschlichen Gesellschaft sowieso schon täglich geschieht, oder daß mit

dem Evangelium im Grunde doch eine einzige politische und gesellschaftliche Lebensform gesetzt sei — bei den einen sieht sie autoritär-patriarchalisch, bei den anderen demokratisch-freiheitlich aus. Uns fehlt zweifellos die rechte Erkenntnis vom Zusammenhang der kirchlichen Urfunktionen gegenüber der Welt⁴⁾, — so können in Deutschland Lehrbücher der Praktischen Theologie geschrieben werden, in denen von Diakonie — unseres Erachtens eine Urfunktion der Kirche in der Welt — kaum ein Wort zu finden ist —, geschweige denn die Einsicht, daß eine gesamtgesellschaftliche Diakonie sich aus der diakonischen Grundstruktur der Kirche zu Zeiten ergeben könnte, ohne ein Abfall vom Credo zu sein. Wichtig wäre hier die Feststellung, daß es vermutlich überhaupt keine prinzipielle Festlegung der Grenzen des kirchlichen Handelns im voraus gibt; denn in verschiedenen Lebensgebieten, an sehr verschiedenen Orten der Gesellschaft können Fragen und Nöte auftauchen, die für die Kirche in die Zone der Entscheidung des Bekennens wie des Handelns einrücken. So kann man z. B., um wieder an deutsche Erörterungen anzuknüpfen, die Diakonie der Kirche nicht auf die karitative Arbeit oder sog. „rettende Liebe“ beschränken; schon die sozialpädagogischen Aufgaben, die bei Entwurzelten und Verwahrlosten aller Art auftauchen, machen solche Grenzziehungen illusorisch. Schwieriger ist die richtige Entscheidung zweifellos in großen Arbeits- oder auch Rassen- und Staaten-Konflikten. Können die Kirchen, die an Ort und Stelle sind, ein Wort sagen zur Politik der Rassentrennung? Verschiedenartige Auslegungen der Schöpfungsgeschichte und der Erzählung vom Turmbau zu Babel formen das christliche Handeln und Denken, sowie das Wort „Rasse“ und die Frage nach dem gleichen Recht verschiedener Rassen in ein- und demselben Staatswesen auftauchen.

Die Entscheidung derartiger Fragen wird aber nicht nur von unserer Auffassung vom Amte der Kirche abhängen, sondern auch von unserem Verständnis der Situation von Mensch und Gesellschaft in der Gegenwart: Was bedeuten die großen Emanzipationsbewegungen der modernen Welt eigentlich? Nur Abfall vom Glauben, Entchristlichung der Welt, Entleerung der Freiheit, antichristliche Heilsbotschaften, Renaissancen des Heidentums? Wie ist die fraglose Herrschaft der technischen Vernunft über die heutige Gesellschaft zu beurteilen, oder die Tendenz, die einzelnen Menschen immer mehr von umspannenden Organisationen abhängig zu machen und sie wesentlich nur als Träger ökonomischer oder politischer oder technischer Funktionen zu bewerten und dementsprechend zu behandeln?

Solche Fragen bedrängen die Kirchen auf dem ganzen Erdenrund, soweit sie nicht in Selbstzufriedenheit erstarrt sind oder sich einbilden, sie müßten Adam

⁴⁾ Wichtig in diesem Zusammenhange besonders die Frage „Missionarische Verkündigung und soziales Handeln der Kirche“, vgl. den gleichnamigen Aufsatz von H.-D. Wendland in Ev. Missionszeitschr. 1957, H. 5, S. 141 ff.

den Gefallenen irgendwo jenseits des heutigen, wirklichen Menschen und der Gemeinschaften, die er heute baut oder zerstört, suchen. Ihrer sozialen Verantwortung kann die ökumenische Bewegung nur dann gerecht werden, wenn sie sich um eine gemeinsame Deutung und Erkenntnis der Lage des Menschen und seiner Bedrohtheit, der großen Entwicklungstendenzen der modernen Gesellschaft bemüht. Die Verschiedenartigkeit der kirchlichen wie der gesellschaftlichen Traditionen und der gesellschaftlich-politischen Situationen in den lange getrennten Kontinenten und Kulturen erschwert die Lösung dieser Aufgabe außerordentlich. Die Trennung der kommunistischen von der nicht-kommunistischen Welt hat die alten Trennungen überlagert und die Kirchen in der sog. östlichen Welt in eine gänzlich andere Lage versetzt als die es ist, in der sich die Kirchen gemeinhin in der westlichen Welt befinden.

Auf der anderen Seite gibt es, worauf wir schon des öfteren hingewiesen haben, in den Strukturen der modernen Gesellschaft im Westen und im Osten sehr viele gemeinsame Tendenzen, die naturgemäß mit der Herrschaft der technischen Vernunft, also auch mit der praktischen Rolle der Technik einschließlich Atomwissenschaft und Atomtechnik, zusammenhängen. Die Funktionalisierung des Menschen ist keineswegs auf das kommunistische Gesellschaftssystem beschränkt, und den Typ des „außengelenkten“ Menschen, der die ihn leitenden Signale von der Gruppe bzw. aus den modernen Massenkommunikationsmitteln empfängt, hat David Riesman ja gerade in USA entdeckt und beschrieben, wobei nicht zu bezweifeln ist, daß dieser Typus auch in Europa an Boden gewinnt⁵⁾. Solche Erscheinungen können die Christen, in erster Linie die Theologen, in der genügend stark vorhandenen Neigung bestärken, die moderne Gesellschaft einfach im Zeichen des Verfalls echter Gemeinschaft, der Décadence und der Desintegration zu sehen, als eine Gesellschaft, in der der Fluch des Unglaubens und des Säkularismus sich bis in seine äußersten Konsequenzen verwirklicht, nämlich bis in den Nihilismus hier und die antichristliche „Heils“-Botschaft und Zwangsherrschaft des Kommunismus dort. Auch hier liegt in Wirklichkeit aber ein noch nicht gelöstes Problem der ökumenischen Bewegung in sozialer Hinsicht vor: Die Definition des „Säkularismus“ ist schwankend und unklar. Es liegt auf der Hand, daß auch die pessimistisch und dualistisch denkenden Christen von den Früchten der Emanzipation und der „Verweltlichung“ leben; sie tun dies als Wissenschaftler, als Techniker, als politische Menschen und Demokraten, als Verfechter der Freiheit und so fort bis ins Unübersehbare; sie und wir alle könnten nicht einen Augenblick existieren, wenn die Bedingungen und Triebkräfte der modernen Gesellschaft aufgehoben bzw. zerstört werden würden! Also geht es in der Tat von neuem um das Problem der sog. „echten“ oder legitimen Weltlichkeit, die vom christlichen Glauben nicht etwa nur anerkannt, sondern ge-

⁵⁾ In dem Buche „Die einsame Masse“, deutsche Ausgabe, Darmstadt 1956.

s c h a f f e n wird. Man kann diesen in Deutschland besonders von Fr. Gogarten und D. Bonhoeffer aufgeworfenen Fragen nicht ausweichen, und dies um so weniger, als die angedeuteten Tendenzen und Strukturen der modernen, technisch-rationalen Gesellschaftsorganisation heute Asien und Afrika erobert haben oder zu erobern im Begriffe sind und bis an die entferntesten Örtter der Erde vordringen. Im Blick auf diese Völker und Kontinente fragt die ökumenische Bewegung mit Recht nach dem legitimen Sinn wie nach den Grenzen der Emanzipation, der gesellschaft-politischen Mündigkeit des Menschen und nach der neuen Integration der Gesellschaft dort, wo die alten Kultgenossenschaften, Dorfgemeinschaften und Stammesverbände sich auflösen.

III. Soziale und sozialetische Aufgaben

Wir haben im Vorhergehenden von einigen wenigen theologischen Grundproblemen gesprochen, die sich ergeben, wenn man der ökumenischen Bruderschaft der Kirche eine gemeinsame, soziale Verantwortung zuschreibt. Das konnte gar nicht geschehen, ohne daß sich sowohl theologische wie praktische Aufgaben zeigten, gibt es doch im Leben und Handeln der Kirchen eine tief begründete Einheit von Theorie und Praxis (um eine marxistische Formel anzuwenden), der gleichfalls noch weiter nachgedacht werden müßte. Hier können nur noch einige solcher praktischen Aufgaben herausgearbeitet werden, die in der gegenwärtigen Stunde von besonderer Bedeutung sein dürften:

1. Die Arbeit an gemeinsamen Fragestellungen, von denen ja auch der Charakter der Antworten und die Möglichkeit der richtigen Antworten weitgehend abhängt. Fragen wir nicht gemeinsam, so werden wir auch nicht zu gemeinsamen Antworten gelangen. Deswegen ist die Sorgfalt, welche die Studienabteilung des Ökumenischen Rates jeweils der Aufgliederung der großen Probleme und der Formulierung der Fragen zuwendet, methodisch und sachlich notwendig und erfreulich, und wir dürfen in dem Erlernen der großen Kunst, richtig und gemeinsam zu fragen, nicht müde werden. Hierzu gehört naturgemäß auch das ständige Gespräch mit denjenigen Wissenschaften, die sich mit den Problemen der modernen Gesellschaft befassen, wie der Soziologie, der Wissenschaft von der Politik u. a.

2. Für die rechte Begründung und Anlage des sozialetischen Dienstes der Kirchen an der Gesellschaft ist von besonderer Bedeutung, wie wir und wie weit wir gemeinsam Amt und Aufgabe der Kirche als einer in der Welt der Gesellschaft, der Staaten, der Rassen usw. lebenden *Gemeinde* erfassen und beschreiben können. Wir blicken hier jetzt nicht auf die Kirche als gottesdienstliche Gemeinde, sondern als „weltliche Christenheit“, wenn ich mich des Sprachgebrauchs bedienen darf, den ich in dem Buche „Die Kirche in der modernen

Gesellschaft“ vorgeschlagen habe. Dabei ist an die faktisch in den sog. „weltlichen Berufen“ lebenden und handelnden Christen gedacht, aber nicht im Sinne isolierter, einzelner Christen, sondern in dem Sinne, daß der Vollzug ihrer Verantwortungen in Wirtschaft, Gesellschaft und Staat eine kirchliche Verantwortung bedeutet und gemeindliche Formen annehmen muß, daß diese Christen also an ihrem Weltort versuchen müssen, gemeinsam zu handeln und sich in Dienstgruppen der Mission, der Diakonie und Sozialarbeit im weitesten Sinne des Wortes zusammenzufassen. In diesem Sinne muß sich die Kirche allenthalben als „weltliche Christenheit“ konstituieren, die sich von den Nichtchristen aller Art und Farbe in der heutigen Gesellschaft nicht einfach trennen kann, um eine gesonderte „christliche Gesellschaft“ aufzubauen, was nur in einer neuen Façon von Sektierertum endigen könnte.

3. Hierbei kommt dem Problem der rechten Unterscheidung von „Anpassung“ einerseits und „Solidarität“ der christlichen Gemeinde mit der Welt besondere Bedeutung zu, wie jeder bestätigen kann, der versucht, in seiner gesellschaftlichen Funktion als Christ zu handeln. Der Versuch der französischen Arbeiterpriester, durch volles Eingehen in die Lebensformen des Arbeiters den Proletariern ein Proletariat zu werden, hat keineswegs nur die Schwierigkeiten solcher Solidarität für katholische Priester scharf beleuchtet — für Amtsträger protestantischer Kirchengemeinschaften bestehen hier, zum mindesten in Europa, nicht geringere Schwierigkeiten. D. h. es taucht die Frage auf, ob wir nicht eine neue Gestalt des Theologen, des Pfarrers schaffen müssen, den Typ eines theologischen Diakons in der Welt und für die Welt, eines „Grenzgängers“ zwischen Kirche und Welt; vielleicht wird man sagen können, daß in Deutschland der Sozialpfarrer und der evangelische „Sozialsekretär“ sich in dieser Richtung entwickeln müssen, falls sie ihren Ämtern mitten in der Welt und doch zugleich als diakonische Sendboten der Gemeinde Christi gerecht werden wollen. Unter der Versuchung der bloßen „Anpassung“ wäre zu verstehen der bequeme Weg, der schließlich bis zur Unterwerfung unter eine säkulare Ideologie führen kann; man denke an die sog. „Gleichschaltung“, die denen widerfuhr, die 1933 und 1934 guten Glaubens meinten, die Christen müßten in die nationalsozialistischen Massenorganisationen hineingehen, um dort Volksmission zu treiben. Natürlich ist das Problem mit dem Hinweis auf die ideologische Gefährdung der Christen in der modernen Gesellschaft keineswegs erschöpft. Es handelt sich vielmehr um die gänzlich ungeklärte Frage des Konformismus, des „Mitmachens“ der Christen in der ganzen Breite gesellschaftlicher Gewohnheiten, Lebensweisen, Vorurteile, Abhängigkeiten von wirtschaftlichen Mächten, von Oligarchien, Massenpsychosen und dgl. mehr: Überall taucht hier die Frage nach den Grenzen der Konformität für die christliche Gemeinde auf, oder die Frage: Wo muß sie heute verzichten, Nein sagen, sich abgrenzen?

Denn sie steht ja doch in jedem Zeitalter und in jedem Gesellschaftssystem nicht nur unter dem Ruf zur dienenden Liebe, sondern auch unter der Forderung „Gestaltet euch nicht dieser Weltzeit gleich!“ (Röm. 12, 2.) Die Frage scheint durchaus offen, was dies eigentlich konkret, angesichts und inmitten der menschlichen Gesellschaft, d. h. in den Massenorganisationen, Parteien, Gewerkschaften usw., im Industriebetrieb, in der Bürokratie, inmitten der zahllosen Abhängigkeiten, in die wir Christen mit allen anderen Gliedern der Gesellschaft zusammen verstrickt sind, heißen soll. Die Gleichheit der gesellschaftlichen Situation ist wichtig genug für die „echte“ Solidarität der Christen mit ihren Kollegen in der Arbeit, aber sie darf ja nicht einfach in der Konformität verfestigt und zu einer absoluten Größe gemacht werden, als wenn alle diese gesellschaftlichen Bedingungen ein „ehernes Gesetz“ wären. Hier ist gerade für Christen die Versuchung groß, „um des lieben Friedens“ mit den anderen willen einer *deterministischen* Auffassung der gesellschaftlichen Strukturen und Vorgänge zu verfallen, und es kann jedenfalls, was Deutschland betrifft, kein Zweifel darüber sein, daß die Zwei-Reiche-Lehre in ihrer traditionellen Fassung, vor allem seit dem 19. Jahrhundert, diesen Determinismus begünstigt hat. Die praktische Folge ist die Erstückung jeden Versuches, in Wirtschaft und Staat ein Nachfolger Christi zu bleiben, die praktische Kapitulation vor den Mächten dieser Welt, und es ist ernstlich zu fragen, ob nicht sogar die Rede vom notwendigen *Leiden* des Christen unter der Welt sehr häufig zur Verdeckung, ja Beschönigung dieser Kapitulation mißbraucht worden ist.

Man kann dies Problem auch nach einer anderen Seite hin formulieren, nämlich als die Frage nach den profanen, weltlichen Arbeitsmitteln und Werkzeugen, deren sich die Diener der Liebe Christi bedienen oder nicht bedienen dürfen; auch diese Frage steht neu zur Debatte und ist wahrhaftig nicht erst durch die Erfindung der Atombombe aufgeworfen worden, wenngleich sie durch diese eine schneidende Schärfe gewonnen hat. Besonders bei dem Aufbau der neuen Staatswesen und Gesellschaftsformationen in Asien und Afrika stehen die christlichen Gemeinden ständig vor der Frage, welchen Formen und tragenden Gedanken der Christ seine Zustimmung geben kann und soll.

4. Hiermit hängt natürlich die bleibend wichtige Aufgabe des kritischen Gesprächs mit dem *Kommunismus* und dem *Nationalismus*, vor allem in Asien und Afrika, oder mit den großen Rassenkonflikten zusammen. Gewiß geht es hier um die theologische Auseinandersetzung mit diesen sozialen und politischen Heilsbotschaften, aber doch auch um ihre praktischen Folgen für Mensch und Gesellschaft, für die Ordnungs- wie für die Erziehungsformen. Diese Auseinandersetzung kann natürlich mit dem von Amsterdam oder Evanston Gesagten nicht erschöpft sein. Sachlich können wir hier in diese Frage nicht eintreten, aber das Eine muß wenigstens festgestellt werden, daß die soziale Ver-

antwortung der ökumenischen Christenheit gebietet, Wege für das praktische Handeln der mitverantwortlichen Christen beim Aufbau oder der Veränderung der gesellschaftlichen Ordnungen aufzuweisen. Diese Aufgabe kann natürlich nicht generell gelöst werden, wohl aber bedürfen die einzelnen Kirchen des Erfahrungsaustausches mit den anderen und des Rates, der aus ihrer eigenen Schuld, ihrem Versagen, ihrer Einsicht und ihren praktischen Versuchen erwachsen kann. Dies gilt um so mehr, als heute überall in der Welt die gleichen Grundprobleme auftauchen und die gleichen technischen und organisatorischen Hilfsmittel angewendet werden, z. B. beim Aufbau neuer Industrien, wengleich die sozialen Schwierigkeiten und Aufgaben, die dabei entstehen, sich differenzieren je nach der gesellschaftlichen, geschichtlichen Lage und den alten Sozialformen, in die der Prozeß der Industrialisierung hineindringt.

5. Hiermit ist gegeben, daß in der gegenwärtigen Forschungsarbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen der Fragengruppe „Kirche und Gesellschaft“ und der sozialen Verantwortung der Kirchen für die Gebiete der rapiden sozialen Umwälzung besondere Bedeutung zukommt, sowohl der Beobachtung der Tatsachen wie ihrer Deutung und dem Aufweis der sozialen Verantwortung, die z. B. den Jungen Kirchen Asiens und Afrikas beim Aufbau neuer Gesellschaftskörper und Staaten zukommt, wie endlich dessen, was praktisch möglich ist und wirklich getan werden kann. Denn es geht hier ja nicht um utopische Zielsetzungen, sondern um hartes Ringen mit der Wirklichkeit sozialer Entwurzelung und Revolution, die die Menschen und Völker der alten kultischen und sozialetischen Bindungen und Tragkräfte beraubt. Dabei ist erstens zu bedenken, daß die Kirchen in diesen Ländern und Kontinenten oft nur eine verschwindend kleine Minderheit darstellen — was freilich ihre Mitverantwortung keinesfalls aufhebt! —, zweitens, daß eben deswegen die Frage der sozialen, nationalen, politischen Zusammenarbeit von Christen und Nichtchristen entschieden werden muß, die doch in einem Volke oder Gesellschaftskörper zusammenleben müssen, welcher sozialen Schicht oder Rasse oder Religion sie auch zugehören mögen. Können die Christen ihnen die menschliche Gemeinschaft verweigern, weil sie Moslems oder Hindus sind? Hier wird also von neuem die Frage akut, wie wir diese menschliche, nationale und gesellschaftliche Verbundenheit einschätzen sollen; kann uns nicht ein neuer Begriff vom „Naturrecht“, das uns alle bindet und ver-bindet, dabei behilflich sein?

6. Auch die Bemühungen um das „internationale Ethos“⁶⁾, von dem in diesen Blättern schon die Rede gewesen ist, gehören in diesen Zusammenhang der heute besonders hervortretenden Aufgaben der ökumenischen Bewegung.

⁶⁾ Vgl. U. Scheuner, Grundfragen eines internationalen Ethos, in dieser Zeitschrift, 6. J. 1957, H. 3, S. 117 ff.

Übernationale, politische Ordnungen, welche Dichte und Rechtsform sie auch haben mögen, bedürfen eines solchen Ethos, wenn sie dauerhaft sein, Nationen und gesellschaftliche Gruppen wirklich verbinden sollen. Gibt es aber übernationale, sozialetische Normen von allgemeiner Gültigkeit und Verbindlichkeit, die von Weißen und Schwarzen, von Hindus und Mohammedanern anerkannt werden können? Beruht nicht auch die moderne Demokratie auf einem gesellschaftlichen Ethos, ohne das sie gar nicht funktionieren kann? Denn die bloß technische oder formale Demokratie steht bekanntlich auf schwachen Füßen. Ist aber dieses ihr Ethos nach Asien und Afrika wirklich übertragbar? Kann man auch dem Widerstreit der großen Religionen ausweichen, um ein diesem gegenüber neutrales oder doch tolerantes, dennoch aber wirksames, internationales Ethos herauszubilden? Diese Fragen mögen genügen; auf alle Fälle zeigen sie wieder, daß die alten Denker, gerade auch die christlichen, durch die Probleme des faktischen Zusammenlebens der Menschen, der Völker und Staaten immer wieder zu naturrechtlichen Aussagen geführt worden sind, nicht durch abseitige philosophische Spekulationen, und daß auch Christen sich immer wieder Rechenschaft darüber geben mußten, was sie von den Begriffen der gesellschaftlichen Moral ihrer Zeit, ihres Staatswesens usw. trennte oder mit diesen verband. Wenn Karl Jaspers einmal gesagt hat, daß Welt-Geschichte im strengen Sinne erst in unserer unmittelbaren Gegenwart begonnen habe, so ist die werdende zivilisatorisch-technische Welteinheit in der Tat eins der großen Phänomene, von denen die Frage nach dem internationalen Ethos hervorgebracht wird, weil diese Zivilisation letzten Endes überall die gleiche Emanzipation des Menschen aus den alten, sozialen, ethischen und kultischen Bindungen bewirkt, die gleichen Erscheinungen der industriellen Arbeit, der sozialen Abhängigkeit, der Zusammenballung von Wirtschaftsmacht in der ganzen Welt hervortreten und die Kirche vor die Frage stellen, wie sie dem Menschen helfen kann, in dieser Welt ein Mensch zu bleiben, und was sie in dieser Sache mit nicht-christlichen Humanisten, Sozialreformern, Politikern, Sozial- und Industripädagogen usw. verbindet oder von ihnen trennt.

Die Schwierigkeiten, mit denen es die ökumenische Bewegung heute zu tun hat, sind also, im Blick auf ihre soziale Verantwortung, mehrfacher Art. Sie liegen einmal in den verschiedenen Theologien und Soziallehren, die in der ökumenischen Gemeinschaft der Kirchen vertreten werden; sie liegen zweitens in der Verschiedenartigkeit des faktischen Verhältnisses der Kirchen zu den Gesellschaftskörpern, in welchen sie in Asien, Europa, Afrika oder Amerika leben; drittens in den verschiedenartigen Strukturen dieser Gesellschaften; viertens endlich in den großen Umwälzungsprozessen, in denen alte und neue Tendenzen ineinander verschlungen sind und miteinander ringen. Man kann in dieser Situation nur mit zäher Geduld in den Kirchen und im Ökumenischen Rat daran arbeiten, daß die

Kirchen und die Christen unserer Zeit erkennen lernen, die Gemeinschaft der Kirchen sei eine Gemeinschaft des Dienstes der Kirchen an der Welt. Diese Welt ist die Gesellschaft der Menschen, tausendfältig verbunden, aber auch zerrissen und gespalten. Die soziale Verantwortung vorzüglich der ökumenischen Bewegung, die an die Universalität des Evangeliums und an die *Una Sancta Apostolica Ekklesia* glaubt, läge in der Fürsorge für die menschliche Einheit der menschlichen Gesellschaft, die durch den Streit der Rassen und der Staaten, der sozialen Systeme und Ideologien, der Klassen oder der sozialen Gruppen verschiedenster Art so tief verwundet und gestört ist. Wer freilich nicht an die Einheit der Kirchen in Christus, wer nicht an den Heiligen Geist, wer nicht an die unausgeschöpften Dienst-Möglichkeiten der christlichen Liebe glaubt, dem muß es als Utopismus und verstiegener Idealismus erscheinen, angesichts so ungeheurer Widerstände und Schwierigkeiten sowohl in den Kirchen wie in der Gesellschaft von der sozialen Verantwortung der ökumenischen Bewegung zu sprechen. Wer aber dieses Glaubens ist, wer darum auch weiß, daß die Kirche in ihren Gemeinschafts- und Arbeitsformen nicht eingeschlossen ist in das, was sich bisher historisch entwickelt und verfestigt hat, der folgt dem Ruf in den Dienst, der heute wie je an die Gemeinde Jesu Christi ergeht und mit der Verheißung des Fruchtbringens verbunden ist.

VON DER SPALTUNG ZUR EINHEIT

Gedanken zu dem gleichnamigen Buch des südindischen Bischofs Lesslie Newbigin

VON HEINRICH MEYER

(Lesslie Newbigin, Von der Spaltung zur Einheit, Ökumenische Schau der Kirche; Ev. Missionsverlag Stuttgart 1956; 208 S.; DM 8.80; Englisch: *The Household of God, Lectures on the Nature of the Church*; SCM Press Ltd. London 1953 and 1954.)

I.

Bibliothekare, die Lesslie Newbigins Buch einer Seminarbibliothek einordnen wollen, dürften in einige Verlegenheit geraten, welcher Abteilung es zuzuweisen ist. Natürlich könnte man es unter „Ökumenische Theologie“ einstellen. Aber das wäre keine befriedigende Lösung. Es teilt mit anderen Werken ökumenischer Theologie die Eigenschaft, daß es kräftig und kritisch in andere Disziplinen der theologischen Wissenschaft hineinspricht. Das Buch bietet in fast allen Kapiteln

sehr gründliche neutestamentlich-theologische Untersuchungen über das Wesen der Kirche. Zugleich trägt es den Charakter einer systematisch-dogmengeschichtlichen Monographie zu demselben Thema. Man könnte es mit gutem Recht auch der Abteilung „Konfessionskunde“ einverleiben, denn was hier an Wesentlichem zur Charakteristik des Protestantismus, des Katholizismus (gemeint ist hier der sogenannte „katholische Flügel“ der ökumenischen Bewegung), der Pfingstler und der Kirche von Südindien gesagt wird, dürfte heute in keiner Konfessionskunde übersehen werden. Daß in einem Buch mit diesem Titel auch Sachfragen aus dem Gebiet der praktischen Theologie immer wieder zur Erörterung kommen, ist selbstverständlich. Es ist schon ein ungewöhnliches Werk, das hier von der Sache her so kräftig — und so kritisch quer durch die theologischen Disziplinen fragt und arbeitet.

Ist es nicht ein unverantwortliches Wagnis, solch ein Buch zu schreiben, weil der Ordinarius der Theologie, der gleichzeitig Neutestamentler, Systematiker, Dogmengeschichtler und Professor der praktischen Theologie ist, erst geboren werden muß und wahrscheinlich nicht geboren werden wird? Muß der Verfasser, der es trotzdem unternimmt, auf all diesen Gebieten etwas zu sagen, noch dazu kritisch zu sagen, sich nicht zwangsläufig dem Vorwurf aussetzen, er habe nicht mit der gebotenen wissenschaftlichen Gründlichkeit und Sachkenntnis gearbeitet? Bischof Newbiggin erklärt zu wiederholten Malen, daß er nicht den Anspruch erhebe, auf allen Gebieten Sachkenner zu sein und alles zu wissen. Dennoch schrieb er sein Buch, mußte es schreiben und darf mit Recht beanspruchen, von den Fachgelehrten der einzelnen Disziplinen und darüber hinaus von allen, denen es um die Kirche und die Einheit der Kirche geht, gehört zu werden. Warum?

Für Leser im deutschen Raum ist das Buch noch aus einem anderen Grunde aufregend. Lesslie Newbiggin ist einer der Bischöfe in der Kirche von Südindien. Seine theologische Ausbildung erhielt er auf einem presbyterianischen College. Er gehörte ja zur presbyterianischen Kirche, bevor er Bischof wurde. Er bekennt, daß Luther in gewissem Sinne sein geistlicher Ahnherr sei. Daß das keine ökumenische Höflichkeit gegenüber den deutschen Lesern, sondern schlichte Feststellung einer Tatsache ist, erweist sich an vielen Ausführungen des Buches. Die Rechtfertigung aus Gnaden und aus Glauben allein, um Jesu Christi willen allein ist in dem Buche wirklich der *articulus stantis et cadentis ecclesiae*. Das lutherische (recht verstandene!) *simul justus et peccator* ist eine der grundlegenden Aussagen in Newbiggins Darstellung der Kirche. Die Notwendigkeit der Sakramente, vor allem der Taufe, wird stark betont, so stark, daß er es wagt, ein Fragezeichen hinter das *Deus non alligatur sacramentis* zu setzen (S. 106). Die Leibhaftigkeit der Gegenwart Jesu im Sakrament des Altars wird unmißverständlich herausgestellt. Newbiggin warnt vor einer „ökumenischen“ Interkommunion, die nur Ersatz voller Kirchengemeinschaft ist und darum praktisch den Verzicht auf die letztere be-

deutet (S. 30). Die Heilige Schrift gilt ihm als norma normans und wird durch das ganze Buch als solche beigezogen und zwar in echt evangelischer, nicht gesetzlicher Weise. Sie ist norma normans und heilige Schrift nur, weil sie „Christum treibet“. Trotzdem ist Newbigin kein „Lutheraner“, würde es auch ablehnen, sich als solchen zu bezeichnen — so wie er auch von seinem Presbyterianer-Sein nur im Tempus der Vergangenheit reden kann. Warum?

Die Antwort auf die beiden am Ende der vorgehenden Absätze stehenden Warum ist dieselbe: Er schreibt sein Buch aus dem Erlebnis der südindischen Kirche, an dem er ja mit seiner ganzen Existenz beteiligt ist und hinter das er nicht zurückgehen kann und will. Das „Abenteuer der Einheit“, das da unternommen wurde, war mehr als ein Experiment mit Offenhaltung der rückwärtigen Verbindungswege. Die Beteiligten können nicht wieder werden, was sie waren: Presbyterianer, Methodisten, Kongregationalisten, Anglikaner. Dieses Abenteuer der „Kirchen“, die es wagten, eine Kirche zu sein und als solche zu leben, hat aber auch eine — für viele Glieder der südindischen Kirche überraschende und keineswegs von allen bewußt gewollte — theologische Relevanz. Dieser nachzudenken, sie auszudeuten, ihre kritische Funktion gegenüber überkommenen kirchengeschichtlichen und theologischen Positionen herauszustellen ist das Anliegen des Buches. Das Erfreuliche an dieser Arbeit ist dabei, daß nicht mit der Kritik begonnen und von der Kritik her die Position entwickelt wird, sondern daß die Position der erlebten Kirche dargestellt, überprüft und entwickelt wird und daß sich erst aus der Position dann die kritischen, abwehrenden Negationen ergeben.

Hier werden die Professoren der Theologie und die Kirchenführer (beide vielleicht nicht aus genau den gleichen Gründen!) Bedenken anmelden und fragen, ob man denn so das Erlebnis der Kirche zum Kriterium der Theologie und Kirchenordnung machen könne, ob nicht vielmehr vom Neuen Testament her und in dogmatischer Besinnung vom Bekenntnis her zunächst das Wesen der Kirche zu bestimmen sei. Newbigin wird nie bestreiten, daß die Kirche in ihrem Glauben und ihrer Ordnung immer wieder von der Schrift her und in dogmatischer Besinnung auf ihre Rechtmäßigkeit und ihre Echtheit zu überprüfen ist. Aber er wird mit Nachdruck darauf hinweisen, daß die Kirche als eine geistliche Wirklichkeit vor der Theologie und der geschriebenen Kirchenordnung da ist und daß alle Theologie und Ordnung es sich gefallen lassen muß, auch ihrerseits von der vorhandenen geistlichen, fast könnte man sagen: neutestamentlichen Wirklichkeit „Kirche“ her auf ihre Rechtmäßigkeit und Echtheit befragt zu werden. Das Problem Schrift und Tradition wird hier nicht als eine exklusive Alternative gesehen. Also nicht: Die Schrift allein, die Tradition nur insoweit sie schriftgemäß ist! Oder: Die Tradition der Kirche, deren einer, wesentlicher Bestandteil die Schrift ist! Die beiden werden auch nicht einfach nebeneinander gestellt: Schrift und Tradition. Sie werden einander in einer für das ganze Newbiginsche Buch bezeichnenden Dia-

lektik zugeordnet: die Schrift und deshalb die Tradition; die Tradition und deshalb die Schrift. Diese Dialektik ist notwendig und möglich, weil es nicht um Bewahrung und Weitergabe von Lehrinhalten geht, sondern um die Bezeugung des lebendigen Jesus Christus. Jesus Christus aber wird bezeugt als der in die Geschichte der Menschen gekommene Sohn Gottes. Deswegen kann das Zeugnis von ihm nur in der Geschichte von Seiner Gemeinde tradiert werden. Er ist aber nur einmal in die Geschichte eingetreten, danach ist er auferstanden und gen Himmel gefahren. Deshalb entstand ein besonderes, einmaliges Stück Tradition: Der Kanon der Heiligen Schrift, unkorrigierbar und unwiederholbar, der nun seinerseits wieder Kriterium aller späteren Tradition wird. Es mag an diesen Gedanken über Schrift und Tradition bei Newbigin (die übrigens so nicht in seinem Buch formuliert, wohl aber praktiziert sind) deutlich werden, worauf es ankommt: Neben Bibel und Tradition, aber nicht losgelöst von beiden, tritt die Kirche als Gegenstand und Subjekt von Theologie und Ordnung. Sie hat die Vollmacht dazu, weil sie Kirche Jesu Christi ist, die Kirche, in der das Neue Testament entstanden und das Alte Testament rezipiert worden ist, durch die die Bekenntnisse und Ordnungen gestaltet worden sind und in der heute durch den Heiligen Geist Menschen glauben und getauft werden. Ihre Kontinuität steht letztlich darin, daß ihr Herr und Haupt Jesus Christus lebt, Er, der in das Fleisch und die Geschichte der Menschen eingetreten ist, der nun beim Vater ist und wiederkommen wird. Ihre Rechtmäßigkeit und Vollmacht steht darin, daß sie in all ihrem Tun und Denken allein auf Ihn bezogen bleibt.

Das Buch Newbigins zeigt, daß mit dem Ernstnehmen des dritten Artikels, d. h. mit dem Wagnis, das glaubt, daß die Kirche heute Kirche Jesu Christi und darum nicht nur irgendwie „Kirche“, sondern die Eine, Heilige, Allgemeine, Apostolische Kirche ist, Fragen akut werden, die mit einer großen Vollmacht neue Dimensionen und Perspektiven aufreißen. Die Bewältigung dieser Fragen ist uns allen aufgegeben, die wir die Kirche glauben und die wir in der ökumenischen Bewegung stehen. Newbigins Buch ist ein erster, kraftvoller Versuch dazu und verdient deshalb unser aller Beachtung.

II.

Es mag der Sache dienen, wenn in großen Zügen der Gedankengang des Buches dargestellt wird, ehe wir anfangen, weiter zu fragen, und dabei auch einige kritische Anmerkungen zu dem Buch machen.

Im Abschnitt A (S. 14—41) umreißt Newbigin zunächst die Situation, aus der heraus die zentrale Frage nach dem Wesen der Kirche gerade heute aufgebrochen ist: 1. Die seit Konstantin entwickelte Einheit von Kirche und Volk, Kirche und Abendland, das *corpus Christianum*, ist zerbrochen. Damit ist aber auch die Grundlage vieler Aussagen über die Kirche brüchig geworden. 2. Die missiona-

rische Begegnung mit der nichtchristlichen Welt hat deutlich gemacht, daß die Kirche nicht recht verstanden wird, wenn sie nicht als in die Welt gesandte verstanden wird. Ihre Sendung gehört zu ihrem Wesen. 3. Die ökumenische Bewegung, die unfraglich Wesenszüge der Kirche an sich trägt und doch — noch — nicht Kirche ist, stellt uns gerade in der Begegnung der „Kirchen“ vor die Frage nach der Kirche. (Die Dringlichkeit, mit der Newbigins vor Ersatzlösungen — Kirchenbund, vorweggenommene Interkommunion — und vor einer falschen Institutionalisierung des Ökumenischen Rates der Kirchen warnt, ist sehr beachtlich. Der Ökumenische Rat der Kirchen muß ökumenische Bewegung bleiben — auf dem Weg von der Spaltung zur Einheit.) Newbigins zeigt dann, wie die Kirche von Südindien als Kirche unter Kirchen sich selbst doch als die Kirche Jesu Christi verstehen muß und eben deshalb in dieser anormalen Situation in ihre Grundordnung den Grundsatz der Entfaltung und des Wachstums aufnehmen mußte hin zu völligerer Kircheneinheit. Sie kann nicht Kirche Jesu Christi sein, wenn sie nicht mit den andern „Kirchen“ Kirche wird.

Abschließend gibt Newbigins in diesem Abschnitt eine Reihe von Definitionen vom Wesen der Kirche in der Art von Thesen, die durch die nachfolgenden Abschnitte ausgeführt und erhärtet werden sollen: 1. Die Kirche ist eine sichtbare, menschliche Gemeinschaft in der Geschichte. 2. Die sichtbare Kirche ist immer vor ihrem Selbstverständnis da und nicht durch das letztere normiert. 3. Das Wesen der Kirche besteht darin, daß sie nicht sich selbst darstellt, sondern Kirche Gottes ist und mit allem auf Ihn bezogen ist und auf Ihn hinweist. 4. Die Rechtfertigung des Sünders als Zentralinhalt der kirchlichen Verkündigung macht die Sichtbarkeit der Kirche in der Welt möglich. (Von daher kommt Newbigins zu einer scharfen Ablehnung der *ecclesia invisibilis* bei Luther. Er meint, daß gerade die Rechtfertigung des in der Welt lebenden Sünders uns zwingt, die Sichtbarkeit und die Leibhaftigkeit der Gemeinschaft der gerechtfertigten Sünder zu behaupten.)

In den folgenden drei Abschnitten legt Newbigins nun drei Aussagen über das Wesen der Kirche vor, die biblisch sind und von denen je eine mit besonderem Nachdruck vom Protestantismus, vom „katholischen“ Flügel der ökumenischen Bewegung und von den Pfingstlern vertreten wird. Er versucht dabei zu zeigen, wie jede dieser an sich richtigen Aussagen unrichtig wird, wenn und weil sie einseitig gemacht wird.

In Abschnitt B (S. 42—79) stellt Newbigins zunächst ausführlich, vor allem durch exegetische Hinweise auf den Galater- und Römerbrief, die Rechtfertigung des Sünders aus Glauben allein als das tragende Fundament, besser: als das Lebensgesetz der Kirche, heraus. Dieser Glaube entsteht aus der Predigt, die sich auf das Zeugnis der Schrift gründet und in den Sakramenten Wirklichkeit wird. Aber, so fährt Newbigins fort, wenn dieser Satz für sich allein stehen bleibt, führt

er zu einer Reihe falscher Konsequenzen: 1. Der Glaube wird intellektualistisch verengt, weil die Kirche als Trägerin von Wort und Sakrament, als die sichtbare Bruderschaft der Gerechtfertigten mißachtet wird. Der Glaube wirkt nicht nur Wissensgemeinschaft, sondern Lebensgemeinschaft. Die Kirche ist nicht nur durch das Wort und Sakrament als durch die Gnadenmittel entstanden, sondern sie ist zugleich die Trägerin und Verwalterin dieser Gnadenmittel. Sowohl als die Bruderschaft der Gerechtfertigten wie als die Trägerin von Wort und Sakrament ist sie aber eine in der Geschichte kontinuierlich und sichtbar existierende Größe. Von daher fragt Newbigin, ob nicht Luthers Aussagen (und in viel stärkerem Maße die seiner Epigonen, der Lutheraner; d. Vf.) über die unsichtbare Kirche eine Verfälschung der Rechtfertigung wären, weil hier die biblische Dialektik heilig (= gerechtfertigt) – sündig durch die griechische innerlich (= unsichtbar) – äußerlich (= sichtbar) ersetzt wäre. Er ist der Überzeugung, daß die Rechtfertigung des Sünders nicht als ein unablässig sich wiederholendes Ereignis unter dem Wort mißverstanden werden dürfe, darum die Kontinuität der Kirche nicht ausschließe, sondern fordere. Er begründet das dann auch mit einem Hinweis auf E. Schlings Beitrag zu dem Faith and Order-Band über das Wesen der Kirche: Wenn Schling das Amt darin begründet sieht, daß der Prediger *rite vocatus* sei, dann beweist das doch, daß die Kirche da sein müsse, nicht als immer neues Ereignis, sondern als kontinuierlich vorhandene Größe, denn wer anders kann und soll entscheiden, was *rite* heißt, als nicht die vorhandene Kirche. Wer – um des Glaubens willen – die Kontinuität der Kirche bestreitet, wird, wie der gesamte Protestantismus, damit gestraft, daß dieses trotzdem vorhandene Faktum ihn zwingt, in einer sektenhaften Weise die Kontinuität der eigenen Konfession zu suchen.

Abschnitt C (S. 80–115) ist den Vertretern der „katholischen“ Kirche gewidmet. Newbigin beginnt wieder mit der Position: Christus erwählte die Jünger. Der Geist schuf die Gemeinde, nicht den Kanon. Der Herr gab sich selbst, nicht den Kanon, als eine erschöpfende Mitteilung des ganzen göttlichen Ratschlusses. Der Mensch wird durch den Glauben und die Taufe in eine neue sichtbare Gemeinschaft hineingestellt. Die Erlösung, die der Christ und die Gemeinde glaubt, hat die ganze Schöpfung im Auge. Darum wird die Gemeinde und der einzelne Christ auch als Anfang der neuen Schöpfung bezeichnet. So wie der Mensch eine leib-seelische Einheit ist, darf man auch die Leibhaftigkeit, die sichtbare Gestalt unseres geistlichen Einsseins mit Christus, d. h. aber auch der Kirche nicht abwerten und zerstören. Die Sakramente haben eben darin ihr *opus proprium* gegenüber dem Wort, daß sie in unmißverständlicher Weise die materielle, leibhafte Welt mit einbeziehen in den Bereich des Gnadenhandelns Gottes. „In Christus“ sind Leib und Geist nicht Gegensätze, sondern – 1. Kor. 12, 13 – Korrelate. Newbigin versucht dann, aus der Kirchengeschichte an positiven und negativen Beispielen

zu zeigen, daß die Kirche ihrem Wesen nach gar nicht anders kann als die Sichtbarkeit und die Kontinuität der Kirche in der Geschichte suchen. Wo sie aufhört, das zu tun, oder wo sie die Sakramente mißachtet, werden die Kontinuität der Kirche und die Sakramente zu Werkzeugen des göttlichen Gerichtes.

Wenn die Sichtbarkeit und die Kontinuirlichkeit so stark als Wesenszug der Kirche betont werden, muß die Tatsache der Spaltung zu einem scheinbar unlöslichen Dilemma werden. Der Leib Christi kann doch nicht gespalten werden! (An dieser Stelle wehrt Newbigin übrigens mit guten Gründen das Mißverständnis ab, als sei die Kirche Fortsetzung der Inkarnation: Sie ist nicht *sarx* Christou, sondern *soma* Christou; S. 107 f.) Die Spaltung der Kirche hat ihren Grund darin, daß diese noch „im Fleische“ lebt, wenn sie auch als Kirche nicht „dem Fleische gemäß“ leben darf. Sie lebt noch in dem Kampf, wo das Fleisch wider den Geist und der Geist wider das Fleisch streiten. Mit Nachdruck verfißt Newbigin den Satz, daß die Kirche sündigen kann, gesündigt hat und sündigt. „Von Anbeginn begegnet uns die Kirche beladen mit dem dunklen Geheimnis ihrer Sündhaftigkeit, in der sie lebt und handelt in einer Art, die in schroffster Weise ihrem Wesen widerspricht“ (S. 113). Darum kann sie als Kirche nur bestehen aus reiner Gnade und Barmherzigkeit Gottes. Diese Gnade hat sie nicht in sich selbst, sondern nur von Gott und bei Gott. Die „katholische“ Theologie, konstatiert Newbigin abschließend, hat recht, wenn sie die Kontinuität (und Sichtbarkeit) der Kirche als Gottes Willen bejaht. Aber sie irrt, wenn sie die Befolgung dieses Willens als Vorbedingung unseres Gnadenstandes behauptet. Auch für die Kirche gibt es nur einen Weg zur Rechtfertigung: das Bekenntnis „Gott sei mir Sünder gnädig!“ Ihr Fehler ist die Unterordnung des Eschatologischen unter das Historische. Die Freudigkeit, mit der hier der ehemalige Presbyterianer Ja sagt zur leibhaften Gestalt der Kirche und ihrer geschichtlichen Kontinuität, und die Deutlichkeit, mit der er jede perfektionistische, gesetzliche Lehre von der sichtbaren Kontinuität der Kirche von der Rechtfertigung her ablehnt, zeigen eines unwiderlegbar: Die Kirche von Südindien ist nicht eine getarnte Form des Anglikanismus, so wenig wie sie einfach als eine etwas umorganisierte protestantische Kirche angesehen werden darf. Am besten läßt sie sich vielleicht so beschreiben: Die Kirche von Südindien ist eine Kirche, die wieder werden möchte, was sie ist!

Wie mutig man in der Kirche von Südindien Neues zu denken wagt, zeigt auch der Abschnitt D (S. 116–145), welcher der vielgesichtigen und vielnamigen, darum aber nicht unwichtigen Position der „Pfingstler“ gewidmet ist. Mit einer in der ökumenischen Diskussion außergewöhnlichen Eindringlichkeit unterstreicht Newbigin die These, daß der Heilige Geist nicht das Ende der Argumentation über das Wesen der Kirche, sondern die Anfangs- und Grundtatsache ist. Durch Sein Wirken allein wird der durch Christi Tod und Auferstehung vollendete Glaube und die ihm entsprechende Ordnung der Kirche wirksam. Er wirkt souverän und muß

erfahren werden. Alles Denken über die Kirche muß in Ihm seinen Anfang nehmen. In der Anerkennung des souveränen Wirkens des Geistes liegt ein gefährliches, revolutionierendes Element. Aber wir müssen es anerkennen und dürfen nicht dem fleischlichen Sicherheitsverlangen nachgeben, das eindeutige Richtlinien wünscht und das „die Gegend“ fürchtet, „von der es noch keine Karte gibt“ (S. 129). Der katholisch-protestantische Dualismus des ökumenischen Gesprächs ist deshalb falsch. Wir sollten bewußter die dritte Komponente, die Pfingstler, mit einbeziehen und uns ihrer richtigen These stellen.

Aber, so fährt Newbig in fort, in dem Augenblick, wo die Pfingstler den Geistempfang von Wort und Sakrament, ja von der ganzen sichtbaren Gestalt der Kirche lösen, scheiden sie sich von der Frömmigkeit und Theologie des Neuen Testaments. Der Geist ist nicht das Außerordentliche, sondern wirkt gerade in dem von Ihm gewirkten Glauben und der mit Ihm gestalteten Ordnung der Kirche. Ein Leben im Heiligen Geist ist Leben in der Gemeinschaft des Leibes Christi. Freiheit und Ordnung sind die Kennzeichen solchen geistlichen Lebens. Ein Geist, der uns nicht zu den Brüdern treibt und zu Reformatoren in (nicht neben und außerhalb) der Kirche macht, ist nicht Gottes Geist, sondern sehr sublim, aber darum sehr gefährliche Manifestation unseres eigenen fleischlichen Ichs.

Was Newbig in hier den verfaßten Kirchen und den Pfingstlern ins Stammbuch schreibt, verdient im höchsten Grade unser aller Aufmerksamkeit. Es wäre für den Ökumenischen Rat der Kirchen heilsamer, wenn er, mit Newbig in, intensiver das Gespräch mit den Pfingstlern suchen würde, statt seine Bemühungen um den Ausbau seiner eigenen Organisation zu intensivieren.

Der bedeutendste Abschnitt des Newbig inschen Buches ist der, in dem er von dem eschatologischen Charakter der Kirche handelt unter dem Thema „Christus in Euch, die Hoffnung der zukünftigen Herrlichkeit“ (S. 146–178). Es ist schlechterdings unmöglich, die Fülle der dynamischen und dialektischen Aussagen wiederzugeben. Nur einige Sätze mögen hier zitiert werden, um zu verdeutlichen, mit welcher Leidenschaft Newbig in dem Geheimnis der eschatologischen Tiefe unserer Christuskommunität nachdenkt und dabei noch einmal auf den Artikel von der Rechtfertigung als dem Zentralinhalt unserer Botschaft stößt: Die Kirche kann niemals nur beschrieben werden mit „Hinweisen auf das jetzt Seiende, sondern nur in Worten der Barmherzigkeit Gottes, welcher die Toten erweckt, und dem, das nicht ist, ruft, daß es sei“. Der Besitz des Geistes „ist beides: ein wirklicher Besitz und ein Vorgesmack“. Die Kirche „ist noch nicht, was sie sein soll, sie verlangt danach, daß sie einmal sei, was sie ist“. In erregenden Paradoxien stellt Newbig in das Leben der Kirche unter dem Paradoxon der Gnade dar. Sie lebt durch Sterben, sie hat im Nicht-Haben. Im Abendmahl hat sie den Herrn und wartet auf ihn. Luthers Aussagen über die *ecclesia invisibilis* sind Newbig in deswegen so verdächtig, weil sie eine falsche Auflösung der Paradoxie gerechtfertigt —

heilig zu sein scheinen. Die Paradoxie bleibt nur dann echt, wenn die Leibhaftigkeit der Gerechtfertigten und ihrer Gemeinschaft nicht geleugnet wird. Die Paradoxie der Gnade wird, nicht mit den Gedanken, sondern mit der Tat, bewältigt und erträglich gemacht allein durch die Liebe. In der Liebe sind die Paradoxien nicht lähmende Selbstwidersprüche, sondern Widerschein der göttlichen Herrlichkeit in einer vergehenden Welt. Kirchengemeinschaft wird darum auch nicht dadurch, daß wir eine Angleichung der Kennzeichen fordern, die wir für die Kirche wesentlich halten, sondern durch die Liebe, mit der wir einander annehmen. — Daß bei dieser Konzeption natürlich auch die Zeit als eine reale Größe in Gottes Schöpfung und die Zukunft, das Eschaton, echte Zukunft und nicht nur das „Andere“ ist, ergibt sich von selbst.

Im letzten Abschnitt F (S. 179—201) zeigt Newbiggin dann, daß die „endgeschichtliche“ Existenz der Kirche nur in ihrer Sendung, ihrem Zeugnis bis an die Enden der Erde und das Ende der Zeit ihren Sinn hat. Er nimmt damit das auf, was in Willingen 1952 erarbeitet und im Studiendokument von Evanston erneut gesagt wurde. Er unterstreicht auch noch einmal den Satz, daß sichtbare Einheit der Kirche um ihrer Sendung willen („auf daß die Welt glaube, du habest mich gesandt“) zum Wesen der Kirche gehört. Es ist richtig und gut — und in der Gesamtanlage des Buches unbedingt notwendig, daß die allzu schnell in Vergessenheit geratenden Erkenntnisse von Willingen erneut als Lebensnotwendigkeiten herausgestellt werden.

III.

Es dürfte durch die referierende Wiedergabe der Hauptgedanken klar geworden sein, daß für einen Lutheraner, der zugleich Mann der Mission und der Kirche ist, wenig Anlaß zur Kritik an Bischof Newbiggins Buch gegeben ist. Man kann nur mit großer Dankbarkeit feststellen, daß hier mit Entschlossenheit und Folgerichtigkeit die Botschaft von der Rechtfertigung aus der Einengung auf eine individualistisch-private Rechtfertigung der einzelnen frommen Seele zur gestaltenden und bestimmenden Lehre von der Kirche gemacht worden ist. Hier ist überzeugend dargetan, warum der Glaube an die Rechtfertigung uns auf den Weg von der Spaltung zur Einheit, auf den Weg der ökumenischen Bewegung zwingt. Hier ist auch, ohne daß im mindesten der Eindruck entsteht, hier solle menschlich „gerechtfertigt“ werden, für alle Kritiker sichtbar gemacht worden, daß die Kirche von Südafrika nicht menschlicher Unionsversuch, sondern ein geistliches Geschehen von großer Dynamik und erheblicher theologischer Relevanz ist.

Wenn trotzdem einige kritische Anmerkungen gemacht werden, so mögen sie verstanden werden als Fragen „von innen her“, also als Fragen, die der Verfasser gewissermaßen mit Bischof Newbiggin an ihn stellen muß.

Dabei geht es nicht um Einzelheiten. Ich glaube, daß Newbigin Luthers Intentionen bei den Aussagen über die unsichtbare Kirche mißinterpretiert. Luther ging es im Grunde dabei um genau das, was Newbigin leidenschaftlich will: die Rechtfertigung des Sünders zu schützen, daß sie Rechtfertigung aus Glauben bleibe und nicht Rechtfertigung aus dem Sichtbaren werde. Ob die Terminologie Luthers — es war die Sprache seiner Zeit — glücklich war und nicht zu dem späteren Mißverständnis viel Anlaß gegeben hat, ist eine andere Frage. Auch wird an einzelnen Punkten Newbigins Auslegung des Neuen Testaments nicht allgemeine Zustimmung finden. So läßt er z. B. bei der Bezugnahme auf 1. Kor. 5, 9—13 (S. 73 f.) den entscheidenden Finalsatz aus: „... damit sein Geist (man sollte vielleicht sogar übersetzen: sein neuer Mensch) gerettet wird am Tage des Herrn“. Damit wird aber nicht nur Luthers, sondern auch Newbigins Verwendung der Stelle zweifelhaft.

Für einen wesentlichen Mangel halte ich — gerade bei einem Buch, das aus dem Erlebnis der Kirche von Südindien heraus geschrieben ist — das fast völlige Fehlen von Ausführungen über das Amt in der Kirche. Ich könnte mir das so erklären, daß Newbigin in dem Bemühen, das Wesentliche über die Kirche mit Nachdruck zu sagen, diesen schwierigen Punkt zurückgestellt hat, weil er ohnehin in den Einigungsverhandlungen und in der Kritik von außen eine ungebührlich große Rolle gespielt hat. Aber das letztere zeigt ja gerade, daß man nicht von der sichtbaren Kontinuität der Kirche als von Gottes Willen reden kann, ohne genau zu sagen, welche Bedeutung das Amt und seine Weitergabe in dem Zusammenhang hat. Hätte nicht von der eschatologischen Perspektive her wenigstens dieses gesagt werden müssen: Die kontinuierliche Weitergabe des Amtes in der Kraft des Heiligen Geistes ist Gottes Wille, aber die Erfüllung dieses Willens garantiert nicht das Kirche-Sein der Kirche?

Weiter: Wenn wir auch einig sind mit Newbigin in der strengen Art, wie er die Kennzeichen der Kirche immer wieder auf den lebendigen Herrn bezieht und sie damit — in rechter Weise — „relativiert“, so wird es doch schwer, einzusehen, warum zwar Kanon, Wort, Sakrament und Amt zu den kontinuierlichen Kennzeichen der Kirche gehören, warum aber das Bekenntnis der Kirche, wenn überhaupt, dann nur negativ relativierend genannt wird. Zur Kontinuität der Kirche gehört auch die Kontinuität ihrer Bekenntnisaussagen!

Die entscheidende Frage — ich bin gewiß, daß Newbigin sie mit uns stellt! — scheint mir aber die zu sein: Newbigin hat recht darin, daß die Kirche nur eschatologisch, d. h. als die Kirche der gerechtfertigten Sünder, die auf die Offenbarung der vollkommenen Herrlichkeit warten, Kirche ist. Aber wenn das richtig ist, dann wird die Kirche zwar unablässig die Manifestation ihrer Einheit suchen und verwirklichen müssen, sie wird aber auch für den Fall, daß sie die sichtbare Einheit voll verwirklicht, nicht durch ihre Einheit gerechtfertigt und glaubwürdig,

sondern wird als Kirche immer Gegenstand des Glaubens an die Gnade Gottes bleiben. Wir fragen, ob in der Spaltung der Christenheit nicht auch ein Stück der gütigen Weisheit Gottes liegt, die uns nicht in die Versuchung kommen läßt, aus unserer weltweiten Einheit ein Stück falschen Ruhms und falscher Selbstrechtfertigung zu machen. Damit sind unsere Spaltungen nicht gerechtfertigt! Aber die Christenheit ist gerechtfertigt als die, die bis an den jüngsten Tag „unterwegs“ sind und bleiben müssen — von der Spaltung zur Einheit.

DOKUMENTE UND BERICHTE

ZUR NEUESTEN ÖKUMENISCHEN STELLUNGNAHME DES MOSKAUER PATRIARCHATS

Von Edmund Schlink

I.

Im Mai dieses Jahres fanden in Moskau kirchliche Feierlichkeiten anläßlich des 40. Jahrestages der Wiedererrichtung des Patriarchats der russischen orthodoxen Kirche statt, an denen auch zahlreiche Vertreter anderer orthodoxer Kirchen teilnahmen. Aus diesem Anlaß hielt Metropolit Nikolai, der Leiter des Außenamts des Moskauer Patriarchats, in der Moskauer Geistlichen Akademie am 13. Mai eine Ansprache über das Thema „Die Orthodoxie und die gegenwärtige Welt“, in der er sehr bedeutsame Ausführungen über die Stellung der russischen orthodoxen Kirche zum Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRdK) machte. Laut „Ökumenischer Pressedienst“ (öpd) Nr. 22 vom 6. Juni 1958 erklärte Metropolit Nikolai „nicht nur die Bereitschaft seiner Kirche, im August mit leitenden Persönlichkeiten des ÖRdK zusammenzutreffen, sondern er ermutigte gleichzeitig die orthodoxen Kirchen anderer Länder, ihre Beziehungen zur ökumenischen Bewegung nach dem Ziel der ‚Wiedervereinigung aller Christen innerhalb der Kirche Christi‘ auszurichten. Die ökumenische Bewegung sei ein ‚besonderes Phänomen im Leben der christlichen Welt, das in gewissem Maße das Herannahen der Zeiten ankündigt, wo sich Jesu Christi Verheißung von der einen Herde und dem einen Hirten erfüllen wird‘ (Joh. 10, 16).“

Nach der „Ev. Welt“ Nr. 12 vom 16. Juni 1958 erklärte er wörtlich:

„Die russische orthodoxe Kirche hält es für möglich, den Wünschen des ÖRdK zu entsprechen und mit seinen leitenden Männern vorläufig zum Zwecke eines Gedankenaustausches über die Frage der Nützlichkeit und der Formen weiterer Kontakte zusammenzutreffen. Wir stimmen mit der Erklärung der orthodoxen Delegierten auf der Weltkirchenkonferenz von Evanston völlig überein und geben unsere Zustimmung zu einem Treffen mit den Leitern des ÖRdK, weil wir fühlen, daß es unsere gesamtorthodoxe Pflicht ist, der Wiedervereinigung aller Christen innerhalb der Kirche Christi zu dienen. Dieses große Ziel sollte nach unserer Meinung auch die allgemeine Taktik der orthodoxen Kirchen anderer Länder in ihren Beziehungen zur ökumenischen Bewegung bestimmen.“

Diese Erklärung, der angesichts der Stellung von Metropolit Nikolai die Bedeutung einer amtlichen kirchlichen Stellungnahme des Moskauer Patriarchats zukommt, unterscheidet sich deutlich von der „Resolution zur Frage ‚Ökumenische Bewegung und orthodoxe Kirche‘“, die im Juli 1948 von der Moskauer orthodoxen Konferenz gefaßt wurde, welche anläßlich der fünfhundertjährigen Autokephalie der russischen orthodoxen Kirche stattfand. Damals glaubte die Moskauer Patriarchatskirche, die anderen orthodoxen Kirchen wie vor dem Papsttum, so auch vor dem ÖRdK warnen zu müssen, und beschloß unter Angabe gewichtiger Gründe, die Einladung zur Amsterdamer Weltkonferenz abzulehnen (vgl. Dokumente, der orthodoxen Kirche zur ökumenischen Frage, Heft 1, herausgegeben vom Kirchlichen Außenamt der EKD, Luther-Verlag Witten, o. J., S. 39 ff.). Diesem Beschluß gemäß hat Metropolit Nikolai damals an den Generalsekretär des ÖRdK Visser 't Hooft am 1. August 1948 eine Absage gesandt, wobei er allerdings erklärte:

„Jedoch bedeutet diese unsere Absage nicht, daß wir nicht an der Tätigkeit der ökumenischen Bewegung interessiert sind. Die russische orthodoxe Kirche hat zudem die Hoffnung auf die gnadenvolle Wiedervereinigung einer jeden christlichen Konfession oder Körperschaft mit ihr durch Gottes Hilfe nicht verloren. . . . Deshalb möchten wir Sie bitten, uns über die Tätigkeit des Weltrats der Kirchen auf dem laufenden zu halten und uns die betreffende Literatur, Versammlungs- und Konferenzberichte, Denkschriften über alle Fragen usw. zuzusenden“ (Dokumente, S. 57).

Wie ist diese Wendung in der Haltung des Moskauer Patriarchats zum ÖRdK zu verstehen? Sie erklärt sich einmal aus der in den Jahren 1917–1948, ja eigentlich bereits seit 1914 bestehenden Abgeschlossenheit der russischen Kirche von der westlichen Christenheit. Erst nach 1948 wurden ihr wieder Möglichkeiten zuteil, im Empfang ausländischer kirchlicher Delegationen und in der Entsendung eigener Delegationen zu ausländischen Kirchen neue Kontakte aufzunehmen und sich über die wirkliche Arbeit des ÖRdK genauer zu informieren. Diese Wendung erklärt sich ferner aus der Tatsache, daß der ÖRdK 1948 sein Selbstverständnis noch nicht formuliert und veröffentlicht hatte; dies geschah erst in der Toronto-Erklärung von 1950. So konnten Mißverständnisse darüber entstehen, was die Amsterdamer Konstituierung des ÖRdK, die die vorausgegangene organisatorisch freie ökumenische Bewegung der Life and Work- und Faith and Order-Konferenzen ablöste, eigentlich bedeutete. So sah die Moskauer orthodoxe Konferenz des Jahres 1948 in der Konstituierung des ÖRdK offensichtlich einen Versuch, unter Außerachtlassung der unerläßlichen Einheit des Glaubens auf dem Wege über soziale und politische Zusammenarbeit die Una Sancta herzustellen. Mit der Ablehnung eines solchen Versuchs war die russische orthodoxe Kirche im Recht. Aber sie befand sich mit diesem Urteil, wie dann die Toronto-Erklärung ganz deutlich zeigte, nicht im Gegensatz zum ÖRdK, sondern überschätzte offensichtlich den in Amsterdam vorgenommenen organisatorischen Zusammenschluß. Denn dieser sollte lediglich den Einigungsbemühungen der getrennten Kirchen dienen, keineswegs aber bereits die Einheit der Kirche vorwegnehmen und darstellen. Ebenso hatte die russische orthodoxe Kirche recht, wenn sie die Basis der Verfassung des ÖRdK, die die Anerkennung Jesu Christi als „Gott und Heiland“ zur Bedingung für die Mitgliedschaft im ÖRdK machte, als unzureichende dogmatische Grundlage für die Einheit der Kirche ansah. Aber diese Formel war, wie dann ebenfalls aus der Toronto-Erklärung klar hervorging, nicht als das die getrennten Kirchen einende Dogma, sondern lediglich als äußere Grenze fixiert

worden, innerhalb derer die getrennten Kirchen einander mit dem Ziel der Einigung in geordneter Zusammenarbeit begegnen wollten.

Die Hauptsorge der orthodoxen Kirchen galt von jeher der Einheit des Glaubens. Von hier aus vor allem waren auch die Bedenken der Moskauer Konferenz 1948 bestimmt. Im Verlauf der Jahre danach aber ist der russischen orthodoxen Kirche deutlich geworden, daß die Grundfragen des christlichen Glaubens im ÖRdK eine viel wichtigere Rolle spielen, als sie vorher angenommen hatte, und in diesem Eindruck wurde sie bestärkt durch die Vorarbeiten und Berichte der Faith and Order-Konferenz von Lund 1952 und der 2. Weltkirchenkonferenz von Evanston 1954. Gerade das Thema „Christus, die Hoffnung der Welt“ machte deutlich, daß hier eines der ganz entscheidenden Themen der stark eschatologisch ausgerichteten Ostkirche ernstgenommen worden ist.

Im übrigen hob Metropolit Nikolai in seiner diesjährigen Ansprache hervor, „daß der ÖRdK den Mut gehabt habe, im Bereich der kapitalistischen Welt gewisse soziale, politische, wirtschaftliche und moralische Bedingungen zu kennzeichnen, die den Christen verpflichten, für Gerechtigkeit, Freiheit und Frieden zwischen den Völkern zu kämpfen; auch hat sich der Rat gegen die Kernwaffen und damit durchgeführte Experimente ausgesprochen“.

Wenn er sodann von der Verpflichtung der Christen, für den Frieden unter den Menschen einzutreten, sprach, hob er hervor,

„daß der Christ mit ‚Frieden‘ mehr meint als den ‚internationalen Frieden‘. ‚Wenn wir uns bemühen, das menschliche Streben nach Frieden im Geist des Evangeliums zu verstehen, so sind wir uns natürlich völlig darüber im klaren, daß internationaler Friede, den die heutige Menschheit zu erreichen trachtet, mit dem Frieden Christi nicht zu vergleichen ist; und wir betrachten es daher als unsere christliche Pflicht, die Menschen an die Notwendigkeit einer inneren Wandlung zu erinnern.‘“ „Es ist im Namen der christlichen Kirche unsere Pflicht, vor der Versklavung durch Leidenschaften zu warnen, die das menschliche Geschlecht durch dicke Mauern des Mißtrauens, der Feindseligkeit und der nationalen Selbstsucht voneinander scheiden; es ist ferner unsere Pflicht, die Regierungen aller Länder aufzurufen, alle internationalen Fragen auf dem Verhandlungswege zu klären und für immer dem Gebrauch der Gewalt zu entsagen, und schließlich die Christen aller Länder dringend zu bitten, für diese Sache einzutreten.“ „Um die Stimme der Kirchen für den Frieden hörbar zu machen, sei es nicht notwendig, daß alle unter dieselbe Fahne treten oder sich einer Gesellschaft von Friedensförderern anschließen“ (öpd).

Betrachtet man die Ansprache, die Metropolit Nikolai bei den diesjährigen Jubiläumsfeierlichkeiten des Moskauer Patriarchats hielt, im Zusammenhang der älteren Geschichte des Verhältnisses zwischen orthodoxer Kirche und ökumenischer Bewegung, so wird man feststellen dürfen, daß er nun nach einer längeren unfreiwilligen Isolierung der Kirche in Rußland lediglich wieder die Stellung bezogen hat, die die orthodoxe Kirche von Anfang an zur entstehenden ökumenischen Bewegung eingenommen hat. Die Ostkirche hat diese Bewegung im Unterschied zur römischen Kirche von Anfang an begrüßt und ihre Mitarbeit zugesagt. Dies gilt nicht nur von der frühzeitigen Zusage einer Mitarbeit der orthodoxen Patriarchate von Konstantinopel, Antiochien, Alexandrien und Jerusalem (vgl. die Vorgeschichte in dem von H. Sasse herausgegebenen deutschen amtlichen Bericht der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lausanne, 1929, S. 36 ff.) und von der bald einsetzenden intensiven ökumenischen Mitarbeit der autokephalen Kirchen des Balkans, die bis zu dem Augenblick währte, da sie unter kommunistische Herrschaft gerieten, sondern auch die russische orthodoxe

Kirche hatte sich bereits vor 1918 in aller Form für ökumenische Begegnungen geöffnet (vgl. die Abhandlung von Florowski in der „Geschichte der ökumenischen Bewegung“, Bd. 1, 1957, S. 288 ff.). So konnte Metropolit Nikolai in seiner Ansprache darauf hinweisen,

„daß die Ostkirche sich nie von der nicht-orthodoxen Christenheit hinter einer Mauer der Intoleranz abgeschlossen habe“. „Schon im Jahre 1902 drängte die russische orthodoxe Kirche durch das Ökumenische Patriarchat darauf, die autokephalen orthodoxen Kirchen sollten den Weg zur Vereinigung mit den westlichen Konfessionen ebnen. Im Jahre 1920 wurde die Haltung der orthodoxen Kirche zur ökumenischen Bewegung in einer besonderen Botschaft definiert. Seither stehen das Ökumenische Patriarchat und andere orthodoxe Kirchen in ständigem fruchtbarern Kontakt zu ihr“ (öpd).

II.

Man könnte nun freilich fragen, ob die Verschiedenheit der Stellungnahme des Moskauer Patriarchats aus den Jahren 1948 und 1949 nicht politisch bedingt ist. Ist das Moskauer Patriarchat mit der neuen positiven Stellungnahme zum ÖRdK nicht einfach ein Organ der sowjetischen Außenpolitik, die durch eine Beteiligung der russischen orthodoxen Kirche an der ökumenischen Arbeit die Front der Christenheit gegenüber dem dialektischen Materialismus durchbrechen und Warnungen der russisch-orthodoxen Exilkirchen widerlegen soll? Spielt nicht die Moskauer Patriarchatskirche in ihrem Verhältnis zum totalitären kommunistischen Staat dieselbe Rolle wie seinerzeit die „Deutschen Christen“ im Dritten Reich? Bekanntlich sind derartige Fragen in der westlichen Christenheit weit verbreitet.

Wenn man so fragt, wird man freilich bedenken müssen, daß sich in der Geschichte nichts im eigentlichen Sinne wiederholt. Schon die Voraussetzungen der orthodoxen Kirche in Rußland und der Reformationskirche in Deutschland sind so verschieden, daß ein Frieden zwischen Kirche und totalitärem Staat in beiden Fällen nicht dasselbe zu bedeuten braucht. Im übrigen wissen alle, die am Kampf der Bekennenden Kirche teilgenommen haben, aus eigener Erfahrung, daß es offenbar kaum möglich ist, von außen her ein klares Bild von der Situation einer Kirche unter einem totalitären Regime zu bekommen. Denn die nach außen dringenden Verlautbarungen dieser Kirche werden ja streng politisch kontrolliert. Darum mögen zur Beurteilung der Ausführungen des Metropoliten Nikolai einige Beobachtungen herangezogen werden, die ich als Mitglied einer deutschen theologischen Delegation auf einer dreiwöchigen Reise vom 26. März bis 16. April dieses Jahres machen konnte, auf der wir verschiedene kirchliche Zentren in der Sowjetunion, nämlich Moskau und das benachbarte Sagorsk, wo sich in dem berühmten Troize-Sergijewo-Kloster die Moskauer Geistliche Akademie, befindet, Kiew und Leningrad, den Sitz der anderen Geistlichen Akademie, sowie Riga und Mitau besuchen konnten. Führer dieser Delegation war Präses D. Wilm, und ihr gehörten außerdem an der Leiter des Kirchlichen Außenamts der EKD, Präsident D. Wischmann, und die Professoren D. Iwand (Bonn) und D. Vogel (Berlin). Natürlich ist es in einer dreiwöchigen Reise nicht möglich, die Vielschichtigkeit des Verhältnisses von Kirche und Staat nach allen Richtungen zu erfassen. Und doch ergaben sich Eindrücke, die für die Beurteilung der neuesten Stellungnahme des Moskauer Patriarchats zum ÖRdK nicht bedeutungslos sind.

Es war uns bekannt, daß der russisch-orthodoxen Kirche seit dem 2. Weltkrieg nach all den blutigen Unterdrückungen, die sie in den Jahren nach der Oktober-

revolution von 1917 durchlitten hat, einige wichtige Erleichterungen zuteil geworden sind: es war ihr wieder erlaubt worden, einen Patriarchen als kirchliches Oberhaupt zu wählen und auch wieder theologische Ausbildungsstätten einzurichten, und zwar sowohl Seminare für Ausbildung der Priester als auch Geistliche Akademien für eine höhere wissenschaftlich-theologische Ausbildung und Forschung, wobei zu berücksichtigen ist, daß die theologisch-wissenschaftliche Arbeit in Rußland auch in früheren Zeiten (abgesehen von der lutherischen theologischen Fakultät in Dorpat) nicht wie bei uns an der Universität erfolgte. Trotz dieser Nachrichten aber bewegte uns die Frage: In welchem Zustand treffen wir die russisch-orthodoxe Kirche an, nachdem sie seit 1917 so unsagbar Schweres durchlitten hat? Was ist noch von ihr übriggeblieben?

Was wir angetroffen haben, waren nicht nur kirchliche Reste, sondern eine lebendige, in einem langsamen, aber deutlichen Aufbau befindliche Kirche — auch nicht nur alte Frauen, die ihr noch anhängen, sondern Menschen beiderlei Geschlechts aus verschiedenen Altersstufen, auch zahlreiche Kinder, wenn auch die Frauen überwiegen. Wir lernten eine Reihe ausgezeichneter junger Priester, Pröpste und Bischöfe kennen, die sich im Leben bereits als Arzt, Ingenieur oder auch als Mittelschullehrer bewährt hatten und dann, als eine theologische Ausbildung wieder ermöglicht wurde, Mönche und Priester wurden. Wir trafen auch auf einen sehr erfreulichen christlich entschlossenen Nachwuchs junger, uns intensiv zuhörender Theologen. Unsere Erwartungen wurden weit übertroffen. Wir fanden eine Kirche, die noch tief im Volk verwurzelt ist. Die fromme Hingabe des Kirchenvolks in den vollen, ja häufig überfüllten Kirchen war zutiefst ergreifend. Nachdem wir Gelegenheit hatten, während der drei Wochen unserer Reise an insgesamt etwa 20 Gottesdiensten in Moskau, Sagorsk, Kiew, Riga und Leningrad teilzunehmen und außerdem in manche Kirchen hineinzuschauen, in denen man uns keineswegs erwarten konnte, kann kein Zweifel darüber bestehen, daß diese Eindrücke nicht etwa für eine ausländische Delegation gestellt waren, sondern der Wirklichkeit des kirchlichen Lebens entsprechen.

Dabei wird man freilich nicht übersehen dürfen, daß sich das kirchliche Leben in engen Grenzen abspielt, nämlich unter Einschränkungen, die tief in das kirchliche Leben eingreifen, auch wenn sie gewisse Erleichterungen darstellen gegenüber der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen. Noch immer sind viele Kirchen als Museen oder Werkstätten und dergleichen verwendet. So steht z. B. keine der alten berühmten Kirchen im Kreml und auch nicht die berühmte Basiliuskathedrale neben dem Kreml für den Gottesdienst zur Verfügung. In Moskau sind nur etwa 55, in Leningrad sogar nur 14 Kirchen für die Gottesdienste geöffnet. Umgerechnet auf die Bevölkerung bedeutet dies, daß in Moskau für etwa 100 000 Einwohner, in Leningrad sogar nur für über 200 000 Einwohner eine Kirche offensteht. Bei Autofahrten über das Land sahen wir oft lange Strecken keine benutzte Kirche. Dann aber auch wieder, z. B. auf der Fahrt nach Sagorsk, auf einer Strecke von 80 km, vier Dorfkirchen, zu denen das Volk am Sonntagmorgen strömte und auch viele Kinder zur Taufe brachte. Bei diesen Zahlen wird man freilich berücksichtigen müssen, daß in den orthodoxen Kirchen sich keine Bänke befinden, so daß die Menschen eng gedrängt nebeneinander stehen und viel mehr darin Platz haben als bei uns. Außerdem ist zu berücksichtigen, daß an jedem Sonntag mehrere Gottesdienste hintereinander stattfinden bis zum Abend und außerdem täglich in der Woche Gottesdienst ist. So könnte ich mir denken, daß trotz der geringen Zahl von Kirchen der Gottesdienstbesuch mancherorts prozen-

tual nicht wesentlich geringer ist als in einer entkirchlichten Großstadt Westeuropas.

Noch einschneidender ist, daß die kirchliche Unterweisung der Jugend nach wie vor nicht erlaubt ist, und zwar weder in der Schule noch in kirchlichen Räumen. Dies hat zur Folge, daß in den orthodoxen Gottesdiensten heute mehr gepredigt wird als früher. Abgesehen von dem kirchlichen Unterricht am theologischen Nachwuchs, geschieht also alle Unterweisung durch den Gottesdienst selbst und ist somit in viel höherem Maße Einübung in die liturgische Frömmigkeit, als dies im Westen üblich ist. Dabei liegt die christliche Erziehung in den Händen der Mutter und Großmutter, und ich habe manche Frauen gesehen, die in den Kirchen ihren Kindern Gebete, das Kreuzschlagen und das Küssen der Ikonen beibrachten. Auch ist es der Kirche nicht erlaubt, Werke christlicher Liebe, z. B. christliche Krankenhäuser, zu unterhalten.

Einschneidend ist ferner, daß die Kirche nur sehr beschränkte Veröffentlichungsmöglichkeiten besitzt, daß sie z. B. nicht in der Presse auf ihre Gottesdienste hinweisen kann. Ja, es erfolgen in Abständen immer wieder Angriffe auf die Kirche in der Presse und im Rundfunk. Daher wurde es in Riga von der lutherischen Kirche als ein großer Fortschritt empfunden, daß seit vielen Jahren zum ersten Mal als ein kirchliches Ereignis die Ankunft unserer evangelischen Delegation durch die Zeitungen mitgeteilt wurde. Zwar besitzt die Patriarchatskirche ein Journal, das regelmäßig erscheint. Aber es ist zugleich kirchliches Verordnungs-, Nachrichten- und Gemeindeblatt, das daneben nur in geringem Umfang wissenschaftliche Abhandlungen und Besprechungen ausländischer theologischer Bücher bringen kann. Theologische wissenschaftliche Bücher haben bisher nicht wieder gedruckt werden können, und die Professoren müssen sich bei der Unterweisung ihrer Studenten mit vervielfältigten Texten aushelfen. Diese Einschränkungen sind um so empfindlicher, als in der UdSSR sehr viel Literatur erscheint, die einer wissenschaftlichen Bildung dient und die mit einem erstaunlichen Bildungshunger vom russischen Volk aufgenommen wird.

Es ist nur eine natürliche Folge dieser Einschränkungen, daß ein Teil zumal des jüngeren Volkes der Kirche ganz entfremdet ist und kaum etwas von ihr weiß. Ich habe es mehrfach beobachtet, daß die uns begleitenden Priester bei gemeinsamen Besuchen der Universität oder auch einer Fabrik von manchen Menschen mit ähnlich verständnislosen Augen angeschaut wurden, wie Kinder im Zoologischen Garten Tiere betrachten, die sie zum ersten Mal im Leben sehen. Auch fiel mir in der Universität eine Gruppe von Studenten und Studentinnen auf, die sich über unseren Begleiter offensichtlich lustig machten.

Um so erstaunlicher ist die Intensität des kirchlichen Lebens innerhalb dieser Grenzen. Das ganze Leben der Kirche ist auf den Gottesdienst konzentriert, und die Innigkeit und Hingabe des Kirchenvolks bei seinen Gebeten und Gesängen hat uns alle zutiefst ergriffen. Ebenso bewegend war die Aufgeschlossenheit, mit der die orthodoxe Kirche uns über die Konfessionsgrenzen hinweg als christliche Brüder begrüßte. Die sehr brüderlichen Grußworte, die die Priester und Bischöfe in den Gottesdiensten vor dem Kirchenvolk an uns richteten, und die spontanen Zurufe des Dankes, des Friedens und der Gemeinschaft, mit denen das Kirchenvolk im Gottesdienst auf unsere geistlichen Grußworte antwortete, bleiben jedem von uns unvergänglich. Wenngleich die orthodoxe Kirche in der UdSSR nur einen schmalen Lebensraum hat, hat man in den Gottesdiensten nicht den Eindruck,

sich in einer Winkelkirche zu befinden. Dies liegt einmal daran, daß sie das ganze wertvolle liturgische und kanonische Gut der Ostkirche unverletzt bewahrt und hinsichtlich ihrer Orthodoxie keine Zugeständnisse an die kommunistische Weltanschauung gemacht hat. Dies gilt auch von den Predigten, die ich gehört habe. Zum anderen haben die Gottesdienste trotz aller Begrenzungen des kirchlichen Lebens ihre katholische Weite dadurch behalten, daß diese Kirche in stärkerem Maße als die meisten westlichen Kirchen von der Erwartung der kommenden neuen Schöpfung her lebt, die mit der Auferstehung Jesu Christi bereits angebrochen ist. Diese kosmische Bedeutung Jesu Christi wird im Gottesdienst verkündigt und gepriesen, und in diesem Lobpreis wird die kommende neue Schöpfung als bereits gegenwärtig erlebt. So dürfte auch die letzte Wurzel für das durchgängige Schweigen der Priester und Bischöfe über die zurückliegende Verfolgungszeit und die noch bestehenden Einschränkungen nicht nur die Angst davor sein, daß derartige Äußerungen als politische Kritik am Regime ausgelegt werden könnten, sondern die Gewißheit des kosmischen Sieges des auferstandenen Herrn und die von hier aus verliehene Kraft zu vergeben, zu lieben und zu segnen.

Der Höhepunkt dieser Reise war das Osterfest. Am Ostersonntag erschien vormittags und nachmittags das Moskauer Straßenbild in der Nähe der Kirchen ganz verwandelt. Von allen Seiten strömten die Frauen herzu mit ihren großen Osterkuchen in weißen Linnentüchern, die sie zu den Kirchen trugen. Dort standen sie weit in die Straßen hinaus Schlange, um ihre Kuchen von den Priestern mit Weihwasser besprengen zu lassen. Ein unübersehbares öffentliches Zeugnis eigener Art! Dabei blieben die ersten Menschen schon nachmittags in den Kirchen, um nachts um 12 Uhr den Ostergottesdienst dort miterleben zu können. Am späteren Abend wurde der Menschenstrom zu den Kirchen so stark, daß ein polizeilicher Ordnungsdienst nötig wurde. Während des Ostergottesdienstes selbst hörte man in den Pausen zwischen den Stücken der Liturgie das Singen und Beten der großen Masse, die vor den überfüllten Kirchen auf den Straßen stand. Ganz anders, als ich erwartet hatte, klang dabei in der russischen Sprache der immer wiederkehrende Ruf „Christ ist erstanden“ wie eine militärische Parole, ja, wie ein alarmierender Schuß, der, kaum daß er verhallt war, von einem alles überwältigenden Brausen der Antwort des Kirchenvolkes verschlungen wurde: „Er ist wahrhaftig auferstanden“.

Diese Kirche mit den „Deutschen Christen“ des Dritten Reiches zu vergleichen, wäre nicht nur ein Irrtum, sondern ein Unrecht. Man darf auch sagen, daß sich heute wohl alle Sachkenner darin einig sind, daß dieser Vergleich nicht zutrifft. Die „Deutschen Christen“ haben im Dritten Reich die kirchliche Lehre und die gottesdienstliche Verkündigung an die nationalsozialistische Weltanschauung angepaßt und so z. B. das Alte Testament abgelehnt. Demgegenüber hat die russische orthodoxe Kirche die kommunistisch-materialistische Weltanschauung stets abgelehnt und am biblischen Kanon, am Dogma und am Gottesdienst nichts geändert. Sie ist ganz und gar orthodox geblieben, und dafür hat sie unsagbare Leiden durchgemacht. Die russischen orthodoxen Christen sind um der Treue ihres christlichen Glaubens willen der höchsten Achtung der übrigen Christenheit wert.

Freilich ist diese Kirche politisch nicht frei. Irgendeine Stellungnahme zu sozialen und politischen Fragen ist ihr nur insoweit gestattet, als sie damit der staatlichen Linie nicht widerspricht. Wenn im Westen christliche Gruppen ungehindert

an der atomaren Aufrüstung eigener Regierungen Kritik üben oder auch z. B. die militärische Aktion ihrer Regierungen während der Suezkrise öffentlich verwerfen, so ist demgegenüber eine entsprechende öffentliche Stellungnahme der russischen orthodoxen Kirche gegen die atomare Aufrüstung der Sowjetunion oder z. B. gegen die blutige Unterdrückung der freiheitsliebenden ungarischen Arbeiter, Bauern und Studenten undenkbar. Trotz dieser Grenzen scheint es mir aber nicht richtig, in der russischen Kirche, wenn sie vom Frieden spricht und internationale Kontakte sucht, lediglich ein Organ der sowjetischen Propaganda und Politik zu erblicken. Vielmehr dürfte das Verhältnis eher so sein, daß die Kirche hier aus einem eigenen Interesse heraus handelt, aber naturgemäß nur da handeln kann, wo ihr von den anders motivierten, aber parallel laufenden Interessen des Staates her ein freier Raum geöffnet ist. So ist ihr auch die Aufnahme ökumenischer Kontakte selbstverständlich nur möglich, wenn der Staat es erlaubt, weil er ein Interesse an internationalen Kontakten hat. Aber dies bedeutet nicht, daß die Kirche die ökumenischen Kontakte als Werkzeug sowjetischer Außenpolitik herstellt. Vielmehr sprechen alle Eindrücke unserer Reise dafür, daß sie dies aus einem christlichen Drang nach der Gemeinschaft mit der übrigen Christenheit tut — ein Drang, dem die russische Orthodoxie von Beginn der ökumenischen Bewegung an Ausdruck verliehen hat, dem sie aber in ihrer politisch bedingten Abgeschlossenheit bisher nicht folgen konnte. Wir hatten durchaus den Eindruck, daß die russische orthodoxe Kirche im echten Sinne ökumenisch aufgeschlossen ist.

Den lutherischen Kirchen in der lettischen und der estnischen Sowjetrepublik wäre es noch nicht möglich gewesen, von sich aus deutsche lutherische Theologen einzuladen. Daß wir die lutherische Kirche in Riga besuchen konnten, verdanken wir der Patriarchatskirche, die es in fürsorglichster Weise so einrichtete, daß wir zum westlichen Ostertermin (das orthodoxe Ostern feierten wir eine Woche später in Moskau) in Riga sein und dort als Gäste des Rigaer orthodoxen Erzbischofs mit unseren lutherischen Brüdern zusammen den Karfreitag und das Osterfest begehen konnten. Denkt man zurück an die schweren Gegensätze, die im vorigen Jahrhundert und auch noch nach der letzten Jahrhundertwende in den baltischen Provinzen zwischen der orthodoxen und der lutherischen Kirche bestanden — hervorgerufen durch die zaristische Russifizierungspolitik, die die orthodoxe Kirche gegen die angestammte lutherische Volkskirche mißbrauchte —, so war die Atmosphäre ganz gewandelt. Zwischen beiden Kirchen besteht ein wahrhaft brüderliches Einvernehmen. Ob wir zusammen mit dem lutherischen Erzbischof und seinen Präpsten und Pfarrern beim orthodoxen Erzbischof oder ob wir zusammen mit unseren orthodoxen Gastgeber beim lutherischen Erzbischof eingeladen waren, immer war die Gemeinschaft eine geistlich und menschlich in gleicher Weise beglückende. Unsere Freude des Wiedersehens mit den lettischen lutherischen Brüdern war ganz offensichtlich auch ihre Freude, und als wir am Osterfest in acht vollen lutherischen Kirchen in Riga und Mitau predigten, haben auch sie zusammen mit dem lutherischen Erzbischof und uns diesen Gemeinden österliche Worte des Neuen Testaments als Grußworte des gemeinsamen Glaubens zugerufen.

Im besten Sinne ökumenisch war ebenso die Aufnahme, die uns in den orthodoxen Kirchen selbst zuteil wurde. Überall wurden wir in den Gottesdiensten von den Priestern oder Bischöfen vor allem Kirchenvolk als Brüder in Christo begrüßt, und jedesmal durfte von unserer Seite ein geistliches Grußwort an die Gemeinde gerichtet werden. Unvergesslich wird mir stets die große Herzlichkeit und Freude

sein, mit der diese Worte vom Kirchenvolk aufgenommen und mit Zurufen des Dankes und mit Segensgrüßen, insonderheit mit dem Friedensgruß des Auferstandenen beantwortet wurden. Selten habe ich so elementar erlebt, wie die Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe die Wände zwischen den Konfessionen durchbricht. Was wir erfuhren, war mehr als nur die russische Gastfreundschaft, die als solche bereits durch Herzlichkeit ausgezeichnet ist — es war ökumenische christliche Gemeinschaft. Im gleichen Geist brüderlicher Liebe fanden auch die Empfänge im Patriarchat selbst statt. Dabei stießen wir auf ein weitgeöffnetes Interesse an einem regeren kirchlichen und theologischen Austausch. In diesen und vielen anderen Gesprächen, die wir mit Gliedern der orthodoxen Kirche hatten, kam auch immer wieder die Sehnsucht nach dem Frieden zwischen den Völkern zum Ausdruck und die Hoffnung, daß die friedliche Gemeinschaft der Christen sich auf den Frieden der Völker und Staaten auswirken möge. Dies lag zwar in der Linie der sowjetischen Friedenspropaganda, und doch waren die Worte der Kirche hiervon dadurch unterschieden, daß sie von dem Frieden bestimmt waren, den der Auferstandene den Seinen gibt. So fehlte ganz der selbstgerechte und drohende Ton, der der politischen Friedenspropaganda heutzutage eigen ist. Wir hatten den Eindruck, daß die orthodoxe Kirche hier, wenn auch im Raum gleichlaufender staatlicher Interessen, doch von ihrem eigenen Auftrag her sich bestimmen läßt. So wurde uns auch von keiner kirchlichen Stelle in politischer Hinsicht irgend etwas zugemutet.

Dies alles entspricht der Haltung des jetzigen Moskauer Patriarchen Alexis selbst. Schon in manchen früheren Aussagen hatte er ausgesprochen, daß er die Grenzen der Gemeinschaft der Gläubigen für weiter halte als die der orthodoxen Kirche. So zitierte der Patriarch bei einem früheren Besuch evangelischer Theologen die Worte des Metropoliten Platon aus dem 18. Jahrhundert: „Die Scheidewände zwischen den Konfessionen reichen nicht bis zum Himmel empor“, und fügte hinzu, man möge mehr auf den Kern des christlichen Glaubens als auf die äußeren Hüllen schauen, und erklärte: „Ich bin überzeugt, daß Jesus Christus als die Seinen, d. h. als Christen, alle diejenigen anerkennt, die an Ihn glauben und Ihm gehorchen. Das ist mehr als die Orthodoxe Kirche“ (vgl. den Bericht von Hildegard Schaeder im „Informationsblatt für die Gemeinden in den niederdeutschen lutherischen Landeskirchen“ vom 16. August 1954 Nr. 16). Bei unserem Abschied sagte er: „Wir alle sind die Kinder ein und desselben Vaters. So wie die Kinder ihren Vater auf verschiedene Weise lieben, so lieben wir Gott auf verschiedene Weise. Aber er liebt uns alle in gleicher Weise.“

III.

Im August dieses Jahres soll ein erstes Gespräch zwischen Vertretern des Moskauer Patriarchats und des ÖRdK über die Frage einer zukünftigen ökumenischen Zusammenarbeit stattfinden. Es steht noch offen, zu welchem Ergebnis diese Fühlungnahme führen wird — auch in welcher Form eine eventuelle Mitarbeit der russischen orthodoxen Kirche im ÖRdK stattfinden wird: ob zunächst nur durch die Entsendung offizieller Beobachter oder bereits durch die Entsendung von Delegierten, die die Plätze einnehmen, die im ÖRdK seit seiner Konstituierung für die russische orthodoxe Kirche freigehalten worden sind.

Im Hinblick auf diese bevorstehende Fühlungnahme liegt es nahe zu überlegen, was von einer solchen Zusammenarbeit zu erwarten ist. Dieser Frage bin ich in

einer längeren Abhandlung nachgegangen, die unter dem Titel „Der ökumenische Beitrag der russischen orthodoxen Kirche“ in der Zeitschrift „Kerygma und Dogma“ (1958 Heft 3, Verlag Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen) erschienen ist. Aus dieser Abhandlung, in der zugleich versucht wird, den Hintergrund des für den Westen rätselhaften Friedens zwischen Kirche und Staat in der Sowjetunion zu erhellen, mögen die wichtigsten Schlußfolgerungen im folgenden in der gebotenen Kürze nochmals angeführt werden:

Sollte die russische orthodoxe Kirche des Moskauer Patriarchats sich dem ÖRdK anschließen, so wäre das eine erhebliche Stärkung der in ihm bereits vertretenen anderen orthodoxen Kirchen. Diese Stärkung der Ostkirche im ganzen wäre zweifellos ein großer Gewinn für alle im ÖRdK beteiligten Kirchen, und zwar aus folgenden Gründen:

Zwar gilt von der orthodoxen Kirche, daß sie stark dogmatisch festgelegt und daher in ökumenischen Gesprächen unbeweglich sei. Man muß aber auf der anderen Seite bedenken, daß sie sich durch viel weniger dogmatische Entscheidungen gebunden hat als große Teile der westlichen Christenheit. Nach der Fixierung der trinitarischen und christologischen Dogmen hat sie keine weiteren Dogmen mehr ausdrücklich definiert und proklamiert. So fehlen in der Ostkirche dogmatische Entscheidungen über die Probleme der Anthropologie und der Gnadenlehre, über die es im Westen zu den bekannten Spaltungen gekommen ist. Von hier aus ist es der Ostkirche ohne Preisgabe ihrer eigenen dogmatischen Bindungen möglich, in einer größeren Freiheit als manche westlichen Kirchen solche dogmatischen Probleme, die im Westen in sehr gegensätzlicher Weise zur Entscheidung gebracht worden sind, in Angriff zu nehmen und neu zu beleuchten. Ferner ist für das ökumenische Gespräch von Bedeutung, daß die in der Ostkirche gültigen Dogmen in der Struktur der Doxologie formuliert oder doch von hier aus bestimmt sind und daher dem gottesdienstlichen Ereignis näher als manche Fixierungen der westlichen Dogmengeschichte (vgl. hierzu: Wandlungen im protestantischen Verständnis der Ostkirche, Ök. Rdsch. H. 4/1957, S. 153 ff.). Von daher kann sie helfen, daß manche gegeneinanderstehenden dogmatischen Entscheidungen der westlichen Christenheit, in denen das theologische Denken sich von dem Ereignis der Verkündigung und des gottesdienstlichen Geschehens überhaupt entfernt hat und durch die Verklammerung mit philosophischen Fragestellungen und Begriffen in rationalisierende Verobjektivierungen des Gegenübers von Gott und Mensch hineingeraten war, wieder stärker von den elementaren Ereignissen des gottesdienstlichen und missionarischen Geschehens und von den darin wirksamen Grundstrukturen der theologischen Aussage her interpretiert werden (vgl. hierzu meine Abhandlung: Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem, Kerygma und Dogma, Heft 4/1957, S. 251–306).

Ebenso bedeutsam wie in den Fragen der Lehre kann auch der orthodoxe Beitrag in den Fragen der Kirchenordnung werden. Auch hier hält man weithin die orthodoxe Kirche für besonders unbeweglich. Aber es ist zu beachten, daß die kanonische Ordnung der kirchlichen Ämter in einer Weise mit dem altkirchlichen Gemeinschaftsgedanken verbunden geblieben ist, daß hier ein tiefgreifender Unterschied gegenüber dem Zentralismus der römischen Kirchenordnung und andererseits eine Verwandtschaft mit dem evangelischen Verständnis der Kircheneinheit als Gemeinschaft von Kirchen sichtbar wird, wenngleich sie in Übereinstimmung mit der römischen Kirche die hierarchische Ordnung der apostolischen Sukzession

festhält. Zudem wird auch im Gottesdienst deutlich, daß trotz des Gegenübers von kirchlichem Amt und Gemeinde beide in höherem Maße eine Gemeinschaft gottesdienstlichen Handelns bilden, und daß das Priestertum des Kirchenvolkes in dieser Gemeinschaft stärker zur Geltung kommt als weithin im Westen.

Für die ökumenische Begegnung ist ferner von Bedeutung, daß die Ostkirche sich hinsichtlich der Probleme der Grenzen der Kirche nicht in gleicher Weise dogmatisch festgelegt hat wie die römische Kirche. Zwar findet man innerhalb der großen Mannigfaltigkeit ekklesiologischer Ausführungen orthodoxer Theologen die verschiedensten Aussagen über die Grenze der Kirche, von solchen, die die römische Identifizierung von rechtlich verfaßter Kirche und Leib Christi bejahen, bis hin zu solchen, die den Leib Christi über die Grenzen der orthodoxen Kirche hinaus in einer alle Glaubenden umfassenden Weite verstehen. Aber gerade diese Mannigfaltigkeit macht deutlich, daß die Ostkirche für eine neue ökumenische Besinnung auf die Einheit der Kirche und ihre Grenzen nicht grundsätzlich verschlossen sein kann, wobei allerdings eine Definition der Kirche als unsichtbare Gemeinschaft der Glaubenden in Loslösung von der sichtbaren Kirche ausgeschlossen ist — und dies mit Recht. Aber auch die kanonischen Bestimmungen über die Grenzen der Kirche sind in der Orthodoxie an wichtigen Punkten immer wieder eigentümlich wenig starr gehandhabt worden, scheinbar inkonsequent und doch zugleich insofern dem Wesen der Kirche gemäß, als in dem kanonischen Begriff der Oikonomia dem Wirken der Liebe ein Raum für die Anerkennung anderer Christen und der an ihnen außerhalb der orthodoxen Kirche geschehenen kirchlichen Handlungen gewährt wird. (Vgl. die Besprechung der kirchenrechtlichen Werke des Athener Theologen I. Kotsonis durch Slenczka in Ök. Rdsch. H. 1/1958, Seite 44 ff.) Zudem sind die kanonischen Bestimmungen der Ostkirche nach ihrem eigenen Urteil zum Teil widerspruchsvoll und geschichtlich überholt.

Eine Stärkung der Ostkirche im ÖRdK könnte somit in entscheidender Hinsicht zur Auflockerung des verhärteten Verhältnisses zwischen den Kirchen der westlichen Christenheit, insbesondere zwischen der römisch-katholischen Kirche und den Kirchen der Reformation beitragen. Die orthodoxe Kirche ist nun einmal der unentbehrliche Dritte in dem Zusammensein der beiden anderen großen Blocks der Christenheit, dem Protestantismus und dem Katholizismus. Sie hat mit den wenigsten Änderungen das Gut und die Struktur der alten Kirche bewahrt, auf deren Grundlage sich die römische Kirche dann erheblich weiter entwickelt und verändert hat, wohingegen die Reformatoren mit ihrem Neuansatz bei der Schrift zugleich auch meinten, wieder auf die Grundentscheidungen der alten Kirche unter Reinigung von späteren Zutaten zurückzugehen. Wenngleich wir heute die historischen Unterschiede zwischen der urchristlichen Gemeinde und der vormittelalterlichen Kirche differenzierter sehen als das 16. Jahrhundert, kann doch die Begegnung mit der Ostkirche den gespaltenen Teilen der westlichen Christenheit helfen, das gemeinsam Geglaubte neu zu erkennen. Die Protestanten werden in ihrer Auseinandersetzung mit Rom klarer erkennen, daß in der römischen Kirche auch heute noch unaufgebbares altkirchliches Gut unter vielen späteren Zusätzen wirksam ist. Wie auch umgekehrt die römische Kirche die Reformation viel stärker als bisher im Zusammenhang mit der alten Kirche, keinesfalls aber als Neugründung einer Kirche zu sehen hat. Zugleich wird in der Begegnung mit der Ostkirche deutlich, wie vieles an der Thematik und der Struktur des Protestantismus als antithetisch zu Rom zugleich von Rom her bestimmt ist, und zwar

mehr, als man es selbst weithin weiß. So ergeben sich neue Gesichtspunkte, wenn wir uns mit der römischen Kirche zusammen von der Ostkirche in Frage stellen lassen.

Über all dies hinaus erhält der ökumenische Beitrag gerade der russischen orthodoxen Kirche dadurch einen besonderen Wert, daß hier eine Kirche spricht, die durch unsagbare Leiden hindurchgegangen und die durch diese Zeit in unmittlbarer Weise auf die evangelische Mitte geworfen worden ist als manche Kirche, der ähnliche Prüfungen erspart geblieben sind. Wenngleich sie dieselbe Kirche ist, die sie zuvor war, können die Erfahrungen der vergangenen 40 Jahre nicht ohne Wirkungen an ihr vorübergegangen sein. Indem sie aus allen Geborgenheiten herausgerissen wurde, muß ihr die eschatologische Wirklichkeit der Kirche als des dem Herrn entgegenwandernden Gottesvolkes neu deutlich geworden sein — das Sein der Kirche „in der Welt, aber nicht von der Welt“.

So wünschenswert eine ökumenische Zusammenarbeit mit der russischen orthodoxen Kirche ist, so müssen doch zugleich nüchtern die Schwierigkeiten gesehen werden, die hierbei von beiden Seiten zu überwinden sind. Denken wir zunächst an den ÖRdK selbst:

Es trifft zwar nicht zu, daß der ÖRdK, wie von römischer Seite gern behauptet wird, nur eine innerprotestantische Einigungsbewegung ist. Vielmehr gehören ihm von seiner Konstituierung 1948 an die meisten orthodoxen Kirchen diesseits des sog. Eisernen Vorhangs als vollberechtigte Glieder an, und ihre Mitwirkung ist von den anderen Kirchen des ÖRdK stets auf das wärmste begrüßt worden. Die orthodoxen Kirchen stehen im ÖRdK in einem hohen Ansehen. Trotzdem kam ihr Beitrag in der Arbeit des ÖRdK nicht so stark zur Geltung, wie er es der Sache nach verdiente, und die orthodoxen Vertreter empfanden sich manchmal einsam und nicht ganz verstanden. Dies mag einerseits darin begründet sein, daß die Zahl ihrer Vertreter zwar der Größe ihrer Kirchen entspricht, aber doch gegenüber der Zahl der sonstigen Kirchenvertreter verhältnismäßig klein war. Andererseits liegt dies aber auch daran, daß der Orthodoxie im Westen nicht immer das theologische Interesse zugewandt worden ist, das sie verdiente. Die theologische und theologiegeschichtliche Beschäftigung mit der Orthodoxie wird von den protestantischen Mitgliedskirchen des ÖRdK, auch von solchen Gemeinschaften, die die Orthodoxie als fern empfinden, erheblich intensiviert und vertieft werden müssen, und die von der Orthodoxie mit ernster Nachdrücklichkeit gestellte dogmatische Frage wird ernster genommen werden müssen als bisher.

Der ÖRdK hat sich sodann die Probleme christlicher Existenz hinter dem sog. Eisernen Vorhang manchmal zu leicht gemacht. Zwar hat er immer großen Wert darauf gelegt, die Gemeinschaft mit den Kirchen im kommunistischen Machtbereich, soweit irgend möglich, zu pflegen, und er hat dabei manche Rede tschechoslowakischer und ungarischer Vertreter auch dann mit Achtung angehört, wenn sie dem Westen Dinge sagte, die zu hören ihm nicht besonders angenehm sein konnte — ja selbst wenn dies in fragwürdiger Vermengung von christlicher Reiches-Gottes-Erwartung und kommunistischer Fortschrittsgläubigkeit geschah. Und doch waren sich zumal die amerikanischen Mitgliedskirchen des ÖRdK trotz mancher persönlichen Sympathien mit den Brüdern hinter dem sog. Eisernen Vorhang nicht genügend der Gefahr bewußt, daß sie die Existenz der Kirche mit der eigenen gesellschaftlichen Ordnung identifizierten. Aber ist die Herrschaft Christi an die westlich-demokratische Gesellschaftsform gebunden? Der ÖRdK wird sich stär-

ker in die Probleme christlicher Existenz in ganz anderen Systemen hineindenken und klarer erkennen müssen, daß Kirchen innerhalb totalitärer Staatsformen trotz Unterdrückungen und erheblichen Einschränkungen nicht nur degenerierte Kirchen, sondern voll und ganz Kirchen im neutestamentlichen Sinne sein können: das eschatologische Gottesvolk, der Leib Christi, der Tempel des Heiligen Geistes. Man wird im ÖRdK die Probleme der beiden Reiche neu durchdenken und manche naive Verabsolutierung demokratischen Denkens aus dem ekklesiologischen Denken entfernen müssen.

Im übrigen wird der ÖRdK nicht vergessen dürfen, daß ihm schon seit Jahren russisch-orthodoxe Kirchen angehören, die sich im Verlauf der russischen Revolutionsgeschichte vom Moskauer Patriarchat gelöst haben und die es bisher abgelehnt haben, sich ihm wieder zu unterstellen. Mit der Möglichkeit von Spannungen zwischen der Moskauer Patriarchatskirche einerseits und der dem Ökumenischen Patriarchen in Konstantinopel zugeordneten westeuropäischen russischen Kirche und den orthodoxen Kirchen in Amerika andererseits muß gerechnet werden. Keinesfalls wird der ÖRdK in diesem Fall um der sehr viel größeren russisch-orthodoxen Kirche in der Sowjetunion willen das Interesse an den anderen alten russisch-orthodoxen Freunden und Mitarbeitern, denen er so viel verdankt (ich denke da besonders an die bedeutende Pariser Fakultät St. Sergius), in irgendeiner Form reduzieren dürfen. Vielmehr werden auch diese Spannungen in der ökumenischen Zusammenarbeit in brüderlicher Liebe zu tragen sein, bis die unmittelbar beteiligten Kirchen selbst sie beseitigen können.

Aber auch für die Moskauer Patriarchatskirche selbst würden sich in der ökumenischen Zusammenarbeit nicht ganz leichte Aufgaben ergeben. Sie war seit 1917 fast ganz von der kirchlichen und theologischen Entwicklung der übrigen Christenheit abgeschnitten und an eigener theologischer Forschung gehindert. Zwar ist in den letzten Jahren der Wiederaufbau der theologischen Arbeit intensiv in Angriff genommen worden, und man hat sich auch wieder um den Kontakt mit der ausländischen theologischen Arbeit bemüht. Aber dies ist noch im Werden, die ausländische theologische Literatur ist nur zum Teil zugänglich, und von der lebendigen gegenwärtigen Wirklichkeit kirchlichen Lebens und theologischen Denkens in der übrigen Welt bestehen begreiflicherweise noch keine klaren Vorstellungen. Daß z. B. erhebliche Wandlungen im kontinentalen Protestantismus seit Harnack eingetreten sind und daß das Verhältnis zwischen dem Protestantismus und der Ostkirche heute im Westen anders gesehen wird als zur Zeit des herrschenden Liberalismus, beginnt man erst mit Überraschung zu erkennen. So würde die russische orthodoxe Kirche bei einem Eintritt in die ökumenische Arbeit zunächst auf eine verwirrende Fülle von Eindrücken stoßen, die den bisherigen Vorstellungen nicht entsprechen. Dies erfordert eine Bereitschaft und einen starken Willen, sich in der ökumenischen Begegnung von Vorurteilen frei zu machen und in sorgfältiger Prüfung der Eindrücke sich neu zu orientieren. Zugleich wird sie ihr altkirchliches Erbe nicht nur zu behaupten, sondern in die neuen Fragestellungen unserer Zeit hinein zu entfalten haben. Dasselbe, was sie von Athanasius und Cyrill in der Begrifflichkeit der ersten Jahrhunderte ererbt hat, gilt es nun in die Probleme und Begrifflichkeiten der heutigen Christenheit hinein zu entfalten. Anderen zu erschließen, was man empfangen hat und zu empfangen, was anderen gegeben ist, bedeutet von jeher in der ökumenischen Arbeit eine nicht leichte Aufgabe für alle Beteiligten.

Die russische orthodoxe Kirche wird es — sowohl von ihrem Kirchenverständnis als auch von ihrer Geschichte her — zunächst fremd anmuten, daß der ÖRdK in so hohem Maße die christliche Verantwortung für soziale und politische Fragen betont und sich so gründlich mit den Problemen befaßt, die z. B. durch die Industrialisierung, durch den sozialen Umbruch in bisher wenig entwickelten Ländern, durch die heutige Stellung der Frau im Arbeitsprozeß, durch das Miteinander der Rassen usw. gestellt sind. Es wird manchem russisch-orthodoxen Theologen vielleicht im ersten Augenblick nicht leichtfallen, diese Probleme als kirchliche und ökumenische Aufgaben anzusehen. Aber wenn die russische orthodoxe Kirche sich entschließen sollte, diese ökumenische Aufgabe zu bejahen und in Zusammenarbeit mit den anderen Kirchen des ÖRdK auf sich zu nehmen, würde sie auch hier einen wichtigen Beitrag leisten und die anderen Beteiligten vor kurzschlüssigen Verwechslungen der Christusherrschaft mit einer bestimmten Gesellschaftsordnung warnen können.

Nun sind freilich der Kirche im Sowjetstaat für alle aktuellen Verlautbarungen, zumal auf dem sozialen und politischen Gebiet, so enge Grenzen gezogen, daß ihre Mitarbeit in diesem Problembereich nur beschränkt möglich ist. Darüber hinaus muß innerhalb des kommunistischen Systems stets mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß der Staat versucht, den ökumenischen Beitrag der Kirchen in seinem Machtbereich zu lenken und als Mittel politischer Propaganda zu mißbrauchen. Hier könnten sich für die russische orthodoxe Kirche sehr schwierige Situationen ergeben. An diesem Punkt wird sie allen politischen Nötigungen dieser Art entschlossen widerstehen müssen, wenn nicht ihr ökumenischer Beitrag unglaublich und wertlos werden soll. Zugleich wird der ÖRdK auf die begrenzten Wirkungsmöglichkeiten der Kirchen innerhalb des kommunistischen Systems Rücksicht nehmen müssen und sie mit Entscheidungen in diesem Problembereich nicht überfordern dürfen.

All diese Schwierigkeiten müssen in Nüchternheit gesehen werden. Aber sie brauchen die Aufnahme ökumenischer Zusammenarbeit nicht zu hindern, wenn man auf beiden Seiten von vornherein entschlossen ist, diese Schwierigkeiten in gemeinsamer Arbeit in Angriff zu nehmen.

Kommentar zur Erklärung
des Ökumenischen Ausschusses der Vereinigten
Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands
zur Frage der Apostolischen Sukzession vom 26. November 1957

Von Rev. Hugh Montefiore,
Fellow des Gonville and Caius College, Cambridge

Die Erklärung des Ökumenischen Ausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands ist ein Dokument, das für ein Mitglied der Kirche von England von besonderem Interesse ist, und ich begrüße die Gelegenheit, zu dieser Erklärung Stellung nehmen zu sollen: denn es ist eben diese Frage der Apostolischen Sukzession, die das größte Hindernis für die Wiedervereinigung zwischen den Kirchen der anglikanischen Gemeinschaft und jenen protestantischen

Bekennniskirchen darstellt, die die episkopale Sukzession (mit der Apostolischen Sukzession durch die Handauflegung) in der Ordnung ihrer Ämter nicht beibehalten (und auch nicht wieder eingeführt) haben. Sinn und Bedeutung der Apostolischen Sukzession werden in der Kirche von England selbst viel erörtert, und obwohl diese Kirche einmütig ist in ihrer Entschlossenheit, ihre episkopalen Weihen beizubehalten, begegnet man doch in der Kirche von England verschiedenen Interpretationen der Apostolischen Sukzession. Die folgenden Bemerkungen sind lediglich die Überlegungen eines einzelnen Gliedes der Kirche von England.

1. Der erste Abschnitt der Erklärung des Ausschusses befaßt sich mit den Grundzügen der neutestamentlichen Aussagen über die Ämter und Dienste in der Gemeinde und mit dem Apostelamt in ihrer Mitte. Obwohl einzelne Punkte hervorgehoben werden könnten, in denen ich anderer Ansicht bin, möchte ich zu diesem Abschnitt der Erklärung keinerlei Bemerkungen machen. Es scheint mir ein fruchtloses Bemühen zu sein, aus den neutestamentlichen Aussagen über kirchliche Dienste die Notwendigkeit der Apostolischen Sukzession (durch die Handauflegung) nachweisen zu wollen. Die Zeugnisse genügen nicht, um die Last des Beweises mit zu tragen.

2. Es scheint mir, daß die Erklärung dem Verhältnis von Kirche und Neuem Testament nicht genügend Beachtung schenkt. Die Kirche kanonisierte das Neue Testament, weil es das apostolische Zeugnis über den Glauben enthielt, und die Kirche unterwarf sich selbst diesem Kanon als der Norm ihres Glaubens. Die Kanonisierung des Neuen Testaments war ungefähr zur gleichen Zeit abgeschlossen, da das Bischofsamt (übertragen durch die Handauflegung) als die wahre Fortsetzung des Apostelamtes von der Kirche allgemein anerkannt war. Der neutestamentliche Kanon enthielt das apostolische Zeugnis über den Glauben, aber das Problem seiner Interpretation mußte ins Auge gefaßt werden. Der Episkopat wurde allgemein als die Norm des kirchlichen Amtes betrachtet, denn er war ein Schutz gegen die Verkehrung kirchlichen Lebens. Wenn mit Recht die Autorität des neutestamentlichen Kanons betont wird, dann sollte er nicht jener Form des kirchlichen Amtes vorenthalten werden, die die Kirche allgemein als Sicherung und Verteidigung der Lehren akzeptierte, die das Neue Testament enthält.

3. Das führt zur nächsten Frage: Ist das Bischofsamt (das die Apostolische Sukzession mit der Handauflegung wahr) mit der neutestamentlichen Lehre von der Kirche vereinbar? Wir wollen nicht zu zeigen versuchen, daß es sich aus dem Neuen Testament beweisen läßt, sondern nur, daß es mit der neutestamentlichen Lehre von der Kirche in Einklang steht. Und wenn es sich als solches erweisen sollte, dann sollte es auch als die gottgegebene Norm kirchlichen Amtes betrachtet werden, der Kirche im Laufe ihrer Geschichte offenbart, in der gleichen Weise, in der die Kirche im Laufe ihrer Geschichte zur Bildung des neutestamentlichen Kanons geführt wurde.

4. Das Bischofsamt, das die Apostolische Sukzession durch die Handauflegung bewahrt, steht mit der neutestamentlichen Lehre von der Kirche in Einklang. Nach dem Neuen Testament ist die Kirche der Leib Christi, in den getaufte Glieder einverleibt werden. Die Kirche muß ihr inneres Leben durch ihr äußeres Verhalten zum Ausdruck bringen. Die Kirche sollte ihrer inneren Einheit in Christus äußeren Ausdruck verleihen. Nach dem Neuen Testament hat die Kirche nicht bloß geistlichen, sondern sakramentalen Charakter in dem Sinne, daß ihre äußere Gestalt ihr inneres Wesen zum Ausdruck bringt.

5. Das Bischofsamt, das die Apostolische Sukzession durch die Handauflegung bewahrt, ist der äußere Brennpunkt der Einheit und Kontinuität der einen universalen Kirche. Zweifellos kann Gott, und Er tut es auch, in besonderen Situationen neue Ämter schaffen, denn die bischöfliche Sukzession ist keine Garantie für ein apostolisches Christentum. Trotzdem ist sie der äußere Brennpunkt der Einheit und Kontinuität in der Kirche Gottes, und ohne sie ermangelt jede Kirche der Vollkommenheit des Ausdrucks. Das heißt natürlich nicht, daß die Ämter der Männer, die außerhalb der Apostolischen Sukzession ordiniert worden sind, keine wirklichen Ämter des Wortes und der Sakramente sind, aber es bedeutet in der Tat, daß ihnen die Fülle fehlt, die Gott Seiner Kirche gegeben hat.

Das Bischofsamt, das die Apostolische Sukzession durch die Handauflegung bewahrt, bringt das Evangelium in der Form kirchlicher Ordnung zum Ausdruck. Der Bischof ist der Repräsentant der einen Kirche Gottes, durch die Jahrhunderte und in aller Welt. Vermittels des Amtes bringt der Episkopat eine formale Ordnung des Gehorsams gegen Christus zum Ausdruck. Er verstößt in keiner Weise gegen das Hohepriestertum der gesamten Kirche, denn seine Funktion besteht darin, die gesamte Kirche zur Wahrnehmung ihrer priesterlichen Berufung aufzurufen. Das Bischofsamt sollte zusammen mit dem Presbyteramt (wahrgenommen durch Priester) und der Gemeinde (von Laien) ausgeübt werden. Die Apostolische Sukzession durch Handauflegung wird in der Kirche von England im gesamten Dienst der Kirche gewahrt; im Falle der Bischöfe durch ihre Weihe, bei Priestern und Diakonen durch bischöfliche Ordination und bei Laien durch die Handauflegung bei ihrer Konfirmation.

6. Die Erklärung spricht von dem „Dienst des Hirtenamtes“, das „durch eine unmittelbare und freie Berufung des Heiligen Geistes von solchen übernommen wird, die durch keine vorhergehende formelle Sendung dazu ermächtigt waren“ (Abschn. 2, Paragr. 11). Sie fährt fort: „Um der Ganzheit und Einheit der Kirche willen sollen die in solcher außerordentlichen Weise Berufenen nachträglich von anderen Amsträgern und von der Gemeinde in ihrer Berufung erkannt und bestätigt werden.“ Die Wendung „um der Ganzheit und Einheit der Kirche willen“ macht eine weitere Anmerkung nötig. Sie scheint einzuschließen, daß die Einheit und Kontinuität der Ortsgemeinde von solcher Wichtigkeit ist, daß ihr nach außen hin Ausdruck gegeben werden sollte, selbst im Falle derer, die durch den Heiligen Geist unmittelbar ermächtigt worden sind. Das steht mit der neutestamentlichen Lehre von der Kirche in Einklang.

7. Es scheint unlogisch zu sein, daß die Erklärung eine solche Handlung „um der Ganzheit und Einheit der Kirche willen“ im Falle einer Ortsgemeinde empfiehlt, aber sich weigert, eine ähnliche Handlung im Falle nicht einer Ortsgemeinde, sondern einer ganzen Bekenntniskirche in Erwägung zu ziehen. Denn dem Neuen Testament geht es nicht allein um die Einheit einer Ortsgemeinde, sondern auch um die Einheit der gesamten Kirche Gottes.

8. Die Erklärung deutet nirgendwo an, daß eine freie und unmittelbare Ermächtigung durch den Heiligen Geist, abgesehen von der Gemeinde und dem Amt, die normale Weise der Ordination sei; dies geschieht nur in Ausnahmefällen. Zur Zeit der Reformation befand sich die Bekenntniskirche ebenfalls in einer außergewöhnlichen Lage, und in manchen Ländern konnte die bischöfliche Sukzession nicht erhalten bleiben. Aber diese Ausnahmesituation besteht jetzt nicht mehr. Daraus würde sich also ergeben, daß „um der Ganzheit und Einheit

der Kirche willen“ solche Kirchen zu jener Form kirchlicher Ordnung zurückkehren sollten, die die Geschichte als den für die Kirche normalen Ausdruck der Einheit der einen Kirche in Christus erwiesen hat. (Wir haben bereits gezeigt, daß die bischöfliche Sukzession mit den neutestamentlichen Prinzipien in Einklang steht und das Evangelium in der Form kirchlicher Ordnung zum Ausdruck bringt.)

9. Die bischöfliche Sukzession wird hier nicht betrachtet als „ein exklusiver Weg zur Weitergabe von Amtsvollmacht und eine Garantie der Überlieferung reiner Lehre und der Erhaltung kirchlicher Einheit“, sondern vielmehr „als ein Zeichen der eigentlichen Apostolischen Sukzession der Kirche und ihres Amtes“ (Abschn. 4, Paragr. 21). Ich vermag nicht einzusehen, wie der Ausschuß die bischöfliche Sukzession „in den Kirchen, in denen die Reformation ohne Bruch mit den Trägern des Bischofsamtes sich vollziehen konnte, . . . für sinnvoll“ halten und zur gleichen Zeit die Ansicht vertreten kann, daß es gefährlich ist, eine solche bischöfliche Sukzession den Kirchen weiterzugeben, die sie nicht haben. „Sie ist sogar gefährlich, weil das Mißverständnis entstehen könnte, als wäre die Ordination in Kirchen ohne bischöfliche Sukzession unvollständig“ (Abschn. 4, Paragraph 21). Wenn es nicht „gefährlich“ ist, daß Männer, die durch eine freie und unmittelbare Berufung des Heiligen Geistes ermächtigt sind, in ihrer Berufung von anderen Amtsträgern und der Gemeinde nachträglich anerkannt und bestätigt werden, dann vermag ich nicht zu sehen, weshalb es „gefährlich“ sein sollte, daß diejenigen, die außerhalb der bischöflichen Sukzession ordiniert wurden, nachträglich in ihrem Amt von jemandem anerkannt und bestätigt werden, der der Repräsentant der universalen Kirche Gottes ist. Wenn keine „Gefahr“ besteht, daß in der Ortsgemeinde das Mißverständnis aufkommt, die Ordination eines Menschen, der durch den Heiligen Geist direkt berufen wurde, sei unvollständig, so kann ich nicht verstehen, weshalb die „Gefahr“ bestehen sollte, daß in der Bekenntniskirche das Mißverständnis aufkommt, die Ordination außerhalb der bischöflichen Sukzession sei unvollständig. Selbstverständlich kann Gott seine Diener ermächtigen, wie Er will und wann Er will, aber das heißt nicht, daß wir nicht „um der Ganzheit und der Einheit“ der gesamten Kirche Gottes willen genauso handeln sollten wie um der Ortsgemeinde willen. Nach meiner Ansicht ist es „gefährlich“, das zu missen, was Gott um der Fülle Seiner Kirche willen gegeben hat.

DER ÖKUMENISCHE RAT FINNLANDS UND SEINE ARBEIT*)

Die gegenwärtige ökumenische Arbeit in Finnland hat einen alten Stamm. Die beiden Volkskirchen des Landes, die lutherische und die orthodoxe, sind durch Jahrhunderte in naher Zusammenarbeit mit den Kirchen anderer Länder gewesen und haben von ihnen fruchtbare Anregungen empfangen. Ebenfalls sind die eigentlichen Minderheitskirchen unseres Landes, die Freikirche, Methodistenkirche und Baptistenkirche, welche im vorigen Jahrhundert gegründet wurden, in fortwährender Verbindung mit ihren Mutter- und Schwesterkirchen im Auslande gewesen. Die großen christlichen Zentralorganisationen, wie die Finnische Bibelgesellschaft, die Finnische Missionsgesellschaft, der Christliche Verein junger Männer, der

*) Aus: „Die Kirche Finnlands“, Nr. 1/1957, Seite 8 f.

Christliche Verein junger Frauen und die christliche Studentenbewegung, haben ebenfalls für die gegenwärtige ökumenische Bewegung in Finnland den Boden vorbereitet.

Der erste eigentliche Vorgänger des Ökumenischen Rates in Finnland war ein gleich nach dem Ende des ersten Weltkrieges entstandenes Komitee, das mit dem Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen zusammenarbeitete. Der Vorsitzende dieses finnischen Komitees war bis zu seinem Tode im Jahre 1931 Prof. Arthur Hjelt, der bekannte Alttestamentler, und zum Komitee gehörten mehrere Bischöfe und Theologen der lutherischen Kirche. Die Arbeit des Komitees wurde zum großen Teil durch den Weltbund finanziert. Nach den Statuten, die im Jahre 1925 bestätigt wurden, war die Aufgabe der finnischen Landesvereinigung, für das Hauptziel zu arbeiten, das der Weltbund sich in den in Konstanz am 3. August 1914 gutgeheißenen Beschlüssen gesteckt hatte.

Zum Komitee gehörten nach den Statuten höchstens 25 Mitglieder, von denen 23 die lutherische, einer die orthodoxe und einer die Minderheitskirchen vertraten. Als zweites ökumenisches Organ wirkte in Finnland das im Jahre 1920 gegründete „Allgemeine Finnische Missionskomitee“, wo auch die nichtlutherischen Missionsgesellschaften vertreten waren.

Im Jahre 1933 wurde der Name des Komitees in „Allgemeinkirchliches Komitee“ abgeändert und seine Aufgabe folgendermaßen definiert: „Der Zweck des Komitees ist die Mitarbeit an den kirchlichen Einheitsbestrebungen, besonders der Einigungsbewegung für Glauben und Kirchenverfassung, der vom Ökumenischen Rat geleiteten Einheitsbewegung und dem Weltbund für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen sowie die Pflege von Beziehungen zu ausländischen Kirchen und internationalen christlichen Bewegungen.“ Um 1930 nahm das Komitee intensiv an den Einheitsbestrebungen der christlichen Kirchen teil und machte sie in der Heimat bekannt. Das Komitee pflegte auch beachtenswert die Verbindungen der Kirchen Finnlands mit den nordischen Kirchen und den entsprechenden nordischen Räten. Andererseits wurden fortlaufend die Verbindungen mit den Kirchen der baltischen Staaten, Mitteleuropas und Englands entwickelt. Diese fruchtbringende Zusammenarbeit wurde dann vom zweiten Weltkrieg sehr erschwert. Nach dem Tode von Professor Hjelt wirkten als Vorsitzende des Komitees Dr. Uno Paunu, Prof. Antti J. Pietilä, Professor, später Erzbischof Aleksii Lehtonen und zur Zeit Bischof E. G. Gulin, welcher zusammen mit dem langjährigen Sekretär Propst Verner J. Aurola von neuem die Wirksamkeit des Komitees in der Nachkriegszeit aufgebaut hat.

Die Statuten des gegenwärtigen Ökumenischen Rates stammen vom Jahre 1950. Das Ziel des Rates ist nach diesen Statuten, „für die Förderung der Gemeinschaft zwischen den Kirchen in unserem Lande zu arbeiten, in Berührung mit den verschiedenen im Heimatlande wirkenden Konfessionen und Gruppen zu stehen und den ausländischen kirchlichen Einheitsbestrebungen zu folgen, besonders soweit sie nach den Prinzipien der vom Ökumenischen Rat der Kirchen geleiteten Einheitsbewegung geschehen, und auch sonst die Verbindungen mit ausländischen Kirchen und internationalen christlichen Bewegungen zu pflegen“. Zum Rat gehören zur Zeit 40 Mitglieder, welche die Evangelisch-Lutherische Kirche Finnlands, die Orthodoxe Kirche Finnlands, die Freikirche Finnlands, den Freien Missionsverband, die finnische und schwedische Methodistenkirche, die finnisch- und schwedischsprachige Baptistenkirche und die Heilsarmee vertreten. Gleichzeitig

repräsentieren die Mitglieder des Rates, von welchen neun das Schwedische als Muttersprache haben, auch die theologischen Fakultäten des Landes, die Missionsgesellschaften und die christliche Presse. Von den Mitgliedskirchen des Rates ist nur die Evangelisch-Lutherische Kirche Finnlands unmittelbar ein Mitglied des Ökumenischen Rates der Kirchen, derweilen die Orthodoxe Kirche in Genf durch das Patriarchat von Konstantinopel vertreten wird. Die Methodistenkirche ihrerseits gehört zur Skandinavischen Diözese der Methodistenkirche der Vereinigten Staaten und ist somit indirekt Mitglied des Ökumenischen Rates der Kirchen. Gleichartig wird die Heilsarmee in Genf durch ihr Hauptquartier vertreten. Vorsitzender des Rates ist zur Zeit Bischof E. G. Gulin, Vizepräsidenten sind Prof. Dr. Aimo T. Nikolainen und Pastor Sergei Dubrovin, Generalsekretär ist Lic. Seppo A. Teinonen.

Während der letzten Jahre hat der Rat mehrere Konferenzen, Lager und Kurse angeordnet, wo ökumenische Fragen behandelt worden sind. In Zusammenarbeit mit der Jugendabteilung des Ökumenischen Rates hat der Rat ökumenische Arbeitslager auf lutherischem wie auf orthodoxem Boden organisiert. Jährlich ist auch eine ökumenische Jugendkonferenz abgehalten worden, zu welcher Vortragende aus Genf eingetroffen sind. In diesem Jahr wird ein Arbeitslager im Sommer in Porkkala angeordnet.

Die Studienkommission des Rates hat fortlaufend an der Vorbereitung der Konferenzen und Vollversammlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen teilgenommen. In ihrem Auftrage sind die Dokumente der zweiten Vollversammlung in finnischer Sprache veröffentlicht worden, worüber die Kommission auch ein Gutachten ausfertigte, welches, nachdem es von der Vollversammlung des Rates genehmigt war, voriges Jahr nach Genf und an die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen gesandt wurde. Zur Zeit werden in der Studienkommission Äußerungen zu den Fragen der dritten Vollversammlung vorbereitet.

Der Rat hat auch an der Veröffentlichung der gemeinsamen nordischen ökumenischen Zeitschrift „Kristen Gemenskap“ teilgenommen und hat Nachrichten über das kirchliche Leben in Finnland in die vom Nordischen Ökumenischen Institut veröffentlichte Monatspublikation „Kirchliche Nachrichten aus den nordischen Ländern“ eingesandt. Der Rat hat fortlaufend zahlreiche Finnland besuchende ausländische Kirchenmänner bewirte. Aus ökonomischen Gründen ist der Rat bis jetzt nicht bei ausländischen ökumenischen Konferenzen in dem Maße vertreten worden, wie es nötig gewesen wäre.

Die geographische Lage verursacht es, daß unser Land kein reger Treffpunkt der Kirchen ist und daß unser Volk kein so großes Interesse für Fragen der ganzen Christenheit zeigt wie die Mitglieder einiger anderer Kirchen. Dessenungeachtet ist in Finnland in der Nachkriegszeit ein wachsendes Interesse für die ökumenische Bewegung bemerkbar gewesen. Teilweise wurde sie dadurch bewirkt, daß die zum großen Teile orthodoxe Bevölkerung Kareliens, welches laut dem Friedensvertrag der Sowjetunion übergeben wurde, als Flüchtlinge in das übrige Finnland übersiedeln mußte, welches die Entwicklung der ökumenischen Beziehungen zwischen den beiden Volkskirchen aktueller als früher machte. Die Entwicklung hat sich fortlaufend positiv entfaltet. In den letzten Jahren sind lutherisch-orthodoxe Studenten- und Pfarrerkonferenzen abgehalten worden, und die Zusammenarbeit besonders zwischen den lutherischen und orthodoxen Studentenorganisationen ist sehr eng und erfolgreich gewesen.

Als Zeichen der positiven Entwicklung muß auch festgestellt werden, daß in Verbindung mit der theologischen Fakultät der Universität Helsinki ein Institut für missionarische und ökumenische Forschung gegründet worden ist. Der Leiter dieses Missionswissenschaftlichen und Ökumenischen Instituts ist Prof. Dr. Osmo Tiilikä und sein Assistent Lic. Seppo A. Teinonen.

Die Entwicklung des ökumenischen Bewußtseins zeigt sich auch in der Wirksamkeit des Informationsdienstes der Kirche. Seit dem Jahre 1955 hat seine ausländische Abteilung ein deutschsprachiges Informationsblatt veröffentlicht, und es wäre wünschenswert, daß es sich allmählich zu einer Vierteljahrsschrift entwickeln würde, worin die finnische Christenheit an der allgemeinen ökumenischen Diskussion teilnehmen könnte. Seit dem Jahre 1953 hat der Informationsdienst der Kirche gleichfalls das vervielfältigte Blättchen „News Bulletin“ veröffentlicht, in welchem in englischer Sprache die kirchlichen Geschehnisse des Landes referiert werden.

Der letzte Beweis der Entwicklung der ökumenischen Verantwortung ist, daß der Rat dieses Jahr eine Kommission für zwischenkirchliche Hilfe gegründet hat. Diese Kommission, deren Vorsitzender Pfarrer Ahti Auranen ist, wird in Zusammenarbeit mit der entsprechenden Abteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen notleidenden Kirchen helfen. Obwohl die ökonomische Lage unseres Landes in der Nachkriegszeit schwer gewesen und zur Zeit besorgniserregend ist, zeigt die Gründung der Kommission, daß die Kirchen Finnlands nicht nur ein empfangender Teil der ökumenischen Kirchenfamilie sein wollen, sondern auch ein gebender.

Seppo A. Teinonen

NEUE ÖKUMENISCHE BEMÜHUNGEN IN DEN ORTHODOXEN KIRCHEN VON GRIECHENLAND UND VON RUMÄNIEN

Die griechische Kirchenleitung hat beschlossen, den Metropoliten von Saloniki, Pantelejmon, der die Griechische Kirche auf der Vollversammlung des Ökumenischen Rates 1954 in Evanston vertrat, mit zwei weiteren Metropoliten zu der Bischofskonferenz der Anglikanischen Kirche (Lambeth-Konferenz), die im Juli d. J. in London stattfinden soll, zu entsenden. Damit wird ein erster Schritt zur Revision des Beschlusses der Heiligen Synode vom März 1957 getan, der verfügte, daß zu interkonfessionellen Konferenzen in Zukunft nur nichtordinierte Theologieprofessoren — „Laien“ ohne kirchliche Vollmacht —, aber nicht mehr Kleriker entsandt werden sollen. Einige bekannte griechische Hierarchen hoffen auf die Annullierung dieses Synodalbeschlusses des vergangenen Jahres.

Auf die Bedeutung der Lambeth-Konferenz für die kirchlichen West-Ostbeziehungen wies kürzlich auch ein Artikel des bekannten Bukarester Theologen Popescu hin (in der Zeitschrift des Rumänischen Patriarchats „Ortodoxia“, Okt.-Dez. 1957): Die Anglikanische Kirche habe vor anderen der Orthodoxie eine gewisse Position in der ökumenischen Bewegung geschaffen, die nicht preisgegeben werden sollte. Es beständen vielmehr Aussichten, diese Zusammenarbeit mit der Ökumene zu erweitern. Das würde die Orthodoxie aus ihrer Isolierung herausführen und sie instandsetzen, ihren nötigen und gewünschten Beitrag des Glaubens und der Liebe zu dem gesamtchristlichen Werk zu liefern. Die Rumänische Orthodoxe Kirche mit etwa 14 Millionen Gläubigen ist nächst der Russi-

schen Orthodoxen Kirche (über 100 Millionen Gläubige) die größte christliche Kirche in Osteuropa.

M. Pantelejmon von Saloniki, das Haupt der griechischen Delegation für London, vertrat auch die Griechische Orthodoxe Kirche auf der Panorthodoxen Kirchenkonferenz, die am 10. Mai in Moskau eröffnet wurde, in Verbindung mit der Vierzigjahr-Feier der Wiedererrichtung des Moskauer Patriarchats. Der Vertreter des Patriarchats Konstantinopel auf dieser Konferenz war Metropolit Athenagoras von Thyateira, Exarch des Patriarchats Konstantinopel für Westeuropa mit dem Sitz in London, sowie Metropolit Jakobos von Malta, der Vertreter des Patriarchats Konstantinopel beim Ökumenischen Rat in Genf.

Eine neue kirchliche theologische Zeitschrift „Der Orthodoxe Gedanke“ — mit dem Kopspruch: „Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch freimachen“ Joh. 8 — erscheint seit Januar d. J. unter der Redaktion von sechs Athener Theologieprofessoren, darunter der ehemalige Generalsekretär des Synodalausschusses für interkonfessionelle Beziehungen, Prof. Alivisatos, der im Frühjahr 1957 aus der Griechischen Ökumenischen Kommission ausschied.

In dem 1. Heft, das mit den Segenswünschen des Oberhauptes der Kirche von Griechenland, des Erzbischofs Theoklet von Athen, eingeleitet wird, gibt Prof. Alivisatos in einer „Rück- und Vorschau“ das Programm der Zeitschrift bekannt. Sie will dienen u. a. der Bildung der griechischen Priester und ihrer wirtschaftlichen Sicherstellung; der Revision der Kirchenverfassung im Geiste der Kirchenordnung von 1923 in Richtung auf Verstärkung der kirchlichen Selbständigkeit gegenüber dem Staate und auf volle Verantwortlichkeit der Bischöfe; Wiederübernahme der sozialen Aufgaben der Kirche, die an das Sozialministerium übergegangen waren; Erneuerung der Ehrfurcht vor der Gottesdienstordnung, „die durch einige Priester und Organisationen zerstört wurde“; Entwicklung der orthodoxen Theologie im Geiste der griechischen Kirchenväter; Erörterung der ungelösten und unerforschten Probleme der Orthodoxie und ihrer Beziehung zur römisch-katholischen Kirche und zu den protestantischen Kirchen, insbesondere zur ökumenischen Bewegung. Hierbei wird den vorläufig inoffiziellen Begegnungen mit der römischen Kirche besondere Bedeutung beigelegt, mit dem Ziel, „die größte Kirchenspaltung der Ökumene durch die endliche Einigung der zwei großen Alten Kirchen des Ostens und Westens zu überwinden“. In zwei Artikeln über „Die Orthodoxe Kirche und die ökumenische Bewegung“ tritt Alivisatos in energischer Abwehr jeder engstirnigen Selbstgenügsamkeit für eine innerorthodoxe Sammlung zum Zwecke gemeinsamer Stellungnahme gegenüber der ökumenischen Bewegung ein und erklärt die alleinige Delegierung griechischer Laien-Theologen ohne Teilnahme der Kleriker zu ökumenischen Konferenzen als Widerspruch zur orthodoxen Ekklesiologie. Er befürwortet ferner eine zweite „(Pan-)Orthodoxe Theologen-Konferenz“, die — gemäß Beschluß der ersten Theologenkonzferenz von Athen 1936 — zweckmäßig in Bukarest stattfinden sollte. Auch werden „verstärkte Bestrebungen zur Teilnahme des Patriarchats Moskau entsprechend seinem Gewicht an der ökumenischen Bewegung“ verzeichnet. Gleichzeitig nimmt eine im 2. Heft der Zeitschrift abgedruckte Erklärung der Theologischen Fakultät Athen an den Papst von Rom die Frage der ost-westlichen Union in Angriff, indem sie an den Geist der wahren Liebe, Einmütigkeit und gegenseitigen Achtung der alten Patriarchate „Jerusalem, Antiochien, Alexandrien und Rom“ erinnert.

Hildegard Schaefer

CHRONIK

Die seit langem geplante Zusammenkunft von Vertretern des Moskauer Patriarchats und des Ökumenischen Rates ist nunmehr für die Zeit vom 7.—9. August in Utrecht (Holland) vorgesehen.

Die Abteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen für Zwischenkirchliche Hilfe und Flüchtlingsdienst hielt vom 1.—6. Juni in Evian (Frankreich) ihre Jahrestagung ab, die unter dem Thema „Zwischenkirchliche Hilfe als Ausdruck christlichen Gehorsams“ stand.

Der Nationalrat Christlicher Kirchen in den USA beschloß die Errichtung einer Arbeitsstelle für „Glauben und Kirchenverfassung“, die sich die Weiterführung des im vergangenen Jahr in Oberlin begonnenen Faith and Order-Gesprächs zwischen den nordamerikanischen Kirchen angelegen sein lassen soll (vgl. Ökumenische Rundschau H. 2/1958, S. 86 ff.). Bisher beschränkte sich der Nationalrat nur auf die praktische Zusammenarbeit der ihm angehörenden 30 Kirchen.

Am 28. Mai schlossen sich in Pittsburgh/USA die „Presbyterianische Kirche in den USA“ und die „Vereinigte Presbyterianische Kirche von Nordamerika“ zur „Vereinigten Presbyterianischen Kirche in den USA“ zusammen. Die neue Kirche zählt über drei Millionen Mitglieder. Außerhalb des Zusammenschlusses blieb vorläufig die in den Südstaaten beheimatete „Presbyterianische Kirche in den USA“ mit etwa 678 000 Mitgliedern.

In Manila fand im Juni eine gesamtasiatische Tagung über Fragen der Arbeiterevangelisation statt, um die Christen für ihre Verantwortung in den besonderen Verhältnissen Asiens zuzurüsten.

Eine Tagung osteuropäischer Kirchenvertreter vom 1.—4. Juni in Prag konstituierte sich als „Christliche Friedenskonferenz“, um ein christliches Weltkonzil zur Abwehr der atomaren Bedrohung vorzubereiten. Die Konferenz will Verbindung mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen suchen und auch andere Kirchen zur Mitarbeit einladen. Der Arbeitsausschuß wird von Prof. Hromadka (Prag), Prof. Vogel (Berlin) und Bischof Vetö (Budapest) gebildet.

Im Beisein zahlreicher ökumenischer Gäste, darunter Präsident D. Fry, Generalsekretär Dr. Visser 't Hooft, Bischof D. Lilje, Generalsekretär Dr. Lundquist u. a., wurde am 22. Juni die lutherische Trinitatiskirche in Warschau wieder eingeweiht. Im Zusammenhang damit beschloß der Arbeitsausschuß der Europäischen Kirchenkonferenz, bestehend aus Erzbischof Kiivit (Estland), Bischof D. Lilje (Deutschland) und Generalsekretär Dr. Emmen (Holland), die europäischen Kirchen zu einer ersten gesamteuropäischen Kirchenkonferenz im Januar 1959 in der Schweiz einzuladen.

Der Ökumenische Rat der Kirchen in den Niederlanden hat seine 7 Mitgliedskirchen zu engerer Zusammenarbeit und gegenseitiger Fühlungnahme auf Gemeindeebene aufgerufen.

Einen Konsensus über die Taufe hat die Synode der Evang.-luth. Kirche der Niederlande mit der Niederländisch-Reformierten Kirche herbeigeführt. Im vergangenen Jahre hatten die Gespräche zwischen den beiden Kirchen bereits zu einem Konsensus über das Abendmahl geführt.

Auf Beschluß der Generalversammlung der Kirche von Schottland sol-

len die Gemeinden demnächst zu dem Unionsdokument Stellung nehmen, das im vergangenen Jahre von anglikanischen und presbyterianischen Theologen ausgearbeitet wurde (vgl. Ök. Rdsch. H. 3/1957, Seite 143). Eine Äußerung der Kirche von England zu diesem Entwurf wird erst nach

der Lambeth-Konferenz im Juli d. J. zu erwarten sein.

Maßnahmen zur Gewährleistung der verfassungsmäßig garantierten Religionsfreiheit forderte der *Evangelische Kirchenbund Italiens* in einer an die neugewählte Regierung gerichteten Eingabe.

VON PERSONEN

Der niederländische Missionswissenschaftler Prof. Dr. Hendrik Kraemer, der von 1947–55 das Ökumenische Institut in Bossey leitete, wurde am 16. Mai 70 Jahre alt.

Dr. W. A. Visser 't Hooft wurde mit der theologischen Ehrendoktorwürde der Harvard-Universität ausgezeichnet.

D. Dr. Franklin H. Littell, langjähriger amerikanischer Verbindungsmann zu den deutschen Kirchen, ist nach den USA zurückgekehrt, um an der theologi-

schen Fakultät der Emory-Universität in Atlanta, Georgia, eine Professur für Kirchengeschichte zu übernehmen.

Bischof Lajos Ordasz (Budapest) wurde im Juni auch seines Amtes als Bischof des Süddistrikts der lutherischen Kirche in Ungarn enthoben.

Der durch seine Fürsorge für die deutschen Flüchtlinge hochverdiente schwedische Pastor D. Birger Forell ist im 64. Lebensjahre verstorben.

ZEITSCHRIFTENSCHAU

Hans Christoph von Hase, „Das Siegel des Jahrhunderts: Union und Mission“. Die ökumenische Sicht des Stuttgarter Kirchentages von 1857“, *Evangelische Theologie*, XVIII/5 (Mai 1958), Seite 210–226.

„Für die Christen aus der Ökumene mag sich die Kirchengeschichte Deutschlands im 19. Jahrhundert als Inbegriff staatskirchlicher und konfessioneller Verknöcherung darstellen. In der großartigen ‚History of the Ecumenical Movement‘ (1954) kommt diese Periode wohl darum etwas zu kurz.“ Der Verfasser will mit seinem Beitrag das Bild ergänzen. Er läßt deutlich werden, daß auf dem Stuttgarter Kirchentag 1857 die ökumenischen, missionarischen und innerkirchlichen Fragen klar herausgearbeitet wurden, die noch heute Grundthema unserer Bemühungen um die Kirche und ihren Dienst sind.

J. L. Hromadka, „The Crisis of the Ecumenical Fellowship“, *Communio*

Viatorum, Vol. I, No. 1/Spring 1958, Seite 18–26.

In der neuen theologischen Zeitschrift der Prager Comenius-Fakultät untersucht Prof. Hromadka die veränderten politischen und sozialen Lebensbedingungen, in die sich das Christentum unserer Tage gestellt sieht, und sucht die Folgerungen zu ziehen, die sich daraus für die Aufgabe der im Ökumenischen Rat zusammengeschlossenen Christenheit in der Gegenwart ergeben. Besonderen Wert legt der Verfasser auf den Unterschied der kirchlichen Situation unter nationalsozialistischer bzw. kommunistischer Herrschaft.

Gustave Weigel, „Der amerikanische Katholizismus und die ökumenische Bewegung“, *Lutherische Rundschau*, Heft 1/Mai 1958, Seite 28–40.

In dem angeführten Heft, das vor allem dem Gespräch mit der römisch-katholischen Kirche gewidmet ist, zeigt der Verfasser, Jesuit und Professor in den USA,

Geschichte und Struktur des römischen Katholizismus in den Vereinigten Staaten auf, um sodann festzustellen, daß der amerikanische Katholik aufs ganze gesehen weder mit der ökumenischen Bewegung vertraut, noch am Gespräch mit ihr interessiert sei. Zwar gebe es gewisse Ausnahmen und Neuansätze, über deren Zukunft sich jedoch noch nichts sagen lasse.

Friedrich Hübner, „Abendmahlsgemeinschaft“, Informationsblatt für die Gemeinden in den niederdeutschen lutherischen Landeskirchen, Nr. 10/11 (6. Juni 1958), Seite 157–160.

Ausgehend von der geschichtlich belasteten Abendmahlsproblematik in Deutschland gibt der Verfasser einen Aufriß der Abendmahlslehre und -praxis in den Kirchen der Ökumene, wobei er eine „katholische“ und eine „spiritualistische“ bzw. „realistische“ und „symbolische“ Abendmahlsauffassung unterscheidet. Die lutherischen Kirchen sind der „katholischen“ Gruppe zuzurechnen, aber mit den Kirchen in der Ökumene um ein weiteres Eindringen in die Heilige Schrift zwecks Erreichung eines echten Konsensus bemüht.

Lesslie Newbigin, „Anglicans and Christian Reunion“, Theologie, Vol. LXI, June 1958, No. 456, Seite 223–227.

In diesem äußerst interessanten Artikel warnt der südinische Bischof davor, bereits in den ökumenischen Weltorganisationen eine Verwirklichung christlicher Einheit zu sehen. Der anglikanische Ansatz, mit der Interkommunion die volle Einheit des kirchlichen Lebens zu umfassen und zu verbinden, drohe durch die gegenwärtige anglikanische Unionspraxis der Übernahme des historischen Episkopats durch andere Kirchen verloren zu gehen, während die echte Einheit nur in gemeinsamer und an keine Voraussetzungen gebundener Buße gefunden werden könne.

Hans Bolewski, „Europa in ökumenischer Sicht“, Evangelische Welt, Jg. 12, Nr. 12 vom 16. 6. 1958, Seite 337–340.

Der Verfasser weist nach, wie der Begriff „Ökumene“ durch die Verbindung der Predigt des Evangeliums mit dem politischen Raum Europas im Sinne eines Sendungsauftrages geprägt ist, der „Europa auf die Welt bezogen“ sein läßt. Gegenüber dem bisher vorherrschenden mehr freikirchlichen Verständnis ökumenischer Wirksamkeit gelte es, den ökumenischen Beitrag Europas neu zu entdecken und zu erfüllen, der die europäischen Probleme zugleich als Weltprobleme zu verstehen und zu lösen fordert.

NEUE BÜCHER

DAS INTERKONFESSIONELLE THEOLOGISCHE GESPRÄCH

Zu *Hans Küng*: Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung, Johannes-Verlag Einsiedeln. 1957. 304 Seiten. Ln. DM 18.50.

Die Kirchen- und Missionsgeschichte des 20. Jahrhunderts ist in starkem Maße durch den Willen zur Einheit innerhalb der Weltchristenheit bestimmt. Besonders von den Weltmissionskonferenzen sind in dieser Hinsicht kräftige Impulse ausgegangen. Aber auch die beiden Weltkriege haben trotz der vorübergehenden Erschwerung der kirchlichen und missionarischen Einigungsbestrebungen das Ja zur Einheit und Zusammenarbeit faktisch gefördert. Als eine echte geistliche Not muß jedoch die Tat-

sache empfunden werden, daß die römisch-katholische Kirche der ökumenischen Bewegung außerhalb ihres Bereiches nicht freundlich abwartend, sondern grundsätzlich kritisch gegenübersteht. Von ihrem eigenen Selbstverständnis aus ist es allerdings kaum anders zu erwarten, und diese Haltung darf den einzelnen Vertretern nicht zum Vorwurf gemacht werden. Wir tun gut, wenn wir uns durch diesen Tatbestand — gerade auch für das theologische Gespräch innerhalb der Ökumene — daran erinnern lassen, daß sich die Wahrheit niemals auf dem Wege eines vermittelnden Kompromisses finden läßt, sondern nur dort gewonnen wird, wo sich Jesus Christus, der die Wahrheit allein ist, gegenüber allen Gesprächspartnern von sich aus durchsetzt. Daß es der römischen Kirche und Theologie

letztlich aber auch darum geht, sollten wir nicht bestreiten, sondern sie umgekehrt dabei behaften.

Diese kritische Distanz zu dem, was sich außerhalb der eigenen Reihen kirchlich und theologisch tut, ist nun aber mit einer intensiven Kenntnisnahme dieser Vorgänge verbunden. Auf römischer Seite ist man — wenigstens an einigen Stellen — in einem viel höheren Maße über die theologische Lage bei uns orientiert als umgekehrt. Daß es dabei auch zu einer echten ökumenischen Begegnung kommen kann, dafür ist das Buch von Hans Küng ein Beweis. Ja, man kann es in vieler Beziehung geradezu für vorbildlich halten für die Art, wie auch innerhalb der Kirchen und Konfessionen, die im Ökumenischen Rat zusammengefaßt sind, die theologische Zusammen- und Auseinandersetzung erfolgen sollte. Auch hier bestehen Glaubens- und Lehrunterschiede, die dem Gegensatz römisch-katholisch : evangelisch ähnlich sind.

1. Vorbildlich ist das Buch von Hans Küng zunächst in der Art und Weise, wie es versucht, den theologischen Gesprächspartner in seiner Art, trotz des andersartigen Denkschematismus, Kategorialsystems und seiner Terminologie, wirklich zu verstehen und ihm gerecht zu werden (vgl. Seite 21 ff. den Abschnitt: Die andere Sprache). K. ist sich darüber klar, daß er sich das Verständnis der Theologie Barths verbaut, wenn er sie nur durch die aristotelisch-scholastische Brille sieht. Er bemüht sich, von der Heiligen Schrift her an Barths Denkart heranzukommen. So gewinnt er die Voraussetzungen für eine Darstellung der Lehre Barths von der Rechtfertigung, von der Barth persönlich erklärt, daß sie vollständig, korrekt und sinngemäß wiedergegeben sei (vgl. den Brief Barths an den Verfasser a.a.O. S. 11). Dieser Versuch, das theologische Gegenüber von seinen Voraussetzungen — und K. läßt bona fide als solche die Heilige Schrift gelten — her zu verstehen, ist nicht nur Ausdruck einer wissenschaftlichen Sachgemäßheit, sondern zugleich von der Bereitschaft getragen, sich von dorthin fragen und aufrufen zu lassen, die eigene Lehre in ernster Verantwortlichkeit zu überdenken und zu prüfen (vgl. Seite 100).

2. Beispielhaft ist dieses Buch ferner darin, wie das Hören auf den anderen not-

wendig zu einem neuen Hören auf das Zeugnis der Heiligen Schrift führt. Die Darstellung des Rechtfertigungsverständnisses der römischen Kirche bekommt dadurch Gewicht für alle, denen es um die von Gott in Jesus Christus geoffenbarte und im Heiligen Geiste gültige Wahrheit zu tun ist, daß dem Schriftzeugnis grundlegende und wegweisende Bedeutung zuerkannt wird. Das wird nicht nur formal behauptet, sondern in manchen Einzeluntersuchungen zu erhärten versucht.

3. Schließlich muß als eine positive Voraussetzung für ein fruchtbares interkonfessionelles theologisches Gespräch das Ja bewertet werden, das der Verfasser des Buches zu der Tradition seiner eigenen Kirche sagt. Er läßt darüber keine Zweifel aufkommen, daß er als ein Theologe denkt und argumentiert, der sich gebunden weiß an die kirchlichen Lehrentscheidungen, von denen er herkommt. Gerade die jüngste Entwicklung im Ökumenischen Rat liefert dafür manche Beispiele, daß auch hier die Einsicht zunimmt: Ein Zueinanderfinden der Kirchen verschiedenen Bekenntnisses ist nicht möglich an der Wahrheitsfrage vorbei, sondern nur durch sie hindurch. Die Kirchen tun sich gegenseitig nur dann wirklich einen Dienst, wenn sie sich selbst und das heißt ihre eigene Geschichte und die ihnen in ihrer Geschichte widerfahrene Wahrheitserkenntnis ernst nehmen. Von daher ist es nicht nur zu verstehen, sondern auch zu begrüßen, daß in Ökumene und Mission die konfessionellen Zusammenschlüsse an Gewicht zunehmen.

Zweifellos besteht hier die Gefahr einer Verabsolutierung der einzelnen Konfessionen und ihrer Wahrheitserkenntnis, durch die ein Zusammenkommen und Zusammenwachsen der verschiedenen Kirchen illusorisch zu werden droht. Aber man entgeht dieser Gefahr nicht durch eine verharmlosende Relativierung und Verwischung der konfessionellen Gegensätze. Auch hier könnte die Überzeugung von Küng für den Umgang der Gliedkirchen im Ökumenischen Rat miteinander hilfreich sein, sofern er nämlich diese kirchlichen Lehrentscheidungen nicht als „eingefrorene, tote Formeln betrachtet“ wissen will, „sondern als lebendige Wegweiser für weiteres Forschen im unerschöpflichen Reichtum der Offenbarung Jesu Christi“ (S. 106). Man wird

hier allerdings abwarten müssen, ob K. mit diesem Verständnis vom Wesen des Dogmas in seinen eigenen Reihen Zustimmung findet. Aber er visiert die Mitte an zwischen einer historischen Relativierung und einer zeitlosen Verabsolutierung der Lehrentscheidungen der Kirche; und da sollte er bei uns mit einer grundsätzlichen Zustimmung rechnen dürfen.

Welches ist nun die entscheidende These dieses Buches? Nach K. besteht in der Rechtfertigungslehre, aufs ganze gesehen, eine grundsätzliche Übereinstimmung zwischen der Lehre Barths und der katholischen Kirche (vgl. S. 274). Beide sind sich darin einig, in der Rechtfertigung den gnädigen Souveränitätsakt Gottes zu sehen, in dem er sich in Jesus Christus über den Sünder erbarmt. In Jesu Tod und Auferstehung ist die Rechtfertigung ein für allemal geschehen. Rechtfertigung ist Gerechtersprechung, die als solche wirksam ist und im Glauben angeeignet werden will (vgl. Seite 268). K. gibt allerdings zu, daß in der Akzentsetzung gewisse Unterschiede bestehen — Barth betont nachdrücklich das souveräne Handeln Gottes, ohne aber den effektiven Charakter zu unterschlagen, während die römische Lehre stärker die Wirksamkeit des Urteils Gottes in den Blick zu bekommen versucht, ohne jedoch darüber zu vergessen, daß Gott in allem der Bestimmende ist. Aber das sind Unterschiede, die durchaus im Rahmen der tragbaren innerkatholischen Gegensätze bleiben (vgl. S. 271). Ja, Küng sagt noch mehr: Eine solche unterschiedliche Akzentsetzung ist geradezu um der aktuellen Wahrheitsfindung willen notwendig. Von daher will er auch die Entscheidung des Tridentinums verstanden wissen. Er bestreitet nicht „eine gewisse Anthropozentrik im Rechtfertigungsdekret“ des Tridentinums. Er gesteht auch zu, daß darin eine Einseitigkeit liegt. Aber das war eben eine damals notwendige Einseitigkeit, die durch die Reformation „geradezu provoziert“ worden war (vgl. Seite 112).

Was ist zu dieser These zu sagen? Stehen wir wirklich „an einem Wendepunkt der Rechtfertigungslehre“ (vgl. S. 105 — Zitat von Asmussen)? Wer grundsätzlich mißtrauisch ist, wird sich entweder fragen, ob Barth nicht doch — wie Wobbermin bereits vor etwa 30 Jahren prophezeit hat — un-

bewußt ein Rompilger oder Küng ein heimlicher Protestant ist. Dieses Mißtrauen sollten wir aber bei uns selber und bei anderen solange bekämpfen, bis es durch offenkundige Tatsachen gerechtfertigt ist. Vielleicht könnte es doch auch sein, daß die Wahrheit Gottes, die wir ja nicht haben und besitzen, auf eine neue Weise bestrebt ist, sich in unserem theologischen Denken, in der Verkündigung und in der Gestaltwerdung der Kirche Geltung zu verschaffen, um so von uns Besitz zu ergreifen? Wer sich im Prinzip dagegen wehrt, sollte jedenfalls darauf verzichten, sich auf die Reformation zu berufen.

Damit ist die Frage natürlich nicht entschieden, ob wir der hier vorgetragenen Sicht der Rechtfertigung zustimmen können. Möge diese Interpretation bei Barth und innerhalb der römischen Kirche Anerkennung finden! Warum sollte man das nicht sogar wünschen? Trotzdem werden wir fragen müssen, wenn wir uns denn als lutherische Theologen im Gespräch zwischen den Konfessionen ernst nehmen, d. h. uns durch unser Bekenntnis an das Zeugnis der Heiligen Schrift gebunden wissen, ob die biblische Christuswahrheit hier wirklich ungebrochen zur Geltung kommt. Wir können nur einige Gesichtspunkte andeuten. Das lutherische Rechtfertigungsverständnis — und wir meinen, das sei das biblische — steht und fällt mit dem propter Christum, qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit (CA 4); es ist der unmittelbare Ausdruck für das Versöhnungshandeln Gottes, das im Kreuz Jesu Christi ein für allemal Wirklichkeit geworden ist. Es wäre töricht, wenn wir behaupten wollten, es sei bei Barth oder Küng a u s geklammert und seiner wesenhaften Bedeutung beraubt worden. Aber ist es nicht in einer Weise e i n geklammert, einem Prozeß eingeordnet und damit einleuchtend gemacht, daß dadurch dem Wunder der Rechtfertigung des Sünders allein um des Versöhnungsoffers Christi willen Abbruch getan wird? Wenn unsere lutherischen Bekenntnisse von der Rechtfertigung des Sünders reden, dann richten sie ihren Blick — und ausschließlich — auf das Kreuz Christi. Für das angefochtene Gewissen gibt es keinen anderen Trost des Glaubens: Um Christi willen spricht Gott den Sünder gerecht. Dieses Urteil Gottes kann und darf nicht menschlich einleuchtend gemacht werden — wir wandeln im

Glauben und nicht im Schauen —, weder durch den Versuch einer Hineinnahme des Rechtfertigungshandelns Gottes in die innertrinitarischen Beziehungen (Barth) noch durch eine anthropozentrische Gewichtsverlagerung, wo aus der Rechtfertigung der Faktor eines menschlichen Umwandlungsprozesses wird (Tridentinum). Einer Theologie, der es um nichts anderes geht als um das Ernstnehmen des Gottseins des Dreieinigen Gottes, sind in der Rechtfertigungslehre beide Wege verwehrt.

Wilhelm Andersen

Ernst Benz, Geist und Leben der Ostkirche, Hamburg 1957. Rowohlt Taschenbuch-Verlag GmbH. 203 Seiten. (Rowohlt's Deutsche Enzyklopädie / Sachgebiet Religionsgeschichte), Bd. 40. DM 1.90.

Es ist sehr förderlich, daß B., einer der besten deutschen Kenner der Orthodoxie, den Leser einmal — anders als gewöhnlich — von zwei zentralen Anliegen der Orthodoxie her, der Ikone und der Liturgie, zu ihrem Verständnis zu führen versucht. Er lenkt den Leser dabei sofort auf Themen, die ihm (soweit er keine vorgegebenen Kenntnisse besitzt) als besonders fremd und eigenartig erscheinen müssen. Denn auch der römische Katholik versteht ja unter der „Messe“ im Grunde etwas anderes als der Orthodoxe unter der „Liturgie“. Demgemäß benützt B. die Betrachtung dieser Grundelemente orthodoxer Gläubigkeit, um auf den grundsätzlichen Unterschied zwischen der Struktur des westlichen Katholizismus, aber auch des Protestantismus und der Orthodoxie hinzuweisen. Wenn ihm das mit eindringlicher Schärfe gelingt, so hat er damit zweifellos eine originelle Leistung vollbracht und das Verständnis für die Orthodoxie im Westen wirklich gefördert.

Natürlich könnte bei diesem Verfahren die Gefahr bestehen — und auf sie ist vielleicht nicht deutlich genug aufmerksam gemacht worden —, daß man im Westen glaubt, es gebe (von hier aus) einen „unmittelbaren Zugang“ zur Orthodoxie, die in Wirklichkeit doch immer Tradition ist und nur aus dem Erbe ihrer Überlieferung, ihrer Konzilsauffassung und -befolgung verstanden werden kann. Denn auch die Bibel wird hier ja nur im Rahmen der Tradition aufgefaßt und gelesen; anders als (cum

grano salis) im Protestantismus, bildet weder sie noch etwa Ikone oder Liturgie einen direkten, d. h. geschichts- und traditionslosen, Zugang zur Orthodoxie; einen solchen gibt es hier nicht.

Die eigentlich historischen Abschnitte des Buches gehen vielfach auf eigene Untersuchungen und Vorarbeiten des Vf.s zurück und liefern einen guten Überblick, der natürlich nicht viel wesentlich Neues geben kann, der aber seine Verdienste darin hat, daß er einigen verbreiteten Fehlurteilen über die Orthodoxie zu Leibe geht, etwa der Auffassung, sie kenne keine Mission, sie sei eine wesentliche Quelle des Bolschewismus (der freilich manche ihrer Ansätze pervertiert hat) oder sie stelle (im Sinne A. von Harnacks) eine „Versteinerung der frühchristlichen Zeit“ dar. Wenn ein evangelischer Theologe gegen dieses Bild so energisch und so erfolgreich ankämpft wie der Verf. — der dabei durchaus auf dem Boden seines evangelischen Bekenntnisses steht und die Dinge von hier aus sieht —, so ist dies, wie mir scheint, ein erfreuliches Zeichen dafür, daß die evangelische Theologie nunmehr endgültig von überholten Fehlurteilen abgerückt ist und in der Orthodoxie das sieht, was sie wirklich ist: eine wesentliche Konfession des Christentums, die für die christliche Welt, die christliche Ökumene, Entscheidendes bedeutet hat und bedeuten wird. Bertold Spuler

Olav Guttorm Myklebust, The Study of Missions in Theological Education. An historical inquiry into the place of World Evangelisation in Western Protestant Ministerial Training, with particular reference to Alexander Duff's Chair of Evangelistic Theology. Study of the Egede Institute Nr. 6/7. Zwei Bände, 413 und 459 Seiten, Forlaget Land og Kirke, Oslo 1955 und 1957.

Vorliegendes zweibändiges Werk ist eine große, überaus gründlich gearbeitete Bestandsaufnahme in dem langen Entwicklungsprozeß, wie sich Missionswissenschaft und Ökumenik Heimatrecht an den Universitäten bzw. theologischen Ausbildungsstätten der westlichen Welt erobert haben.

Der Vf. beginnt skizzenhaft mit dem 16. Jahrhundert, widmet besondere Aufmerksamkeit dem 19. und 20. Jahrhundert und schließt mit dem Jahr 1950 ab. Seit-

dem sind eine ganze Reihe weiterer Veränderungen, oder im Sinne dieser Arbeit müßte man sagen: weiterer Erfolge zu verzeichnen. Ein Argument dafür, daß diese Entwicklung in der Mitte des 20. Jahrhunderts noch nicht ihren Abschluß erreicht hat. Jedoch zumindest im Blick auf die deutschen bzw. kontinentalen Verhältnisse werden wir einschränkend sagen müssen, daß mit der Errichtung von Lehrstühlen, Dozenturen oder mit der Erteilung von Lehraufträgen für Missionswissenschaft erst ein Schritt getan ist; zwar ein gewichtiger Schritt, der die Möglichkeit zu intensivem Arbeiten gibt. Aber die auffallend kleinen Hörerzahlen solcher Kollegs und Seminare, wie sie fast ausnahmslos an den deutschen theologischen Fakultäten zu beobachten sind, brandmarken die missionslose Durchschnittshaltung der jungen Theologen.

Die vorliegenden zwei Bände sind eine erste Zusammenfassung. Beachtens- und staunenswert ist die Breite der durchgeführten Forschungsarbeit, die sich nur wenig auf Vorarbeiten stützen konnte. Obwohl sich der Verfasser von Anfang an eine Beschränkung, nämlich auf den westlichen Protestantismus, auferlegt hat — unermeßlich groß und zur Zeit auch undurchführbar wäre die Aufgabe, sollten auch noch die afrikanischen und asiatischen Ausbildungsstätten mit eingeschlossen sein —, werden mit der Frage, wieweit die Beschäftigung mit der Mission zur theologischen Ausbildung gehört, eine ganze Reihe von Spezialgebieten und auch grundsätzliche theologische Fragen berührt: die Entwicklung der Missionswissenschaft und ihrer Literatur überhaupt, die Behandlung missionstheologischer Fragen in der übrigen theologischen Literatur, das Verhältnis der Religionswissenschaft zur Missionswissenschaft, Fragen der Zuordnung von Mission und Kirche, das Selbstverständnis der missionarischen studentischen Vereinigungen, die Geschichte der deutschen Missionskonferenzen usw. Auf eine Darstellung der Mission innerhalb der Theologiegeschichte und auf ein weiteres Eingehen auf die Missionsgeschichte mußte der Verf. verzichten. So ist es vielleicht auch zu erklären, daß bei den Repräsentanten der verschiedenen Richtungen der zugrundeliegenden, oft nicht unproblematischen Missionstheologie wenig Platz gewidmet ist.

Neben der verdienstvollen historischen Kleinarbeit dürfte der Verf. mit dieser Forschung klargemacht haben, daß eine Darstellung der Missionswissenschaft (und welcher ihrer Spezialfragen auch immer) nie in einem engeren Rahmen als dem hier gebotenen erfolgen darf. Herwig Wagner

H. W. Gensichen, Die Kirche von Südindien (Heft 5/6 der Reihe „Weltmission heute“); Ev. Missionsverlag Stuttgart, 1957; 64 Seiten; DM 2.40.

Allzuviele Theologen und Christen in Deutschland wissen kaum etwas von dem „Abenteuer der Einheit“ in der Kirche von Südindien, und diejenigen, die etwas davon wissen, sind nur allzuoft ungenau informiert. Das Studienheft des Heidelberger Missionswissenschaftlers, der selbst eine Reihe von Jahren als Dozent in Südindien war und engste persönliche Fühlung mit vielen Mitgliedern und Führern der Kirche von Südindien hielt, ist bestens geeignet, diesem Mangel abzuweichen. Das grundlegende Werk des schwedischen Missionswissenschaftlers Prof. Dr. Bengt Sundkler, Church of South India (London 1954) ist — mit Recht — stark herangezogen. Der Verfasser hat aber auch alle andere wichtige Literatur und vor allem die als Quellen in Frage kommenden Dokumente selbständig und in klarer kondensierter Form verarbeitet. In drei Teilen werden das Werden der Union, das Wesen der Union und die Ansätze zur Weiterentwicklung („Ausblick“) dargestellt und fast durchgängig durch sorgfältige Zitate und Quellennachweise belegt. Besonders wertvoll ist auch das Verzeichnis der Quellen und Literatur, in einer Auswahl, die alles Wesentliche erfaßt. Das Heft eignet sich vorzüglich als Text für missionswissenschaftliche Seminare, Übungen und Kurse.

Daß der Verfasser sich im Rahmen dieses Studienheftes einer eigenen kritischen Stellungnahme fast ganz enthält, erhöht den Wert der Arbeit. Das gilt besonders von dem 3. Teil, in dem vor allem der Wagnischarakter der Kirche von Südindien und die aufweisbaren Linien der Fortentwicklung (Ausbau des Systems „ehrenamtlicher Presbyter“; Lehrgespräche mit den Lutheranern und Entspannung im Verhältnis zur anglikanischen Kirche) behandelt werden. — Der einzige Wunsch, den der Rezensent für eine 2. Auflage des Studienheftes hätte, geht

dahin, daß der (zwar erwähnte) indische Einfluß und die von der verfestigten abendländischen Situation recht verschiedene Lage der „jungen Kirchen“ (Prinzip der regionalen Union!) ihrer Bedeutung entsprechend noch etwas stärker dokumentiert werden möchten.
Heinrich Meyer

Hans von Soden, Urchristentum und Geschichte. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen. Band I: 1951, 278 Seiten, brosch. DM 18.—, Lw. DM 21.—. Band II: 1956, 304 Seiten, brosch. DM 19.50, Lw. DM 23.—.

Hans von Soden, der viel zu früh verstorbene Marburger Neutestamentler und Kirchengeschichtler, hat zu den prägenden Persönlichkeiten der Bekennenden Kirche gehört. Je mehr wir den Einfluß der Bekennenden Kirche auf Werden und Gestalt der ökumenischen Bewegung zu erkennen und zu würdigen bemüht sind, um so mehr sollte auch die Stimme dieses geistig wie theologisch gleich überragenden Kirchenmannes wieder gehört werden, dessen zeitgeschichtliche Analysen und theologische Abhandlungen noch heute in unverminderter Eindringlichkeit zu uns sprechen.

Siegfried Grundmann, Der Lutherische Weltbund. Grundlagen, Herkunft, Aufbau. (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht. Hrsg. von H. E. Feine, J. Heckel und H. Notarp. 1. Band). Böhlau Verlag, Köln/Graz 1957. 586 Seiten. Brosch. DM 28.—, geb. DM 32.—.

Diese großangelegte Untersuchung, die Geschichte, Wesen und Wirken des Lutherischen Weltbundes schildern will, weitet sich aus zu einer umfassenden systematischen und historischen Darstellung des Luthertums, wie sie in dieser Form bisher noch nicht vorlag. Der Verfasser, der Jurist ist und mit dieser Arbeit einen Baustein für ein künftiges „Kirchenrecht der Ökumene“ liefern will, hat mit erstaunlicher Sorgfalt und Sachkunde das einschlägige Material zusammengetragen und ausgewertet. Auch das Verhältnis des Lutherischen Weltbundes zur ökumenischen Bewegung erfährt eine ausführliche Behandlung. Dieses bedeutende und unentbehrliche Werk wird fortan zu den Standardwerken der Konfessionskunde zählen.

Und ihr Netz zerriß. Die Großkirchen in Selbstdarstellungen. Herausgegeben von Helmut Lamparter. Quell-Verlag der Evang. Gesellschaft, Stuttgart 1957. 456 Seiten. Ln. DM 19.50.

Der Verlag setzt mit diesem Werk die verdienstvolle Reihe „Kirchenkunde für die Gemeinde“ fort, deren erste Bände von Kurt Hutten „Seher, Grübler, Enthusiasten“ und Ulrich Kunz „Viele Glieder — Ein Leib“ bereits weite Verbreitung gefunden haben. Die Namen der Bearbeiter verbürgen die gleiche Verlässlichkeit, Klarheit und Allgemeinverständlichkeit, die schon die vorangegangenen Bände auszeichneten: P. Laurentius Klein „Die römisch-katholische Kirche“, Prof. Leo Zander „Die orthodoxe Kirche“, Bischof Stephen Neill „Die anglikanischen Kirchen“, Prof. Ernst Kinder „Die lutherische Kirche“, Prof. Paul Jacobs „Die reformierte Kirche“, Präses Joachim Beckmann „Die unierten evangelischen Kirchen“ und Präsident Heinz Brunotte „Die Evangelische Kirche in Deutschland“. Ein ausführlicher Index ermöglicht schnelle Orientierung. Für ein im Zeichen der ökumenischen Bewegung gefordertes besseres Kennenlernen und gegenseitiges Verstehen der getrennten Kirchen kann das Buch in unseren Gemeinden ausgezeichnete Dienste leisten.

World Christian Handbook. 1957 Edition. Editors: E. J. Bingle, M. A./ Sir Kenneth Grubb. World Dominion Press, London 1957. 312 Seiten. Geb. DM 12.—.

Die langersehnte dritte Auflage des World Christian Handbook liegt nunmehr vor, die nach dem Tode des bisherigen Herausgebers Ernest J. Bingle von Sir Kenneth Grubb zum Abschluß gebracht wurde. Anlage und Aufbau des Handbuchs sind, verglichen mit den Ausgaben von 1949 und 1952, im ganzen unverändert geblieben (lediglich Angaben über das Judentum sind hinzugekommen), es fehlen aber leider dieses Mal aus Kostengründen die allgemeinen Einführungen in die Gegenwartslage der verschiedenen christlichen Kirchen, Organisationen und Arbeitszweige, auf deren Hintergrund ja die Zahlen und Statistiken eigentlich erst Leben und Farbe gewinnen. An ihrer Stelle findet sich jedoch eine zusammenfassende Gesamtübersicht aus der

Feder von Sir Kenneth Grubb. Trotz aller Begrenzungen, die einem jeden derartigen Handbuch anhaften, gibt es kein zweites Werk, das mit so größtmöglicher Genauigkeit eine Übersicht über Zahlen und Anschriften der Weltchristenheit bietet, wie es die Bearbeiter des World Christian Handbook in jahrelanger und mühevoller Arbeit erreicht haben.

Documents on Christian Unity. Fourth Series 1948—1957. Edited by G. K. A. Bell, Bishop of Chichester 1929 bis 1958. Oxford University Press, London/New York/Toronto 1958. Geb. 21/- net, brosch. 10/6 net.

In der von Bischof Dr. G. K. A. Bell seit 1924 veröffentlichten Reihe ökumenischer Dokumente ist jetzt der 4. Band erschienen, der die Jahre 1948—57 umfaßt. Die wichtigsten Verlautbarungen des Ökumenischen Rates zur Einheit der Kirche, Stellungnahmen von römisch-katholischer und orthodoxer Seite zu dieser Frage sowie Unterlagen über geplante oder bereits vollzogene Unionsvereinbarungen und andere Formen zwischenkirchlicher Beziehungen sind wiederum sorgsam ausgewählt und zusammengestellt, so daß auch dieser Band wie seine Vorgänger zum unerläßlichen Rüstzeug jeden ökumenischen Studiums gehört.

Tor Andrae, Nathan Söderblom. 2. Aufl., 2 Tafeln, 268 Seiten. Verlag Alfred Töpelmann, Berlin 1957. Ganzl. DM 12.80.

Die 1938 in deutscher Übersetzung herausgekommene Biographie Nathan Söder-

bloms von Tor Andrae ist jetzt in 2. Auflage erschienen. In einer Zeit, da die lebendige Erinnerung an die großen Vorkämpfer der ökumenischen Bewegung zu verblassen beginnt, kann dieses Buch erneut eine Brücke zu den Anfangszeiten schlagen, um Gewicht und Verpflichtung ökumenischen Erbes in unserem Bewußtsein wachzuhalten.

Martin Niemöller, Reden 1955—1957. Verlag Stimme der Gemeinde, Darmstadt 1957. 240 Seiten. DM 6.90.

Martin Niemöller hat nicht nur als Persönlichkeit, sondern auch als führender deutscher Vertreter in der Ökumene Anspruch darauf, in seinem Wollen und Wirken vorurteilsfrei ernst genommen und gehört zu werden. Darum begrüßen wir die vorliegende Sammlung von Vorträgen und Ansprachen Martin Niemöllers aus den Jahren 1955—57, die nach dem Willen der Herausgeber dazu dienen sollen, jedem, der danach verlangt, die Möglichkeit zu geben, „sich ein Urteil über ihn zu bilden und seine Gedanken über die uns bedrängenden Fragen sowie seine Vorschläge zu ihrer Lösung nachzuprüfen. Wir möchten das Bild dieses Mannes nach Möglichkeit aus dem Nebel von Mißverständnissen und Verleumdungen herausholen; es ist das Bild eines Menschen und keines Heiligen, aber eines Christen, der nichts anderes wünscht, als seinem Herrn im Dienst an den Mitmenschen gehorsam zu sein.“ Gerade auch um der Sachlichkeit des ökumenischen Gesprächs willen sollte man daher an diesem Selbstzeugnis nicht vorübergehen. Kg.

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Wilhelm Andersen, Neuendettelsau/Mfr., Augustana-Hochschule / Bischof D. Dr. Heinrich Meyer, Lübeck, Bäckerstr. 3—5 / Rev. H. W. Montefiore, Cambridge (England), Gonville and Caius College / Dr. Hildegard Schaefer, Frankfurt a. M., Untermainkai 81 / Prof. D. Dr. Edmund Schlink, Heidelberg, Ludolf-Krehl-Str. 6 / Prof. Dr. Bertold Spuler, Hamburg 13, Mittelweg 90 / Pfarrer Seppo A. Teinonen, Helsinki, Kirkon Tiedoituspälvä, Abt. Ausland / Studienleiter Pfarrer Herwig Wagner, Hamburg-Nienstedten, Rupertistr. 67 / Prof. D. Dr. Heinz-Dietrich Wendland, Münster i. W., Steinfurter Str. 107.

„ÜBER-KIRCHE“ UND ÖKUMENISCHE BEWEGUNG

VON W. A. VISSER 't HOOFT

Kritiker der ökumenischen Bewegung äußern gern die Befürchtung, ja zuweilen die Überzeugung, daß diese Bewegung eine „Über-Kirche“ zu schaffen suche. Das ist nun zwar ein neues Wort, und diejenigen, die es am häufigsten im Munde führen, haben bis jetzt noch nicht so recht ausgeführt, was sie eigentlich darunter verstehen; doch hat es immerhin den Vorzug, daß es alle möglichen tief verwurzelten Einwände, Besorgnisse und Abneigungsgefühle in sich vereinigt. Wir müssen deshalb fragen, welche Bilder es beschwört und welche geschichtlichen Reminiszenzen es bei den Leuten hervorruft. Wir haben ferner zu fragen, inwieweit es im Leben der ökumenischen Bewegung, vor allem aber im Leben des Ökumenischen Rates der Kirchen, gewisse Züge oder Bestrebungen gibt, die diesen Bildern entsprechen.

Was ist nun diese Über-Kirche? Hier wollen wir zunächst einmal nur eine vorläufige Begriffsbestimmung geben. Die Über-Kirche ist eine zentralistische kirchliche Institution weltweiten Charakters, die Einheit und Gleichschaltung durch äußeren Druck und politischen Einfluß zu erreichen sucht und so dem neutestamentlichen Bild von der Kirche Christi widerspricht.

Die Über-Kirche in der Weltgeschichte

Die tiefe und starke Furcht vor einer kirchlichen Institution, die über weltliche Macht verfügt, ist leicht zu verstehen, wenn wir daran denken, daß einige der größten Krisen in der abendländischen Geschichte ganz oder teilweise eben Kämpfe um die Befreiung aus solcher Macht gewesen sind. Der Streit zwischen Kaiser und Papst, die Reformation nach ihrer politischen Seite, der Dreißigjährige Krieg, die Bewegung gegen Ludwig XIV. und die Glorreiche Revolution, der Widerstand gegen die Heilige Allianz: all dies ist in irgendeiner Weise von der Überzeugung geleitet, daß die machtgeschwellte Alleinherrscherin Kirche eine ungeheure Gefahr darstelle. Und als Vorkämpfer der Freiheit erscheinen uns die Heldengestalten, die diese großen Kämpfe ausgefochten haben: Kaiser Friedrich II., Gustav Adolf oder König Wilhelm I.

Gleichzeitig spielte der Kampf gegen die Über-Kirche aber auch in der Geschichte vieler abendländischer Völker selbst eine entscheidende Rolle. Denken wir nur an

Der Aufsatz ist eine Übersetzung aus: „The Ecumenical Review“ vol. X, Juli 1958, Nr. 4, Seite 365—385.

die Rolle von Johannes Hus in der Geschichte Böhmens, an Martin Luther in Deutschland, an Wilhelm den Schweiger in Holland, an John Knox in Schottland. Sie alle und viele andere erachteten es als einen Teil ihrer Lebensaufgabe, ihre Länder von der Herrschaft der römischen Über-Kirche zu befreien. Hinzufügen können wir auch den Widerstand der Byzantiner gegen das lateinische Eindringen im Verlauf der Kreuzzüge und anderweitig. Die Ironie der Geschichte wollte es freilich, daß damit die Sache noch nicht zu Ende war. Die Geschichte der Vereinigten Staaten nämlich begann mit Pilgern, welche den alleinherrschenden Nationalkirchen zu entrinnen suchten, die an die Stelle der internationalen Alleinherrscherin Kirche getreten waren, und doch waren auch die Pilger selbst nicht frei vom Über-Kirchen-Komplex.

Das ändert jedoch nichts an der Tatsache, daß im geschichtlichen Erfahrungsschatz vieler unserer Völker die erfolgreiche Auflehnung gegen eine ihrer Meinung nach ungeheure Gefahr für ihre geistige und nationale Geschlossenheit einen festen Platz hat. Man sollte auch nicht vergessen, daß selbst Völker mit stark römisch-katholischem Einschlag auf ähnliche Dinge zurückblicken können. Die Auseinandersetzung zwischen der gallikanischen Kirche und Rom zur Zeit Ludwigs XIV. oder Garibaldi's Kampf gegen das Papsttum gehören hierher.

Die Über-Kirche in der Kirchengeschichte

Der Kampf zwischen den großen zentralistischen kirchlichen Machtzentren und den Bewegungen für geistliche Freiheit ist ein Kernthema der Kirchengeschichte. Jede im Ökumenischen Rat vertretene Kirche hat zu irgendeiner Zeit diese Auseinandersetzungen durchgemacht. Ihre Auswirkungen sind auf jenen schwarzen Seiten der Kirchengeschichte nachzulesen, die von den Betroffenen wohl nicht so leicht vergessen werden dürften. Die Bartholomäusnacht und die Aufhebung des Edikts von Nantes, die Verfolgung der Waldenser, die Austreibung der evangelischen Salzburger und viele ähnliche Ereignisse sind eine bleibende Warnung gegen jedwede Form von Über-Kirche.

Es ist eine beklagenswerte Tatsache, daß nun aber auch in den Kirchen, die selbst durch Verfolgungen hindurchgegangen sind, die Denkweise oft im Sinne der Über-Kirche geprägt ist. Die Art und Weise, wie die Arminianer im Holland des 17. Jahrhunderts behandelt wurden, die Haltung vieler protestantischer Kirchen in Europa gegenüber den Täufern und Quäkern und später gegenüber den Abgesandten der englischen und amerikanischen Freikirchen, die Frühgeschichte des Methodismus in England und der Heilsarmee in vielen Ländern — all dies zeigt, wie schwer sich jede Großkirche von der Über-Kirchen-Einstellung befreien kann.

Es steht jedoch fest, daß alle Kirchen im Ökumenischen Rat ihre eigenen geschichtlichen Gründe dafür haben, daß sie gegen das Wiedererstehen eines großen und mächtigen zentralistischen kirchlichen Weltverbands eingestellt sind, der über sie bestimmen und sie überwachen könnte. Das trifft nicht nur für die kleinen

Kirchen, wie etwa die Waldenser oder die spanische evangelische Kirche zu; es trifft genau so für die Großkirchen zu. Keine von ihnen ist bereit, ihre geistliche Unabhängigkeit und Selbstbestimmung aufzugeben.

Die Über-Kirche in der Weltliteratur

Die Über-Kirche mit ihren Missetaten wird nicht nur in den Wälzern der Theologen oder in den Flugschriften von Reformatoren und Sektierern abgehandelt, sie ist auch ein beständiges Thema in der großen Weltliteratur.

Dante ist auf diesem Gebiet vorangegangen. In gewissen Abschnitten der Göttlichen Komödie nimmt er die Weltlichkeit und Machtlust der Hierarchie aufs Korn, mit am deutlichsten im 27. Gesang vom Paradies. Petrus prangert die Handlungsweise von Bonifatius VIII., dem Papst der Bulle „Unam Sanctam“ mit ihren erstaunlichen Ansprüchen, an. Der ganze Himmel rötet sich, als der schandbare Bericht laut wird. Petrus sagt: „Der meines Stuhls sich anmaßt, des Stuhls, des Stuhls, auf dem im Angesichte Christi keiner mehr wacht, hat meine Grabstatt zur Kloake gemacht von Blut und Stank, worüber, der einst von hier oben fiel, dort unten lacht . . . Das war's nicht, was wir wollten . . ., daß jene mir vergönnten Schlüssel als Kriegszeichen in den Fahnen stehen, mit denen man gegen Getaufte kämpft . . . Jetzt sieht man im Hirtenkleid raubgierige Wölfe dort die Herden hüten. O Beistand Gottes, wozu ruhest du noch?“

Dante meint, das Grundübel liege in der Verbindung von geistlicher und weltlicher Macht seit Konstantin. Im 19. Gesang vom Inferno lesen wir die Zeilen:

„Eu'r Gott ist Gold und Silber, Glanz und Pracht;
Wohl besser sind die, so an Götzen hangen,
Die e i n e n haben, wo ihr hundert macht.
Welch' Unheil, Konstantin, ist aufgegangen —
Nicht, weil du dich bekehrst, nein, weil das Gut
Der erste reiche Papst von dir empfangen!“

Dante findet Widerhall in einem leidenschaftlichen Abschnitt aus dem 12. Buch von John Miltons „Paradise Lost“. Der Dichter hat die Anfänge der Weltmission durch die Apostel geschildert; die weitere Geschichte der Kirche aber beschreibt er so:

„Sie werden sterben. Es werden indes nach ihnen für Lehrer
Reißende Wölfe kommen (wie sie vor diesen Verderbern
Schon gewarnt), die werden des Himmels heiligste Lehren
Nur nach eigenem Sinn und schändlichem Vorteil verdrehen,
Und nach Ehrsucht und Geiz;
Mit abergläubischen Dingen und mit Menschenerfindung
Die reine Wahrheit beflecken . . .

Dann werden sie trachten, mit Ämtern, Namen und Titeln
 Sich zu erheben und weltliche Macht mit ihnen verbinden,
 Wenn sie gleich tun, als ob sie allein nach der geistlichen handeln;
 Werden sich rühmen, den Geist des Höchsten allein zu besitzen,
 Ob er ihn allen Gläubigen gleich versprochen und allen
 Auch gleich mitgeteilt. Es werden dadurch mit sklavischem Zwange
 Kirchengesetze mit weltlicher Macht die Gewissen beherrschen . . .
 . . . Daher wird schwere Verfolgung
 Gegen alle die wüten, die noch im Geist und in der Wahrheit
 Gott anbeten . . .“

In diesen Zeilen haben wir so gut wie das gesamte Sündenregister der Über-Kirche.

In der französischen Literatur lief natürlich Voltaire am meisten gegen die Über-Kirche Sturm. „Ecrasez l'infame — vernichtet diese schändliche Macht, die an Unwissenheit, Aberglauben, Unduldsamkeit und Verfolgung schuld ist!“ war sein Leitmotiv. 1765 schreibt er eine Geschichte, in der er seine Auffassung vom Jüngsten Gericht dartut. Die drei Hauptfiguren sind der Kardinal von Lothringen (der in das Blutbad der Bartholomäusnacht mit verwickelt war), Johannes Calvin und der Jesuit Le Tellier (Hauptfigur bei der Verfolgung der Jansenisten). Als diese drei vor dem himmlischen Gericht erscheinen, geben sie an, sie hätten ihr Leben der Verteidigung der rechten Lehre geweiht. Aber alle drei werden verurteilt und verbrannt.

Goethe schließt sich ebenfalls dem Kampf gegen eine durch Machtlust gekennzeichnete Hierarchie an. In Faust Zweiter Teil steht ein eigenartiger Abschnitt (1), in dem der kaiserliche Kanzler, ein hoher Kirchenmann, als das Sprachrohr der reaktionären Klassen erscheint, der Geistlichkeit und des Adels, während Mephistopheles zum Sprecher für Geistesfreiheit und Fortschritt wird. Zum Erzbischof und Erzkanzler des Römischen Reiches geworden (2), erscheint derselbe Kirchenmann später noch einmal — als gieriger, machthungriger Politiker, der die Kirche möglichst zu bereichern trachtet. Seine Schlußworte sind bezeichnend:

„Die Kirche segnet den, der ihr zu Diensten fährt.“

Die erschreckendste Anklage aber, die sich gegen die Über-Kirche in der Weltliteratur findet, ist ganz gewiß Dostojewskis berühmte Erzählung vom Großinquisitor in den „Brüder Karamasoff“. Die Pointe der Geschichte ist, daß der Großinquisitor als der wahre Menschenfreund erscheint. Die Menschen begehren das Glück. Glück und Freiheit stehen zueinander aber im Widerspruch. Christus beging den großen Fehler, daß er auf ein spontanes Echo rechnete. Der Inquisitor sagt zu Christus: „Du bist nicht vom Kreuz gestiegen; denn du dürstetest nach frei gewährtem Glauben, der sich nicht auf Wunder stützt . . . Aber du hast die Menschen überschätzt: sie sind nur Sklaven, auch wenn sie sich auflehnen.“ Der

Fehler Christi muß wiedergutmacht werden. Das ist die Aufgabe der Kirche. Sie muß den Menschen die unmögliche Verantwortung abnehmen, die Entscheidungen selbst treffen zu müssen. Sie muß den Menschen etwas geben, was sie alle miteinander anbeten können. Um des gemeinsamen Gottesdienstes willen haben sie sich in schrecklichen Kämpfen zerfleischt. Deshalb ist es nötig, die Geistesfreiheit zu beseitigen und einen einheitlich-gemeinsamen Glauben einzuführen.

Die Über-Kirche beansprucht ein Monopol

Das erste Kennzeichen der Über-Kirche ist ihre Forderung nach einer Monopolstellung. Sie setzt sich ein für das in sich geschlossene „Corpus Christianum“, eine Gemeinschaft, die in einem festen, gemeinsamen Glauben, wie er in einer einzigen Kirche Ausdruck gefunden hat, Grundlage und Zusammenhalt findet.

Der Begriff wurzelt teils im Alten Testament, teils in der griechisch-römischen Geschichte. Die christliche Gemeinschaft wird als Erbe Israels betrachtet und muß demnach die gleiche religiöse Einheit haben, wie es bei Israel der Fall gewesen war. Dieses Israel-Motiv hat viele Jahrhunderte lang das Denken von Kirchen- und Staatsmännern beherrscht. Alkuin nannte das Reich Karls des Großen „Berg Zion“. Aber Cromwell sprach die gleiche Sprache: „Du bist wahrlich, wie weiland Juda, von Gott berufen, mit ihm und für ihn zu herrschen“ (3).

Die zweite Wurzel ist die klassische Vorstellung vom Verhältnis zwischen Religion und Staat. Der Staat muß auf gemeinsamer Anerkennung der Götter ruhen. Innerhalb dieses Gebäudes ist Raum für eine große Vielfalt, nicht aber für die Weigerung, die Götter anzubeten. Denn der Staat kann ohne einende religiöse Ideologie nicht bestehen. Bei der Annahme des Christentums behielten Konstantin und seine Nachfolger diese Grundauffassung bei. Ja, die Erhebung des Christentums zur amtlichen Religion war weithin einfach ein neuer Versuch, für die bedrohte Einheit des Reiches eine festere Grundlage zu schaffen.

Dieser Gedanke, daß der Bestand des Staates eine religiöse Einheit erfordere, führt zu jenem Ineinander von Kirche und Staat, das wir „Corpus Christianum“ nennen. Ernest Barker hat es so umschrieben: „Eine einzige zusammengewachsene Gemeinschaft: Staat und Kirche. Eine einzige menschliche Vereinigung hatte nunmehr zwei verschiedene Seiten: einerseits war sie ein Gemeinschaftsstaat auf dem Weg zu einer Staat-Kirche-Gemeinschaft, andererseits war sie eine Kirche“ (4).

Die Corpus-Christianum-Ideologie kann sich nicht mit einer Vielheit von Kirchen abfinden. Das zähe Leben dieser Ideologie wird daran deutlich, daß sie von den Reformatoren übernommen wurde, die in anderer Beziehung die Über-Kirchen-Bestrebungen Roms ja bekämpften. Der Augsburger Religionsfriede von 1555 beruhte auf dem Grundsatz „cuius regio, eius religio“ — jedes Gebiet sollte seine eigene Monopolkirche haben. Richard Hooker formulierte die englische Abwandlung des gleichen Gedankens, als er schrieb: „Ob auch Besitzverhältnisse

und sonderliche Handlungen den Namen einer Kirche auf eine Anzahl Volks übertragen, so kann dennoch, wie bei uns im Schwange, ein und dieselbe Anzahl Volks beides zugleich sein, also daß keiner, der dem einen zugehört, nicht zugleich auch dem anderen zugehört.“

Die Monopolkirche steht naturgemäß in der Versuchung, zur Aufrechterhaltung ihres Monopols irdische Macht anzuwenden. Das kann so auf die Spitze getrieben werden wie in der Forderung der Bulle „Unam Sanctam“ (1302), es sei „unbedingt vonnöten für das Seelenheil jedes menschlichen Geschöpfs, dem römischen Papste untertan zu sein“, und zwar sowohl in weltlichen wie in geistlichen Angelegenheiten. Es kann sich aber auch darin äußern, daß die Kirche einen Druck auf den Staat ausübt, um jenen die Religionsfreiheit zu verweigern, die die religiöse Einheit eines Volkes zu bedrohen scheinen.

Die Über-Kirche als in sich selbst ruhende Institution

Es besteht ferner die Gefahr, daß der große und mächtige Kirchenkörper mehr und mehr zur Institution wird. In ihrem äußeren Leben sind die Kirchen den Gesetzen der Soziologie unterworfen. Eines dieser Gesetze besagt, daß Institutionen die Neigung zeigen, sich so sehr mit der Aufrechterhaltung ihrer eigenen Organisation abzugeben, daß sie dem Zweck, für den sie eigentlich geschaffen sind, überhaupt nicht mehr dienen. Diese Gefahr besteht besonders für die Kirchen; denn sie können sich ja so leicht einreden, daß sie doch die Sache des Reiches Gottes verteidigen, wenn sie das Leben ihrer Institution verteidigen. Toynbee drückt das so aus: „Dies ist die schlimmste Versuchung, die auf die Bürger der Civitas Dei lauert . . . : daß sie die irdische Institution vergötzen, in der sich nun einmal eine Streitende Kirche auf Erden unvollkommen, aber unumgänglich verkörpert“ (5).

Der Kirchenkörper steht in der Gefahr, in die Hände von Kirchenbürokraten zu fallen, die vornehmlich damit beschäftigt sind, den kirchlichen Betrieb in Gang zu halten, und die deshalb nicht bereit sind, neue Gedanken oder neue geistliche Erkenntnisse aufzunehmen; sie neigen zur Bildung einer Kaste von Spezialisten, ohne Bezug zum Leben der Laien, und vergessen — um es mit den Worten eines katholischen Laien, des Barons von Hügel, zu sagen —, daß „kirchliche Amtsträger ebensowenig die ganze Kirche oder ein vollständiger Querschnitt durch die Kirche sind, wie Scotland Yard oder das Kriegsministerium oder das Oberhaus — bei all ihrer Notwendigkeit für das Leben der Nation — das Leben und die fruchtbare Fülle des englischen Volkes in ihrer Gesamtheit oder in typischen Ausschnitten darstellen“ (6).

Jede zur Institution gewordene Kirche steht in der Versuchung, die Gleichschaltung zu fördern und so die freie Entfaltung der wechselnden Charismen im Leib Christi zu hindern. Die römisch-katholische Kirche hat oft eine beachtliche

Gabe bewiesen, viele unterschiedliche geistliche Bewegungen durch die Gründung ihrer Orden in bestimmte Bahnen zu lenken. Aber sie hat doch zugleich auch die lebendige Entfaltung neuer geistlicher Erkenntnisse unterbunden. Und jeder Christ muß mit Sorge die große Auseinandersetzung betrachten, die sich augenblicklich in dieser Kirche zwischen den Kräften des Zentralismus oder „intégrisme“ und den Kräften, die sich für eine Erneuerung des kirchlichen Lebens einsetzen, abspielt. Erfreuliche Zeichen sind die Bibelbewegung, der Versuch, die Kirche aus einengenden Bindungen herauszulösen, eine ernsthafte Beschäftigung mit ökumenischen Fragen. Aber daneben sieht man doch eben leider auch, wie vielversprechende Entwicklungen in der Theologie oder neue Wege zum Industriearbeiter und zur Jugend soundsooft durch Eingriffe zum Stillstand gebracht werden.

Man darf freilich nicht glauben, daß institutionelles Wesen und Gleichschaltung nur in großen, hierarchisch verfaßten Kirchen zu finden wären. Diese beiden Gefahren drohen jeder Kirche. Manchmal findet man gerade in kleinen Kirchen und Sekten die überspitztesten Beispiele einer durch eine kleine Gruppe ausgeübten Herrschaft und einer streng orthodoxen Haltung in Lehre und Leben.

Entscheidend ist hier nicht die Größe, sondern die Grundeinstellung. Die Gefahr der Über-Kirche liegt in ihrer Introvertiertheit, in ihrer vornehmlichen Sorge um die Erhaltung ihrer überkommenen Lebensformen, in ihrer Verwandlung von Mitteln in Zwecke, in ihrer mangelnden Bereitschaft, sich selbst grundlegend erneuern zu lassen.

Einheit um jeden Preis

Es ist bezeichnend für das Denken im Schema der Über-Kirche, daß hier die Einheit als Selbstzweck gesehen wird und notfalls mit Mitteln erreicht werden soll, die mit dem Wesen des Evangeliums und der christlichen Kirche unvereinbar sind. Die große Wahrheit, daß die Kirche wesensmäßig eins ist und daß sie diese Einheit auch an den Tag legen sollte, wird dabei nicht in Beziehung gesetzt zu der ebenso bedeutsamen Wahrheit, daß christliche Einheit eine freie, gemeinsame Annahme des Evangeliums meint und nicht durch äußeren Druck oder irgendwelche Zwangsmittel durchgesetzt werden kann.

Ein kurzer geschichtlicher Rückblick auf die Versuche zur Wiedervereinigung getrennter Kirchen zeigt, daß bis zum 19. Jahrhundert diejenigen, die sich für eine ausschließlich mit geistlichen Mitteln herbeizuführende geistliche Einheit einsetzten, tauben Ohren predigten. Wo der Weg zur Wiedervereinigung über das Stadium theoretischer Gespräche hinaus beschritten wurde, da geschah dies, weil eine mächtige Kirche politischen Druck auf eine schwächere Kirche ausüben konnte oder weil die „Staatsraison“ eine gewichtige Rolle spielte.

Das geht besonders aus den Beziehungen zwischen Ost- und Westkirche hervor. Bei drei verschiedenen Gelegenheiten wurde die Vereinigung der östlichen und der westlichen Kirche proklamiert: 1204, als die Kreuzfahrer Konstantinopel eingenommen hatten; 1274 beim Konzil von Lyon; 1439 beim Konzil von Florenz. Im Dom von Florenz kann man noch die Inschrift lesen: „Juble laut, o Welt, denn die Mauer, die die westliche und die östliche Kirche trennte, ist zerstört; Friede und Einheit haben zurückgefunden.“ Aber keine dieser Vereinigungen war von Dauer. Sie waren aus weltlichen Gründen zustandegebracht worden, von oben herab durchgesetzt, und waren in keiner Weise in der Überzeugung der Gläubigen verwurzelt.

Diese gefährliche Tradition spiegelt sich etwas in den Unionen, die teils durch ein Verlangen nach christlicher Einheit, teils durch politische Erwägungen ausgelöst worden sind, und bei denen der Staat aktiv beteiligt ist. Die Altpreußische Union vom Beginn des 19. Jahrhunderts muß sich noch immer gegen den Vorwurf verteidigen, daß sie großenteils durch die Initiative des Königs von Preußen zustandegekommen ist. Das englisch-preußische Abkommen über das Bistum Jerusalem funktionierte nicht, denn es war ein diplomatisches Abkommen und nicht etwa der Ausfluß eines tiefen Verständnisses zwischen den beteiligten Kirchen.

Die Über-Kirche als das apokalyptische Babylon

Die kraftvollste Geisteswaffe im Kampf gegen die Über-Kirche ist wohl die Gleichsetzung der mächtigen, weltweiten kirchlichen Institution mit dem Babylon von Offenbarung 17, der Hure, die mit den Königen auf Erden Hurerei treibt.

Es scheint ziemlich sicher, daß diese Exegese auf die Schriften von Joachim von Floris (um 1130 — 1202) zurückgeht, den Abt aus Kalabrien, der eine prophetische Geschichtsdeutung entwickelte und seine Zeit tief beeinflusste. Einer seiner Schüler, Pierre Jean d'Olivi (1248 — 1298) von Languedoc, sagt ganz offen von der Kirche Roms: „Sie ist Babylon, die große Hure, denn Bosheit gedeiht in ihr.“

Aber nicht nur die seherischen Naturen machen diese Gleichsetzung. In der gewaltigen Auseinandersetzung zwischen Kaiser Friedrich II. und dem Papsttum spielt die gleiche Anklage wieder eine Rolle. Friedrich schreibt 1239 an die Könige und Fürsten Europas: „Betrachtet das allgemeine Ärgernis der Welt, den Zwiespalt der Völker, den Untergang der Gerechtigkeit. Von Babylons Ältesten geht alle Nichtswürdigkeit aus“ (7).

Bald darauf wendet Dante das apokalyptische Bild an, um die Verderbnis der Kirche zu beschreiben. Im Inferno sagt der Dichter zu Papst Nikolaus III.:

„Euch Hirten meinte der Evangelist,
Bei ihr, die sitzend auf den Wasserwogen
Mit Königen zu buhlen sich vermißt“ (8).

Im „Fegefeuer“ wird die Sache ausführlicher behandelt und das Gesicht im 17. Kapitel der Offenbarung dazu gründlich ausgeschlachtet (9).

In seinem Angriff auf die Simonie warnt Johannes Hus die Gläubigen vor jeder Teilnahme an den Schlichen der dem wahren König Jesus Christus fremdgewordenen Stadt und beschreibt diese Stadt als das Babylon, die Gemeinde der Bösen. In Florenz ruft Savonarola in einer Predigt aus : „Flieheth von Rom; denn Babylon bedeutet Verwirrung, und Rom hat die ganze Heilige Schrift verwirrt, hat alle Laster insgesamt verwirrt, hat alles verwirrt!“ Viele Jahre vor Luthers offenen Worten entwirft der junge Albrecht Dürer seine berühmten Illustrationen zur Apokalypse. Als er zum Bild vom Weib auf dem Tier gelangt, fügt er eine bezeichnende Einzelheit hinzu: unter den Umstehenden ist nur einer, der vor dem Weib in die Knie fällt — und das ist einer aus der Geistlichkeit!

So ist es nicht weiter verwunderlich, daß auf Grund dieser Tradition die Reformatoren auch weiterhin die Kirche Roms als die Erfüllung der apokalyptischen Vision ansahen und Babylon als die abgefallene Kirche deuteten. Im folgenden Jahrhundert allerdings finden wir, daß neben den reformatorischen Kirchen, die weiterhin von Rom als dem apokalyptischen Babylon sprechen, eine radikalere Bewegung aufkommt, die alle organisierten Kirchen mit diesem Namen belegt. Unter dem Einfluß von Jacob Böhmes individualistischer Mystik bezeichnen diese Überreformatoren alle Kirchen als „das Babylon der äußerlichen Kirche“. Eine der heftigsten Anklagen gegen die sichtbare Kirche als Babylon stammt von Gottfried Arnold. In „Babels Grablied“ schreibt er:

„Der Wächter Rat,
Den Gott bestellet hat,
Spricht die Sentenz schon über Babels Wunden:
Es sei kein Arzt noch Kraut für sie gefunden,
So gar verzweifelt sei der Schad,
Den Babel hat.“

Die apokalyptischen Sekten des 19. Jahrhunderts nehmen die gleiche Haltung ein. Sie legen den Ausdruck „Mutter der Hurerei“ so aus, daß sie sagen, Rom, das ursprüngliche Babylon, habe Töchter, und diese Töchter seien alle die anderen abgefallenen Kirchentümer. So erklärte der erste adventistische Missionar in Europa (Andrews) im Jahre 1874: „Babylon sind die abgefallenen Kirchen . . ., all jene religiösen Verbände, die so verderbt geworden sind wie die Mutter der Hurerei“ (10).

Diese Deutung wird heute von gewissen fundamentalistischen Bewegungen vertreten und auch auf die ökumenische Bewegung ausgedehnt. Sie vertreten die Ansicht, daß die apokalyptische Vision mehr und mehr entschiedene Wirklichkeit

wird und daß dies die Gestalt einer weltumspannenden kirchlichen Organisation unter Einschluß Roms oder unter Roms Herrschaft annimmt, wodurch der große Abfall offenkundig wird. Da man außerdem annimmt, der Ökumenische Rat sei dabei, ein solches zentralistisches, allumfassendes Kirchentum zu schaffen, scheint der Schluß zwingend: also ist der Ökumenische Rat der Kirchen eine moderne Verkörperung des apokalyptischen Babylons (11).

Die ökumenische Bewegung als neuartiger Weg zur Einheit

Angesichts der unglücklichen, ja tragischen Erfahrungen, die die Menschheit mit der Über-Kirche gemacht hat, ist es kein Wunder, daß man vielerorts allen Bewegungen für christliche Einheit ein tiefes Mißtrauen entgegenbringt. Wird da nicht einfach versucht, die alten Irrtümer in anderer Form zu wiederholen? Sind diese Bewegungen nicht auf dem besten Wege, eine neue Auflage der Über-Kirche herauszubringen? Werden sie nicht danach trachten, Einheit und Gleichschaltung zwangsweise bei allen durchzusetzen und die Religionsfreiheit zu unterdrücken?

Da diese Fragen ja nicht einfach theoretisch, sondern „existentiell“ sind, verdienen sie ernsthafte Beantwortung. Es genügt nicht, daß man erklärt, die ökumenische Bewegung wolle keine Über-Kirche sein. Wir müssen vielmehr zeigen, daß ihre Voraussetzungen, ihr Geist, ihr Gefüge sich grundsätzlich von denen der Über-Kirche unterscheiden.

- a) Die Triebfeder der ökumenischen Bewegung ist nicht in politischen, sozialen oder institutionellen Einheitsvorstellungen zu suchen, sondern in der biblischen Feststellung, daß die Kirche Christi eins sei.

Dieses Motiv ist keineswegs neu — nur hat es im Lauf der Geschichte kaum einmal für sich wirken dürfen. Wie wir gesehen haben, ist die Geschichte der christlichen Einheit eine Geschichte der von weltlichen Belangen begleiteten und bestimmten christlichen Einheit. Wer sich aus geistlichen Gründen nach der christlichen Einheit sehnte, erfuhr wenig oder überhaupt kein Echo.

Insofern ist die ökumenische Bewegung ein ohne Vorbild dastehender, neuer Weg zur Einheit. Erstmals kommen Kirchen zusammen nicht etwa, weil der Staat sie dazu zwingt, weil sie weltliche Vorteile suchen oder weil sie ihre Stellung verteidigen wollen, sondern weil sie glauben, es sei (wie die Toronto-Erklärung 1950 es ausdrückt) „ganz einfach eine Christenpflicht jeder Kirche, ihr Äußerstes dafür zu tun, daß die Kirche in ihrer Einheit sichtbar wird, und für die Erfüllung dessen, was Christus mit Seiner Kirche vorhat, zu beten und zu arbeiten“ (Toronto IV, 2).

- b) Die ökumenische Bewegung sucht keine Rückkehr zur soziologischen Einheit des Corpus Christianum, sondern fördert die geistliche und offenbare Einheit von Kirchen, die gemeinsam danach trachten, die Kirche in der Welt zu sein.

Das Corpus Christianum ist eine Mischung geistlicher und politischer oder sozialer Gedanken. Auf lange Sicht hat die Kirche durch ihren Beitritt zu diesem Bund weit mehr verloren als gewonnen. Denn sie verlor ihre Eigenart und Eigenständigkeit als Kirche Christi.

Die verschiedenen Bewegungen, die die Freiheit der Kirche, ihre besondere Berufung, ihren Rang als Gottesvolk wieder neu betonten wollten, bereiteten der ökumenischen Bewegung den Weg. Das Schlagwort von Oxford 1937 „Laßt die Kirche doch Kirche sein!“ war Ausdruck dieser neuentdeckten Berufung der Kirche. Die Tatsache, daß die Kirche in Rußland und in Deutschland wieder in Konflikt mit der Welt geraten war, half dieses neue Kirchenbewußtsein zu wecken. Das gleiche gilt von der neuen biblischen Theologie. Die Konferenz von Oxford hatte 1937 über das Corpus Christianum dies zu sagen:

„Die Kirche hat der neuen Lage noch nicht mit hinreichender Offenheit ins Auge geschaut. Mit dem konservativen Instinkt aller Institutionen von langer Dauer und weitgehendem Einfluß hat sie in der Defensive gekämpft und aufs Ganze gesehen einen verlorenen Kampf geführt, um so viel als möglich von dem alten Ideal des Corpus Christianum aufrechtzuerhalten und ebenso von den Vorrechten und der Autorität, die damit für sie verbunden sind. Solch ein Vorgehen birgt jedoch einen doppelten Fehler in sich. Erstens entspricht es in gar keiner Weise der Wirklichkeit. Die jüngeren Kirchen haben niemals eine solche Autorität ausgeübt, und für die älteren Kirchen ist sie unwiderruflich dahin — jedenfalls in der gegenwärtigen Epoche. Zweitens beruhte das Ideal selbst, so großartig es auch aussah, auf einer verfehlten und voreiligen Auffassung. In Wirklichkeit brachte es mehr Anpassung der Kirche an die Welt als Umwandlung der Welt durch die Kirche mit sich. Die gegenwärtige Entfremdung der Kirche gegenüber der Welt ist nicht nur auf den geistigen Schlaf der Christen zurückzuführen; sie wird vielmehr heute vertieft durch das Aufbrechen neuen religiösen Lebens in der Kirche während der vergangenen hundertfünfzig Jahre, wie es sich in den großen missionarischen Bewegungen und in dem immer stärker werdenden Verantwortungsbewußtsein der Christen gegenüber der sozialen Frage offenbarte. Denn von daher erscheint die Kirchengliedschaft als eine Seite, die Opfer fordert, und bloße Zugehörigkeit als nicht sehr verlockend“ (12).

Das ist nicht die Sprache von Kirchen, die weltliche Vorrechte zu behalten oder wieder zu erringen suchen. In diesem Zusammenhang ist hervorzuheben, daß der Anteil der Staatskirchen im Ökumenischen Rat der Kirchen nur einen kleinen Prozentsatz der gesamten Mitgliedschaft ausmacht. Und man muß ferner hinzufügen, daß führende Vertreter dieser Staatskirchen im Ökumenischen Rat unter den stärksten Vorkämpfern für die geistliche Unabhängigkeit der Kirche zu finden sind.

c) Die ökumenische Bewegung tritt für Religionsfreiheit ein.

Von Anfang an hat die Religionsfreiheit der ökumenischen Bewegung sehr am Herzen gelegen. Sie erstrebt diese Freiheit nicht nur für ihre Mitgliedskirchen, sondern für alle Kirchen.

Die Ziele der CCIA, der Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten (1946), umfassen u. a. „die Förderung der Rücksicht auf Menschenrechte und Grundfreiheiten und deren Beachtung, unter besonderer Berücksichtigung der Frage der Religionsfreiheit“.

Die Amsterdamer Versammlung nahm eine umfassende Erklärung über Religionsfreiheit an, die besagt, die Christen hätten „Sorge zu tragen, daß die Religionsfreiheit überall gewährleistet sei“ (13).

Die CCIA spielte eine wichtige Rolle bei der Aufnahme des Artikels über Religionsfreiheit in die Menschenrechte-Erklärung der Vereinten Nationen. Das Zentral-Komitee des Ökumenischen Rates hat sich immer wieder mit bestimmten praktischen Fragen der Religionsfreiheit befaßt.

So hat die ökumenische Bewegung völlig klargestellt, daß ihre Auffassung von der Einheit nichts mit jenen Vorstellungen von einer politischen Einheit auf internationaler oder nationaler Ebene zu tun hat, die seit alters benutzt werden, um die Unterdrückung der Religionsfreiheit zu rechtfertigen.

- d) Die ökumenische Bewegung hält nichts von einer durch Druck oder Zwang erreichten Einheit, sondern tritt für jene Einheit ein, die in der freien Antwort der Kirchen auf den göttlichen Ruf zur Einheit zum Ausdruck kommt.

Der Ökumenische Rat tritt für tatsächliche und offenkundige Einheit ein. Aber seinen Grundsätzen entsprechend kommt es nie in Frage, daß er etwa seine Mitgliedskirchen zur Union mit anderen Kirchen zwingt. So steht es ausdrücklich in der Erklärung von Toronto aus dem Jahr 1950, die vom Zentralkomitee ausgearbeitet worden ist. Darin heißt es:

„Der Ökumenische Rat der Kirchen wurde nicht geschaffen, um Unionsverhandlungen zwischen den Kirchen in die Wege zu leiten — was eine Sache der Kirchen selbst ist und nur auf ihre eigene Initiative hin geschehen kann —, sondern um die Kirchen miteinander in lebendigen Kontakt zu bringen und um Untersuchungen und Aussprachen über Fragen der kirchlichen Einheit in Gang zu bringen. . . Keine Kirche braucht deshalb zu befürchten, daß der Rat sie zu Entscheidungen über Unionen mit anderen Kirchen zwingen wird.“

Die Abteilung „Glaube und Kirchenverfassung“ des Ökumenischen Rates hat sich streng an diese Auffassung gehalten.

- e) Die ökumenische Bewegung fördert die Einheit nicht als Selbstzweck, sondern als Teil der gesamten Berufung der Kirche Christi.

Der Rat ist nicht für Einheit um jeden Preis oder auf jeder Ebene, oder für Einheit als Rezept für alle Probleme kirchlichen Lebens.

Im „Ruf an die Kirchen“ anlässlich der ersten Vollversammlung hieß es: „Was wir am vordringlichsten und tiefsten benötigen, ist nicht eine neue Organisation, sondern die Erneuerung oder vielmehr Wiedergeburt der bestehenden Kirchen“ (14). In ähnlicher Weise sagte die Amsterdamer Sektion, die sich mit Glaube und Kirchenverfassung befaßte:

„Unsere Kirchen sind zu sehr beherrscht von kirchlichem Beamtentum — geistlichem wie weltlichem —, statt daß sie den vollen Rechten der lebendigen Gemeinde und dem gemeinsamen Teilhaben von Geistlichkeit und Kirchenvolk am Leben im Leib Christi kräftig Ausdruck verleihen. Wir beten für die Erneuerung der Kirchen, wie wir für ihre Einheit beten. Wenn Christus uns durch seinen Heiligen Geist reinigt, dann werden wir spüren, daß es uns zueinander zieht und daß kein Segen auf einer Einheit liegt, die nicht Einheit in Wahrheit und Heiligkeit ist“ (15).

Das spiegelt sich in der Tätigkeit des Rates wider. Vieles, was getan wird, gilt der Erneuerung des Lebens in den Kirchen, so z. B. die Abteilung für die Zusammenarbeit von Männern und Frauen, die Laienabteilung, die Jugendabteilung, das Ökumenische Institut und „Kirche und Gesellschaft“.

f) Die ökumenische Bewegung sucht in ihrem eigenen Leben die Gefahren der Machtzusammenballung, des Zentralismus und der Institutionalisierung zu meiden.

Bei seiner allerersten Vollversammlung gab der Ökumenische Rat eine Erklärung über das Wesen der Kirche ab, aus der wir zitieren:

„Der Ökumenische Rat der Kirchen setzt sich zusammen aus Kirchen, die Jesus Christus als Gott und Heiland anerkennen. In Ihm finden sie ihre Einheit. Sie müssen ihre Einheit, welche eine Gabe Gottes ist, nicht selbst schaffen. Wohl aber wissen sie, daß es ihre Pflicht ist, gemeinsam nach dem Ausdruck dieser Einheit in Leben und Arbeit zu suchen. Der Rat möchte den Kirchen, die ihn gebildet haben und seine Mitglieder sind, als ein Werkzeug dienen, mit Hilfe dessen sie ihren gemeinsamen Gehorsam gegenüber Jesus Christus zusammen bezeugen und in Angelegenheiten, die ein vereintes Handeln erfordern, zusammen arbeiten können. Es liegt aber dem Rat fern, irgendwelche Funktionen an sich reißen zu wollen, die den Mitgliedskirchen zukommen, oder sie kontrollieren oder Gesetze erlassen zu wollen, und er ist tatsächlich durch seine Verfassung daran gehindert. Während der Rat eifrig bestrebt ist, unter seinen Mitgliedern gemeinsames Denken und Handeln zu fördern, lehnt er zugleich jeden Gedanken daran ab, eine einzige vereinheitlichte Kirchenorganisation zu werden, unabhängig von den Kirchen, die bei der Begründung des Rates sich zusammengeschlossen haben, oder eine Organisation, die von einer zentralisierten verwaltungsmäßigen Autorität regiert wird“ (16).

Und in der in Amsterdam angenommenen Verfassung heißt es dann eigens:

„Der Ökumenische Rat soll die Möglichkeit gegenseitiger Beratung und Gelegenheit für ein gemeinsames Vorgehen in Fragen gemeinsamer Interessen schaffen. . . . Der Ökumenische Rat besitzt keine kirchenregimentlichen Rechte über die Kirchen. Er soll auch in keiner Weise in ihrem Namen handeln, außer in den Fällen, die oben erwähnt sind, oder die seitens der ihn konstituierenden Kirchen noch näher bezeichnet werden mögen“ (17).

Sind das bloß Worte? Nein — diese Erklärungen beschreiben das wirkliche Leben des Rates. Denn *sämtliche* Kirchen im Ökumenischen Rat, welche Gestalt oder Ordnung sie auch immer haben mögen, haben dies gemeinsam, daß sie keine Einmischung in ihr Leben durch eine ökumenische Körperschaft dulden. Bei jedem Versuch einer solchen Einmischung würden sich die Kirchen sofort regen. Die allgemeine Furcht vor einer Über-Kirche ist eine starke Sicherung gegen das Aufkommen einer Über-Kirche.

Der Rat ist so zusammengesetzt, daß alle Mitgliedskirchen in der Vollversammlung Sitz und Stimme haben. Das bedeutet, daß kleine Kirchen unverhältnismäßig stark in dem leitenden Gremium des Rates vertreten sind und daß keinesfalls eine Kirche oder eine konfessionelle Gruppe allein die Bewegung beherrschen könnte.

Das Präsidium besteht aus einem Ehrenpräsidenten und sechs Präsidenten, und zwar, um den Eindruck zu vermeiden, daß „irgendeine Kirche oder Konfession allein ein zu großes Übergewicht im Rat besäße“ (18).

Aber ist nicht der Plan, den Ökumenischen Rat der Kirchen und den Internationalen Missionsrat zu verschmelzen, ein Versuch, einen umfassenden einheitlichen ökumenischen Verband zu schaffen, der die missionarische Ausbreitung der Kirchen und Gesellschaften unter seine Gewalt zu bekommen sucht? Nichts dergleichen! Der Plan hat einfach das Ziel, zwei Verbände zusammenzubringen, deren Arbeit schon weithin in den gleichen Ländern, auf den gleichen Tätigkeitsgebieten, unter den gleichen Kirchen geschieht. Der Plan sieht weitreichende Dezentralisierung vor, so daß die vorgeschlagene Abteilung „Mission und Evangelisation“ sehr große Freiheit haben würde. Gleichzeitig wird der Ökumenische Rat in keiner Weise Maßnahmen der Mission überwachen, denn er wird sich weiterhin auf den Grundsatz stützen, dem er und der Internationale Missionsrat schon immer gefolgt sind: daß ökumenische Verbände sich in keiner Weise in die Selbständigkeit der ihnen angehörigen Kirchen oder Räte einmischen sollen.

Der Ökumenische Rat der Kirchen und das apokalyptische Babylon

Aus dem Gesagten geht hervor, daß der Ökumenische Rat oder die ökumenische Bewegung nichts zu tun hat mit dem Babylon von Offenbarung 17. Denn der Ökumenische Rat kann unmöglich jener zentralisierte, machtvolle und beherr-

schende kirchliche Verband werden, wie er nach der Meinung einiger seiner Kritiker im Buch der Offenbarung bereits angekündigt ist. Keine einzige der ihm angehörenden Kirchen würde sich einem Rat anschließen, der die Herrschaft über die Kirchen anstrebte. Die meisten dieser Kirchen erinnern sich noch zu gut, wie sie um ihre Freiheit kämpfen mußten, und zwar gegen etwas, was sie selbst die babylonische Kirche zu nennen pflegten.

Aber in diesem Zusammenhang muß eine noch radikalere Frage gestellt werden. Kann man wirklich jene alte Exegese noch aufrecht erhalten, nach der Offenbarung 17 von einem großen, mächtigen und ehrgeizigen kirchlichen Verband spricht? Ist diese Deutung im Lichte unserer gegenwärtigen Bibelkenntnis noch vertretbar? Die Antwort muß negativ ausfallen. Übereinstimmend vertritt die ernsthafte Exegese heute, daß Offenbarung 17 und 18 nicht von einer kirchlichen, sondern von einer politischen Macht sprechen. Das kann auf verschiedene Weise nachgewiesen werden.

Zunächst einmal wird die Stadt in Worten beschrieben, die nur für den Bereich des Staates zutreffen. Sie hat „das Reich“ (basileia) über die Könige auf Erden. Sie läßt sich in heftige Kämpfe ein. Sie steht im Mittelpunkt einer weitgespannten Wirtschaftstätigkeit.

Zweitens werden Babylons Größe, sein Götzendienst, sein Fall in der Sprache des Alten Testaments beschrieben. Und die im 17. und 18. Kapitel der Offenbarung zitierten Stellen aus Jesaja, Jeremia, Hesekiel und Daniel handeln von politischen Mächten, besonders Babylon und auch Tyrus. Diese Mächte werden abgöttisch genannt, aber es sind abgöttische *S t a a t e n*, nicht einfach bloß abgöttische Religionen. Die Hurerei der großen Stadt erklärt sich aus den Worten Jesaja 23,17 und Nahum 3,4, wo es um die Versuchungen des Mammonismus und der Machtpolitik geht. Der Fall der großen Stadt wird im Sprachgebrauch Hesekiels beschrieben (zehn Zitate), der die Zerstörung der wohlhabenden und stolzen Stadt Tyrus mit ihrem falschen Sicherheitsgefühl ankündigt.

Drittens beziehen sich die Anspielungen, die in diesen Kapiteln auf Zeitereignisse gemacht werden, ganz deutlich auf das römische Reich. Dieses Babylon gibt es bereits: „Das Weib, das du gesehen hast, ist die große Stadt“ (17,18). Und diese Stadt ist an den sieben Hügeln und den sieben Königen zu erkennen. Im apokalyptischen Schrifttum jener Tage hat man häufig „Babylon“ für „Rom“ gebraucht (19).

Nun ist diese kaiserliche Welthandelsmacht zweifellos gerade deshalb so gefährlich und dämonisch, weil sie eben auch religiöse Ansprüche stellt. Rom bekriegt die Heiligen, und zwar deshalb, weil sie den Kaiser nicht anbeten wollen. In einer ausführlichen Arbeit über diese Sache hat Martin Dibelius nachgewiesen, daß die Märtyrer, von denen das Buch der Offenbarung spricht, die Märtyrer der Kaiser-

anbetung im Raum von Ephesus sind (20). Babylon bedeutet deshalb in erster Linie das römische Reich mit seinem religiösen wie politischen Machtstreben (21).

Ich sage: in erster Linie. Denn es gehört natürlich zum Wesen apokalyptischen Schrifttums, daß es gleichzeitig sowohl von tatsächlichen geschichtlichen Erscheinungen spricht, wie auch von Mächten oder Systemen, die in verschiedenen Geschichtsepochen in jeweils verschiedener Gestalt auftreten. So könnte man denn fragen: Selbst wenn das Buch der Offenbarung in besonderem Maße das römische Reich meint, ist es nicht dennoch völlig vertretbar, eine derartige Prophezeiung auf die römische Kirche, ja auch auf eine kirchliche Weltorganisation wie den Ökumenischen Rat zu beziehen? Haben nicht die Päpste selbst daran festgehalten, daß das kirchliche Rom in gewisser Weise die Nachfolgerin des römischen Reiches sei? Hat nicht Hobbes das Papsttum „den Geist des verblichenen römischen Reiches“ genannt? (22)

Die Antwort muß lauten, daß man Babylon allerdings auch in geschichtlichen Erscheinungen anderer Geschichtsepochen erkennen kann. Paul Minear sagt ganz richtig über „das Tier“: „Alle Zwingherren, alle Welteroberer, jedes Streben nach Weltmacht und jeder völkische Dünkel sind Verkörperungen dieses Tieres“ (23). Aber eine Deutung ist nur dann sinngemäß, wenn zwischen dem „Typus“, den die Heilige Schrift uns gibt, und der Erscheinung, in der wir diesen Typus heute verkörpert sehen, eine klare Entsprechung vorliegt. Nun bleibt aber ein grundlegender Unterschied bestehen zwischen einem politischen Verband, der religiöse Ansprüche stellt, und einem kirchlichen Verband, der politische Ansprüche erhebt. Eine ernsthafte Auslegung der über Babylon ausgesprochenen Prophezeiungen muß fragen, wo die Gemeinsamkeit zwischen den in der Offenbarung verwendeten alttestamentlichen Prophezeiungen und der gegebenen geschichtlichen Situation, auf die sich diese Kapitel beziehen, liegt. Wir werden finden, daß diese Gemeinsamkeit sich auf einen Über-Staat mit religiöser Ideologie und nicht auf eine Über-Kirche mit politischer Ideologie bezieht. Das Gewicht der ernststen Warnung dieser Kapitel sollte uns in einem Zeitalter des Totalitarismus und dessen, was Berdiajew „Ideokratie“ genannt hat, klar sein. George Adam Smith, der vor dem Aufkommen des modernen Totalitarismus lebte, hat gesagt: „Für jeden Satz bei Johannes, der auf die Kirche Roms in gewissen Epochen zutreffen mag, gibt es sechs treffende Schilderungen der Brennpunkte unserer eigenen britischen Zivilisation und dem in ihnen vorherrschenden selbstsüchtigen, gottlosen Wesen. Laßt uns nach dem babylonischen Wesen fragen und unser eigenes Gewissen dadurch anrühren“ (24). Mit anderen Worten: Wir machen es uns zu leicht, wenn wir Babylon außerhalb unseres eigenen Lebenskreises suchen. In unserer heutigen Welt der Über-Mächte, des ideologischen Kampfes, des großen materiellen Wohlstands bei gleichzeitig furchtbarster Armut — in dieser Welt steht „Babylon“ vor uns allen.

Die Bibel sagt uns nicht, daß wir als unbedingt erforderliches Anzeichen des nahenden Endes das Aufkommen einer weltweiten, allmächtigen Über-Kirche erwarten müssen, die den großen Abfall verkörpert und die wahren Gläubigen verfolgt. Die Bibel enthält keine Prophezeiungen bezüglich einer Über-Kirche. Was die Bibel über die Anfechtungen von Kirchentümern zu sagen hat, sagt sie auf andere Weise: zunächst einmal positiv dadurch, daß klar und deutlich festgestellt wird, die Kirche habe ihrem Meister nachzufolgen, der gekommen ist, um zu dienen, der sich selbst erniedrigt hat, der die Schande des Kreuzes auf sich genommen hat (Joh. 13,15); dann aber auch negativ in den an das alte Gottesvolk im Alten Testament und das neue Gottesvolk im Neuen Testament gerichteten ersten Warnungen vor einem nur auf sich bedachten Wesen, das sie ihren ganzen Lebenszweck und Auftrag vergessen läßt: nämlich als Werkzeug des göttlichen Planes zu dienen. Die neutestamentlichen Aussagen über die Über-Kirche finden sich etwa in Worten wie im Brief an Laodicea (Off. 3, 17 f.): „Du sprichst: Ich bin reich und habe gar satt und bedarf nichts! und weißt nicht, daß du bist elend und jämmerlich, arm, blind und bloß. Ich rate dir, daß du Gold von mir kaufest, das mit Feuer durchläutert ist, daß du reich werdest, und weiße Kleider, daß du dich antust und nicht offenbar werde die Schande deiner Blöße, und Augensalbe, deine Augen zu salben, daß du sehen mögest.“ Vor allem aber in den Worten unseres Herrn (Matth. 20,25): „Ihr wisset: die Fürsten halten ihre Völker nieder, und die Mächtigen tun ihnen Gewalt. So soll es nicht sein unter euch . . .“

Ergebnis

Aus all dem können wir demnach den Schluß ziehen, daß die Beschuldigung, der Ökumenische Rat der Kirchen sei eine Über-Kirche oder zumindest auf dem Weg, eine Über-Kirche zu schaffen, den Tatsachen nicht entspricht. Die Kennzeichen der ökumenischen Bewegung der Kirchen sind das genaue Gegenteil der traditionellen Merkmale der Über-Kirche. In einem Fall haben wir vor uns ein zentralistisches, selbstherrliches, alleinherrschendes und politisch denkendes kirchliches System, im anderen Fall dagegen einen Versuch, mit rein geistlichen Mitteln und bei voller Anerkennung der Eigenständigkeit und des besonderen Charismas jeder Kirche oder Konfession die Einheit zu fördern.

Ist damit der Fall erledigt? Nicht ganz. Pfarrer und Psychologe wissen, daß gewisse Angstvorstellungen oder Komplexe auch dann, wenn sie zur objektiven Wirklichkeit in keinerlei Beziehung stehen, dennoch schlimme psychologische Realitäten sein können, die man ernst nehmen muß. Das Angstgefühl vor der Über-Kirche gehört nun zu einem großen Teil in diese Gattung. Es gründet sich nicht auf Erfahrungen, die innerhalb der ökumenischen Bewegung gemacht wurden, sondern auf außerhalb dieser Bewegung gemachte Erfahrungen und auch auf unglückliche Erinnerungen aus längst vergangenen Tagen. Der Ökumenische Rat

würde aber seine seelsorgerliche Aufgabe an denen, die an diesem Angstgefühl leiden, versäumen, wenn er ihnen nicht immer wieder geduldig Aufklärung über sich erteilen würde. Wir dürfen nie vergessen, daß Wörter wie „Einheit“, „Union“, „Wiedervereinigung“ für eine große Zahl gläubiger Christen noch immer einen negativen Beigeschmack haben. Wir haben noch nicht hinreichend gezeigt, daß auch eine andere Einheit möglich ist, die sich nicht auf Zwangsmaßnahmen, auf Gleichgültigkeit der Wahrheit gegenüber oder auf der Sucht nach Gleichschaltung gründet.

Wir müssen noch etwas anderes überlegen. Es ist ja denkbar, daß trotz unserer entschiedenen und ehrlichen Absicht, keine Über-Kirche zu schaffen, die Denkweise der Über-Kirche doch durch eine Hintertür eindringt. Dieser Widersacher der wahren Kirche geht auch umher wie ein brüllender Löwe und sucht, welche Kirche oder Bewegung er verschlinge. Wir müssen uns deshalb fragen, ob wir diesen immerhin möglichen Feind ernst genug nehmen. Ihn ernst nehmen, heißt, sich klar darüber sein, daß jeder Schritt in Richtung auf die Einheit von einem entsprechenden Schritt in Richtung auf die Reinigung der Kirchen von allen bewußten oder unbewußten Machtgelüsten begleitet sein muß. Geistlich bedeutet wahre Einheit, daß eine geeinte Kirche fähig sein muß, der Versuchung zu widerstehen, die gesteigerter Einfluß oder gesteigerte Macht u. U. mit sich bringen. Der Erzbischof von Canterbury hat kürzlich gesagt, die Einheit werde „erst kommen, wenn unser aller Christenglaube stark genug ist, die unter uns bestehenden Unterschiede zu ertragen und es abzulehnen, sie gewaltsam zu beseitigen . . . In Gottes Augen sind wir noch nicht so weit, daß wir eine völlig geeinte Kirche sein könnten“ (25).

Auch im Hinblick auf den Ökumenischen Rat der Kirchen müssen wir zu dem Ergebnis kommen, daß er zwar in Anlage, Geist und Zusammensetzung sich grundsätzlich von jedweder Form der Über-Kirche unterscheidet, daß er aber damit noch nicht unbedingt gegen die Ansteckung mit der Vorstellungswelt der Über-Kirche gefeit ist, die jeden kirchlichen Verband und ganz besonders die großen kirchlichen Verbände bedroht. Denn wenn der Rat auch keinerlei Verfügungsgewalt über die Kirchen besitzt und ganz gewiß auch nie erhalten wird, so kann man doch nicht bestreiten, daß er einfach durch sein Dasein, durch die Erklärungen seiner Versammlungen und seines Zentralausschusses einen tatsächlichen Einfluß ausübt und ein bestimmtes Ethos entwickelt. Wenn wir uns von den Kirchen ein gemeinsames Zeugnis erwarten — und wer kann bestreiten, daß ein solches Zeugnis von den Kirchen gefordert ist? —, dann beugen wir uns damit gleichzeitig der Tatsache, daß das gemeinsame Wort einer Gruppe von Vertretern dieser Kirchen — auch wenn keine Kirche gesetzlich daran gebunden ist — ein besonderes Gewicht erhält.

Wie können wir aber nun der Schlußfolgerung entrinnen, daß dies ungeachtet der besten Absichten eben doch de facto zum Aufkommen einer Über-Kirchen-Denkweise führen wird? Zunächst einmal dadurch, daß wir einen falschen Sprachgebrauch aufgeben. Zu oft werden Erklärungen oder Aktionen des Ökumenischen Rates als Erklärungen oder Aktionen „der Ökumene“ bezeichnet. Aber der Ökumenische Rat ist nicht die Ökumene; er ist nur eine Gemeinschaft von Kirchen und ein Werkzeug in ihrem Dienst. Wichtig ist ferner, daß wir klarer als bisher herausstellen, was mit dem wohlbekannten Satz William Temples gemeint ist, daß „jede Autorität, die er (der Ökumenische Rat) etwa hat, in dem Gewicht besteht, das er kraft seiner eigenen Weisheit bei den Kirchen besitzt.“ Dieser Satz bedeutet jedenfalls, daß das Wort des Rates niemals ein letztes, sondern immer ein erstes Wort ist; das heißt: es ist die Aufgabe jeder Kirche, sich zu besinnen, ob sie sich eine von den Organen des Ökumenischen Rates eingenommene Haltung zu eigen machen soll oder nicht. Drittens muß sichergestellt werden, daß der Rat nicht einem nur auf sich bedachten Verbandsdenken zum Opfer fällt, das prophetische Stimmen nicht aufkommen läßt. Im Leben des Rates muß immer die Möglichkeit bestehen, daß neue Erkenntnisse sich Bahn brechen, auch wenn sie nur von kleinen Minderheiten oder Einzelnen geäußert werden. Schließlich gehört dazu, daß man es ablehnt, in geistlich bedeutsamen Fragen Minderheiten zu überrollen. Es ist besser, Meinungsverschiedenheiten zur Kenntnis zu nehmen, als Einmütigkeit erzwingen zu wollen.

Wir können nicht erwarten, daß die Beschuldigung, der Ökumenische Rat befinde sich auf dem Weg zur Über-Kirche, jemals ganz und gar verschwinden wird; es gibt eben nun einmal Leute, die den historischen Kirchen ein derartig tiefes Mißtrauen entgegenbringen, daß sie die Über-Kirche in jeder Kirche sehen. Solchen Sektierern antworten wir wohl am besten, wenn wir durch tatsächliche Erneuerung des Lebens in unseren Kirchen und durch die Verwirklichung der gesamten Berufung der Kirche in ihrer Zusammengehörigkeit und Einheit deutlich machen, daß auch in unseren Tagen und unter uns jetzt Lebenden der Heilige Geist die Kirchen für Seinen ewigen Heilsplan gebraucht.

Anmerkungen

- (1) Goethe, Faust II, Erster Akt, „Thronsaal“.
- (2) a. a. O., Vierter Akt, „Des Gegenkaisers Zelt“.
- (3) Erste Rede.
- (4) Ernest Barker in: Church and Community, in der Reihe „Oxford Conference 1937“, Seite 45.
- (5) Toynbee, A Study of History, VII, S. 548.
- (6) Baron von Hügel, Essays and Adresses, S. 16 f.
- (7) Hase, Kirchengeschichte auf der Grundlage akademischer Vorlesungen, 2. Teil, Leipzig 1895, S. 307.

- (8) Dante, Göttliche Komödie, „Hölle“, 19. Gesang.
- (9) a. a. O., „Fegefeuer“, 32. und 33. Gesang.
- (10) Froom, The Prophetic Faith of our Fathers, IV, S. 1100.
- (11) Vgl. Pache, Ökumenisme, S. 173.
- (12) Kirche und Welt in ökumenischer Sicht. Bericht der Weltkirchenkonferenz von Oxford über Kirche, Volk und Staat. S. 65 f.
- (13) Vgl. Die erste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan, Band 5), Genf 1948, S. 129.
- (14) Meeting of Central Committee, Buck Hill Falls, S. 85.
- (15) Vgl. Die erste Vollversammlung . . . , S. 69.
- (16) a. a. O., S. 168.
- (17) a. a. O., S. 267.
- (18) Vgl. a. a. O., S. 288.
- (19) Kittel, Theologisches Wörterbuch zum N. T., I, S. 514.
- (20) Martin Dibelius, Botschaft und Geschichte, II, S. 222.
- (21) Die Exegese, nach welcher der Ausdruck „Mutter der Hurerei“ in Off. 17,5 sich auf „die protestantischen Töchter“ der Mutter Kirche beziehen soll, beruht ebenfalls auf einem Mißverständnis; denn der Ausdruck ist rabbinisch und bedeutet so viel wie „Hure schlechthin“, genau so wie „Vater der Lüge“ (Joh. 8, 44) „Erlzügner“ bedeutet (s. Kittel, a. a. O., Seite 512).
- (22) Leviathan, II, S. 47. Siehe Toynbee, VII, S. 696 ff.
- (23) Paul Minear, Christian Hope and the Second Coming, S. 156.
- (24) George Adam Smith, The Book of Isaiah, S. 200.
- (25) Church Times, 25. Oktober 1957.

NICHT UNSERE, SONDERN CHRISTI MISSION

Zum Problem der ökumenischen Diakonie
und der gemeinsamen Missionsaufgabe der Kirchen

VON JOCHEN MARGULL

I.

Die Diskussionen auf der Weltmissionskonferenz von Ghana, aus deren Erklärung der Titel dieses Aufsatzes stammt, haben gezeigt, daß die Krise im Verhältnis der Kirchen in Asien und Afrika zu den Missionsgesellschaften in Europa und den missionarischen Institutionen in Nordamerika nicht nur nach wie vor anhält, sondern in besonderer Weise virulent geworden ist. Es hat sich gezeigt, daß die auf der Weltmissionskonferenz von Whitby 1947 gefundene Formel „Partnerschaft im Gehorsam“ an vielen Stellen keine Lösung der Krise gewirkt hat. Die Formel war damals primär eine Aufforderung an die Missionsgesellschaften, die durch ihre Arbeit entstandenen Kirchen als Partner, d. h. als Gleichberechtigte in der missionarischen Verkündigung ernst zu nehmen. „Heute

stellt sich“, wie F. Raaflaub sagt, „die Frage, ob jene Kirchen . . die Mission und Missionare aus dem Westen (überhaupt) noch als Partner haben wollen.“

Wir versuchen, diese Krise zu beleuchten. Auf der 14. Studentischen Missionswoche, die kürzlich in Wuppertal stattfand, kam es zu einigen höchst aufschlußreichen Fragen seitens der zahlreich anwesenden Studenten aus Asien und Afrika. Christen der zweiten und dritten Generation, mit Bedacht nicht in England oder Holland, sondern in Deutschland studierend, von einer heißen Sehnsucht nach nationaler und kultureller Unabhängigkeit beseelt, in ihrem Stolz getroffen, in ihrer Hautfarbe unsicher, in ihrer Argumentation vom Protest gegen Kolonialismus und Imperialismus getragen, dennoch in liebenswürdiger Aufgeschlossenheit und auf der Suche nach dem Gemeinsamen im Glauben . . so also fragten sie: Wie könnt ihr überhaupt von Mission reden und damit die Mission in unseren Ländern meinen, wenn es nun nachgerade allen, die hier studieren, deutlich geworden ist, wie es bei euch selbst aussieht? Was würdet ihr sagen, wenn wir es für nötig halten sollten, Missionare zu euch zu senden? Welchen Begriff von unseren Kirchen habt ihr eigentlich, daß ihr uns noch immer den Verkehr mit Missionsgesellschaften zumutet, die nach einem Jahrhundert der Bevormundung nun gar nicht mehr anders können, als uns ad infinitum für unreif zu halten? Wißt ihr, daß für uns ein weißes Gesicht immer imperialistische Züge trägt? Könnnt ihr wenigstens annähernd verstehen, daß für viele von uns, die Kirche nichts weniger ist als eine andere, ja gefährlichere Form des Imperialismus? Wäre es nicht das Beste, ihr würdet die Mission überhaupt aufgeben? — Daß diese Fragen nicht vereinzelt dastehen, auch keineswegs studentischem Eifer zuzuschreiben sind, geht aus einem in der ökumenischen Diskussion wohl zu beachtenden Essay-Band hervor, der im vergangenen Jahr unter dem Titel „Revolution in Missions“ von B. Levai in Vellore/Südindien herausgegeben worden ist. Dieses Buch erschien zum gleichen Zeitpunkt als in Prapat/Indonesien die Ostasiatische Christliche Konferenz „als ein Organ kontinuierlicher Zusammenarbeit der Kirchen und Christenräte in Ostasien innerhalb des Rahmens des Internationalen Missionsrates und des Ökumenischen Rates der Kirchen“ gegründet wurde und wollte gerade dazu jene Forderungen anmelden, die auf Grund eingehender Analysen der Missionsarbeit vornehmlich in Indien gewonnen worden waren: kräftige Reduktion der Zahl westlicher Missionare, ja — was zwar nur in einem Beitrag ausgesprochen wird (S. 168 ff.), sich dem aufmerksamen Leser aber fast durchweg erschließt — Rückzug der weißen Missionare überhaupt, wenigstens aus einigen Gebieten, um den größten Anstoß zu beheben oder zu vermeiden. Dieser größte Anstoß liegt nicht allein im Bereich der tragischen Verklammerung der Missionsgeschichte mit der der Ausbreitung westlicher Macht und Zivilisation, gegen deren Nachwirkungen sich die ehemaligen Kolonialvölker in ihrem Streben nach Unabhängigkeit und Eigenständigkeit mit Recht aufbäumen, sondern auch im noch nicht befriedeten

Verhältnis zwischen manchen Missionaren und ihren einheimischen Brüdern wie vor allem in jeder höchst sensibel registrierten Einflußnahme der Missionsgesellschaften auf die missionarische Tätigkeit im Bereich einer nun selbständig gewordenen Kirche, auch wenn diese Einflußnahme von der missionarischen Aufgabe her bestimmt ist, die die betreffende Kirche im Augenblick nicht zu erkennen vermag. Es scheint, als würde in der Tat in bestimmten Momenten des Selbständigwerdens und in bestimmten avancierten Gruppen alles, was die eigene Kirche nicht aus sich selbst heraussetzt und auch aus sich selbst heraus gar nicht sein kann, nicht einmal nur als Einmischung, sondern geradezu als Aggression seitens jener verstanden, deren Überlegenheit man einmal bitter geschmeckt und deren faktische oder nur empfundene Überheblichkeit man nun lange genug erlitten hat. Eine der schmerzvollsten Nachrichten, die in den letzten Jahren aus Asien und Afrika zu uns gelangt ist, ist zweifelsohne die von der ersten Sünde, die in der großen Erweckungsbewegung in Ostafrika immer wieder hat bekannt werden müssen, nämlich die des Hasses gegen den weißen Mann.

Angesichts dieser ernsten Lage mußte sich die Frage erheben, ob dem Wunsch nach Rückzug der westlichen Missionare nicht stattgegeben werden muß. Man findet ein Ja zu dieser Frage an nicht wenigen Stellen, besonders dort, wo die Mission ohnehin theologisch nicht oder nicht recht verstanden wird. Aber auch der ehemalige Dozent am Seminar der Götter-Kirche in Indien, Günther Schultz, kommt in seiner jüngst erschienenen Schrift „Kein Platz mehr für Weiße. Das Dilemma der Mission“ (unterwegs 3, Berlin 1958) aufs Ganze gesehen zu diesem Schluß, der durch das präsentierte Material und die herangezogenen Äußerungen aus „Revolution in Missions“ zwingend erscheint. Sähe das „natürliche Ende der abendländischen Mission“ (Schultz) so aus, daß aus den Kirchen in Europa und Amerika, die gerade jetzt zu ihrer missionarischen Aufgabe zu erwachen beginnen, keine Missionare mehr nach Asien und Afrika gesandt werden können?

II.

Auf dem Hintergrund dieser Lage wird seit einigen Jahren die Ökumenische Diakonie als eine grundsätzliche und umfassende Lösung der Schwierigkeiten diskutiert, die mit der Mission (und vielleicht nur mit ihrem Namen) verbunden sind. Sie ist immer wieder in ihrem Verhältnis zur Mission Gegenstand ökumenischer Beratungen gewesen; der Verbindungsausschuß des Internationalen Missionsrates und des Ökumenischen Rates der Kirchen hat einen Unterausschuß „Zwischenkirchliche Hilfe und Mission“ gebildet; in Ghana beriet ein Ausschuß über das Verhältnis von Mission und zwischenkirchlicher Hilfe.

Die praktische Seite des Problems besteht darin, daß zu der finanziellen Hilfsquelle der Missionsgesellschaften eine zweite getreten ist, nämlich die der Kirchen, die der Abteilung für zwischenkirchliche Hilfe und Flüchtlingsdienst im Ökume-

nischen Rat der Kirchen sicher noch zu geringe, aufs Ganze gesehen jedoch erhebliche Beträge für besondere Notlagen der Kirche zur Verfügung stellen. Auf der letzten Jahreskonferenz der Abteilung Anfang Juni 1958 in Bad Evian (Frankreich) wurde bekannt, daß die Abteilung augenblicklich mit 840 000 Dollar (ohne die Mittel für den Flüchtlingsdienst) arbeitet und sich gezwungen sieht, dieses Budget einschneidend zu vergrößern. In seinem Rechenschaftsbericht erklärte der Direktor der Abteilung, daß sich die Aufgabe der zwischenkirchlichen Hilfe immer mehr auch auf Afrika und Lateinamerika richten müsse. Die Tatsache, „daß die Kirchen der Welt sich umeinander kümmern und einander ohne Nebenabsichten unter die Arme greifen, einfach weil sie um das große Vorrecht und ihre Pflicht wissen, der Welt die Barmherzigkeit Jesu Christi zu verkündigen“, werde manches Mißtrauen gegen die Kirchen (und die Ökumenische Bewegung) beseitigen; die Kirchen selbst würden sich in der zwischenkirchlichen Hilfe einen Ausdruck ihrer Gemeinsamkeit schaffen und damit ihre ökumenische Verbundenheit praktizieren. In der Tat ist hier eine große, notwendige und bewunderungswürdige ökumenische Aufgabe erkannt und durchgeführt worden. Und man darf schon staunen und sich darüber freuen, wie nun nicht mehr allein die Kirchen Nordamerikas und des westlichen Europas an dieser Aufgabe mitwirken, sondern wie jüngst die Kirchen in Birma 50 Tonnen Reis für die in Not gekommenen Kirchen in Indonesien gesammelt haben, und wie die Kirchen in Vietnam darangehen, sich für das gleiche Projekt zur Verfügung zu stellen. Die Konferenz in Bad Evian stand unter dem Hauptthema „Zwischenkirchliche Hilfe als Ausdruck christlichen Gehorsams“.

Von grundsätzlicher Bedeutung für die Frage der Mission wird dieser Vorgang, wenn man ihn im Lichte jener Möglichkeiten sieht, die er über die materielle gegenseitige Hilfe der Kirchen hinaus hat. Die Abteilung für zwischenkirchliche Hilfe und Flüchtlingsdienst vermittelt bereits seit geraumer Zeit den Einsatz bestimmter Spezialisten vor allem im Bereich der Kirchen in Asien und Afrika und hat erneut ermuntert, solche Kräfte, nach Möglichkeit auch als ökumenische Teams, den Kirchen zur Verfügung zu stellen, die sie anfordern. Diese arbeiten als „fraternal workers“ für eine bestimmte Zeit an Spezialaufgaben. „Fraternal workers“ will die Batak-Kirche in Sumatra auch jene Theologen genannt wissen, die ihr als Lehrer an der Nommensen-Universität zur Verfügung stehen und die anderwärts und früher schlicht Missionare hießen. Blickt man der Tatsache ins Auge, daß eine Fülle von Missionaren gegenwärtig nichts anderes tut als Dienst an den Kirchen, die durch sie selbst oder ihre Vorgänger Kirchen geworden sind, also nicht in der alten Pioniermission stehen, so darf man sich auch von seiten der Mission jenem Gedanken nähern, der unter den Vertretern der zwischenkirchlichen Hilfe — vielleicht besser: der Ökumenischen Diakonie — seit langem laut geworden ist: wäre es nicht möglich, ja geradezu geboten, auf dem Wege der Ökumenischen Diakonie die Kirchen in Asien und Afrika neben den Mitteln nun

auch mit den Kräften zu versorgen, die sie für ihre Kirchwerdung und für den Ausbau ihrer missionarischen Arbeit benötigen?! Könnte und müßte nicht, nachdem nun durch die Mission in jedem Land der Erde Kirche geworden ist und nachdem der zweite Schritt ihres ökumenischen Zusammenlebens getan wurde, der Missionar dem „fraternal worker“ Platz machen, nämlich jenem Mann, der nun nicht mehr aus der Kirche in die Nicht-Kirche, sondern in die andere Kirche gesendet wird, die als solche theologisch und faktisch ernst genommen werden muß?!

Die Vorzüge einer solchen Entwicklung sind keineswegs zu verkennen. Christian Berg kann in seinem Aufsatz „Äußere Mission und Ökumenische Diakonie“ (Jahrbuch Evangelischer Mission 1958) geltend machen, daß diese Beziehung zwischen den Kirchen „das Verhältnis irgendeiner Abhängigkeit“ beendet, weil sie gegenseitige Beziehung der Kirchen und nicht mehr Betreuung eines Missionsgebietes ist; in ihr wird der Selbständigkeit und Eigenständigkeit der Kirchen in Asien und Afrika vollauf Rechnung getragen, weil sie die für diese Kirchen „würdige Form“ ist, notwendige Hilfe zu empfangen; in ihr wird dem begegnet, was diese Kirchen brennend wollen: „Nicht eure ‚Äußere Mission‘, sondern eure ‚Diakonie‘ begehren bzw. erbitten wir.“ „Im Ausgleich der Liebe und der Hilfe laßt uns unsere Erfahrungen und Kräfte austauschen.“ Die Krise der Mission könnte damit gelöst werden. Träte also die Ökumenische Diakonie an die Stelle der Mission?

III.

Man wird sich, ehe man diesen Weg beschreitet, sehr ernsthaft überlegen müssen, welche Konsequenzen er einschließt. Fragt man, welchem Verständnis von oikumene der Begriff der Ökumenischen Diakonie unterliegt, so ergibt sich eine einfache Antwort: ökumenisch ist hier die Gemeinschaft der Kirchen wie sie sich im Ökumenischen Rat als ihrer großen Sammlungsbewegung darstellt. Diese Kirchen leisten sich untereinander eine notwendig gewordene und zu begrüßende Hilfe, indem eine begünstigte Kirche jener Hilfe darreicht, die in Not ist. Natürlich drängt diese Hilfe stellenweise über die unmittelbaren Glieder der empfangenden Kirche hinaus, ist aber mit dem Blick auf diese Kirche bereitgestellt worden. Was Berg als Ertrag der Ökumenischen Diakonie besonders zwischen den Kirchen Nordamerikas und denen Europas in den Jahren nach dem 2. Weltkrieg verzeichnen kann, ist gleichzeitig ihr Charakteristikum: „Wer gibt, der empfängt! Über dem schlichten Dienst des Einander-Helfens sind uns eine solche Fülle geistlicher Erkenntnisse von Kirche zu Kirche zugeflossen, daß wir uns sehr viel nähergerückt sind und die gegenseitige Befruchtung der Christenheit über die Kontinente hinweg außerordentlich verheißungsvoll ist.“

Diese schöne Frucht der Ökumenischen Diakonie wird nun keineswegs darüber hinwegtäuschen dürfen, daß ihr Verständnis von oikumene um den wichtigsten Zug des biblischen Begriffs verkürzt ist. W. A. Visser't Hooft hat in seiner für das

Selbstverständnis der Ökumenischen Bewegung wichtigen Studie „Der Sinn des Wortes ‚Ökumenisch‘“ dargelegt, daß im biblischen Gebrauch des Wortes der geographische Sinn vorherrschend und ausschlaggebend ist: „Die Oikumene ist der Raum, in dem die Kirche lebt, und den sie in Anspruch nimmt für ihren Herrn . . .“. Primär ist mit oikumene also die Welt gemeint, der Erdkreis als der Schauplatz der großen Taten Gottes und ihrer Verkündigung. Ökumenisch kann also immer nur heißen, daß sich die in der Ökumene versammelnden Kirchen der Bezeugung Gottes in Jesus Christus an die oikumene als der geschaffenen, aber gegen Gott lebenden Welt zur Verfügung stellen und gerade daraus leben. Das aber bedeutet nicht allein Hilfe von Kirche zu Kirche, sondern eben Mission. Wird das in der Ökumenischen Diakonie beachtet?

Liest man den Aufsatz von Berg mit aller gebotenen Aufmerksamkeit, so erschrickt man, wie über dem Versuch, die Krise zwischen den Kirchen in Asien und Afrika und den missionarischen Institutionen des Westens zu lösen, das theologische Moment der Mission (und damit letztlich auch der Kirche) völlig übersehen wird. Gewiß wird Berg einwenden können, daß die Ökumenische Diakonie die Mission ja nicht hindern, sondern gerade dadurch fördern will, daß sie für sie nicht nur ein besseres kirchliches Klima (nicht allein in Asien und Afrika) schaffen, sondern eben auch den Kirchen in den nichtchristlichen Gebieten die Mittel zur Verfügung stellen möchte, die sie für die vor ihren Türen wartende Missionsarbeit benötigen. Schon recht. Ließe sich jedoch dadurch die Missionsaufgabe, die den Kirchen Europas und Amerikas ebenso gegeben ist wie den Kirchen in Asien und Afrika (eben weil sie alle Kirchen sind) erfüllen? Erfüllte eine Kirche sich selbst darin, daß sie finanzielle Mittel zur Verfügung stellt, mit denen andere dann arbeiten, daß sie „fraternal workers“ in eine andere Kirche abordnet, ohne Menschen aus ihren Reihen wirklich dorthin zu senden, wo die Welt wirklich Welt ist und sie mit ihrem Gebet an die Stelle zu begleiten, wo sie für ihre Kirche stellvertretend Heiden unter den Gehorsam des Glaubens rufen? Ist nicht das die Gefahr für die Kirche, daß sie es immer nur mit Kirche zu tun hat, statt sich selbst in der Welt zu wagen und darin immer wieder Kirche des Herrn der Welt zu werden?!

Wenn alles an der unmittelbaren Berührung der Kirchen mit der Welt, gerade auch der unsrigen durch ihre Missionare, liegt, dann nicht allein deshalb, weil nur in der engsten Zusammenarbeit in der missionarischen Verkündigung die Kirchen der Gefahr entgehen, sich national oder regional einzuschließen. Dieses Moment übersieht Schultz, wenn er die weißen Missionare zum Dienst in ihrer Heimatkirche zurückgerufen wissen will. Vielmehr ist diese aktive Berührung damit begründet, daß die Kirchen in ihr sich ihrer eschatologischen Existenz bewußt werden. Es ist das noch keineswegs hinreichend verarbeitete Ergebnis der Vollversammlung von Evanston, daß Kirche sein, heißt, als Leib des gekommenen Herrn Jesus Christus auf sein endliches Kommen hin verkündigend und dienend durch die Welt

zu schreiten. Die primäre Dimension der Welt ist immer die geographische. Sie wird an den Grenzen der Erde als solche erfaßt.

Diese Bewegung der Kirche zu den Enden der Erde ist die Mission. Wie sehr alles darauf ankommt, Mission nicht gleichzusetzen mit der Arbeit der Missionsgesellschaften und ihrer treuen Freunde, auch nicht mit der missionarischen Tätigkeit einzelner Kirchen in ihrer unmittelbaren Umgebung, und sie darin aufgehen zu lassen, ist in der theologischen Krise der Mission erkannt worden, die nach dem 1. Weltkrieg in der allgemeinen theologischen Selbstprüfung über sie kam. Der Satz der Konferenz von Ghana, daß die Mission nicht unsere ist, über die wir, wie auch immer, verfügen könnten, sondern die Mission Christi, ist die Frucht dieser Krise, während derer im übrigen die Einstellung der Missionsarbeit schon einmal gefordert worden ist. Dieser Satz muß mit der Feststellung von Evanston interpretiert werden, daß theologisch niemand anders als Jesus Christus der Missionar ist, der gekommen ist, seine Herrschaft in der ganzen Schöpfung Gottes auszurufen und der die Welt durchschreitet auf sein Wiederkommen hin. Mission ist damit das eschatologische Handeln Gottes an der Welt, unter dem Kirche ins Leben gerufen wird als Zeichen und Werkzeug des gekommenen und kommenden Reiches. Mission ist in diesem biblischen Verständnis also nicht Ausbreitung des Christentums, so wie es (vornehmlich im Westen) historisch Gestalt gewonnen hat und darin eine sehr komplexe, sich mit den Kirchen in Asien und Afrika reibende, gesellschaftliche Größe geworden ist; Mission ist auch nicht Ausbreitung der Kirchen, so wie sie in den konfessionellen und nationalen Gestalten als Resultat ihrer Geschichte vorgefunden werden; sie ist auch nicht sporadische Errettung des Einzelnen aus dem Verderben der Welt: sondern eben der Ruf zu Gott im gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus, der als das verheißene Ereignis der mit dem Messias gekommenen Endzeit über Israel hinaus an das Nicht-Volk geht, auf daß aus diesem Nicht-Volk Volk Gottes werde.

In dieser Bewegung steht die empirische Mission, wie wir sie kennen, als „Mitarbeiter in Seiner Mission“ (Ghana). Ist sie sich dessen bewußt, so wird sie gerade darin ihre Verfehlungen und ihre Mängel er- und bekennen. Darin ist bereits manches oder viel, jedoch noch nicht das heute Gebotene getan. Gesellschaftspartikularismus, Patriarchalismus, frommes Überlegenheitsgefühl, ungerechtfertigtes Erwählungsbewußtsein, schulmeisterlicher Starrsinn, unverständliche Selbstbehauptung — auf einige dieser bedauerlichen Züge weist Berg mit Recht hin — verursachen gewiß nicht alle, jedoch eine Zahl jener Momente, die heute in der Krise zwischen den Kirchen in Asien und Afrika und den Gesellschaften schmerzvoll in Erscheinung treten. Dennoch steht diese Mission stellvertretend für die Kirchen, die im „Jahrhundert der Mission“, als sie gerufen waren, diesem Ruf nicht nachkommen konnten. Sie trägt das Evangelium an die gemeinsame Front der Kirchen, die zu erkennen, sich ihr zu stellen, sich dort als Kirche zu erweisen, jener Ruf der Ge-

sellschaften nach hinten ist, nämlich an die Kirchen, die sich dieses Rufes nur zu leicht entzogen haben und es nun an manchen Stellen höchst plausibel finden, jenes Moment des Ökumenischen ins Feld zu führen, das sie vor der Passion der Mission bewahrt — und sie um das Ostern der Kirche kommen läßt.

Ökumenische Diakonie kann, wenn sie sich auch im primären Sinn von ökumenisch versteht, die große Aufgabe der Kirchen in der gemeinsamen, eben ökumenischen Mission in und an der Welt umschließen! Diakonie ist ein großes Wort, wenn es den Dienst des Menschensohnes und hierin den Dienst Seiner Brüder an denen meint, die in Blindheit aus Gott gegen Gott leben. Diakonie ist „rechte Jüngerschaft Jesu“ (Beyer), „Zeichen der Weltveränderung“ (Wagner), vielleicht das letzte, was stumm getan werden kann, wenn das Wort unterdrückt wird. Diakonie in diesem umfassenden Sinn darf die Mission subsummieren (Act. 6, 4), denn sie ist Dienst. Darin könnte ausgedrückt sein, daß das verkündigte Wort des Heilands nicht ist ohne das Zeichen seiner helfenden Hand. In der ökumenischen Diskussion steht dieser Gedanke hinter der Formel *martyria — diakonia — koinonia*. Darin könnte jene Bewegung geläutert und bereichert weitergehen und wachsen, deren Name durch unselige, teilweise selbst verschuldete Verwicklungen unansehnlich, ja vielerorts anstößig geworden ist, nämlich die Mission. An dieser Stelle und mit der theologischen Dimension der Mission im Auge, auf dem Boden der eschatologischen Aufgabe der Kirche hätte eine Diskussion einzusetzen, die äußerst fruchtbar werden kann. So aber, ökumenisch nur im Sinne von „zwischenkirchlich“ verstanden, bleibt die Ökumenische Diakonie gewissermaßen ekklesiologisch stecken und verfällt der Gefahr, die auf der 3. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1952 in Lund als die Gefahr der Kirchen erkannt wurde, die bei sich selbst bleiben wollen. Was sie an der Krise der Mission zu heilen in der Lage sein wird, ist nun das Problem der Beziehungen der Kirchen in Asien und Afrika mit den missionarischen Institutionen in Europa und Amerika, unter deren Dienst erstere entstanden und aus dem letztere mit Recht oder Unrecht nicht weichen können. Was ihr gelingt, wird aber zugleich Schaden sein: der Verlust des Herzbluts zuerst jener Kirchen, die ihre Mission nicht durch den Zeugen leisten können, durch den hindurch die Botschaft seiner Kirche in die Welt dringt; schließlich auch derer, die man bisher Missionskirchen nannte, weil zu befürchten steht, daß sie im Blick nach Innen, auf die Ökumene der Kirchen, die Menschen in der Welt vergessen und damit ihre Vollmacht einbüßen wird.

IV.

Der Weg zu einer Lösung der Krise wird nur über die Mission selbst führen, d. h. nur dort gefunden werden, wo durch alle Schwierigkeiten der kirchlichen Abhängigkeit, der Anwendung finanzieller Mittel, der Rasse, der Kultur, des Stolzes usw. hindurch die Aufgabe der Verkündigung des Wortes in dem Sinne weitergeht und aktiviert wird, in dem Mission überhaupt getrieben werden kann: als Teil-

habe an der Missio Dei. Kann das geglaubt werden, kann von hierher der Gehorsam wachsen, kann die Aufgabe gesehen werden als eine, bei der nun in der Tat keine Kirche fehlen darf, so wird getrost jene Stunde erwartet werden können, in der unter dem in der Verkündigung freimachenden Wort die gegenwärtig gefährdete Einheit der Zeugen da sein wird. Unter diesem Ausblick haben die Betrachtungen in Ghana gestanden. Der Diskussionsbericht zeichnet den Beginn dieses Weges wie folgt:

Ein für allemal wichtig, weil grundlegend, ist für die Kirchen in Asien und Afrika wie ebenso für sämtliche missionarischen Institutionen der Glaube und die Gewißheit, daß es sich bei den Missionen und der gesamten missionarischen Tätigkeit um nichts weniger als um die Mission Christi handelt, an der alle nicht nur teilhaben, sondern der sie darin auch alle, vornehmlich in ihren eigenen Interessen unterworfen sind. In der Erklärung der Konferenz heißt es: „Da es nicht unsere, sondern Christi Mission ist, so scheint jede Art Anspruch auf die alleinige Kontrolle eines Gebietes im Interesse einer kirchlichen Körperschaft, ob ‚alt‘ oder ‚jung‘, unvereinbar mit der Erkenntnis unserer gemeinsamen Berufung durch Christus als Seine Diener in der Mission.“ Die Demut im Dienst möge die Kraft sein, das Eigene als Geschenk für das Gemeinsame beizubringen.

Diese Demut wächst aus der Antwort auf die ganz offen gestellte Frage: „Kann die junge Kirche die alte Kirche mit all ihrem Stolz, all ihren Mängeln, ihrem Erbe und ihrer Schuld der Verquickung (mit Kolonialismus usw.) annehmen? Kann die alte die junge Kirche trotz ihrer Kleinheit, Schwachheit und ihrem Begehren der Unabhängigkeit annehmen? Annehmen heißt nicht Gleichförmigkeit, sondern gegenseitige Achtung des Eigenlebens des anderen.“ Und die Antwort ist vorbereitet in dem Bekenntnis eines Diskussionsberichtes: „Die zur Mission aufgerufene Kirche ist eine Gemeinschaft von Sündern, deren Sünden vergeben sind. Die Erkenntnis unserer gemeinsamen Vergebung ist die Basis unserer Partnerschaft im Gehorsam. Innerhalb dieser Beziehung sendet und empfängt jeder Zweig der Kirche.“ Die Konferenz hielt von hierher einen Neuanfang für möglich und nötig. Es ist ein Neuanfang aus der Vergebung, für die offen zu sein Voraussetzung für den gemeinsamen Weg ist.

Der Weg selbst wird „radikale Änderungen in den traditionellen Methoden und Haltungen in sich schließen“, die überall auf Grund der neuen Tatsachen in den Kirchen und beim Gegenüber der Botschaft grundsätzlich dieselben, im einzelnen verschieden sein werden. Dazu gehört ein Vorschlag noch engerer und eigentlicher ökumenischer Zusammenarbeit, der schon oft erwogen wurde und nun in ein helleres Licht tritt, nämlich der, eine ökumenische Planungsstelle zu schaffen, „zu deren Budget die Kirchen proportional zu ihrem Missionsvoranschlag beisteuern würden. Dieser Fonds würde eher ökumenisch als denominationell verwaltet. Das wäre nicht an Stelle von, sondern zusätzlich zum Missionsprogramm der Kirchen

gedacht, wäre wenigstens ein erster Schritt zur Verwirklichung der Weltmission der Kirche und würde ein Zeugnis darstellen zur Verpflichtung für dieses Ziel.“ In diesem Zusammenhang steht, was an der Weltmissionskonferenz von Ghana als Eindrücklichstes erscheinen wird und was die „Volljährigkeitserklärung“ der aus der neueren Mission hervorgegangenen Kirchen genannt wurde, nämlich die (hoffentlich durchgreifende) Abschaffung des Begriffes der „jungen Kirche“ und der Redewendungen „sendende“ und „empfangende“ Kirche, weil diese theologisch in dem Augenblick nicht mehr haltbar sind, in dem auch die Kirchen in Asien und Afrika trotz ihrer historisch anderen Lage nun wirklich Kirchen wurden, und in der gemeinsamen Missionsaufgabe der Kirchen in allen Kontinenten die Kirchen voneinander nehmen und sich gegenseitig geben: „Wir alle leben und arbeiten zusammen als Partner im Gehorsam Christus gegenüber.“ In diesem Ansatz liegt am ehesten die Möglichkeit, jenes gewichtige Moment in der Krise der Missionen zu überwinden, das man füglich Abhängigkeitskomplex nennen darf.

Damit sind Grundlinien gezeichnet, auf deren praktische Implikationen hier nicht weiter eingegangen werden kann. Wie schwer diese jedoch trotz der vorbildlichen Einmütigkeit der Konferenz außerhalb dieser, an den Stellen, wo es wirklich darauf ankommt, wiegen, hat die Konferenz nicht verkannt. Es ist in ihr klar zum Ausdruck gekommen, daß obwohl für fremde Missionare überall Platz wäre, „in gewissen Stellungen gewisse Kategorien von Missionaren nicht gebraucht und nicht willkommen sein würden“. „Für den Missionar heißt es, daß er willkommen sein wird, sofern er nicht zu dominieren wünscht und in seinen Beziehungen wirklich christlich sein will, auch wenn ihm nicht so viel Gelegenheit zu aktivem Dienst gegeben wird wie seinem Vorgänger. Er muß bereit sein, soweit es weise und möglich ist, eins zu werden mit der Kirche, zu der er geht, bereit auch für eine Zeit der Enttäuschungen, die Gott, wenn sie ihm dargelegt werden, zum Besten wenden kann. Für die Missionsgesellschaften heißt das, daß sie Leute auswählen müssen, die sich in diese spezielle Situation einfügen können. — Für die Kirchen, welche Missionare empfangen, heißt das, daß sie bereit sein müssen, die weitere Ausbildung des neuen Missionars zu übernehmen, ihn gut in die Sprache, Denkweise und das Leben des Volkes einzuführen, ihm ihre Kultur zu erschließen und mit ihm Wege zu suchen, wie er der Kirche am besten dienen kann.“ Sicher wird an diesem Punkt eine große Entscheidung fallen, entweder zum Wohl oder zum Wehe jener Arbeit, von der man den Eindruck gewinnen darf, daß sie durch das ökumenische Zusammensein der Christen, der Kirchen und Gesellschaften, gerade in der so unauffälligen Konferenz von Ghana, beginnt, neu und anders zu werden. Sicher ist diese unmittelbare Berührungsstelle des Missionars mit seinen in mancher Weise verletzten und doch auch wartenden Brüdern in Asien und Afrika der Ort, auf den sich die Gebete der Christen aller Kontinente des gemeinsamen Herrn und Seiner Mission wegen richten müssen.

Weil es im Handeln Gottes in Jesus Christus um die Welt geht, um Seine Herrschaft, um die Sammlung des Volkes Gottes auf das Ende der Welt zu, findet das Wort Antwort in der Welt. Das Wort braucht allemal den Zeugen. Von Professor Baeta wird berichtet, daß er in den Tagen von Ghana sagte: „Es geht uns hier wie dem Blindgeborenen, zu dem die Pharisäer sagten, daß Jesus, der ihn geheilt habe, ein Sünder sei. Daraufhin habe der Blindgeborene geantwortet: ‚Ich weiß nur eines, daß ich blind war, und daß ich jetzt sehen kann.‘ So geht es auch uns. Man wirft den Missionaren auf dem Missionsfeld allerlei Dinge vor. Die können wir nicht beurteilen. Wir wissen nur eins: wir waren blind und wir sind durch ihren Dienst sehend geworden.“

DOKUMENTE UND BERICHTE

DAS KOMMUNIQUE ÜBER DIE ÖKUMENISCHE KONFERENZ IN UTRECHT

Nach Abschluß der dreitägigen Konferenz zwischen führenden Persönlichkeiten des Ökumenischen Rates der Kirchen und Vertretern der orthodoxen Kirche Rußlands in Utrecht gaben die Gesprächspartner am 9. August folgendes Kommu-
nique heraus:

„1. Wir sind Gott dafür dankbar, daß nach einer langen Vorbereitungszeit eine Zusammenkunft zwischen Delegierten der Heiligen Orthodoxen Kirche Rußlands und des Ökumenischen Rates der Kirchen stattgefunden hat. An dem Treffen nahmen folgende Persönlichkeiten teil: Von seiten des Moskauer Patriarchats Metropolit Nikolaus von Krutitsky und Kolomna, Erzbischof Michael von Smolensk und Alexander Buevsky. Von seiten des Ökumenischen Rates Dr. Franklin C. Fry, Metropolit Jakobus von Melita und Dr. Visser 't Hooft.

Diese erste Begegnung verfolgte naturgemäß zunächst den Zweck, besser miteinander bekannt zu werden. Diesem Ziele diente der Austausch von Informationen und die Klärung unserer beiderseitigen Positionen. So erreichten wir größeres Verständnis füreinander.

2. Unsere Bruderschaft in Christus war es, die unsere Begegnung möglich machte, und auf dieser Grundlage haben wir miteinander offen über das wirkliche Wesen und die Ziele der Kirchen gesprochen, die wir vertreten.

3. Wir erkannten, daß wir gemeinsamen Anteil haben an den Bemühungen um die Einheit der Christen und um die Sichtbarmachung ihrer Einheit im Leben der Kirchen. Die Delegierten der Heiligen Orthodoxen Kirche Rußlands erklärten, wie ihre Kirche für die Wiedervereinigung aller Christen betet und arbeitet. Die Abgesandten des Ökumenischen Rates der Kirchen legten dar, wie der Ökumenische Rat die kirchliche Einheit zu fördern trachtet, und zwar sowohl durch die theologische Arbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung als auch durch viele andere Mittel, derer sich die Christen auf allen Gebieten des kirchlichen Lebens bedienen.

4. Wir teilen die tiefe Sorge um den Frieden der Welt in Gerechtigkeit und Freiheit. Die beiden Delegationen drückten ihre Entschlossenheit aus, auf dieses Ziel hinzuwirken. Sie empfinden die ernste Verantwortung der Kirchen, in jedem Lande ihre Regierungen und ihre Völker aufzurufen, zur Verhütung des Krieges alles zu tun, was in ihrer Macht steht. In den letzten Jahren haben der Ökumenische Rat der Kirchen und das Moskauer Patriarchat ihre Überzeugungen hinsichtlich der großen internationalen Probleme unserer Zeit, wie Abrüstung, Atomkrieg und Kernwaffenexperimente, einander zur Kenntnis gebracht. Bei unserer Zusammenkunft haben wir dieses Gespräch über unsere beiderseitigen Standpunkte fortgesetzt. Weitere Kontakte werden nötig sein, um über die verschiedenen Wege zum Frieden, die jeder von uns geht, Übereinstimmung zu erzielen.

5. Der grundsätzlichen Bedeutung der Freiheit, zu der Christus die Menschen befreit hat, haben wir unsere besondere Aufmerksamkeit zugewandt. Jede Delegation gab ihre Ansichten darüber kund, auf welche Weise die Glaubensfreiheit in der Gesellschaft ihren Ausdruck finden sollte. Wir erörterten eine Anzahl spezieller Probleme, auf die die Kirchen stoßen, wenn sie ihrem Glauben in ihrem Leben und in ihrer Arbeit Ausdruck geben wollen. Unser Gespräch trug zu einem besseren Verständnis dieser Probleme bei.

6. Im Blick auf die Zukunft erklärten die Delegierten der Heiligen Orthodoxen Kirche Rußlands, sie würden dem Patriarchen und der Heiligen Synode ihrer Kirche Bericht erstatten und dies im Geiste voller Sympathie für die Grundsätze der ökumenischen Bewegung tun. Einen entsprechenden Bericht über das Treffen würden sie jenen orthodoxen Schwesterkirchen zuleiten, die an der Moskauer Konferenz von 1948 teilgenommen haben.

Die Delegierten des Ökumenischen Rates erklärten, sie würden dem Zentralausschuß Bericht erstatten und vorschlagen, daß — wenn dies der Heiligen Orthodoxen Kirche von Rußland angenehm wäre — ihre Beobachter zu den Sitzungen des Zentralausschusses eingeladen werden sollten.

Die Delegierten dankten Gott dem Herrn für das Vorrecht, im Geiste christlicher Liebe zusammenzukommen.“

ÖKUMENISCHER RAT DER KIRCHEN 1948-1958

Bericht des Generalsekretärs Dr. W. A. Visser't Hooft
vor dem Zentralausschuß in Nyborg

1. Die Bedeutung von 1948

Vor zehn Jahren wurde der Ökumenische Rat der Kirchen offiziell konstituiert. Haben wir guten Grund, dieses Ereignis zu feiern? Es stellt nicht den Anfang der ökumenischen Bewegung dar, die damals schon seit nahezu vierzig Jahren an der Arbeit war. Es stellt nicht den eigentlichen Beginn des Ökumenischen Rates dar, der zu jener Zeit schon zehn ereignisreiche und arbeitsvolle Jahre „vorläufiger“ Tätigkeit durchlebt hatte. Dennoch bleibt es ein entscheidendes Datum, und zwar aus zwei Gründen.

Vor allem bedeutete die Konstituierung des Ökumenischen Rates im Jahre 1948, daß die beteiligten Kirchen bereit waren, sich zu einem festeren und dauerhafteren Verhältnis zu verpflichten, als sie es während der frühen Periode der ökume-

nischen Bewegung gehabt hatten. Das vielleicht wichtigste Wort in der Botschaft der Vollversammlung von 1948 ist das Wort „Zusammenschluß“^{*}). Denn dieses Wort drückt aus, daß diese Kirchen in Zukunft eine besondere Verantwortung füreinander und gegenüber einander empfanden, und daß sie auf diese Weise einen wirklichen Anfang mit der Wiederherstellung der „koinonia“ machten, die für das Volk Gottes, so wie es durch unseren Herrn Jesus Christus neu errichtet wurde, kennzeichnend ist.

Der zweite Grund dafür, daß 1948 ein entscheidendes Datum war, ist der, daß damals zwei grundlegende ökumenische Anliegen in eine lebendige Verbindung miteinander gebracht wurden. Im Rückblick scheint es, daß jene Verschmelzung noch wichtiger war, als wir damals erkannten. Die in jenen Tagen benutzten Argumente waren sehr weitgehend praktischer Art. Es wurde betont, daß es zu viel Überschneidung und Kräftevergeudung gebe, solange „Faith and Order“ und „Life and Work“ getrennte Wege gingen. Oder man wies darauf hin, daß es geistlich gefährlich sei, Theorie und Praxis oder Dogma und Ethik voneinander zu trennen. Aber wir sahen damals nicht, wie notwendig es für die Verwirklichung der Ziele der ökumenischen Bewegung war, daß die zwei Körperschaften und Anliegen zusammenkommen mußten.

Ich meine dies: Beide Bewegungen bekannten sich zur Einheit. Die eine zur sichtbaren Einheit in Glauben und Kirchenverfassung. Die andere (wie in ihrem lateinischen Titel ausgedrückt „communio in serviendo ecumenica“) für ökumenische Gemeinschaft oder Bruderschaft im Dienst an der Menschheit. Nun ist es immer klarer geworden, daß diese zwei Typen der Einheit nicht unabhängig voneinander gefördert werden können. Eine Einheit von Glauben und Kirchenverfassung, die um ihrer selbst willen erstrebt wird, kann leicht zu einer egozentrischen Einheit werden. Gleichzeitig fehlt der Einheit, die außerhalb des Zusammenhanges mit der Aufgabe der Kirche in der Welt verfolgt wird, die eigentliche Dynamik, und sie bleibt ohne Überzeugungskraft. Andererseits steht eine Einheit, die so ausschließlich mit dem Dienst an der Welt beschäftigt ist, daß sie die grundlegende Wahrheitsfrage nach dem rechten christlichen Offenbarungsverständnis vernachlässigt, in der Gefahr, eine gefühlvolle und oberflächliche Einheit zu werden.

Somit bedeutete 1948 tatsächlich, daß wir uns für eine ökumenische Bewegung entschieden, die die ersten lehrmäßigen Fragen der Einheit nicht verkleinern, sondern vielmehr bemüht sein wollte, an diesen Fragen im Rahmen des gemeinsamen Auftrages der Kirchen gegenüber der Menschheit zu arbeiten. Daher wurde die Einheit, für die wir eintreten, als *seelsorgerliche* Einheit beschrieben — eine Einheit nicht nur um der Kirche, sondern um der Menschheit willen.

2. Das Problem, das 1948 nicht gelöst wurde.

Wenn dies eine richtige Interpretation der bleibenden Bedeutung des Unternehmens von 1948 ist, so folgt daraus, daß das Verhältnis des Ökumenischen Rates zur Missionsbewegung, und genauer zum Internationalen Missionsrat, ein Gegenstand dringender Sorge werden mußte. Als wir einmal entdeckt hatten, daß Einheit in den Rahmen unseres gemeinsamen Auftrages gehört, als wir er-

^{*}) Anm.: „Zusammenschluß“ steht im offiziellen deutschen Text für „covenant“. Besser wäre hier, wie die folgenden Sätze zeigen, die Übersetzung „Bund“. Die Schriftltg.

kannt hatten, daß wir gerade wegen dieses gemeinsamen Auftrages unseren ökumenischen Zusammenschluß haben müssen, und daß die Dringlichkeit unserer Bemühung, Einheit darzustellen, eben genau aus der Dringlichkeit erwächst, jener Berufung gemeinsam zu gehorchen, da konnten wir uns nicht damit zufrieden geben, nur ein indirektes Verhältnis zu der zentralen Aufgabe der christlichen Kirche zu haben, nämlich ihrer weltweiten Mission.

Dies hat nichts mit organisatorischer Ausbreitung zu tun und ist in keiner Weise (wie man angedeutet hat) ein Versuch, einen wichtigen Teil der gesamten christlichen Bewegung zu kontrollieren. Falls und dann, wenn die Integration stattfindet, werden wir die Missionsgesellschaften nicht mehr beaufsichtigen, als wir jetzt unsere Mitgliedskirchen selbst beaufsichtigen. Es handelt sich eher um die unausweichliche Konsequenz der in Amsterdam getroffenen Entscheidung, als wir eine Bewegung ins Dasein treten ließen, in der Einheit nicht um ihrer selbst willen gesucht wurde, in der wir anfangen, solche gemeinsamen Aufgaben zu erfüllen, wie es unser gemeinsamer Auftrag forderte. Man könnte in Klammern hinzufügen, daß dieselbe geistliche Zielstrebigkeit in der Weltmissionsbewegung am Werke gewesen ist. Gehorsam gegenüber der Sendung, in alle Welt zu gehen, forderte auch, daß es einen größeren Gehorsam gegenüber dem Ruf zur Einheit geben müsse.

Kürzlich wurde von einem hervorragenden römisch-katholischen Theologen darauf hingewiesen, daß die einzige Daseinsberechtigung des Ökumenischen Rates sei, die Uneinigkeit zu überwinden, und daß solche übrigen Anliegen wie Ausbreitung des Glaubens, soziale Hilfe und Kampf gegen Ungerechtigkeit nur darauf hinausliefen, den Rat auf Abwege zu führen und die Einzigartigkeit seines Zieles verlieren zu lassen. Unsere Antwort muß sein, daß der Ökumenische Rat von Anfang an auf der Überzeugung gründete, daß Einheit nicht von selbst wächst. Auch wenn Gelehrte in der Lage sein sollten, für sich selbst einen gewissen Typ von Einheit zu schaffen (was höchst zweifelhaft ist), würde das nicht die seelsorgerliche, missionarische Einheit sein, die in der Schrift gemeint ist. Die Einheit, von der das Neue Testament spricht, ist eine Frucht des Geistes und ist nur dann anzutreffen, falls und wo das ganze Leben der Kirchen dem schöpferischen Wirken jenes Geistes unterworfen wird. Wenn wir unsere Arbeit der zwischenkirchlichen Hilfe fortführen, wenn wir in unseren gemeinsamen Studien voneinander lernen, wenn wir Jugendliche aus vielen Ländern in Aufbauagaren oder in Lehrgängen im Ökumenischen Institut zusammenbringen, weichen wir den schwierigen Fragen einer vollen und sichtbaren Kircheneinheit nicht aus; wir helfen, zwischen den Kirchen eine solche geistliche Situation zu schaffen, ohne die Einheit unvorstellbar ist, und damit greifen wir diese Probleme in einer sehr unmittelbaren Weise an.

3. Das zentrale Ziel und die vielen Arbeitszweige.

Oder ist dies ein Wunschdenken? Ist es wirklich wahr, daß alles, was wir im Namen des Ökumenischen Rates tun, dem zentralen Ziel dient, die wesenhafte Einheit der Kirche mehr und mehr hervortreten zu lassen? Selbst wenn es die grundlegende Absicht unserer vielfältigen Arbeitsgebiete ist, sich miteinander im gemeinsamen Auftrag zu verbinden und so auf dem Weg zur Einheit vorwärtszugehen, könnte es sein, daß unsere verschiedenen Unternehmungen in der Praxis zum Selbstzweck werden und dadurch aufhören, dem zentralen Ziel zu dienen. Es besteht kein Zweifel darüber, daß wir dieser Gefahr fortwährend gegenüberstehen, und daß wir zu oft eher unter dem Gesichtspunkt von Teil- und Referatsaufgaben

denken als unter dem Gesichtspunkt des ganzen, gemeinsamen Ziels. In diesem Licht gesehen ist die Rolle von Faith and Order im Ökumenischen Rat von besonderer Bedeutung. Denn diese Rolle ist, wie die Verfassung von Faith and Order sagt: „Das wesenhafte Einssein der Kirche Christi zu verkündigen und dem Ökumenischen Rat und den Kirchen ihre Verpflichtung zur Sichtbarmachung dieser Einheit und ihre dringende Notwendigkeit um des Werkes der evangelistischen Verkündigung willen vor Augen zu halten“. Während dieses letzten Jahres haben innerhalb des Arbeitsausschusses für Faith and Order bedeutungsvolle Gespräche stattgefunden, an denen das Generalsekretariat teilgenommen hat. Es ging um die Frage, wie Faith and Order jenen Auftrag am besten erfüllen kann. Ein Bericht über dieses Gespräch wird der hiesigen Versammlung vorgelegt werden. Der Hauptpunkt ist, sicherzustellen, daß unsere grundsätzliche Verpflichtung gegenüber der Sache der Einheit in allen Teilen unserer Arbeit zum Ausdruck kommen soll.

4. Zunahme und Abnahme.

Das Ernstnehmen des zentralen Zieles bedeutet zugleich, daß wir den Rat nicht als eine endgültige Lösung des Problems zwischenkirchlicher Beziehungen betrachten. Es besteht die Gefahr, daß viele der jüngeren Generation anfangen, das Vorhandensein des Ökumenischen Rates für selbstverständlich zu halten. Da sie die Zeit, in der die Kirchen sehr wenige und begrenzte Beziehungen zueinander hatten, nicht kannten, können sie kaum das Gefühl eines dankbaren Staunens teilen, das von denjenigen empfunden wird, die die große Wandlung von der Isolierung zu Zusammenarbeit, Gespräch und Gemeinschaft mit durchlebt haben. Und das kann leicht zu der Vorstellung führen, daß der Ökumenische Rat nur ein weiteres Stück Maschinerie sei, um die Geschäfte der Kirchen durchzuführen und kirchliche Verfahrensweisen einer internationalisierten Welt anzupassen. Eine derartige Vorstellung des Ökumenischen Rates würde äußerst verschieden sein von dem, womit wir anfangen. 1948 sagten wir, daß der Rat eine Notlösung sei, eine Etappe des Weges. Das schließt ein, daß wir nicht zur Vergrößerung und zum Ruhm des Rates arbeiten, daß wir den Ökumenischen Rat lieber abnehmen sähen, damit jene volle Einheit, die mehr als Zusammenarbeit, und volle koinonia, die mehr ist als eine Konferenz oder gemeinsames Studium, zunehmen können.

Im allgemeinen sind wir glücklich darüber, die Liste der Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates wachsen zu sehen, und es ist befriedigend, daß seit 1948 dreiundzwanzig Kirchen hinzugekommen sind. Aber wir sollten noch glücklicher sein, wenn wir herausfinden, daß zwei oder mehr Mitgliedskirchen sich zusammenschließen, so daß die Zahl abnimmt; doch dies geschieht nicht so häufig, wie es sollte, denn wir haben während der Berichtsperiode nur vier solche Fälle zu verzeichnen.

5. Der Ökumenische Rat und die regionale Zusammenarbeit der Kirchen.

Während dieser letzten Jahre gab es ein beachtenswertes Anwachsen regionaler Zusammenarbeit der Kirchen. Vom Blickpunkt des Ökumenischen Rates aus ist dies eine sehr begrüßenswerte Entwicklung, denn Zusammenarbeit auf Weltebene wird unwirklich, wenn sie nicht getragen wird von Zusammenarbeit auf regionaler oder kontinentaler Ebene. Die ökumenische Bewegung braucht regionale Zusammenschlüsse und zwar nicht so sehr als Kanäle für ihre verschiedenen Arbeitszweige, sondern als Mittelpunkt eines schöpferischen gemeinsamen Denkens in

einer konkreten Situation. Gleichzeitig können die regionalen Arbeitsgemeinschaften eine Anzahl von Aufgaben durchführen, die vom Ökumenischen Rat getan werden müßten, wenn keine regionalen Arbeitsgemeinschaften vorhanden wären.

Aber das Wachstum dieser Zusammenschlüsse bedeutet, daß wir neue Probleme zu bewältigen haben, die den Aufbau des Rates und die ökumenische Bewegung als ganze betreffen. Welche Verantwortung trägt der Ökumenische Rat im einzelnen diesen Zusammenschlüssen gegenüber? Welche Verantwortung haben diese gegenüber dem Ökumenischen Rat der Kirchen? Wir haben erst angefangen, diese Fragen zu erörtern, und es wird einige Zeit brauchen, bevor wir zu klaren Lösungen kommen. Aber einige Punkte können schon festgehalten werden.

Es scheint so, daß alle Beteiligten zwei mögliche extreme Lösungen übereinstimmend ablehnen. Erstens, daß die einzige Rolle der regionalen Zusammenschlüsse darin besteht, die Beschlüsse der Weltorganisation einfach durchzuführen. Zweitens, daß ihre einzige Rolle darin liegt, die Interessen und Anliegen ihres Gebietes zu vertreten. Keiner von ihnen möchte Separatist sein. Das wird durch die Tatsache bewiesen, daß die regionalen Sekretariate in verschiedenen Fällen in den Händen von Männern liegen, die zum Arbeitsstab des Ökumenischen Rates gehören. Vom Gesichtspunkt des säkularen Organisationsdenkens aus mag das als ein unmöglicher Kompromiß erscheinen. Denn wie kann eine regionale Körperschaft gleichzeitig den Interessen des Gebietes und der gesamten Weltgemeinschaft dienen? Und doch ist vom Gesichtspunkt der christlichen Kirche aus dies unser besonderer Beitrag zu den Problemen internationaler Zusammenarbeit. Denn glauben wir nicht, daß wir alle als Glieder zusammenhängen, und daß sich deshalb wahre christliche Gemeinschaft gerade in einer Verbindung von reifer Solidarität und der Anerkennung des besonderen Charismas jedes Gliedes oder jeder Gruppe von Gliedern ausdrücken muß? Es ist wahrscheinlich, daß diese Wechselbeziehung zwischen regionalen und Weltinteressen zeitweise Unruhe verursachen wird, und es ist sicher, daß diejenigen, die in die Lage kommen, auf Weltveranstaltungen die Ansichten eines Gebietes und in regionalen Veranstaltungen die Anliegen der Weltkörperschaft zu vertreten, eine schwere Aufgabe haben werden; aber ich möchte der Hoffnung Ausdruck geben, daß wir das zugrundeliegende Prinzip nicht aufgeben werden, denn es ist ein christliches Prinzip.

Gleichzeitig ist es sehr wichtig, sich daran zu erinnern, daß es die erste Aufgabe der regionalen Zusammenschlüsse in diesem frühen Stadium regionaler Entwicklung ist, auf eigenen Füßen zu stehen, d. h., sich über die gemeinsamen Anliegen der Kirchen in ihrem Gebiet klar zu werden und sie zu formulieren. Während dieser ersten Phase müssen wir uns hüten, die regionalen Körperschaften darum zu bitten, einen übergroßen Beitrag an Zeit und Kraft für ihre Aufgabe als Vermittler weltweiter Programme zu leisten. Es liegt im Interesse der ökumenischen Bewegung selbst, daß die regionalen Zusammenschlüsse tief im Leben der Kirchen einwurzeln, damit sie den vollen geistlichen Beitrag dieser Kirchen für die ökumenische Bewegung als ganze leisten können.

6. Unabhängigkeit heißt nicht Zuschauer sein.

Eines der Kennzeichen der Situation des Ökumenischen Rates, das sich seit 1948 nicht geändert hat, besteht darin, daß wir abwechselnd oder sogar gleichzeitig beschuldigt werden, der Politik und den Ideologien der westlichen Mächte dienstbar

zu sein oder die Türen für den Einfluß kommunistischer Ideen zu öffnen. Während der Berichtsperiode hat dies die Form gewisser Artikel angenommen, die darauf hinweisen, daß der Ökumenische Rat ein Werkzeug des Imperialismus war, und von anderen Veröffentlichungen, die den Ökumenischen Rat als den Vorläufer einer kollektivistischen Gesellschaftslehre hinstellen. Es hat mich betroffen, daß die eigentliche Gefahr in dieser Lage nicht darin besteht, daß der Ökumenische Rat der Kirchen so völlig mißverstanden wird. Denn jeder, der sich ein wenig Mühe macht, wird in der Lage sein, früher oder später herauszufinden, daß beide Versionen im Bereich von „Täuschungen und Irrtümern“ liegen. Nein, die eigentliche Gefahr ist, daß diese Angriffe unsere eigene Stellung zu leicht machen und uns in die Versuchung bringen könnten zu meinen, daß wir den sicheren Mittelkurs steuern. Es ist so schrecklich einfach, der einen Gruppe von Kritikern dadurch Antwort zu geben, daß man die entgegengesetzte Gruppe von Kritikern zitiert. Aber diese Art von Alibi ist der christlichen Kirche nicht ganz würdig. Denn sie glaubt nicht an den Grundsatz der Sicherheit durch Wahrung eines gleichen Abstands von den Extremen oder einer geistlichen Neutralität, sondern fühlt sich berufen, allen Mächten den Willen und das Gericht Gottes kundzutun. Mit anderen Worten, wir dürfen diesen wilden Angriffen an keinem Punkt gestatten, das, was wir tun oder sagen, zu beeinflussen, und müssen uns damit abfinden, daß in dieser unserer politisch besessenen Welt alles, was wir tun oder sagen, von einigen als Ermutigung für die eine Ideologie und von anderen als Ermutigung für die entgegengesetzte Ideologie gedeutet werden kann. Der Ökumenische Rat muß, wie die Kirchen, unabhängig sein— in der Welt, aber nicht von der Welt —, letzten Endes allein Gott zur Rechenschaft verpflichtet.

7. Handeln heißt nicht notwendig öffentlich handeln

Eine der Mißdeutungen, denen die Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen häufig ausgesetzt ist, besteht darin, es für selbstverständlich zu halten, daß der Ökumenische Rat überhaupt nichts tut, wenn er über einige besondere Probleme oder zu irgendeiner ernststen Situation keine öffentliche Erklärung abgibt. So z. B. wenn der Exekutivausschuß zusammenkommt, ohne eine Erklärung über die verschiedenen Fragen zu machen, die die Christen zu Recht beunruhigen, hören wir, daß manchenorts gesagt wird, der Ökumenische Rat schein gegenüber jenen Problemen unaufmerksam oder gleichgültig zu sein. Aber das ist ein äußerst oberflächlicher Schluß. Wir haben erkannt, daß es viele verschiedene Wege gibt, auf denen ein Rat wie der unsrige am besten zur Lösung von Problemen, die Spannung und Streit verursachen, beitragen kann. Öffentliche Verlautbarungen stellen nur einen von diesen vielen Wegen dar und mögen oft am wenigsten nützlich sein. Wenn wir wirklich wünschen, Probleme neu zu lösen und ein Werkzeug der Versöhnung zu sein, müssen wir oft eher den Weg ruhigen Überzeugens durch Brief oder persönlichen Kontakt wählen als den Weg öffentlicher Kritik. Oft können wir diejenigen zur Förderung gegenseitigen Verstehens zusammenführen, die sonst nicht einmal miteinander sprechen würden. Alles hängt von den Umständen ab. Einer der großen Vorteile, die die Existenz des C.C.I.A.*) mit sich bringt, liegt gerade darin, daß wir immer mehr lernen, wie wir in den Fällen wirkungsvoll handeln können, in denen Grundsätze der Freiheit, Gerechtigkeit und des Friedens

*) Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten.

auf dem Spiele stehen. Die Vorstellung, daß ein Tun, über das nicht öffentlich berichtet wird, nicht zählt, ist ein Aberglaube. Es hat viele Gelegenheiten gegeben, in denen der Ökumenische Rat es als seine Pflicht empfunden hat, öffentlich zu sprechen, und sicher wird es viele weitere Anlässe geben, das zu tun; aber diese Erklärungen bleiben nur einer der vielen Wege, auf denen wir versuchen, den uns von den Kirchen gegebenen Auftrag zu erfüllen.

8. Das erste Gespräch zwischen dem Ökumenischen Rat und der Orthodoxen Kirche Rußlands

Drei Vertreter des Ökumenischen Rates trafen vom 7.—9. August mit drei Vertretern der Orthodoxen Kirche Rußlands zusammen. Der Vorsitzende des Zentralausschusses wird im Verlauf dieser Konferenz einen Bericht über dieses Gespräch geben. Deshalb will ich nicht über die Ergebnisse dieser Zusammenkunft sprechen, sondern lieber einige Worte über ihre allgemeine Bedeutung sagen. Diese Bedeutung wurde in einem freundlichen Artikel einer holländischen römisch-katholischen Tageszeitung mit dem Ausdruck beschrieben: „Die wichtigste ökumenische Tatsache des Jahres.“ Ich möchte nicht gern den ersten Teil dieses Ausdrucks verteidigen — welches die wichtigste Tatsache ist, wird nicht auf Erden entschieden, sondern im Himmel. Aber ich glaube, daß dieser erste Kontakt zwischen dem Rat und der Orthodoxen Kirche Rußlands in der Tat von großer ökumenischer Bedeutung ist. Infolge der gegenwärtigen politischen Situation neigen viele dazu, solch einen Kontakt vorwiegend in politischen Begriffen zu interpretieren. Nun ist es richtig, daß er seine sehr reale politische Seite hat, nämlich darin, daß wir die internationale Lage bei einer derartigen Zusammenkunft nicht ausklammern können. Und wir haben auch wirklich versucht, uns mit den Problemen, die aus dieser Situation entstehen, verantwortlich auseinanderzusetzen. Aber man verliert seine eigentliche Bedeutung, die im Raum kirchlicher Beziehungen und kirchlicher Geschichte liegt, wenn man dieses Ereignis lediglich von einem politischen Gesichtspunkt aus betrachtet. Wir müssen daran denken, daß die Kirche Rußlands sich nie am Leben der ökumenischen Bewegung beteiligt hat, daß ihre führenden Persönlichkeiten diese Bewegung noch zu entdecken haben. Wir müssen daran denken, wie wenig die Kirchen in anderen Ländern über das tatsächliche Leben der Kirchen in Rußland wissen. Wir müssen daran denken, daß die Anbahnung positiver Beziehungen zwischen dem Ökumenischen Rat der Kirchen und der Orthodoxen Kirche in Rußland auch die Tür für Beziehungen zwischen dem Ökumenischen Rat und anderen Kirchen in Sowjetrußland öffnen kann. Wir müssen besonders daran denken, daß die erforderliche Gegenüberstellung und geistliche Begegnung der östlichen und der westlichen Christenheit nur dann in angemessener Weise stattfinden kann, wenn die große Tradition der russischen Orthodoxie in der ökumenischen Bewegung vernehmbar wird. „Utrecht“ stellt nur einen ersten Anfang dar, wir hoffen jedoch, daß es der Anfang eines geistlichen Prozesses ist, der zu neuen geistlichen Möglichkeiten führen wird.

9. Zum Beschluß

Als ich gebeten wurde, am zehnten Jahrestag des Ökumenischen Rates für den britischen Rundfunk eine Predigt zu halten, wählte ich den folgenden Vers aus dem 1. Kapitel des Philipperbriefes: „Nun führet euren Wandel untereinander würdig des Evangeliums von Christus, damit ich, mag ich kommen und euch sehen oder mag ich abwesend sein, über euch höre, daß ihr in einem Geiste feststeht,

indem ihr mit einer Seele gemeinsam kämpft für den Glauben an das Evangelium.“ Paulus nimmt Einheit so ernst, daß er sie in diesem einen Satz dreimal erwähnt: „in einem Geist“, „mit einer Seele“, „gemeinsam kämpft“. Einheit ist nicht eine Möglichkeit unter vielen oder ein Luxus. Sie ist wesentlich. Aber diese Einheit ist immer qualifiziert. Sie ist Einheit „würdig des Evangeliums“ und „für den Glauben an das Evangelium“. Möge der Ökumenische Rat dem Wachstum und der Sichtbarmachung dieser Einheit dienen — auch im zweiten Jahrzehnt seines Bestehens.

AUFRUF DES ZENTRALAUSSCHUSSES DES ÖKUMENISCHEN RATES AN DIE KIRCHEN UND VÖLKER

angenommen am 28. August 1958 in Nyborg, Dänemark

„Die Atomwaffen haben einen ersten Schritt getan, um die Versuche mit Atomwaffen einer internationalen Kontrolle zu unterwerfen. Wir begrüßen diese ersten Anfänge zu einer besseren Verständigung zwischen den Völkern. Zugleich bitten wir die Staatsmänner der Welt mit allem Ernst und aller Dringlichkeit, es nicht bei diesen Anfängen bewenden zu lassen, sondern tapfer auf dem begonnenen Wege vorwärts zu schreiten.

Wenn die Versuche mit Atombomben aufhören, wie wir das schon vor einem Jahr befürwortet haben, werden neue Anstrengungen folgen müssen, um die Produktion von Atomwaffen zu beenden und zu einer wirklichen Abrüstung zu kommen.

Voraussetzung dafür ist, daß Freundschaft und Vertrauen zwischen den Völkern sich entfalten. Was uns not tut, ist das, was wir eine „offene Welt“ nennen möchten — also eine Welt, in der die Menschen sich frei und offen begegnen und einander verstehen und einander vertrauen lernen können.

Wir rufen die Kirchen auf, dazu zu helfen, einer solchen „offenen Welt“ den Weg zu bereiten.

Wir kennen die großen Schwierigkeiten, die es hier zu überwinden gilt. Aber was bei den Menschen unmöglich scheint, ist nicht unmöglich bei Gott. Ihn bitten wir, daß Er, der die Lasten und Sorgen der Menschheit auf sich genommen hat, uns führen und stärken wolle in unserer Mühen für den Frieden auf Erden!“

ABENDMAHLSGESPRÄCH DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND 1947—1957

In den von der Kommission für das Abendmahlsgespräch der EKD am 1. und 2. November 1957 auf Grund längerer Vorarbeiten gemeinsam formulierten und einmütig angenommenen Sätzen wird gesagt, was Theologen lutherischen, reformierten und unierten Bekenntnisses innerhalb der EKD, bestimmt durch den Ertrag der neueren exegetischen Arbeit am NT heute auf die Fragen nach Wesen, Gabe und Empfang des Heiligen Abendmahls gemeinsam antworten können.

Diese Sätze beanspruchen nicht, eine volle Entfaltung der theologischen Lehre vom Abendmahl zu bieten. Daher konnten die einzelnen Mitarbeiter auf bestimmte ihnen wichtige Einzelaussagen verzichten; sie sind aber der Überzeugung, damit nichts zu Gunsten eines Kompromisses ausgelassen zu haben, was zum Ver-

ständnis von Wesen, Gabe und Empfang des Heiligen Abendmahls unerläßlich ist.

Was dieser Ertrag der bisherigen Arbeit für die Fragen der Abendmahlsgemeinschaft und der Kirchengemeinschaft bedeutet, bedarf weiterer theologischer Bemühungen.

Die Art und Weise, in der die Arbeit bisher getrieben wurde, hat sich nach Ansicht der Kommission bewährt und läßt erwarten, daß ein Weitergehen auf dem beschrittenen Wege nicht ohne Frucht bleiben wird.

Was hören wir als Glieder der einen apostolischen Kirche als entscheidenden Inhalt des biblischen Zeugnisses vom Abendmahl?

These 1

(1) Das Abendmahl, das wir feiern, gründet in der Stiftung und im Befehl Jesu Christi, des für uns in den Tod gegebenen und auferstandenen Herrn.

(2) Im Abendmahl läßt der erhöhte Herr die Seinen an seinen Tisch und gibt ihnen jetzt schon Anteil an der zukünftigen Gemeinschaft im Reiche Gottes.

These 2

(1) Im Abendmahl handelt Jesus Christus unter dem, was die Kirche tut, selbst als der durch sein Wort im Heiligen Geist gegenwärtige Herr.

(2) Das Abendmahl gehört wie die Predigt, die Taufe und der sonderliche Zuspruch der Sündenvergebung zu den Weisen, in denen Christus uns die Gaben des rettenden Evangeliums zueignet.

These 3

(1) Das Abendmahl ist eine gottesdienstliche Handlung der im Namen Jesu versammelten Gemeinde.

(2) Im Abendmahl ist das Mahl unlöslich verbunden mit der Verkündigung des Heilstodes Jesu, die durch mündliches Wort geschieht.

(3) Unter Gebet, Danksagung und Lobpreis werden Brot und Wein genommen, die Einsetzungsworte des Herrn gesprochen und Brot und Wein der Gemeinde zum Essen und Trinken dargereicht.

(4) Im Abendmahl gedenken wir des Todes Christi, durch den Gott ein für allemal die Welt versöhnt hat; in ihm bekennen wir die Gegenwart des auferstandenen Herrn unter uns und warten in Freude auf seine Wiederkunft als die zur Herrlichkeit in der Vollendung Berufenen.

These 4

Die Worte, die unser Herr Jesus Christus beim Reichen des Brotes und des Kelches spricht, sagen uns, was er selbst in diesem Mahle allen, die hinzutreten, gibt: Er, der gekreuzigte und auferstandene Herr, läßt sich in seinem für alle in den Tod gegebenen Leib und seinem für alle vergossenen Blut durch sein verheißendes Wort mit Brot und Wein von uns nehmen und nimmt uns damit kraft des Heiligen Geistes in den Sieg seiner Herrschaft, auf daß wir im Glauben an seine Verheißung Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit haben.

These 5

Darum wird das, was im Abendmahl geschieht, nicht angemessen beschrieben, a) wenn man lehrt, Brot und Wein würden durch die Stiftungsworte des Herrn in eine übernatürliche Substanz verwandelt, so daß Brot und Wein aufhören, Brot und Wein zu sein;

- b) wenn man lehrt, im Abendmahl würde eine Wiederholung des Heilsgeschehens vollzogen;
- c) wenn man lehrt, im Abendmahl würde ein naturhafter oder übernatürlicher Stoff dargereicht;
- d) wenn man lehrt, es handele sich um einen Parallelismus von leiblichem und seelischem Essen als zwei voneinander getrennten Vorgängen;
- e) wenn man lehrt, das leibliche Essen als solches mache selig, oder das Anteilbekommen am Leib und Blut Christi sei ein rein geistiger Vorgang.

These 6

(1) Jesus Christus, der uns aus Gottes todbringendem Zorngericht gerettet hat, ist zugleich Anfang und Haupt einer neuen Schöpfung.

(2) Durch ihn sind wir als die, die seinen Leib und sein Blut empfangen, zusammengeschlossen zu seinem Leib, der Kirche, und werden des verheißenen neuen Bundes teilhaftig, den Gott durch Jesu Blut gestiftet hat.

(3) Das Abendmahl stellt uns in die Gemeinschaft der Brüder und bezeugt uns damit, daß das, was uns in dieser Weltzeit knechtet und trennt, in Christus durchgebrochen ist und der Herr in der Mitte der begnadigten Sünder den Anfang einer neuen Menschheit setzt.

These 7

(1) Das Abendmahl stellt uns auf den Weg des Kreuzes Christi. Das Kreuz Christi weist uns in die Wirklichkeit in dieser Welt. Wo wir schwach sind, da ist die Gnade Gottes mächtig. Wenn wir sterben, leben wir mit ihm. Noch ist sein Sieg verborgen unter Anfechtung und Leiden. Darum speist uns der Herr durch sein Mahl, um uns zu stärken in dem Kampf, in den er die Seinen sendet, und uns zu wappnen gegen alle Schwärmerei und alle Schlawheit, damit wir nicht entweder in falschen Träumen das Künftige vorwegnehmen oder verzagt die Hand sinken lassen.

(2) In der Gemeinde, der er sich im Abendmahl gibt, sind wir Brüder. Diese Gemeinschaft lebt allein in der Liebe, mit der er uns zuerst geliebt hat. Wie er sich unserer angenommen hat — der Gerechte der Ungerechten, der Freie der Unfreien, der Hohe der Niedrigen — so sollen auch wir allen denen, die uns nötig haben, teilgeben an allem, was wir sind und haben.

These 8

(1) Der Glaube empfängt, was ihm verheißen ist, und baut auf diese Verheißung und nicht auf die eigene Würdigkeit.

(2) Gottes Wort warnt uns vor jeder Mißachtung und jedem Mißbrauch des Heiligen Abenmahls, damit wir uns nicht an der Hoheit dieser Gabe versündigen und Gottes Gericht auf uns ziehen.

(3) Weil der Herr reich ist für alle, die ihn anrufen, sind alle Glieder seiner Gemeinde zum Mahle gerufen, und allen ist die Vergebung der Sünden zugesagt, die nach der Gerechtigkeit Gottes verlangen.

Ihre Zustimmung zu vorstehenden Thesen nebst Präambel erklärten:

D. Bizer, D. Bornkamm, D. Brunner, D. Delekat, D. Gollwitzer, D. Iwand, D. Jeremias, D. Käsemann, D. Kreck, D. Kuhn, D. v. Loewenich, D. Meyer, D. Michel, D. Niesel, D. Schlink, D. Schweizer, D. Vogel, D. Weber, D. Wolf.

ÜBER DIE HEILIGE TAUFE

Die Niederländische Reformierte Kirche und die Evangelisch-Lutherische Kirche in den Niederlanden haben nach dem Konsensus über das Hl. Abendmahl nun auch eine Vereinbarung über die Hl. Taufe getroffen:

In der Sache der Tauflehre stehen beide Kirchen auf dem Standpunkt, daß auch hinsichtlich des Sakraments der Hl. Taufe sowohl ein massiv-realistischer Sakramentalismus, wie ein verflüchtigender Spiritualismus abgewiesen werden muß. Beide Kirchen bekennen, daß Jesus Christus die Wahrheit der Sakramente ist, die ohne Ihn nichts bedeuten würden (Niederländisches Glaubensbekenntnis, Art. 33). Das heißt, daß Jesus Christus die Taufe zu einem Zeichen und Siegel des Gnadenbundes macht. Das heißt weiter, daß es in der Taufe um Wasser geht, das in Gottes Gebot gefaßt und mit Gottes Wort verbunden wurde. Das Wasser tut es nicht, sondern das Wort Gottes, das mit und bei dem Wasser ist, und der Glaube, der solchem Wort Gottes im Wasser trauet (Kl. Katech.). Die Taufe bedeutet, daß der alte Adam mit Christus gestorben ist in der Taufe und mit Ihm auferstanden ist, aber auch, daß der alte Adam in uns durch tägliche Reue und Buße ersüßt werden und sterben muß mit allen Sünden und bösen Lüsten, und daß wiederum täglich ein neuer Mensch auferstehen muß, der in Gerechtigkeit und Reinheit vor Gott ewiglich lebt (Kl. Katech.). Gott gibt uns in der Taufe zu verstehen, daß, gleichwie das Wasser die Unsauberkeit des Leibes abwäscht, so auch das Blut Christi dasselbe in unserer Seele tut, durch den Heiligen Geist, indem er sie besprengt und reinigt von ihren Sünden und uns eine Wiedergeburt bereitet aus Kindern des Zorns zu Kindern Gottes (Niederländisches Glaubensbekenntnis, Art. 34).

Beide Kirchen sind sich bewußt, daß auch in der Frage der Tauflehre die christologischen und pneumatologischen Akzente verschieden gesetzt werden, aber sie kehren sich dennoch ab von einer Vergangenheit, in der Lutheraner die Calvinisten nur als Zwinglianer sehen konnten, und in der Calvinisten die Lutheraner als Kryptokatholiken betrachteten, um sich vor allem auf die im Bekenntnis vorhandenen Übereinstimmungen zu konzentrieren mit dem Ziel, zu einem wahrhaftigen ökumenischen Zusammenleben zu kommen.

DER ÖKUMENISCHE RAT DER KIRCHEN IN DEN NIEDERLANDEN

Bereits im Jahre 1935 wurde in Holland ein Ökumenischer Rat ins Leben gerufen durch die drei großen Organisationen, welche die Vorläufer der gegenwärtigen ökumenischen Arbeit gewesen sind. Diese waren der Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen, das sogenannte Lausanne-Komitee und der „Rat für Praktisches Christentum“. Für Eingeweihte sind diese Worte leicht zu erkennen, sowohl „Glauben und Kirchenverfassung“ als auch „Praktisches Christentum“ waren mit dem Weltbund die Träger dieses Rates. Auch die Jugend war darin vertreten. Bis in den Krieg hinein hat dieser Rat gearbeitet. Als im Jahre 1945 der Krieg zu Ende war, sind die Kirchen selbst es gewesen, die einen neuen Rat ins Leben riefen. Die Anregung dazu ging von der Nederlandsen Hervormden Kerk aus. Im Jahre 1946 kam der Rat zustande und konnte im Mai 1956 mit einem feierlichen Gottesdienst im Dom zu Utrecht sein zehnjähriges Bestehen

feiern. An dem Rat nehmen teil: Die Niederländisch Reformierte Kirche, die Allgemeine Gesellschaft der Mennoniten, die Arminianische Kirche, die Altkatholische Kirche, die Lutherische Kirche, die Vereinigung der Baptistengemeinden, die Evangelische Brüdergemeinde in den Niederlanden. Es sind 26 Abgeordnete, die monatlich zusammenkommen. Eine große Anzahl von Ausschüssen und anderen ökumenischen Organen steht dem Rat in seiner Arbeit zur Seite. Es sind folgende: Gemeinde-Ausschuß, Ökumenischer Jugendrat, Ausschüsse für soziale, internationale und Evangelisationsfragen, für ökumenische Hilfe an Kirchen und Flüchtlingen, ein Ausschuß für „Glauben und Kirchenverfassung“ und einer für den Kontakt mit der Obrigkeit. Zwei Ausschüsse für Rundfunk sowie Kirche und Kunst schließen diese Reihe. Als ein weiteres wertvolles Verbindungsmittel zwischen einzelnen und Kirchen sei auch das ökumenische Monatsblatt „Gemeenschap der Kerken“ genannt, in dem die Einzelkirchen und das ökumenische Gesamtanliegen gleicherweise zu Wort kommen.

In den monatlichen Zusammenkünften begegnen die Abgeordneten einander, um einander zu sehen und zu sprechen, um voneinander zu lernen und um gemeinschaftlich zu handeln. Dieser regelmäßige Kontakt ist sehr wertvoll. Man gewöhnt sich aneinander, man hört voneinander, was in den Kirchen vorgeht, man kann dadurch mitleben mit dem, was jede Kirche beschäftigt. Hierdurch verschwindet das Fremdsein voneinander, was die erste Bedingung für das Leben in einer Familie ist.

In der Sphäre des gegenseitigen Vertrauens, das hierdurch zwischen den Kirchen gewachsen ist, können neue gemeinschaftliche Anregungen entstehen. So wurde es möglich, daß vor einigen Jahren der Rat, nachdem verantwortliche leitende Organe der Kirchen darüber gehört worden waren, vier seiner Glieder zu einem Besuch der russischen Kirchen abordnete. So war es im vorigen Jahr möglich, daß der Rat ein Schreiben an die örtlichen Kirchenräte aller angeschlossenen Kirchen richtete, um die ökumenische Zusammenarbeit auf der Gemeindeebene zu fördern.

So ist es auch möglich, daß jedes Jahr alle Gemeinden gebeten werden, am „Ökumenischen Sonntag“ eine Kollekte für die ökumenische Arbeit zu halten. Einige hundert Gemeinden tun das. Dieser „Ökumenische Sonntag“ ist der zweite Adventssonntag, und eine große Anzahl ökumenischer Gottesdienste wird an diesem Tag durch das ganze Land hin in Städten und Dörfern gehalten. Oft ist ein ökumenischer Gottesdienst der erste Anlaß zu Kontakt und Zusammenarbeit zwischen Gemeinden an demselben Ort. Die Verbindung zu den ökumenischen Ausschüssen und Organen wie der Zwischenkirchlichen Hilfe, dem Radio- und Fernsehausschuß, der Jugendabteilung, der Schriftleitung der Zeitschriften, den Ausschüssen für Evangelisations-, internationale und soziale Fragen ist sehr eng. Jährlich kommt eine große Anzahl von Mitgliedern dieser Ausschüsse und Organe zusammen zu einer Konferenz, die stets während des ersten Wochenendes im September gehalten wird. An dieser Konferenz nehmen auch interessierte Mitglieder aller Kirchen teil. Der Gedanke dieser September-Konferenz ist, daß die Mitgliedskirchen des Rates die wichtigsten Fragen der Winterarbeit miteinander beraten in dem Bewußtsein, daß sie letztlich doch zusammengehören, auch wenn sie in der Praxis weithin noch getrennt arbeiten. In Amsterdam haben die Kirchen gesagt: „Wir wollen beieinander bleiben.“ In Evanston haben sie erkannt, daß es Christus ist, der sie zusammengehalten hat. Er ist bei der Zusammenarbeit der Kirchen die Hoffnung aller, die daran teilnehmen. Um mit den Worten von

Evanston zu sprechen: Wir dürfen hoffen, daß Er die niederländischen Kirchen in den Stand setzt zusammenzuwachsen. Dazu möge der Ökumenische Rat der Kirchen in den Niederlanden ein Werkzeug sein.

S. M. Holsteijn.

ÖKUMENISCHE ARBEIT IN NORWEGEN

Norwegen ist in kirchlicher Hinsicht ziemlich homogen. Die große Mehrzahl der Einwohner gehören der Kirche von Norwegen an, nur 2 % gehören zu nicht-lutherischen Freikirchen. Es ist darum verständlich, daß die ökumenische Frage bisher in Norwegen mehr nach außen als nach innen gerichtet war.

Die Isolierung während des zweiten Weltkrieges hat in Norwegen wie in anderen Ländern ein tieferes Interesse und Verständnis für die Ökumene geschaffen. Nach 1945 ist die Verbindung mit den ausländischen Kirchen und auch das Bewußtsein der Verpflichtung der Ökumene gegenüber viel stärker geworden. Als der Kontakt mit anderen Kirchen immer lebendiger wurde, wurde auch klar, daß die Aufgabe nicht ohne ein eigenes Organ gelöst werden konnte. 1951 wurde daher das „Norwegische Institut für zwischen-kirchliche Beziehungen“ geschaffen. Die Aufgabe des Instituts ist die Verbindung mit ausländischen Kirchen sowie mit internationalen kirchlichen Organisationen (Ökumenischer Rat der Kirchen und Lutherischer Weltbund) zu pflegen. Das Institut ist ein Organ der Kirche von Norwegen (eine Art Außenamt). Es steht unter der Verantwortung der Bischöfe. Der Bischof von Oslo ist ex officio Mitglied des Vorstandes. Von den übrigen 4 Mitgliedern werden 2 von dem Bischofskollegium ernannt, 1 von dem Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes und 1 von der kirchlichen Nothilfe. Das Institut arbeitet in engster Verbindung mit dem Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes, der kirchlichen Nothilfe, dem Nordisch-Deutschen Kirchenkonvent und anderen in Frage kommenden Institutionen. Auch zu dem Nordischen Ökumenischen Institut in Sigtuna, Schweden, bestehen enge Beziehungen.

Für die inner-norwegischen ökumenischen Beziehungen gibt es bis jetzt keinen ökumenischen Rat oder ein anderes offizielles Organ. Seit einigen Jahren besteht ein „Kontaktkreis“ mit zwei Mitgliedern aus jeder Kirche. Der Kreis hat keine Befugnisse und trifft keine Beschlüsse. Die Aufgabe ist, Fragen zu besprechen, die für die Kirchen von Bedeutung sind, besonders die, die auf die eine oder andere Weise Schwierigkeiten verursachen. Außerdem besteht seit 1945 ein „Ökumenischer Kreis“, dessen Aufgabe es ist, das ökumenische Verständnis und die ökumenische Verpflichtung zu stärken.

Henrik Hauge

CHRONIK

Der nach vorbereitenden Referats- und Ausschußtagungen vom 21. bis 29. August in Nyborg/Dänemark zu seiner diesjährigen Sitzung zusammengetretene Zentralaussschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen stimmte der Verschiebung der nächsten Vollversammlung um ein Jahr zu, damit die geplante Integration des Ökumenischen Rates und des Internationalen Missionsrates in Ruhe vorbereitet werden kann. Die damit für 1961 in Ceylon geplante Weltkirchenkonferenz soll unter dem thematischen Leitgedanken „Jesus Christus — das Licht der Welt“ stehen.

Auf Grund der Besprechungen mit Vertretern des Moskauer Patriarchats vom 7. bis 9. August in Utrecht beschloß der Zentralaussschuß, die Russisch-Orthodoxe Kirche um Entsendung von „Beobachtern“ zu seiner nächstjährigen Sitzung auf der Insel Rhodos zu bitten.

Der Zentralaussschuß beschäftigte sich in Nyborg eingehend mit den vorgelegten Berichten der ökumenischen Studienkommissionen über das Problem der Glaubensfreiheit, der Verhütung des Krieges im Atomzeitalter und der christlichen Verantwortung gegenüber Gebieten raschen sozialen Umbruchs.

Mit einem festlichen Gottesdienst im Dom zu Odense, in dem die Bischöfe G. K. A. Bell und Otto Dibelius predigten, wurde des 10jährigen Bestehens des Ökumenischen Rates gedacht.

Als neue Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates wurden in Nyborg aufgenommen: die Unabhängige Kirche der Philippinen (fast 2 Mill. Mitglieder), die Ungarische Reformierte Kirche in Amerika (8 500 Mitglieder) und die Evangelische Kirche von Kamerun (etwa 67 000 Mitglieder). Die Zahl der Mitgliedskirchen, die durch zwei kirchliche Zusammenschlüsse in den Vereinigten Staaten auf 168 gesunken war, beläuft sich nunmehr auf 171.

Eine vom Ökumenischen Rat (Referat für Kirche und Gesellschaft) in Odense/Dänemark vom 8.-11. August veranstaltete Tagung befaßte sich mit der Verantwortung Europas gegenüber Asien und Afrika.

Die fünfwöchigen Beratungen der Lambeth-Konferenz fanden am 10. August mit einem festlichen Abendmahls-gottesdienst in der Westminster-Abtei zu London ihren Abschluß, an dem 313 anglikanische Bischöfe aus allen Erdteilen teilnahmen. (Über die Ergebnisse der Lambeth-Konferenz werden wir in H. 1/1959 berichten).

Der Exekutivausschuß des Reformierten Weltbundes beschloß auf seiner Jahreskonferenz in Edinburgh/Schottland, sich um engere Zusammenarbeit mit den Kongregationalisten zu bemühen. Die 18. Generalversammlung des Reformierten Weltbundes, die im August 1959 in Campinas/Brasilien stattfindet, wird unter dem Thema stehen „Der Herr — ein Knecht, wir — seine Knechte“.

Der Weltrat der Methodistenkirchen behandelte auf seiner diesjährigen Tagung Anfang August in Freudenstadt/Schwarzwald Fragen der Wiedervereinigung der christlichen Kirchen.

Die VIII. Versammlung des Internationalen Kongregationalistischen Rates trat vom 2.—10. Juli in Hartford/Conn. (USA) zusammen.

Die durch ihre soziale Liebestätigkeit bekannte amerikanische „Kirche der Brüder“ feierte Anfang August in Deutschland als ihrem Ursprungsland ihr 250jähriges Bestehen.

Der zweite Kongreß der europäischen Baptisten tagte vom 26.—31. Juli in Berlin. Die Baptisten zählen in Europa 1,2 Millionen Mitglieder.

In Chambon-sur-Lignon/Frankreich fand vom 20.—28. September die zweite Konferenz der protestantischen Kirchen in den romanischen Ländern Europas statt, auf der 84 Delegierte aus West- und Südeuropa die gemeinsamen Probleme ihrer Kirchen berieten.

Die konstituierende Versammlung der Ostasiatischen Christlichen Konferenz soll vom 14.—26. Mai 1959 in Malaya stattfinden (vgl. H. 3/1957 S. 142). Der bisherige Leiter des Evangelisationsreferates in Genf, D. T. Niles, wird das

Generalsekretariat dieser ständigen Arbeitsgemeinschaft ostasiatischer Kirchen übernehmen.

Der süindische Bischof und Präsident des Internationalen Missionsrates, *Leslie Newbigin*, nahm auf Einladung

des Rates der Evangelischen Kirche der Union im Juli an theologischen Tagungen in Berlin, Bielefeld, Dortmund und Düsseldorf teil, die einer engeren Zusammenarbeit zwischen den Unionskirchen in der Welt dienen sollten.

VON PERSONEN

Toyohiko Kagawa, der bekannte japanische Evangelist und Sozialreformer, beging am 10. Juli seinen 70. Geburtstag.

Der Vorsitzende des Arbeitsausschusses für „Glauben und Kirchenverfassung“, *Canon Oliver S. Tomkins* wurde zum anglikanischen Bischof von Bristol ernannt.

Als Nachfolger des in den Ruhestand getretenen Erzbischofs *Brilioth* wurde Bischof *Gunnar Hultgren* zum Primas der Kirche von Schweden berufen. Die Nachfolge des gleichfalls aus Altersgründen ausscheidenden Bischofs *Anders Nygren* als Bischof von Lund übernimmt *Dompfrost Nils Bolander*.

An die Stelle des an das Hartford Theological Seminary (U.S.A.) als Professor be-

rufenen Beigeordneten Direktors des Ökumenischen Instituts in Bossey, *Dr. Robert Paul*, tritt *Dr. Nicholas Nissiotis* (Athen).

Das Oberhaupt der griechisch-orthodoxen Kirche in Nord- und Südamerika, Erzbischof *Michael*, seit 1954 einer der Präsidenten des Ökumenischen Rates der Kirchen, starb am 17. Juli in New York im Alter von 66 Jahren.

Der lutherische Landesbischof von Hamburg, Mitglied des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates, *Prof. Volkmar Hertrich*, verunglückte 49jährig am 14. September tödlich.

Am 3. Oktober starb der frühere Bischof von Chichester, *Dr. G. K. A. Bell*, Ehrenpräsident des Ökumenischen Rates der Kirchen, im Alter von 75 Jahren.

ZEITSCHRIFTENSCHAU

Ch. C. Morrison, „The Ecumenical Detour“, *The Christian Century*, 30. Juli 1958, Seite 871—873.

Die Zielstrebigkeit der ökumenischen Bewegung hat nach *Morrison* seit 1910 immer mehr abgenommen. Ursprünglich wollte man eine praktische Vereinigung der protestantischen Kirchen, heute mühe man sich vorwiegend um die theoretische Übereinstimmung in einem rechten Kirchenbegriff. *Morrison* meint, die Definition der rechten Kirche sei weder *conditio sine qua non* der tatsächlichen Einheit, noch fördere sie den Zusammenschluß im geringsten; vielmehr lenke sie ab von der dringenden Aufgabe, die eine Kirche jetzt sichtbar werden zu lassen. Begrifflich stützt sich der Artikel auf den Unterschied von ekklesiologisch — für *Morrison* theoretisch und sekundär — und „ekklesiastisch“ — für *Morrison* praktisch und primär.

Hans Heinrich Harms, „Zehn Jahre Ökumenischer Rat der Kirchen 1948—1958“, *Die Zeichen der Zeit*, Heft 7—8, 1958, Seite 261—267.

Dieser Artikel bietet eine zusammenfassende Übersicht über Grundlage und Wesen des Ökumenischen Rates, wobei der Verfasser insbesondere auf die in einigen neueren Publikationen zu Tage getretenen Mißverständnisse sowie auf das Verhältnis zu den Konfessionen, insbesondere zum römischen Katholizismus, eingeht. — Im gleichen Heft schildert *Heinrich Vogel* seine auf der kürzlichen Rußlandreise der deutschen Kirchendelegation gemachten Erfahrungen in der „Begegnung mit dem russischen Menschen in der orthodoxen Kirche“ (S. 268—275).

Kurt Schmidt-Clausen, „Zehn Jahre Ökumenischer Rat“, *Informationsblatt für die Gemeinden in den niederdeutschen*

lutherischen Landeskirchen, Nr. 13 (1. Juliheft 1958), Seite 209—212.

In einer zusammenfassenden Übersicht seit Amsterdam 1948 warnt der Verfasser vor einer allzu selbstverständlichen Hinnahme der Existenz des Ökumenischen Rates. Noch fehle es an dem aktiven und betenden Mittragen der Gemeinden; auch habe sich der „Hauptakzent im Denken und Handeln des Ökumenischen Rates auf die praktisch-politisch-soziale Seite, und zwar auf Kosten der ‚Faith and Order‘-Probleme“ verschoben. — Für das gleiche Heft, das dem zehnjährigen Bestehen des Ökumenischen Rates gewidmet ist, schrieb Prof. F. W. K a n t z e n b a c h einen Artikel „Ökumenischer Gedanke und ökumenische Bewegung“ (S. 205—208), der in knapper Form auf „Ursprung, Auftrag und Geschichte“ eingeht.

J. L. Hromadka, „Die Tagung des Zentralausschusses des Weltkirchenrates in Nyborg“, Junge Kirche, Heft 17/18 vom 10. 9. 1958, Seite 457—460.

Prof. Hromadka regt in diesem Bericht an, auf den Sitzungen des Zentralausschusses mindestens einen Tag einer der Grundfragen der ökumenischen Theologie zu widmen. Die Atmosphäre der Ökumene sei immer noch „westlich“. Die Meinungsverschiedenheiten in der Atomfrage sollten die Ökumene verpflichten, „das Problem der massenvernichtenden Waffen und der Abrüstung von dem ideologischen, sozialpolitischen und internationalen Ringen zu trennen“. Bedeutsam für die gesamte ökumenische Diskussion werde sich die eventuelle Annäherung des Moskauer Patriarchats erweisen.

Karl Heinz Pfeffer, „Die Verantwortung der Christenheit deutscher Sprache gegenüber den Ländern raschen sozialen Umbruchs“, Zeitschrift für evangelische Ethik, Heft 4 1958, Seite 212—222.

Mit dem vorliegenden Beitrag, der ursprünglich als Referat auf einer Arbeitstagung der Ökumenischen Centrale gehalten wurde, will der Verfasser die in der Christenheit deutscher Sprache festzustellende „Ghetto-Haltung“ durchbrechen und den Blick auf unsere unlösbare Verflech-

tung mit dem raschen sozialen Umbruch in den außereuropäischen Ländern sowie die daraus erwachsenden Aufgaben lenken, die sich von einer Überprüfung unseres herkömmlichen Vokabulars über die Gesinnung weltweiter Bruderschaft in den Gemeinden bis zum Einsatz verantwortungsbewußter Christen in den Ländern raschen sozialen Umbruchs erstrecken. Auf dem Hintergrund ihrer eigenen Situation zwischen Ost und West habe die deutsche Christenheit innerhalb der Ökumene hier einen wichtigen Dienst zu leisten.

Friedrich Hübner, „Ist ökumenische Zusammenarbeit Taktik oder Grundsatz der lutherischen Kirche?“, Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung Nr. 15 (1.8.58), Seite 230—233.

In der Festaussgabe aus Anlaß des zehnjährigen Bestehens der VELKD geht der Verf. den ökumenischen Motiven des Luthertums nach. Entgegen den in der Ökumene weit hin wirksamen Motiven der Selbstbehauptung und des „Sogs der größeren Räume“ sehe die lutherische Kirche ihren eigentlichen ökumenischen Auftrag darin, sich zusammen mit anderen Konfessionen „um die Botschaft der Heiligen Schrift und das gemeinsame Bezeugen dessen, was man gemeinsam hat, hören und glauben dürfen“, zu bemühen.

Peter Brunner, „Die Dogmatische und kirchliche Bedeutung des Ertrages des Abendmahlsgesprächs“, Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung, XII/18 (15. September 1958), Seite 295—302.

Prof. Brunner erläutert ausführlich den „Lehrgehalt“ der acht Arnoldshainer Thesen, die das Ergebnis eines zehnjährigen theologischen Gesprächs der vom Rat der EKD berufenen Abendmahlskommission darstellen. Kirchliche oder ökumenische Konsequenzen seien nicht vorauszusagen, weil auch ein eventueller Konsensus über die Abendmahlsthesen für sich allein eine zu schmale Basis für Abendmahls- und Kirchengemeinschaft sei. Andere Fragen (Taufe, Lehre von den beiden Reichen) bedürften vorher einer entsprechenden Klärung.

NEUE BÜCHER

Kurt Aland, Hilfsbuch zum Lutherstudium, bearbeitet in Verbindung mit Ernst Otto Reichert und Gerhard Jordan, Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1956 — 366 S. Leinen DM 38.—.

Luther-Lexikon (Ergänzungsband III zu „Luther Deutsch, Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart“), herausgegeben von Kurt Aland, Ehrenfried Klotz Verlag Stuttgart 1957. 472 Seiten. Leinen Subskriptionspreis DM 14.80; Einzelpreis DM 19.80.

Die große Fremdheit, mit der man im angelsächsischen Raum Luther gegenübersteht, ist nicht nur bedingt durch die Fremdheit seiner Gedanken, sondern auch durch die technischen Schwierigkeiten, auf die die stoßen, die sich mit ihm vertraut machen wollen. Luther hat ja keine institutio hinterlassen und hat sich — abgesehen von seinen Kommentaren — fast nur in Gelegenheitschriften geäußert, die durch bestimmte geschichtliche Fronten bedingt waren. Hinzukommt außer der Fremdheit seiner Sprache die für den Ausländer unübersichtlich wirkende Größe seines opus und die Schwierigkeit, sich in der Vielzahl der verschiedenen Lutherausgaben zurechtzufinden. In dieser letzteren Hinsicht ist das Hilfsbuch von Aland mit seiner sehr klug ausgedachten Anordnung eine große, ja unentbehrliche Hilfe für jeden, der sich mit Luther beschäftigt. Dieses Hilfsbuch bedeutet einen ganz erheblichen Fortschritt gegenüber allen älteren vergleichenden Verzeichnissen der Schriften Luthers und ihres Ortes in den verschiedenen Lutherausgaben. Für den Ausländer freilich wäre darüber hinaus sehr nötig ein Index, der zu den wichtigsten Themen von Luthers Theologie jeweils die wichtigsten Schriften oder Abschnitte von Schriften angibt. Im Unterschied zu dem großen, in Vorbereitung befindlichen Index der Weimarer Ausgabe bräuchte ein solcher Index keine Vollständigkeit der Stellenangaben anzustreben, sondern er hätte nur die Aufgabe, unter Bezugnahme auf das Schriftenverzeichnis des Hilfsbuchs und unter Voraussetzung seiner vergleichenden Tabellen einen ersten thematisch bestimmten technischen Zugang zu den wichtigsten Quellen (und zwar weniger zu Einzelstellen

als zu größeren Textzusammenhängen) zu ermöglichen, von dem aus dann der Leser auf eigene Faust im Ganzen von Luthers opus weiterforschen müßte. Durch solche thematisch geordneten Quellenhinweise könnte für das ökumenische Gespräch eine sehr wichtige Hilfe geleistet werden — wichtiger als durch Zitatensammlungen aus Luthers Werken. So interessant die Zusammenstellung der Lutherzitate im „Luther-Lexikon“ ist, erscheint diese Auswahl doch zu zufällig, um eine thematisch bestimmte technische Anleitung zum Einstieg in die Quellen zu ersetzen. Edmund Schlink

Paul Held, Quäker im Dienst am Nächsten. Die Bedeutung des Quäkertums für die englische Sozialgeschichte im 18. und 19. Jahrhundert. Verlag Friedrich Reinhardt AG., Basel 1957. 180 Seiten. Leinen DM 9.50.

Paul Held, der schon mit einer umfangreichen Biographie über George Fox, den Gründer des Quäkertums, hervorgetreten ist, gibt in dem vorliegenden Buch einen eindrucksvollen Überblick über die sozialen Grundsätze und Leistungen der Quäker in England und Nordamerika während des 18. und 19. Jahrhunderts. Die sorgfältige Studie ist äußerst aufschlußreich für die Sozialethik der Quäker, die von der Gegenwart Christi im Geist die Totalität ihres Lebens und Handelns umschlossen sehen und im Dienst am Menschen als dem Ebenbilde Gottes den Maßstab für den in die „religiöse Praxis“ zu übersetzenden Glauben finden.

Clarence C. Stoughton, Gottes Botschafter. Wie ein Amerikaner seinen Pfarrer sieht. Lutherisches Verlagshaus, Berlin 1957. 64 Seiten. DM 6.40.

Eigentlich sagt der deutsche Untertitel „Wie ein Amerikaner seinen Pfarrer sieht“ zu wenig. Was der in den lutherischen Kirchen und insbesondere in der Stewardship-Bewegung der USA führende Laie Clarence C. Stoughton, Präsident des Wittenberg College, Springfield/Ohio, in diesen Vorträgen bietet, ist eine aus echter christlicher Verantwortung und reifer Lebenserfahrung erwachsene Wegweisung für den pfarramtlichen Dienst in der Gegenwart und damit ein Stück praktischer Seelsorge am Pfarrer selbst. Mögen die Unterschiede

amerikanischen und europäischen Gemeindelebens jede vorschnelle Parallelisierung verbieten, hier wie dort ist der Pfarrer an erster Stelle „Gottes Botschafter“, und darum ergeben sich von diesem zentralen Verständnis seines Auftrags her auch für uns eine Fülle von Verbindungslinien und

Anregungen, die erneut die Fruchtbarkeit ökumenischen Austausches unter Beweis stellen. Pfarrer und Gemeindekreise, die immer wieder nach allgemeinverständlicher ökumenischer Literatur fragen, seien auf dieses vorzüglich übersetzte und ausgestattete Buch nachdrücklich hingewiesen. Kg.

Mitteilungen der Schriftleitung

Nachdem fast alle anderen Zeitschriften vorangegangen sind, müssen jetzt leider auch wir den seit Erscheinen der „Ökumenischen Rundschau“ im Jahre 1952 stets gleichgebliebenen (nur dem 1957 erweiterten Umfang angeglichenen) Bezugspreis angesichts der mehrfach gestiegenen Papier- und Herstellungskosten ab 1. Januar 1959 heraufsetzen. Der Jahresbezugspreis beträgt statt bisher 6.— DM künftig 7.80 DM zuzüglich —.40 DM Porto (Ausland statt bisher 7.— DM 8.50 DM zuzüglich —.50 DM Porto). Einzelhefte werden zum Preise von 2.20 DM abgegeben. Wir bitten unsere Leser, für diese Erhöhung Verständnis zu haben, zumal wir auch jetzt noch Zuschußunternehmen bleiben werden. Die Zahl der Bezieher unserer Zeitschrift steht leider immer noch in keinem rechten Verhältnis zu dem breiten Raum, den der ökumenische Gedanke heute im kirchlichen Leben einnimmt. Wir bitten unsere Leser daher herzlich, sich für die Verbreitung der „Ökumenischen Rundschau“ einzusetzen und damit der ökumenischen Sache den Dienst zu tun, den wir in unserer Zeitschrift zu leisten bemüht sind. Gleichzeitig stellen wir mit Freude und Dank fest, daß in der letzten Zeit viele neue Bezieher gewonnen wurden.

Da der Artikel von Generalsekretär Dr. W. A. Visser 't Hooft „Überkirche‘ und ökumenische Bewegung“ sich vorzüglich zu Diskussionen über Wesen und Ziel der ökumenischen Bewegung in Arbeitsgruppen, Gemeindekreisen usw. eignet, haben wir Sonderdrucke herstellen lassen, die zum Preise von —.40 DM beim Evangelischen Missionsverlag, Stuttgart-S, Heusteigstr. 34, bezogen werden können.

Das Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland hat in seiner Sammlung „Dokumente der orthodoxen Kirchen zur ökumenischen Frage“ den Briefwechsel zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen von Konstantinopel aus dem 16. Jahrhundert unter dem Titel „Wort und Mysterium“ (Luther-Verlag, Witten/Ruhr, 300 Seiten, DM 26.—) herausgebracht, auf den wir alle interessierten Kreise aufmerksam gemacht haben möchten. Eine ausführliche Besprechung des Werkes durch Professor D. Edmund Schlink wird in Heft 3/1959 erscheinen.

Bei Redaktionsschluß erreicht uns die Nachricht vom Heimgang des früheren Bischofs von Chichester, Dr. G. K. A. Bell, Ehrenpräsident des Ökumenischen Rates der Kirchen. Wir werden dieser führenden Gestalt der ökumenischen Bewegung in Heft 1/1959 gedenken. Kg.

Anschriften der Mitarbeiter

Pastor Henrik Hauge, Roa b. Oslo, Roahagan 25 / S. M. Holsteijn, Sekretärin des Ökumenischen Rates in Holland, Utrecht, Janskerkhof 15 / Studienleiter Pastor Jochen Margull, Hamburg 20, Löwenstr. 40 / Prof. D. Dr. Edmund Schlink, Heidelberg, Ludolf-Krehl-Str. 6
Generalsekretär Dr. W. A. Visser 't Hooft, Genf, 17 Route de Malagnou.