

1958K 8330

8. JAHRGANG

HEFT 1

JANUAR 1959

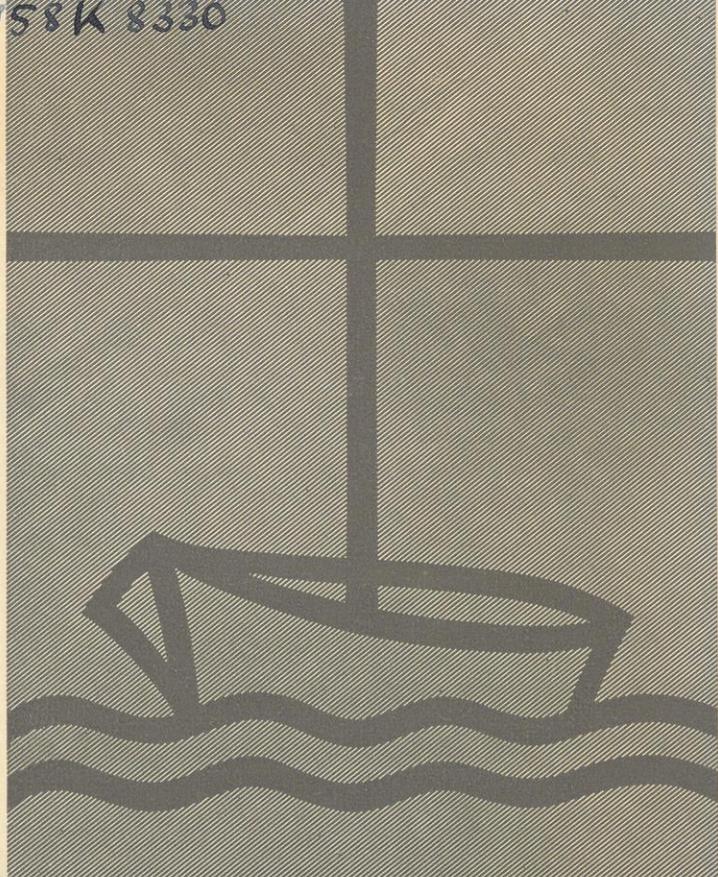
—  
HERAUSGEGEBEN

VON

WALTER FREYTAG

—  
POSTVERLAGSORT

STUTTGART



# Ökumenische Rundschau

U-P FOR  
-6. FEB. 1959

9d 1408

# ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU

*Eine Vierteljahreszeitschrift*

## *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 7.80 DM, für Studenten: 5.— DM, zuzüglich 40 Pfg Porto; Ausland: 8.50 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*

- EBERHARD BETHGE: Bischof G. K. A. Bell 1  
TAITO A. KANTONEN: Konfessionskirchen und ökumenische Bewegung 3  
HEINRICH MEYER: Hat das Ergebnis des Abendmahlgesprächs  
ökumenische Bedeutung? 14

### *Dokumente und Berichte*

- NIELS H. SØE: Die theologische Grundlage der Glaubensfreiheit 19  
PAUL OESTREICHER: Lambeth 1958. Bischofskonzil der Angli-  
kanischen Kirche 25  
HANFRIED KRÜGER: Europäische Kirchenkonferenz in Nyborg 32  
LADISLAUS M. PÁKOZDY: Der ökumenische Rat der Evangelischen  
Kirchen in Ungarn und seine Arbeit 35

*Chronik / Von Personen / Zeitschriftenschau / Neue Bücher / Hinweise  
auf Arbeitsmaterial*

37

## BISCHOF G. K. A. BELL

VON EBERHARD BETHGE

Was sich in diesem Fall nicht ganz von selbst verstand, ist geschehen: die britische Presse hat den Verlust, den der Tod Dr. George Bells bedeutet, sehr viel stärker registriert als die deutsche. Angefangen von immer noch bösen Kommentaren der Beaverbrook-Presse bis zu erstaunlich positiven der Times. „Antibomb Bishop Dies“ überschrieb News Chronicle und schloß: „Er war der einzige englische Bischof, welcher eine Gewerkschaftsmitgliedskarte besaß“. „Bishop and Statesman of the Church“ leitete der Manchester Guardian ein und erinnerte in einem schönen Aufsatz an die Tagebucheintragung Hensley Hensons, der ein Bischof mit scharfer Zunge war, als Bells Name im Zusammenhang mit der Nachfolge auf Temples Erzbischofsstuhl in York (1942) genannt wurde: „Seine Aussichten haben sich in dem Maße verschlechtert, in dem er sein Mitgefühl für Juden und Deutsche öffentlich bekundete“. Und die Times: „Obwohl die Bischofsbank im Oberhaus selten Mangel an außerordentlichen Männern hat, erreichte in jüngeren Jahren doch niemand den Rang George Kennedy Allen Bells, besonders in internationalen Angelegenheiten ...; obwohl einer der loyalsten Anglikaner, wurde er so etwas wie ein ‚world churchman‘“.

Deutschland hat Grund, dieses Mannes nachdrücklicher zu gedenken. Wenn auch die Ökumene als Gesamtheit den Verlust eines ihrer größten Baumeister beklagt, so hat doch die Konstellation der Jahrzehnte, in denen er baute, eine besondere Beziehung zu den Christen in Deutschland hergestellt. Wir hofften, ihre Geschichte hätte noch von ihm selbst geschrieben werden können! Es begann schon mit jenen unglücklichen Kontakten zu Anfang des ersten Weltkrieges, als er die tragische Korrespondenz Deißmanns und Harnacks mit Erzbischof R. Davidson aus nächster Nähe als Chaplain des Primarius miterlebte. Im Herbst 1919 war er Mitglied der britischen Delegation in Wassenaar, wo auf der Ebene des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen die deutschen Teilnehmer eine Art „Stuttgarter Erklärung“ abgaben, und die Versammlung sie annahm, und wo damit die Grundlagen gelegt wurden, welche 1925 Stockholm ermöglichten. Von Stockholm schrieb dann Söderblom an Davidson: „This Bell rings never in vain“.

Von überragender Bedeutung wurde aber, daß eben dieser Mann gerade Präsident des Ökumenischen Rates für Praktisches Christentum war, als 1933 heikle

Beschlüsse gefaßt werden mußten, und die ökumenische Bewegung ihre Existenz aufs Spiel setzte entweder durch zu große Vorsicht und Zurückhaltung oder durch zu eindeutige öffentliche Festlegung. Hier war es, daß Bell sich als „statesman of the church“ bewährte. Er ging für die Stummen bis an die Grenzen seiner Vollmachten. Aber die Bestimmtheit und Integrität seiner Person verhinderten, daß ihn irgendjemand etwa der Überschreitung seiner Kompetenzen anzuschuldigen wagte. Dabei gingen seine Stellungnahmen weiter als die irgendeines anderen der großen Verantwortlichen. Das war, als 1933 und 1934 bestimmte bzw. vage Briefe zwischen Chichester und Berlin gewechselt wurden und im August 1934 die Fanöer Erklärung gegen die „Deutschen Christen“ ihr Weltecho fand.

Man muß versuchen sich auszumalen, was geschehen wäre, wenn damals ein unbestimmterer Mann den Vorsitz geführt hätte, welcher sich mit guten Gründen formaler Art hätte heraushalten können; wenn jemand die Angelegenheiten in der Hand gehabt hätte, der keinen so unbestechlichen Blick für das Wesentliche und dessen Vertreter besessen hätte; und auch nicht die Bescheidenheit und Fähigkeit Bells, sich nach den besten Ratgebern umzusehen und ihr Votum anzunehmen. Diese Haltung verschaffte Bell dann jene geistliche Autorität, die ihn in Amsterdam 1948 diskussionslos zum ersten Vorsitzenden des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates machte und ihm 1954 in Evanston die Ehrenpräsidentschaft eintrug, als der Turnus die Last des acting chairman auf andere Schultern legte. Die Geschichte der Wirksamkeit in den Jahren dazwischen wird geschrieben werden müssen. Deutschland wird einen weiten Raum darin einnehmen.

Wer sich eine ökumenische Bibliothek zusammenstellt, wird unter die ersten Bücher Bells Sammlungen von Dokumenten der ökumenischen Geschichte einzureihen haben. Er wird die umfangreiche Biographie R. Davidsons und die Sammlung der Reden (The Church and Humanity 1939—1946) besitzen müssen. Dann aber wird er sich dafür interessieren, wer dieser Mann eigentlich war, und erstaunen, daß er einmal in Oxford einen geachteten Preis für Dichtung erwarb; als Dean von Canterbury das Canterbury Festival of Music and Drama anregte und Einfluß auf T. S. Eliot, Christopher Fry und Dorothy Sayers ausgeübt hat; daß er, dem die Güte aus sehr blauen Augen lugte, für einen kompromißlosen und disziplingewohnten Diözesanbischof galt; daß er sich wie ein Kind freuen konnte, wenn der Unbestechliche Dankbarkeit erfuhr, wie noch kürzlich in Göttingen und Bonn, als er über das Stockholmtreffen 1942 mit Vertretern der deutschen Widerstandsbewegung vortrug. Er konnte sich auch das erlauben, weil er seine Autorität an den Stellen verschwendete, wo es um Recht für Unrechtleidende ging. Es war deshalb schön, als bei der Feier in der Kathedrankrypta des Thomas Beckett zu Canterbury vor der Einäscherung auch ein großer Kranz aus Deutschland am Sarge lag, der einen schuldigen Dank bezeugte.

# KONFESSIONSKIRCHEN UND ÖKUMENISCHE BEWEGUNG

VON TAITO A. KANTONEN

Sollte es das Ziel der ökumenischen Bewegung sein, eine organische Einheit der verschiedenen Konfessionen herbeizuführen, oder aber eine vermehrte Zusammenarbeit untereinander zu fördern? Konkret gesprochen, heißt das zu fragen: Läuft die ökumenische Bewegung in die rechte Richtung, oder muß sie ihren Kurs ändern? Die gegenwärtige Richtung ist die Suche nach Einheit durch Zusammenarbeit. Das ist ein Wagnis des Glaubens, ein ganz bestimmtes vereintes Fragen nach den Möglichkeiten für eine Einheit in gemeinsamen Überzeugungen unter freimütiger Anerkennung der bisher unüberwindlichen Unterschiede. Auf diesem Wege kann niemand das endgültige Ergebnis voraussehen; doch ist die organisatorische Vereinigung der Kirchen kein Ziel in sich. Wenn sie kommt, kommt sie als Nebenprodukt einer echten Gemeinschaft im Geist, als ein unvermeidliches Ergebnis eines Erneuerungsprozesses, der von innen heraus wirkt und so die alten Mauern der Trennung niederreißt.

Bisher bleiben die konfessionellen Strukturen bestehen. Die Konferenz von Lund machte nur geringe Fortschritte zur Abschaffung der Denominationen, und Evanston noch weniger. Trotz des weitverbreiteten Redens vom „Skandalon des Konfessionalismus“ und der „tragischen Zerrissenheit der Kirche“ hat das ökumenische Gespräch, gekennzeichnet durch den Wunsch, einander in Liebe die Wahrheit zu sagen, eine so tiefe Kluft in Glaubens- wie auch in Verfassungsfragen ans Licht gebracht, daß jede Hoffnung auf eine Überwindung derselben in der gegenwärtigen Generation an der Wirklichkeit vorbeigeht. Die Unterschiede betreffen nicht nur Dinge, in denen ein guter Wille gleichbedeutend wäre mit einer Übereinkunft. Sie reichen vielmehr herab bis zu den grundlegenden Überzeugungen, die die Wahrheit des Evangeliums betreffen, von der die Kirche lebt. Zum Beispiel stellte der ursprüngliche Bericht über „Unsere Einheit in Christus und unsere Uneinigkeit als Kirchen“ fest, daß die Kirche eins sei, weil sie der eine, unteilbare Leib Christi sei, in dem alle Christen durch die Taufe eingeschlossen worden sind. Als jedoch der Bericht der Sektion für Glauben und Kirchenverfassung in Evanston vorgelegt wurde, widersprach ein englischer Baptist dieser Feststellung sofort. „Meine Kirche“, sagte er, „kann die Auffassung nicht akzeptieren, daß man durch die Taufe in Christus eingeschlossen werde. Wir vertreten die Taufe der Gläubigen, und dementsprechend sind wir durch den Glauben mit Christus verbunden; die äußerliche Taufe ist nur das Siegel für eine schon bestehende Beziehung.“ Hier drückte sich ein christliches Gewissen gegenüber einer Sache von wesentlicher Wichtigkeit mit

höchstem Ernst aus. Doch für einen Lutheraner, wie ich es bin, würde das Übereinstimmen mit dem, der diesen Einwand gemacht hat, bedeutet haben, eine ebenso starke Überzeugung zu kompromittieren, nämlich daß die Initiative bei meinem Christwerden von Gott selbst ausgeht, daß die Taufe Sein eigener Akt und ein Mittel Seiner Gnade ist und mein Glaube diesem Gnadengeschenk antwortet. Solange es eine gewissengebundene Unstimmigkeit in einer so zentralen Frage gibt, ist die Zeit für eine organische Vereinigung von Baptisten und Lutheranern noch nicht gekommen.

Ein noch auffälligerer und tiefgreifenderer Ausdruck einer gewissengebundenen Unstimmigkeit trat in der Antwort der östlich-orthodoxen Delegierten auf den Bericht der Sektion für Glauben und Kirchenverfassung zutage. Sogar nachdem das Dokument völlig neugeschrieben war, um jeglichen Grund eines Anstoßes auszuschalten, fanden sie „die ganze Behandlung des Problems . . . gänzlich unannehmbar“ und boten ihrerseits eine eigene Darstellung an. Darin erklärten sie, daß „vom orthodoxen Standpunkt eine Wiedervereinigung der Christenheit . . . allein auf der Basis des totalen dogmatischen Glaubensgutes der alten, ungeteilten Kirche erreicht werden kann, ohne Abstrich oder Änderung“. — „Wir sind gebunden“, schlossen sie, „unsere tiefe Überzeugung davon zum Ausdruck zu bringen, daß die Heilige Orthodoxe Kirche allein den Glauben, der einst den Heiligen überliefert worden ist, voll und ganz bewahrt hat.“

Um den Eindruck zu berichtigen, daß eine solche Stellungnahme nur eine hartnäckige Selbstgefälligkeit ist, braucht man sich nur daran zu erinnern, wie Vater Florovsky ernstlich für die Beachtung der Tatsache plädiert hat, daß es wirklich größere Unstimmigkeiten gibt, wie er vor dem Trugschluß gewarnt hat, den eine durch das Opfer der Wahrheit erlangte Einheit darstellt, wie er die getrennten Christen beschworen hat, die Ernsthaftigkeit des anderen zu respektieren. Die Stimmung in Evanston, besonders derer, die an dem Problem der Uneinigkeit der Kirche arbeiteten, war viel zu nüchtern, als daß sie eine Engros-Verurteilung des Konfessionalismus als solchen erlaubt hätte. Stattdessen führte sie zu einer Tilgung von Ausdrücken wie etwa, daß alle Trennung das Ergebnis der Sünde sei, und zu weitgesteckten Plänen theologischen Studiums, in der Hoffnung, daß das Gebet, „daß sie alle eins seien“, beantwortet würde, wie es der Zusammenhang ergibt, „daß sie geheiligt werden in der Wahrheit“.

Muß man diese Situation beklagen? Heißt das, daß die ökumenische Bewegung ihr Wesensmerkmal verloren hat, vielleicht sogar an einen toten Punkt gekommen ist? Muß sie nun einen neuen Ansatz finden, mit weniger theologischer Diskussion über den mystischen Leib Christi und mit mehr praktischem Handeln im Zusammenführen der getrennten Kirchen?

Es gibt viele, die nicht zögern, diese Frage zustimmend zu beantworten. Besonders die meisten der amerikanischen Protestanten, die um theologische Spitzfindig-

keiten weniger bekümmert sind, wie Calhoun in Evanston feststellte, aber sich ernstlich mit den schädigenden Ergebnissen unserer Uneinigkeit beschäftigen, fordern ein unverzügliches Handeln. Wir haben das unheilige Schauspiel unzähliger, in wilde Konkurrenz miteinander verwickelter Denominationen satt, von denen jede beanspruchte, die wahre Kirche zu sein, und sich auf Schriftautorität berief. Dieser Kampf hat den Geist Christi in den Kirchen verletzt und die zentrale Aufgabe der Christenheit lahmgelegt, nämlich Menschen für Christus zu gewinnen. Der Herr selbst betete um die Einigkeit der Seinen, „auf daß die Welt glaube“. Die Notwendigkeit, ein einheitliches Christuszeugnis vor der nichtchristlichen Welt abzulegen, ist tatsächlich die treibende Kraft in der ökumenischen Bewegung von Anfang an gewesen. Auch in Evanston war es der Bericht über die „Evangelisation“, der eindeutig eine zur Lösung des Problems der Uneinigkeit hindrängende Note trug. Er war ein Appell für eine „heilige Ungeduld“ bei der Behandlung des Problems der Trennungen, die die Missionsarbeit behindern. Die Vertreter der Jungen Kirchen in den nichtchristlichen Ländern machen es fortwährend klar, daß für sie die Frage der Einheit kein Luxus, sondern eine Frage auf Leben und Tod ist. So sind die Kirchen von Japan und Indien gedrängt gewesen, das Problem anzugehen, und sie haben es mit einer solchen Kraft getan, daß sie den alten Kirchen des Westens im Zustandebringen einer Vereinigung weit voraus sind. Der 30-Jahresplan der Kirche von Südindien sieht als Bedingung für seinen Erfolg die Umwandlung der ökumenischen Bewegung in eine ähnliche, tatsächliche Union an; sonst wird aus dieser Kirche nur eben eine andere Denomination.

Trotz einer generellen Anerkennung der Ernsthaftigkeit und Echtheit ihrer Motive haben die Vertreter einer organischen Union keinen Erfolg gehabt bei ihrem Versuch, den Weltrat der Kirchen zu einer Agentur für die Verwirklichung ihrer Ziele zu machen. Die offiziellen Verlautbarungen des Weltrates betonen immer wieder die Integrität und Autonomie der Denominationen. Einer Resolution, die in Amsterdam angenommen wurde, zufolge, will der „Rat den Kirchen, die ihn gebildet haben, als ein Werkzeug dienen, mit dessen Hilfe sie ihren gemeinsamen Gehorsam gegenüber Jesus Christus zusammen bezeugen und in Angelegenheiten, die ein vereintes Handeln erfordern, zusammenarbeiten können. Es liegt aber dem Rat fern, irgendwelche Funktionen an sich reißen zu wollen, die den Mitgliedskirchen zukommen, oder sie kontrollieren oder Gesetze für sie erlassen zu wollen, und er ist tatsächlich durch seine Verfassung daran gehindert.“ Der Rat lehnt „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“. Die Verfassung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung erklärt: „Ihre Aufgabe ist, die Kirchen aus ihrer Vereinzelung heraus zu einer Bewegung zu führen, in der von keiner Kirche ver-

langt wird, ihren Überzeugungen untreu zu werden oder Kompromisse zu machen, sondern einzig zu versuchen, ihre Anschauungen den anderen mit dem Bemühen um ein Verständnis ihrer Anschauungsweise darzulegen. Unüberbrückbare Meinungsverschiedenheiten sollen ebenso ehrlich verzeichnet werden wie Übereinstimmungen. . . Nur die Kirchen selbst sind befugt, der Wiedervereinigung dadurch praktisch näher zu treten, daß sie Verhandlungen miteinander aufnehmen. Es ist nicht Aufgabe der Bewegung, Pläne zu entwerfen und den Kirchen zu sagen, was sie tun sollen, sondern als Gehilfin der Kirchen Vorarbeit zu leisten.“ Der „Bericht von Toronto“ des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates von 1950 bestätigt neu, daß der Weltrat keine Überkirche ist und werden darf. „Er ist keine Überkirche. Er ist nicht die ‚Weltkirche‘. Er ist nicht die Una Sancta, von der in den Glaubensbekenntnissen die Rede ist. Dieses Mißverständnis taucht immer wieder auf, obwohl es in amtlichen Erklärungen des Rates so deutlich wie möglich abgelehnt worden ist. . . Jede Kirche behält sich verfassungsmäßig das Recht vor, Äußerungen oder Handlungen des Rates zu ratifizieren oder zu verwerfen.“ Diese Stellung wurde in Evanston von Dr. Visser 't Hooft abermals bestätigt: „Es ist ein Zeichen verwirrten Denkens, wenn vom Ökumenischen Rat als von der Weltkirche gesprochen wird. Und es ist eine völlig irrige Vermutung, der Ökumenische Rat sei eine Überkirche, d. h. ein Zentrum administrativer Gewalt, oder habe den Ehrgeiz, es zu werden. Keine einzige Gliedkirche wünscht dies, keine würde es dulden.“

Während der Weltrat sich der Begründung einer christlichen Einheit verschrieben hat und die Bemühungen seiner Mitgliedkirchen ermutigt, zu einer engeren Beziehung untereinander zu kommen, bleibt doch die Tatsache bestehen, daß der Rat selbst eine lose Verbindung völlig unabhängiger Kirchen darstellt. Er muß die Meinung entschieden zurückweisen, daß er eine Weltkirche zu werden versucht, weil eine jede Bewegung in diese Richtung seine Existenz unmittelbar gefährden würde. Die einzige Richtung, in die er sich bewegen kann, ist die Förderung guter Beziehungen der bestehenden Kirchen untereinander. Er kann sie zum Studium der Möglichkeiten, die in der „Einheit in Christus“ liegen, zusammenbringen, zur Diskussion über die Bedeutung und den Grund ihrer Differenzen und, soweit wie möglich, zur Übereinstimmung in Weltproblemen. In Anbetracht dessen, daß in ihrem Wesen als Leib Christi die Kirche nicht anders als eins sein kann, ist der stärkste Grad tatsächlichen Zusammenhanges, nach dem der Rat zu streben wagt, ausgedrückt in der Frage, die die Konferenz von Lund an die Kirchen richtete: „Sollten sich unsere Kirchen nicht fragen, ob sie nicht in allen Dingen gemeinsam handeln müßten, abgesehen von solchen, in denen tiefe Unterschiede der Überzeugung sie zwingen, für sich allein zu handeln?“ — Einige Kirchen zeigen nur wenig Neigung, darüber hinaus zu gehen, aber die Stimmung des Rates im ganzen, wie das Toronto-Dokument zeigt, ist eine „heilige Unzufriedenheit mit dem bestehenden Zustand“. Man hofft, durch ein intensives, zusammen vorgenommenes Studium

des Wesens der Kirche und ihrer sichtbaren Kennzeichen, des Wortes und der Sakramente, des Predigtamtes, des Aufbaus des Gottesdienstes zu einem stärkeren Grad wechselseitigen Verständnisses zu kommen, so daß die verschiedenen Kirchen in ihrem Denken und Leben mehr und mehr ihren gemeinsamen Glauben an die „eine allgemeine, apostolische Kirche“ offenbar machen. Die Verwirklichung dieser Hoffnung bedeutet nicht, daß der Weltrat an Macht und Autorität gewinnt. Ganz im Gegenteil, das stillschweigend angestrebte Ziel des Rates ist es, sich selbst überflüssig zu machen, in demselben Maße abzunehmen, in dem die Kirchen selbst Fortschritte zu einer Vereinigung machen.

Eine nüchterne Einschätzung der bestehenden Situation gewährt tatsächlich einige Hoffnung, daß der vorherrschende Drang nach organischer Einheit innerhalb der Denominationen und zwischen den Denominationen, die keine fundamentalen Unterschiede haben, fortbestehen wird. Aber es ist kein Grund dafür vorhanden, eine plötzliche Änderung der Lage in den größeren Gruppierungen zu erwarten, als da sind: Römische Katholiken, Orthodoxe, Anglikaner, Lutheraner, Reformierte, regionale „Unierte Kirchen“, Protestantische Freikirchen, Pfingstbewegung und adventistische Sekten; auch wenn die amerikanischen Protestanten dieselbe Art des Zusammenschlusses erreichen würden wie die Vereinigte Kirche Kanadas, würde es das ganze Bild nicht wesentlich verändern. Mit einem Herumreiten auf der Sünde der Uneinigkeit und dem Versuch, die Denominationen solange schlecht zu machen, bis sie ihre Existenz aufgeben, ist nichts gedient, solange sie sich als auf heiligem Boden stehend betrachten. Und es ist sinn- und nutzlos, einfach darauf zu bestehen, daß die Kirche schon eins in ihrem Wesen ist und daher auch tatsächlich eins sein sollte, solange es auseinandergehende Deutungen gibt, was eine wesentliche Einheit sei. Noch fruchtloser ist es, von einem äußerlichen Vorteil der Union zu reden, wenn man überzeugt davon ist, daß der Preis, den man dafür zu zahlen hat, ein Kompromiß mit dem Gewissen ist. Trifft es den Nagel nicht besser, wenn man sich bemüht, nach der Möglichkeit zu fragen, ob die gewissensgebundene Unstimmigkeit, die das Einheitsstreben stört, nicht möglicherweise einen falschen Ansatz offenbar macht, selbst aber positive christliche Werte enthalten könnte, die eine echte Einheit einschließen muß?

Eine Treue zur eigenen Konfession, die im Gewissen wurzelt, stellt mehr als alles eine Treue zur christlichen Wahrheit dar, wie es tatsächlich von verschiedenen Menschen erfahren worden ist. Die Achse der Wahrheit, behauptete William James, läuft durch das Herz von Individuen. Er führte daher einen unerbittlichen Krieg gegen das Hegelsche System, in dem er die Einzel-Form von der All-Form verschluckt sah. Der christliche Glaube, auch auf der tiefsten und vitalsten Ebene, ist niemals eine Sache alles umarmender Prinzipien oder Gebilde gewesen. Er ist vielmehr das höchst persönliche Sich-Übergeben des einzelnen Menschen an Gott, der ihm in Christus begegnet. Er ist von all den Faktoren bedingt, die seine indi-

viduelle Existenz charakterisieren, und er zeigt sich deshalb in einer Mannigfaltigkeit von Formen. Die Unterschiedlichkeit spiegelt das Konkret-Sein und die Verschiedenartigkeit eines lebendigen Glaubens wider. Die Anfänge einer Pluralität in der von einer Gruppe bestimmten Ausprägung des christlichen Glaubens mögen auf die Anfänge der Christenheit selbst zurückgeführt werden. Die frühesten Bezugnahmen auf die Kirche im Neuen Testament sind alle im Plural. Der lebendige Herr ließ Seine Gegenwart in verstreuten kleinen Gruppen fühlen, da „wo zwei oder drei zusammen sind“. Sie waren primär durch ihre gemeinsame Erwartung der baldigen Wiederkehr ihres Herrn vereint, aber ihre Zusammenarbeit, wie im Falle der Sammlung für die Armen Jerusalems, war zufällig. Sogar nachdem die Auffassung von einer universalen Kirche auf Erden, zuerst in rein spirituellen Wendungen im Epheserbrief sich abzeichnend, Gestalt gewonnen hatte und ihre Entwicklung nach Rom hin begann, blieben örtliche und regionale Unterschiede unverkennbar. Die „Gemeinde von Smyrna“ und die „Gemeinde Spaniens“ waren ebenso deutlich unterschieden wie die Kirche von England und die Kirche Schwedens heute. Die „nichttheologischen Faktoren“, die die Pluralität bedingen, haben nie gefehlt. Tatsächlich haben sie ihre theologische Basis in der Lehre von der Schöpfung und Vorsehung. Die Tatsache, daß meine Übergabe an Christus unter der Vorsehung Gottes in dem Zusammenhang des finnisch-amerikanischen Luther­tums stattfand, nicht in dem der griechischen Orthodoxie oder der Mar Thoma-Kirche von Malabar, ist ein ebenso unveräußerlicher Teil meines geistlichen Lebens wie die Tatsache, daß ich als Finne geboren bin, für meine persönliche Existenz ist. So wichtig ist „der Haferbrei des Partikularismus“, um Hockings Ausdruck zu gebrauchen, daß ich etwas grundlegend Geheiligtetes verraten würde, sollte ich die spezifische Deutung der christlichen Wahrheit und den Typ der Verehrung Gottes, durch den Gott für mich Wirklichkeit geworden ist, als aufgebbar ansehen. Und weil „unser Wissen Stückwerk ist“ und „unser Weissagen Stückwerk ist“, muß ich ernstlich versuchen, meinen christlichen Bruder von anderer Herkunft zu verstehen und zu respektieren, obwohl sein Ergreifen der Wahrheit mir noch mehr als „Stückwerk“ erscheinen möchte als das meine. Aber in unserer Bemühung um gemeinsames Verstehen müssen wir beide des Fehlers eingedenk sein, den jener legendäre Hund machte, der den wirklichen Knochen, den er trug, verlor, als er nach dem illusorischen, größeren schnappte. Es ist einfach nicht wahr, daß Gering­schätzung der konfessionellen Linien immer ein Zeichen eines höheren Glaubens­standards und einer weiteren Schau ist als Treue zur eigenen Konfession. Einem neulich erschienenen Artikel in einer bekannten Wochenzeitschrift zufolge gründet der durchschnittliche Kirchgänger in Amerika seine Entscheidung darüber, wohin er zum Gottesdienst geht, auf Dinge wie die Person des Pastors, die Art, wie der Mann an der Tür ihn grüßt (das ist in Amerika ein besonderes Amt, das ein Gemeindeglied jeden Sonntag ausübt), oder je nachdem, wie bequem er sein Auto

parken kann. Wenn das der Fall ist, dann ist das Durchkreuzen konfessioneller Linien auf Ignoranz und Indifferenz gegründet, und das ist wohl kaum eine gesunde Grundlage für die ökumenische Bewegung. Besser Spannung und Lärm, mit dem der Zusammenprall vitaler Überzeugungen begleitet wird, als Frieden und Stille des geistlichen Todes.

Neben der Erhaltung des Wertes des Besonderen und der Vielzahl hat der bewußte Konfessionalismus seinen eigenen, lebendigen Beitrag zur ökumenischen Bewegung zu machen. Eine weltweite Kirche, mit einer festgelegten Struktur und festgelegtem Programm, festgelegter Theologie und Gottesdienstform, Predigtamt und Mission, ist ein schon geprüftes Arbeitsmodell der Universalkirche. Und eine Konfession, die nicht überzeugt ist, daß sie das beste Arbeitsmodell ist, daß den anderen Kirchen nichts Besseres passieren könnte, als daß sie um ihr Banner geschart würden, hat schon ihre Existenzberechtigung verwirkt. Eine gesunde Ökumene kann es sich nicht leisten, solche Banner zu zerstören, auch wenn es möglich wäre. Wenn beispielsweise die Anglikaner und die Orthodoxen überzeugt bleiben, daß die Kontinuität einer unveräußerlichen christlichen Tradition unmöglich ist ohne den „historischen Episkopat“, muß die Struktur der Weltkirche sich zum mindesten mit der Beibehaltung einer solchen Ordnung vertragen. Ehe dieses schwierige Problem nicht gelöst ist, ist jeglicher organische Zusammenschluß auf einer weltweiten Ebene unmöglich. Die Aufgabe jeder Konfession mit ähnlichen unaufgebbaren Schwerpunkten in Glaube oder Verfassung ist es, dieselben unmißverständlich klar zu machen, ganz gleich, was für Hindernisse sie für die Vereinigung der Kirchen darzustellen scheinen.

Das Luthertum betont die wesentliche Wichtigkeit einer gesunden, evangelischen Lehre. Der Artikel VII der Augsburger Konfession stellt offiziell fest: „Für eine wahre Einheit der Kirche ist es genug, in der Lehre des Evangeliums und der Verwaltung der Sakramente übereinzustimmen. Es ist auch nicht nötig, daß menschliche Tradition, Bräuche oder Zeremonien, die von Menschen eingesetzt sind, überall gleichförmig sein sollten.“ Nur das Evangelium ist wichtig, aber es ist entscheidend wichtig. Mit Luthers Worten: „Das ganze Leben und Bestand der Kirche liegt im Wort Gottes.“ Die Kirche ist nicht auf eine Denomination beschränkt, sondern besteht, wo der Geist durch das Wort und die Sakramente Glauben schafft. Aber interkonfessionelles Abendmahl und interkirchliche Anerkennung setzen Einheit im Bekenntnis dieses Glaubens voraus. Die wurzellose populär-ökumenische Bewegung, auf die wir verwiesen haben, beruht auf der Annahme, daß es wenig ausmacht, was ein Mensch glaubt, solange er ernsthaft ist und ein gutes Leben zu führen versucht. Da ja alle Kirchen sich an dem Geschäft beteiligen, Menschen gut zu machen, ist es unwesentlich, zu welcher man gehört. Diese Karikatur der Christenheit wird gefördert durch das übliche Zusammenwerfen von „Rasse, Farbe und B e k e n n t n i s“, als Begrenzungen, die vor Gott nichts gelten. Echte Chri-

stenheit ist nie ohne Bekenntnis gewesen und kann es nie sein — ein öffentliches Bekenntnis der Wahrheit, von der sie lebt. Es war das bekennende „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes“, auf das der Herr mit dem „Ich will meine Kirche bauen“ antwortete. Dasselbe Bekenntnis, ausgedrückt von den apostolischen Christen in der einfachen Form „Jesus ist Herr“, enthält den Keim und die Norm für die später mehr ausgearbeiteten Lehrsätze. Da der Glaube der Kirche auf die objektive Wahrheit göttlicher Offenbarung gegründet ist, nicht auf geistliche oder moralische Bestrebungen des Menschen selbst, ist ein Festhalten dieser Wahrheit wesentlich. Falsche Lehre, die das Evangelium von der Sündenvergebung verdunkelt, lehrte Luther, ist schlimmer als die Sünde selbst. Wo aber die Reinheit der Lehre geschätzt wird, dort wird eine undeutliche Toleranz unmöglich, und Trennungen entstehen notwendigerweise.

Einem weitverbreiteten Mißverständnis nach begann das Zerbrechen der Kirche auf der Basis doktrinärer Unstimmigkeiten mit der Reformation. Doch der Riß zwischen Ost und West, der sich bei der Revision des Nicänums (Filioque) ereignete, geschah fünf Jahrhunderte früher, und die Abspaltung der Monophysiten und Nestorianer sogar tausend Jahre früher. Tatsächlich war die Kirche von ihren Ursprüngen an, sobald sie ihrem Glauben einen greifbaren Ausdruck gab, gezwungen, falsche Lehre zu bekämpfen, die die von ihr als grundlegend angesehene Wahrheit gefährdete. Die entschiedene Stellungnahme gegen die Judaisten im Galaterbrief und gegen die Gnostiker im 1. Johannesbrief zeigt sowohl die Existenz ernsthafter Lehrkontroverse schon in der ursprünglichen Kirche, wie auch die apostolische Bestimmung, die Reinheit der Lehre nicht dem Willen, zusammenzubleiben, zu opfern. Die allgemeine Politik der organisierten Kirche, die selbst Lehren entwickelte, welche sich von dem ursprünglichen Evangelium unterschieden, wurde die Exkommunikation Andersdenkender. Aber neben dem Hauptkörper der Kirche oder innerhalb desselben haben sowohl während der ersten neun Jahrhunderte der „alten, ungeteilten Kirche“, als auch während des Mittelalters, wie auch nach der Reformation andersdenkende Gruppen nie aufgehört zu existieren.

Als die Reformation den ekklesiastischen Totalitarismus überwand, gab sie nicht nur der evangelischen Auffassung der Kirche — als Bruderschaft derer, die vom Evangelium leben — eine geordnete Form, sondern sie zeigte auch, wie armselige Fortschritte eine äußerliche Autorität gemacht hatte bei ihrem Versuch, eine wahre innere Einheit herbeizuführen. Die Mannigfaltigkeit abweichender Betonungen in der Lehre wurde ans Licht gebracht und akzentuiert, und ihren Vertretern wurde ein neuer Stand und eine neue Gelegenheit zur Organisierung und zum Wachstum gegeben. Das offensichtliche Übel des modernen Konfessionalismus, enge Selbstherrlichkeit, schroffe Intoleranz und zerstörende Konkurrenz, darf uns nicht blind machen gegenüber der Tatsache, daß er dennoch in vieler Hinsicht einen Fortschritt gegenüber dem System darstellt, das er verdrängte. Die Geschichte lehrt uns, daß

die Konsolidierung ekklesiastischer Macht das sündige Sich-selbst-in-den-Mittelpunkt-Stellen der menschlichen Natur noch gefährlicher macht, was die Menschen dazu bringt, von sich selbst höher zu denken als sie sollten, und ihre Relativität zu verabsolutieren. In einer Situation konfessioneller Koexistenz kann eine Gruppe von Christen einer anderen wenigstens nicht die Existenzberechtigung rauben. Die Wahrheit muß durch freie und offene Diskussion, nicht durch Zwang in ihrem Wert erkannt werden. Entscheidender Anstoß wird gegeben, die Schrift zu erforschen, und der vielseitige Reichtum der christlichen Wahrheit wird ans Licht gebracht, sogar wenn die Motivierung durch verschiedenartige Spezialinteressen gegeben wird. Kirchenmitgliedschaft ist eine Sache persönlicher Entscheidung und persönlichen Sichanvertrauens, nicht etwas Automatisches und Konventionelles. Menschen sind miteinander verbunden und gezwungen, auf Grund ihrer gemeinsamen Überzeugung zu arbeiten und Zeugnis zu geben, statt nur auf ererbten Formen und Traditionen zu ruhen. Unter solchen Bedingungen erlangt der gemeinsame Glaube einen spezifischen Inhalt und findet seinen Ausdruck in lebendiger Lehre. Diese Lehre ist eine Theologie, die weder in „ex cathedra“-Verkündigungen herabgereicht wird, noch aus dem privaten Theoretisieren individueller Denker herausgesponnen ist. Sie ist aus dem Denken und Leben einer Gemeinschaft der Gläubigen geboren, die treu zu der Wahrheit stehen, die sie kennen, und aufnahmebereit sind für den Geist, der in vollere Wahrheit leitet. Heute leitet der Geist diese Gemeinschaften in vollere Verwirklichung ihrer Einheit in Christus. Zwar hat das ökumenische Gespräch bisher die äußerste Schwierigkeit in der Formulierung irgendeines kennzeichnenden Lehrsatzes gezeigt, dem alle Gruppen zustimmen können. Der ökumenische Berg arbeitet und schuftet und bringt eine solche Maus hervor wie den Zusatzbericht zum Hauptthema von Evanston! In seiner offiziell angenommenen Lehre ist der Weltrat nicht fähig gewesen, über die einfache christologische Formel des ersten Jahrhunderts hinauszugehen. Aber der Ausgangspunkt ist gesund, und die Bekenntniskirchen halten den Schlüssel zu der Weiterentwicklung in den Händen. Sofern jede gewillt ist, ihre eigene Lehre im Lichte des gemeinsamen Ziels der Einigkeit neu zu untersuchen und mit anderen ins Gespräch zu kommen, insofern wird es jene Heiligung in der Wahrheit geben, die das erste Erfordernis für eine echte Einheit ist.

Natürlich ist die Einheit der Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen ein wichtiger Bestandteil in der ursprünglichen christlichen Botschaft, aber das Neue Testament zeigt eine bemerkenswerte Geringschätzung gegenüber der institutionellen Seite der Kirche. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß unser Herr eine Bruderschaft, die vom Geist geleitet werden sollte, geschaffen hat; aber die Frage, ob er wirklich eine kirchliche Institution gegründet hat, ist höchst umstritten. Die apostolische Botschaft unterstreicht eine *Koinonia* mit dem Herrn, unterstreicht *einen* Herrn, *eine* Taufe, *einen* Glauben und *eine* Hoffnung. Aber die

Bildung bestimmter ekklesiastischer Ordnungen gehört der Geschichte und der Tradition an, nicht dem Evangelium selbst. Die ursprüngliche Auffassung vom Wesen der Kircheneinheit erscheint klar wieder bei Luther: Das Wesen, Leben und Kennzeichen der Christenheit ist nicht eine leibliche Versammlung, sondern eine Versammlung der Herzen im Glauben. Es ist eine geistliche Einheit, auf Grund derer Menschen eine Gemeinde der Heiligen genannt werden. Und diese Einheit ist sich selbst genug, die Christenheit zu festigen, und ohne sie macht keine Einheit, sei es des Ortes, der Zeit, der Person, des Werkes oder wessen auch immer, das Christentum aus. Die wahre, wirkliche, wesentliche Christenheit ist ein geistlich Ding und nichts Äußerliches (W. A. 6, 292 ff.). In moderner Sprache heißt das, daß die Einheit der Kirche im wesentlichen eher eine Sache der Funktion als der Struktur ist. Die Kirche als der eine unteilbare Leib Christi existiert, wo immer das Evangelium verkündet wird, und der Heilige Geist durch das Evangelium den Glauben wirkt. Die Mission, zu der der Geist die Bruderschaft gebraucht, schließt Verkündiger und Hörer, Zeit und Ort, all die vielfältigen Mittel und Gebilde organisierter Aktivität ein. Doch die evangelische Anschauung von der Kirche ist unvereinbar mit jeglicher Position, die äußerlichen Ritus, Form, Ordnung, Tradition oder Institution zu einem wesentlichen Element in der Kirche macht.

Was ist dann das Wesen der Einheit, die gesucht werden soll? Die Einheit einer Verschmelzung? Nein. Christliche Gemeinden und Kirchenkörper sind nicht tote Gegenstände, die in einen Schmelztiigel geworfen werden könnten, aus dem die Universalkirche hervorginge. Eine Kirche, in der die Universalkirche nicht schon gegenwärtig ist, ist überhaupt keine Kirche. Alle, die vom Evangelium leben, sind schon Glieder des unteilbaren Leibes Christi, Reben des einen wahren Weinstockes. Sofern die spezifischen Arbeitsformen und Gedanken eines jeden beliebigen Zweiges der Christenheit auf das Wirken des Geistes zurückgehen, ist ein Versuch, sie zu zerstören, eine Verletzung des Pleroma, der reichen und verschiedengestalteten Fülle des Lebens in Christus. Die Einheit des Zwanges? Nein. Die Vereinigung der Kirchen darf keineswegs etwas wie einen erzwungenen Zusammenschluß staatlicher Gebilde herbeiführen, oder die Kirche des Großinquisitors, der sich veranlaßt sah, Christus zu verbannen, weil die Kirche Christi Autorität für sich selbst in Anspruch genommen hatte. Jeder Schritt zur mechanischen Einförmigkeit, Zentralisierung kirchlicher Macht oder Betonung äußerlicher Organisation muß daher standhaft zurückgewiesen werden. Die wahre Una Sancta ist die apostolische „Einheit des Geistes im Band des Friedens“, nicht die Una Sancta des Papstes Bonifaz VIII., der den Ausdruck in eine Bezeichnung für eine weltweite ekklesiastische Institution umwandelte.

Die Einheit einer freiwilligen Zusammenarbeit? Als fruchtbares Arbeitsprogramm für die Gegenwart: ja. Das ist die Art von Einheit, die eine

geistliche Redlichkeit nicht einer bloßen Zweckrationalität opfert und die positive Werte der Unterschiedlichkeit erhält, während sie einen schöpferischen Gebrauch von gemeinsam empfundenen Dingen macht. In organisatorischer Hinsicht mag das wohl eine engere Annäherung an ein föderalistisches Muster bedeuten, solange als jede mitarbeitende Größe die Freiheit behält, ihre eigenen Einsichten in das Evangelium zu entwickeln, wie ihre eigenen Wege, sie zur Erbauung anderer nutzbar zu machen. Das einzige bestimmende Prinzip in der Leitung der Kirche ist, daß Christus selbst die Seinen regiert. Wo Seine Souveränität anerkannt wird, kann sie nicht irgendeiner menschlichen Autorität übergeben werden. Besser eine Mannigfaltigkeit von Ordnungen als ein Kompromiß in diesem grundlegenden Prinzip.

Der Fortschritt zur Einheit, der durch konfessionelle Zusammenarbeit erreicht worden ist, ist ermutigend. Wer an der Art ökumenischer Erfahrung, wie Evanston sie darstellte, Anteil gehabt hat, kann die Erweiterung des Horizonts, Vertiefung der Einsicht, Wandlung der Einstellung und Lebendigmachung des Geistes, die sie mit sich bringt, bezeugen. Man wird sich überwältigend der schon bestehenden Wirklichkeit der einen wahren Kirche bewußt, die Gottes eigenes Werk ist, nicht ein künstliches Mosaik, das von menschlichen Händen zusammengesetzt werden muß. Der lebendige Geist der Ökumene trägt Frucht in den Kirchen, indem diese die „Besser-als-Du“-Einstellung aufgeben, in dem Wachsen wechselseitiger Anerkennung, Vertrauens und Weggenossenschaft, und in Stärkung des Willens zum Verständnis und zu gemeinsamen Bemühungen. Im Reich der Theologie hat er den Isolationismus zu einem Ding der Vergangenheit werden lassen. Je größer die Tiefe des Eindringens in die Wahrheit, die in Christus ist, desto weniger beständig sind die traditionell-konfessionellen Trennungen; und eine Theologie, die keinen konstruktiven Beitrag zur ganzen christlichen Bruderschaft zu machen hat, verdient nicht, auch nur von einem Teil derselben ernstgenommen zu werden.

Niemand, der vom ökumenischen Geist ergriffen worden ist und eine Vision seiner Möglichkeiten gehabt hat, ist damit zufrieden, sich auf dem bisher Erreichten auszuruhen. Doch ist das Ziel weder als Zusammenarbeit selbständiger Konfessionskirchen noch als ihre organisatorische Einigung angemessen definiert. Es gibt eine dritte und höhere Alternative, eine *schöpferische Integration*, eine Einheit des Geistes, reicher und völliger als jeder Prozeß ekklesiastischer Anpassung oder der Ausschaltung von Unterschieden. Das ist das Ziel, das Dr. Visser t' Hooft angegeben hat: „Der Rat kann und darf keine Unionen zwischen Kirchen verhandeln. . . Aber der Rat kann und muß darauf hinarbeiten . . . daß kein hinreichender Grund mehr besteht, getrennt zu bleiben.“ Die wahre Einheit der Kirche ist nicht aus Armut geboren oder durch äußerliche Umstände diktiert. Sie ist das Ergreifen einer überströmenden Fülle des Geistes. Sie ist geboren und nicht gemacht. Eine künstlich zustandegebrachte Vereinigung der Kirchen, wie sie jetzt sind, ohne geistliche Wiedergeburt, würde ein tragischer Ersatz für die Einheit

sein, zu der der Herr die Seinen führt. Die ökumenische Bewegung heute ist auf dem Weg zu dieser Einheit. Aber einigen erscheint der Fortschritt so gering, daß drastische Beschleunigungsmaßnahmen nötig erscheinen. Man wird an den Jungen erinnert, der einen Schmetterling dabei beobachtet, wie er mit seinen neugeborenen Flügeln schlägt, um sich von einem seidenen Faden des Kokons zu befreien, an dem er noch hängt. Um ihm zu helfen, rennt der Junge nach einer Schere und zerschneidet die unscheinbare Fessel, sich dessen nicht bewußt, daß es nun für den Schmetterling ganz unmöglich ist, fliegen zu lernen. Schemata, die zwar aus gutem Willen, aber aus kurzsichtiger Ungeduld geboren werden, möchten wohl der wachsenden Einheit der Kirchen einen ähnlichen Undienst erweisen. Die e i n e Kirche, im vollsten Sinne, ohne jegliche Spannung und Trennung, ist tatsächlich eine transzendente Größe und wird ein ebensolches Objekt des Glaubens bleiben, solange das Leben der Kirche an die Besonderheiten der Geschichte gebunden ist. Der Versuch, die historische Wirklichkeit zu überrennen, wird nur eine gelähmte Ökumene zum Ergebnis haben. Lassen wir daher, im Widerstand gegen die Versuchung, Äußerliches wiederzuerrichten, die Kirche dem Pfad der wahren Einheit folgen, indem sie größere Tiefe in der Erkenntnis ihres Herrn sucht, aufnahmebereit für den Geist, der Christus zu einer lebendigen Wirklichkeit für die Seinen werden läßt, und der die Herzen der Gläubigen in Liebe zusammenbindet.

## HAT DAS ERGEBNIS DES ABENDMAHLSGESPRÄCHS ÖKUMENISCHE BEDEUTUNG?

VON HEINRICH MEYER

Nach langer, oft scheinbar aussichtsloser Arbeit hat die Kommission für das Abendmahlsgespräch in der Evangelischen Kirche in Deutschland am 25. Juli 1958 nun doch der Kirchenkonferenz in gemeinsam formulierten 8 Thesen mit einer Präambel ein Ergebnis vorlegen können. Die 8 Thesen sind die gemeinsame Antwort auf die in der Überschrift gestellte Frage: „Was hören wir als Glieder der einen apostolischen Kirche als entscheidenden Inhalt des biblischen Zeugnisses vom Abendmahl?“ Die Antwort wurde von lutherischen, reformierten und unierten Theologen, von Exegeten, Kirchen- und Dogmengeschichtlern, Dogmatikern und praktischen Theologen nach umfassender und gründlicher Arbeit, in der keiner dem anderen etwas schenken durfte, gemeinsam gegeben. Sie ist von den Kommissionsmitgliedern mit Zittern und Freude der Kirchenkonferenz und damit der kirchlichen und theologischen Öffentlichkeit zur Erörterung und Entscheidung anvertraut worden. Mit Zittern, weil sich auch die Mitglieder der Kommission

darüber klar sind, daß außer dem Abendmahl noch andere Lehraussagen unter uns strittig sind. Mit starkem Zittern, weil es nicht ausbleiben kann, daß in der nun anhebenden öffentlichen Diskussion die Geburtswehen der vergangenen zehn Jahre Abendmahlsgespräch mit allem Mißverstehen und Verzweifeln noch einmal durchstanden werden müssen. Aber auch mit Freude, weil die Kommissionsmitglieder mit gutem Gewissen erklären konnten: Wir sind der Überzeugung, nichts zu Gunsten eines Kompromisses ausgelassen zu haben, was zum Verständnis von Wesen, Gabe und Empfang des Heiligen Abendmahls unerläßlich ist. — Die acht Thesen sind unbequem, unbequemer, als mancher in der begreiflichen Freude (oder Enttäuschung!) des ersten Augenblicks denken mag. Sie sind unbequem, weil sie es keinem, der ernsthafte theologische Arbeit für kirchlich gefordert hält, gestatten, unbewegt in seiner eigenen Position zu verharren. Hier entstand und entsteht Bewegung, ökumenische Bewegung im besten Sinne. Sie entstand da, wo die ökumenische Bewegung bekanntlich immer am schwierigsten ist: in dem konkreten Raum, in dem wir leben, in diesem Falle in der Evangelischen Kirche in Deutschland.

Die besondere Frage, die hier zu stellen und zu beantworten versucht werden soll, lautet: Hat das Ergebnis des Abendmahlsgesprächs in der Evangelischen Kirche in Deutschland auch über deren Raum hinaus Bedeutung? Zur Beantwortung dieser Frage würden die allermeisten Leser vermutlich zunächst nach den Thesen greifen und von dem Wortlaut dieser Sätze her eine Urteilsbildung anstreben. Das ist sicher nicht unberechtigt. Der Inhalt der Thesen wird geprüft werden müssen, ob keine wesentliche Aussage über das Abendmahl ausgelassen und ob nichts Falsches gesagt worden ist. Trotzdem wäre ein solcher direkter Zugang zur inhaltlichen Erfassung der Thesen und ihrer Bedeutung unsachgemäß und könnte leicht zu Mißverständnissen und Fehlurteilen führen! Weshalb? Weil die entscheidenden und auch für die ökumenische Bewegung der Kirchen außerhalb Deutschlands bedeutsamen theologischen Vorgänge zum größten Teil sich vor der Formulierung der Thesen ereigneten: da, wo die Entscheidungen über die Methodik der Arbeit fielen. Die Methodik des Abendmahlsgesprächs war nämlich alles andere als eine zufällige Arbeitsform, an deren Stelle man notfalls auch eine andere hätte wählen können. Sie war bestimmt durch gewichtige theologische Erkenntnisse und Entscheidungen. Sie stellt, so wie sie in der eingangs zitierten Überschrift formuliert ist, in sich selbst eine, nein, mehrere theologische Aussagen dar, die jeder, der heute in Deutschland an der Diskussion über die Abendmahlsthesen teilnehmen will, sorgfältig bedenken sollte, und die in besonderer Weise auch für das Gespräch der Kirchen in der ökumenischen Bewegung Bedeutung haben.

#### 1.

Die Verfasser der Thesen bezeichnen sich (und alle, die mit ihnen hören wollen), als Glieder der einen apostolischen Kirche. Das mag manchem als eine fast banale

Selbstverständlichkeit erscheinen. Als was sollten sie sich sonst bezeichnen, wenn sie den dritten Artikel des Glaubensbekenntnisses als *i h r e n* Glauben bekennen und so Christen und Glieder der Kirche sein wollen?! Das konnte der Reformierte mit genauso gutem Gewissen tun wie der Lutheraner und der Unierte. Ne u ist hier, daß der Lutheraner, der Unierte und der Reformierte es einer mit dem andern tat, in dem klaren Wissen darum, daß auch der Angehörige der anderen Konfession sich mit in das „wir“ einschloß, das alle als Glieder der einen Kirche zusammenband.

Die Tatsache, daß hier Angehörige verschiedener Konfessionen hörten und sprachen, wurde keineswegs übersehen oder als nicht vorhanden behandelt. Die zehn Jahre schwieriger Verhandlungen mit einer Fülle von Engpässen und Sackgassen beweisen das. Aber: „Wir“ entschieden uns, nicht zu denken und zu handeln von unserer Gespaltenheit her, die wir nur allzu deutlich sahen, sondern von der Einheit der Kirche her, die wir miteinander glauben. Als diese Entscheidung fiel, wußte keiner, ob sie für unsere Gespaltenheit und Verschiedenheit irgendeine Konsequenz haben würde. Wir waren einzig dessen gewiß, daß es eine richtige Entscheidung war, ebenso richtig, nein, richtiger als die andere, die sonst alle theologischen Gespräche über die konfessionellen Zäune hinweg zu beherrschen pflegt, daß wir die in Gottes Augen gewiß nicht wohlgefällige und unserem Glauben widersprechende Tatsache der Zerrissenheit als unveränderlichen und einzig möglichen Ausgangspunkt des Gesprächs ansehen. Können christliche Theologen eigentlich anders wirklich miteinander reden als so, daß sie dem unheimlichen Geheimnis ihrer Gespaltenheit zum Trotz ihre Zugehörigkeit zu der Einen Kirche, die sie glauben, als die letzte, gültige Wirklichkeit nehmen – und dementsprechend handeln?

## 2.

Die Teilnehmer am Abendmahlsgespräch sind Professoren der Theologie. Fast alle sind vom Staat besoldete Beamte. Sie genießen die Rechte freier akademischer Forschung. Sie haben in ihren Referaten und Beiträgen zur Diskussion von diesem Recht vollen Gebrauch gemacht. Trotzdem bezeichnen sie die Thesen über das Abendmahl nicht als akademisches Gutachten zur Abendmahlsfrage. Trotzdem verzichten sie weitgehend auf die universitätsüblichen Fachausdrücke. Weshalb? Doch nicht, weil sie die Freiheit der Forschung und die Terminologie der theologischen Wissenschaft für theologisch verdächtig halten!

Es ist hier vielmehr die Erkenntnis durchgedrungen und tatkräftig geworden, daß Theologie ihrem Wesen nach nur in der Kirche und von der Kirche her getrieben werden kann. Das bedeutet keineswegs, daß sie im Auftrag und nach der Weisung einer der „Kirchen“ geschehen muß, aber es bedeutet sicher, daß sie in der Einen Kirche Gottes verankert ist und dieser Kirche dient, wenn anders sie Theologie sein will.

Die Theologieprofessoren, die das Ergebnis des Abendmahlsgesprächs formuliert haben, sagen damit ja zu dieser letzten, sachgemäßen Bestimmtheit ihrer Wissenschaft durch die Kirche. Sie erhielten ihren Auftrag vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, aber sie erfüllten ihn als Glieder der einen apostolischen Kirche. Sie taten damit den „Kirchen“, zu denen auch die Evangelische Kirche in Deutschland mit ihren Gliedkirchen gehört, einen entscheidenden theologischen Dienst (in strenger Wahrung ihrer wissenschaftlichen Aufgabe!): Sie riefen die „Kirchen“ zu ihrer wesentlichen Existenz, zur Kirche. Es kann den Kirchen nichts Besseres widerfahren, und es kann nicht sachgemäßer Theologie getrieben werden, als eben dadurch, daß die Theologen in Freiheit den Kirchen helfen, zu sein, was sie sein sollen: Die Kirche. Wer wollte daran zweifeln, daß jeder Theologe, ganz gleich, welcher Konfession er angehört, diesen Auftrag hat, und daß jede Konfessions- und Landeskirche diesen Dienst braucht?

### 3.

Die Mitglieder der Kommission für das Abendmahlsgespräch haben erkannt, daß ein kirchliches und theologisches Gespräch damit beginnen muß, daß wir aufhören, miteinander (und gegeneinander) zu sprechen, und anfangen zu hören. Dieser Gehorsam des Glaubens hat eine unerhörte Bindungskraft, weil wir alle auf dasselbe Wort, die Heilige Schrift, hören. Hier ist kein Unterschied der Haltung zwischen dem Exegeten und dem Systematiker, es ist nicht einmal ein Unterschied zwischen den verschiedenen theologischen Richtungen. Gewiß sind wir uns nicht einig über Bewertung und Interpretation des Kanons, aber wir erkennen alle das vortheologische Faktum des Kanons als konstitutiv für unser Denken an und hören mit der gleichen Intensität auf das „was geschrieben steht“. Daß dieses Hören gemeinsam geschieht und auf dasselbe Wort gerichtet ist, stellt eine aktuelle theologische Potenz dar, die man in ihrer Dynamik nicht hoch genug bewerten kann. Es gilt auch hier: Wir sollten, statt von unseren theologischen Differenzen, die vor Augen sind, mehr von dem uns allen gegebenen einen Wort reden, das unser aller Hören und Glauben bestimmt und das als Kanon wesentlich ein geistliches Faktum ist – auch wenn es eine sehr wahrnehmbare geschichtliche Gestalt hat.

Was von der Verschiedenheit der theologischen Meinungen und Deutungen gesagt ist, gilt im Grunde auch von den konfessionellen Differenzen. Kein Lutheraner und kein Reformierter wird bestreiten, daß das Hören auf das Zeugnis der Schrift einzig möglicher Ausgangspunkt für ein echtes theologisches und kirchliches Gespräch ist. Nur in solchem Hören werden sie ein gutes Gewissen behalten können. Das gute Gewissen wird aber auch dadurch nicht verletzt, daß nun der Lutheraner mit dem Reformierten auf die Heilige Schrift hört. Die Frage nach der Wahrheit wird ja nicht dadurch verfälscht, daß der Angehörige der anderen Konfession sie mit mir an die gleiche Instanz richtet!

Aber — wenn ich darum weiß, daß mein Bruder, der anders ist und denkt, genau dasselbe tut wie ich, dann wird durch diesen uns gemeinsamen Gehorsam des Glaubens allerdings das Aufeinanderhören und das Gespräch grundsätzlich anders. Wir werden auch im gemeinsamen Hören verschieden hören, aber wir werden trotz der Verschiedenheit dem anderen nicht bestreiten können, daß er auf dieselbe Autorität und mit demselben Gehorsam gehört hat. Diese Erkenntnis wird dann aber unsere Verschiedenheit in einen unablässig wirksamen Anlaß verwandeln, noch sorgfältiger, noch selbstloser miteinander zu hören und noch beharrlicher miteinander zu reden. Die Frage nach der Wahrheit mag uns — noch und immer wieder — trennen, aber gerade wenn und weil sie uns trennt, zwingt sie uns mit geistlicher Gewalt zusammen zum gemeinsamen Hören auf die Wahrheit.

#### 4.

Wir haben als die Verschiedenen auf die eine Schrift gehört, aber nun noch nicht so, daß die Schrift als ein für alle Zeiten fixiertes Lehrgesetz (miß)verstanden wird. Das Wort der Schrift ist Evangelium, Zeugnis, Verkündigung. Ein legalistischer Biblizismus ist ein Widerspruch in sich selbst, denn die Bibel ist ja gerade die frohe Botschaft von der Erfüllung und dem Ende des Gesetzes.

Weil aber das einmalige Zeugnis der Schrift von dem e i n mal gestorbenen und auferstandenen Jesus von Nazareth zugleich das Zeugnis von dem jetzt gegenwärtigen und einst kommenden Herrn Jesus Christus ist, darum ist mit dem Zeugnischarakter der Schrift zugleich die Verpflichtung, die geistliche Notwendigkeit, gegeben, daß wir bezeugend weitergeben, was uns bezeugt worden ist. M. a. W., wer es unternimmt, auf das Zeugnis der Schrift zu hören, wird im Hören schon beschlagnahmt, an seinem Ort und zu seiner Zeit weiterzusagen, was er hörte. Eine unverbindliche theologische Meinungsäußerung, eine „objektive“, nur referierende Darstellung der Meinungsverschiedenheiten, ist unsachgemäß und im höchsten Grade „subjektiv“. Die „Sache“, eben das Zeugnis der Schrift, fordert, daß wir sie richtig darstellen — als die geistliche, göttliche Macht, die, nun auch durch uns, zu den Menschen gelangen will. Wer sachgemäß vom Abendmahl reden will, kann das letztlich nur kerygmatisch tun, auch dann, wenn er von Beruf z. B. Kirchen- und Dogmenhistoriker ist. Der teilweise predigtartig anmutende Ton der Thesen ist nicht zufällige, fromme Verbrämung nüchterner theologischer Lehraussagen! Er ist vom entscheidenden Inhalt der Thesen geforderte legitime Form, von der man nur sagen kann: Wäre es uns doch noch besser gelungen, den Menschen unserer Tage das Abendmahl zu predigen!

Das Erregende an dieser Verpflichtung zur Weitergabe des Zeugnisses war, daß uns um unserer gemeinsamen Gliedschaft in der Kirche, um unseres gemeinsamen theologischen Dienstes, um unseres gemeinsamen Hörens auf die Schrift willen nun auch das Kerygma gemeinsam aufgetragen war — wieder trotz unserer Ver-

schiedenheiten. Gewiß hörten und sprachen wir als Reformierte, Unierte und Lutheraner, aber nun ging es darum, daß der Lutheraner in voller Verantwortung mit dem Reformierten sagte, was dieser gehört hatte und weitersagen mußte — und umgekehrt. Beide wußten sich unter derselben Verpflichtung zum Zeugnis vor der Gemeinde und der Welt. Wer an den Thesen konfessionskundliche Quellenforschung treiben will, hat sie nicht verstanden und wird ihnen nicht gerecht werden!

Ist in dem Ergebnis des Abendmahlsgesprächs etwas Neues geworden? Etwas, das uns nicht von unsern Vätern scheidet, und uns doch mit den bisher von uns getrennten Brüdern eint? Das ist die Frage, die nur vom Inhalt der Thesen her beantwortet werden kann. Hier ging es nur darum, zu zeigen, daß die theologischen Erkenntnisse und Entscheidungen, die zur Formulierung der Thesen führten, für alle Beteiligten theologisch legitim, ja zwingend waren. In diesen nur scheinbar vordergründigen, methodischen Entscheidungen ist eine geistliche Kraft der Bekehrung und Erneuerung wirksam geworden, deren Bedeutung für die Evangelische Kirche in Deutschland und die ökumenische Bewegung offenkundig ist — wenn wir uns ihrer Wirkung aussetzen.

## DOKUMENTE UND BERICHTE

### DIE THEOLOGISCHE GRUNDLAGE DER GLAUBENSFREIHEIT

VON NIELS H. SØE

Vortrag vor dem Zentralausschuß in Nyborg 1958. Übersetzt aus „The Ecumenical Review“, Nr. 1 / Oktober 1958, Seite 36 ff.

Gegenstand dieser Arbeit ist nicht das Problem der Glaubensfreiheit als solcher. Ich nehme an, daß wir darüber grundsätzlich einer Meinung wären. Auch soll ich nicht die vielfältigen Probleme behandeln, die entstehen, wenn man das grundlegende Prinzip in bestimmten schwierigen Fällen zur Anwendung bringt. An dieser Stelle gäbe es vielleicht keine ganz so klare Übereinstimmung. Meine Aufgabe ist sehr begrenzt, aber nach meiner Ansicht äußerst wichtig, nämlich das Problem der theologischen Grundlage der Glaubensfreiheit. Es mag so scheinen, als sei dies eine sehr theoretische Angelegenheit. Aber hier wie auch oftmals sonst gehört nach meiner Überzeugung der Besitz einer guten Theorie zu den praktisch wichtigsten Dingen überhaupt.

Da ich gebeten wurde, mich kurz zu fassen, und in Anbetracht der Hörer, die ich die Ehre habe anzusprechen, werde ich eine Menge vorläufiger Fragen und geschichtlicher Anmerkungen beiseite lassen und geradewegs dort anfangen, wo ich die eigentlichen Probleme dieses besonderen Themas sehe.

Die theologische Grundlage der Glaubensfreiheit! Nach meiner Ansicht muß das heißen: ihre biblische Begründung. Gibt es etwas derartiges, oder müssen wir uns einer vom biblischen Denken mehr oder weniger beeinflussten humanitären Argumentation zuwenden, nicht aber der biblischen Lehre als solcher?

In seinem viel gelesenen Buch „Christian Apologetics“ berührt der anglikanische Professor Alan Richardson aus Nottingham zweimal dieses Problem. Zunächst betont er auf Seite 126 ff., daß die „vier Freiheiten“, für welche die alliierten Streitkräfte im letzten Krieg gekämpft haben, nämlich das demokratische Ideal von „den Menschenrechten“, sicher von Gott kämen, nicht aber im eigentlichen Sinne christlich seien. Sie seien, wie er es formuliert, das Ergebnis der gnädigen Enthüllung von Gottes Wesen und Absicht in der allgemeinen Offenbarung Seiner selbst, gegeben im kreatürlichen Leben. Später erwähnt Dr. Richardson ausdrücklich „die Frage der Toleranz“, um seine Terminologie zu gebrauchen. Ich will diese sehr interessante Stelle zitieren (S. 222, Anmerkung): „Toleranz ist wohl kaum eine Tugend, welche die Bibel als ganze oder an irgendeiner Stelle explizit betont; und siebzehn Jahrhunderte christlicher Theologie haben nicht wirkungsvoll herausgefunden, daß es sich hier überhaupt um eine Tugend handele. Doch wer würde heute ihre christliche Bedeutung leugnen oder sich vorstellen, daß sie sich lange in einer nichtchristlichen Gesellschaft halten könnte?“ Und im weiteren Verlauf seiner Ausführungen erklärt Richardson es für seine Ansicht, daß neue Erkenntnisse der Renaissance, der Aufklärung, der Marxisten und der wissenschaftlichen Humanisten sicher auf das offenbarende Handeln von Gottes Geist zurückgingen, und daß ein Christ diese neuen Erkenntnisse, woher sie auch immer kamen, deshalb gern begrüßen könne, um sie bei der Auslegung der Bibel sowie beim Nachweis ihrer Autorität und ihres Gewichts für unsere eigene Zeit zu gebrauchen.

Ich verweile an dieser Stelle so lange, weil ich meine, daß die überaus wichtigen Probleme hier wenigstens angeschnitten werden. Die meisten von uns bejahen vielleicht, daß Glaubensfreiheit in einer nichtchristlichen Gesellschaft nicht lange bestehen könne. Aber woher kommt das? Es scheint anzudeuten, daß die eigentliche Grundlage der „Tugend der Toleranz“ — um diesen Ausdruck zu gebrauchen — in der biblischen Offenbarung liegt. Es mag sein, daß Gott in seiner unerforschlichen Weisheit nichtchristliche Denker, wie Voltaire, gebrauchte, um den Christen die Augen zu öffnen, damit sie endlich entdeckten, was in der Bibel zu sehen frühere Generationen mehr oder weniger versäumt hatten. Geradeso wie Karl Marx und seine Anhänger manchen Christen die Augen dafür geöffnet haben, in der Bibel mehr soziale Verantwortung zu sehen, als sie bis dahin gemerkt hatten. Oder ein Mann wie Nietzsche brachte auf seine Art deutschen Theologen bestimmte biblische Wahrheiten zum Bewußtsein oder machte sie doch wenigstens hellhöriger dafür. Das müssen wir beschämt und dankbar anerkennen. Wenn aber Voltaire und Männer seiner Art die Christen nicht zum Rückzug auf die Bibel gezwungen hätten, wenn Glaubensfreiheit keine klare biblische Grundlage hätte, wie könnte sie dann eine christliche Tugend genannt werden? Und wie könnten wir uns dann einbilden, daß sie letztlich mit Christentum und Christenheit steht oder fällt? Und wenn sie im Grunde eine biblische Tugend ist, dann ist es doch auf jeden Fall wahrscheinlich, daß ein Christ beim Reden von Glaubensfreiheit an etwas denkt, das zu einem gewissen Ausmaß verschieden ist von dem, wofür Männer wie Voltaire gekämpft haben. Wir wollen unsere Dankesschuld gegenüber der Aufklärung, die uns in dieser Beziehung die Augen geöffnet hat, nicht

verkleinern. Aber es ist von größter Bedeutung, zu der eigentlichen biblischen Lehre vorzudringen. Menschen wie Voltaire mögen von Gott gebrauchte Instrumente sein, um der Kirche die Augen zu öffnen. Was aber Glaubensfreiheit wirklich heißt, und welches die wahre und unerschütterliche Grundlage dieser Forderung ist, kann nur die biblische Offenbarung als solche lehren.

Wenn wir nun versuchen, auf diese Lehre zurückzukommen, wollen wir uns, denke ich, einmal die Mühe machen, der Auslegung unseres Problems zuzuhören, die Reinhold Niebuhr im zweiten Band seines berühmten Werkes „Nature and Destiny of Man“ gibt. Wie Sie wissen, ist Niebuhr durchaus bereit, sein Verpflichtetsein sowohl dem gegenüber zuzugeben, was wir manchmal etwas unbrüderlich und unökumenisch den „Sektenflügel des Protestantismus“ nennen, wie auch gegenüber nichtchristlichen Denkern. Das ist auch bei seiner Behandlung unseres vorliegenden Problems der Fall. Er macht auf die Tatsache aufmerksam, daß die Neuzeit eine gewisse Relativierung unseres Wahrheitsbegriffes mit sich gebracht hat. Natürlich möchte er als Christ etwas Ähnliches nicht bis hin zum völligen Skeptizismus befürworten. Im Gegenteil, er ist sich der Gefahr dieser Haltung sehr wohl bewußt. Und doch betont er sehr nachdrücklich die Tatsache, daß kein Mensch und sogar keine Kirche behaupten könne, im Besitz der vollen Wahrheit zu sein. Wir müssen zugeben, daß zu einem gewissen Grade auch der aufrichtigste Christ in seinen dogmatischen Aussagen unrecht haben kann. Und hier findet er die eigentliche Begründung der religiösen Toleranz. Er zitiert zustimmend eine Aussage von Charles James Fox: „Die einzige Begründung der Toleranz ist ein gewisses Maß an Skeptizismus, und ohne diesen gibt es keine.“ Niebuhrs eigene Formulierung lautet so: „Toleranz ist nicht möglich ohne ein gewisses Maß vorläufigen Skeptizismus‘ in bezug auf die Wahrheit, die wir vertreten.“ (S. 247.)

Und nun bemüht er sich als guter Theologe, zu zeigen, daß es echt christlich und biblisch ist, dieses Maß an Skeptizismus zu besitzen. Sein Argument ist nach meiner Meinung einer Betrachtung wohl wert. Er tadelt die Reformatoren darum, daß sie ihre Lehre von der bleibenden Sündigkeit des wiedergeborenen, erlösten Menschen nur auf das moralische Gebiet anwandten und nicht auf das intellektuelle. Sie hätten eigentlich erkennen sollen, daß genau so wie ein erlöster Mensch in seinem moralischen Verhalten noch Sünder ist, er es auch in seiner Theologie ist. Ich zitiere: „Kurz, die Intoleranz der Reformation ist die Folge einer Verletzung ihrer eigenen dogmatischen Position. Ihre Lehre der Rechtfertigung aus Glauben setzte die Unvollkommenheit der Erlösten voraus. Logischerweise schließt dies die Unvollkommenheit der erlösten Erkenntnis und Weisheit mit ein.“ (Seite 238.)

Was sollen wir dazu sagen? Nach meiner Meinung befinden wir uns hier genau im Zentrum des ganzen gegenwärtigen Problems. Wenn wir darin einig sind, daß Glaubensfreiheit gefordert und bewahrt werden muß, und wenn wir bejahen, daß dieses eine im wesentlichen christliche Forderung ist, dann ist es von außerordentlicher Bedeutung, ob wir Niebuhr hierin folgen oder nicht. Mein heutiges Hauptziel ist es, Sie dazu aufzurufen, ihm nicht zuzustimmen, und — wenn möglich — Ihnen einen anderen Weg zu zeigen.

Selbstverständlich heißt das nicht, daß sich Niebuhr völlig im Unrecht befindet. Im Gegenteil, hier wie auch sonst hat er uns viel zu sagen. Soweit ich es beurteilen kann, hat er sogar recht in seinem — beim ersten Zusehen ziemlich scharfen — Satz, daß die Lehre von der Rechtfertigung aus Glauben es uns, richtig verstan-

den, unmöglich machen sollte, Unfehlbarkeit unserer eigenen dogmatischen Aussagen zu behaupten. Es gibt sicher auch in der Lehre der Reformatoren eine dogmatische Selbstgerechtigkeit, die unchristlich und eine Verleugnung der bleibenden menschlichen Sündigkeit ist. Falls jemand entgegen wollte, daß es sich hier sicher nicht um Selbstgerechtigkeit, sondern im Gegenteil um Dankbarkeit für die seiner eigenen Konfessionskirche gegebenen göttlichen Gnade handele, möchte ich ihm raten, einen anderen Abschnitt von Niebuhrs Buch durchzulesen, einen Abschnitt, in dem er über „kollektiven Stolz“, die Selbstgerechtigkeit einer Gruppe, spricht.

Sicher ist dieses Thema sehr wichtig, aber ich kann hier nicht weiter darauf eingehen. Wir müssen den Weg zu unserem Gedankengang zurückfinden und der Frage nachgehen, ob die Grundlage religiöser Duldsamkeit jene Einsicht ist, daß ich selbst oder meine Kirche möglicherweise die unverfälschte Wahrheit nicht in Besitz haben, dieses Maß an Skeptizismus in bezug auf die völlige Richtigkeit meiner eigenen Lehre, dieses Zugeständnis, daß auch meine Kirche sich zu einem gewissen Grade im Irrtum befinden könnte. Niebuhr zitiert einmal Cromwell, der zu einer Gruppe religiöser Fanatiker gesagt hat: „Um Christi Barmherzigkeit willen, denkt daran, daß ihr im Unrecht sein könnt.“ Ist es das, was auch wir sagen müssen? Ist dies das Einzige oder jedenfalls das Entscheidende? „Die einzige Begründung der Toleranz ist ein bestimmtes Maß an Skeptizismus, und ohne diesen gibt es keine“, wie Charles Fox sagte — und Niebuhr stimmt zu.

Wenn wir über diesen Gegenstand mit Gliedern der römisch-katholischen Kirche in unserem Land sprechen, halten sie es — wie ich beobachtet habe — für selbstverständlich, in dieser Richtung zu denken: Natürlich können moderne Protestanten mehr oder weniger tolerant sein, denn sie sind vergiftet von dem modernen Geist des Relativismus bezüglich der Wahrheit oder gar von Skeptizismus. Sie gestehen zu, daß sehr verschiedene dogmatische Aussagen gleiches Recht haben können. Die Protestanten sind zersplittert in Hunderte von Teilchen und müssen — fast notwendig — sehr verschiedene Arten dogmatischer und ethischer Lehraussagen dulden. Die römische Kirche ist anders. Sie beansprucht Unfehlbarkeit. Lehren, die die Kirche verurteilt hat, sind nicht zu tolerieren; sie sind schlechthin falsch, ketzerisch. Wie könnt ihr also fordern, daß wir ihnen das gleiche Recht der Existenz und Propaganda einräumen sollten wie der Wahrheit? „Irrtum hat nicht die gleichen Rechte wie Wahrheit“, wie man es oft formuliert. Wenn Niebuhr recht hätte, sehe ich keine stichhaltige und entscheidende Widerlegung dieser Einstellung. Und das ist — wage ich zu behaupten — ein sehr ernster Einwand.

Und weiter: In den Schriften des Neuen Testaments finde ich keine Spur irgendeines derartigen Relativismus bezüglich der Wahrheit oder gar Skeptizismus. Soweit ich sehen kann, sind der Herr selbst und Seine Jünger davon überzeugt, daß sie Träger der unverfälschten Wahrheit sind, des reinen und unvermischten Evangeliums, Gottes eigenen Wortes. Wie können wir uns also einbilden, daß wir von hier aus Toleranz lernen können, wenn Toleranz nicht möglich ist ohne ein gewisses Maß an Skepsis?

Und schließlich: Niebuhr mag recht haben — nach meiner Meinung ist es so — mit der Behauptung, daß kein Christ sich anmaßen darf, daß er oder seine Kirche die unfehlbaren Dogmen über die Wahrheit im Besitz hätten. Jeder Christ muß dessen eingedenk sein, daß auch er etwas von einem christlichen Bruder einer anderen Denomination lernen kann. Und so mag sogar ein guter Lutheraner zu

Duldung der Tatsache geführt werden, daß es Baptisten gibt und daß sie Anspruch darauf erheben, ernst genommen zu werden. Aber wie kann ein überzeugter Christ auf der Grundlage dieser Gedankenführung oder Motivation dazu veranlaßt werden, einem Buddhisten oder atheistischen Marxisten gegenüber tolerant zu sein? Sollten wir von einem Christen wünschen, daß er beispielsweise den Buddhismus für möglicherweise ebenso nahe an der Wahrheit hält wie das Christentum? Würde nicht eine solche Position auf eine Indifferenz der Wahrheit gegenüber hinauslaufen, die dem Neuen Testament völlig fremd ist? Vielleicht neigt die moderne Mentalität in diese Richtung. Aber eine stichhaltige theologische Grundlage für Glaubensfreiheit kann in diesem Bereich bestimmt nicht gefunden werden. Und eine solche Haltung ist — wie ich schon angedeutet habe — natürlich völlig unmöglich für einen Mann wie Niebuhr, wie Sie wahrscheinlich alle wissen.

Aber was dann? Wo sollen wir nach der Lösung unseres Problems suchen? Nach meiner Erkenntnis im Zentrum der christlichen Botschaft selbst, genau auf dem Weg, durch den Gott uns nach seinem Wohlgefallen seine rettende Tat brachte. Die Grundlage der Glaubensfreiheit ist genau die Tatsache, daß Christus nicht in himmlischem Glanz und weltlicher Majestät kam, um jeden möglichen Widerstand zu brechen und all und jeden zur Unterwerfung zu zwingen. Christus machte sich zu einem Menschen ohne Ansehen, er nahm die Gestalt eines Knechtes an und erniedrigte sich selbst sogar bis zum Kreuzestod. Als die Pharisäer an ihn herantreten und sagten: Wir möchten von dir ein Zeichen sehen, lehnte er die Erfüllung eines solchen Ansinnens ab. Anstelle eines Zeichens, das ein unbezweifelbarer Beweis seiner Herrschaft hätte sein können, verwies er auf seine Predigt und erklärte ihnen, daß seine Predigt größer sei als die des Propheten Jona und daß seine Weisheit die Salomos übertreffe. Nie unternahm er irgendetwas, um die Menschen zu Gehorsam und Unterwerfung zu zwingen. Schließlich wurde er gekreuzigt — aus Schwachheit, wie Paulus es ausdrückt. Und sogar nachdem er auferstanden war von den Toten, zeigte er sich nicht denen lebend, die ihn an das Kreuz gebracht hatten, so daß sie schließlich doch ihre Knie beugen und sich ihm ergeben mußten. Er sandte seine Jünger ohne irgendeine Art weltlicher Macht oder Gewalt aus. Wie die Offenbarung es mit den Worten des auferstandenen Herrn sagt: „Siehe, ich stehe vor der Tür und klopfe an; wenn jemand meine Stimme hören wird und die Tür auftun, zu dem werde ich eingehen.“ Oder, um einen theologischen Begriff zu gebrauchen, der zumindest den Menschen lutherischer Tradition vertraut ist: „Die Grundlage der Glaubensfreiheit ist die Tatsache der *theologia crucis* (der Kreuzestheologie) im Gegensatz zu der *theologia gloriae*.“

Warum nahm die rettende göttliche Offenbarung diesen sanftmütigen und demütigen Weg und setzte sich dadurch menschlicher Ablehnung, Widerstand und gar Spott aus? Die beste Antwort auf diese Frage ist meines Wissens von dem dänischen Denker Sören Kierkegaard in seinem Buch „Einübung im Christentum“ (1850) gegeben worden. Er stellt die Frage: Wie war es für die göttliche Liebe möglich, sich so zu verhalten, daß das wahrscheinliche Ergebnis dies sein würde, daß die meisten Menschen Jesus den Rücken zuehrten und sich weigerten, an ihn zu glauben? War das nicht lieblos, unbarmherzig, grausam, mitleidlos? Da ein Ja oder Nein zu Christus Leben oder Tod einschloß, wäre es der Liebe (sc. Gottes) nicht angemessen gewesen, den Menschen denjenigen Beweis seiner Autorität zu geben, den sie wünschten, jene Theologie der Herrlichkeit, die den Erfolg sicherstellt und jeden normalen Menschen zu einem Anhänger Christi gemacht hätte?

Kierkegaards Antwort lautet, daß dieses scheinbar lieblose Verhalten gerade deshalb nötig war, weil die Liebe wahr und wirklich ist. Was ist Liebe, was fordert wahre Liebe? Liebe wünscht Gemeinschaft, Einssein mit dem Geliebten. Kierkegaard arbeitet hier den Inhalt eines Textes aus dem Johannesevangelium heraus, wo Jesus sagt: „Und ich, wenn ich von der Erde aufgenommen bin, werde ich alle Menschen zu mir ziehen. Euch ziehen, jedes einzelne menschliche Wesen. Euch ziehen. Aber was seid ihr? Was bist du? Wann seid ihr ihr selbst, wirklich ihr selbst?“ Kierkegaards Antwort lautet: „Der Mensch ist er selbst, zuerst und ganz echt, in seiner freien Entscheidung. Wenn also unser Herr die Menschen zu sich ziehen will, kann er sie nicht zur Übergabe zwingen. Denn dann würde er nicht ihr wirkliches Selbst bekommen, sondern etwas anderes. Dann würde er die Objekte seines „Ziehens“ in einer solchen Weise von ihrem eigenen Selbst fortgezogen haben, daß er sie letztlich nicht gezogen, sondern „um-gezogen“ hätte zu einer Art unpersönlicher Maschine. Er hätte sie nicht gezogen, sondern (sc. von ihrem eigentlichen Selbst) abgezogen!<sup>1)</sup>“ Nicht einmal Johannes den Täufer konnte Jesus in seiner Liebe anders behandeln. Das letzte Wort, das ihm in sein Gefängnis gesandt wurde, war nicht eine Botschaft, die Übergabe und Glauben nötig machte oder erzwang oder sicherstellte, sondern die Worte: „Selig ist der, der sich nicht an mir ärgert.“ Die freie Wahl; die Möglichkeit, den Unglauben zu wählen; die Wahl des Ärgernisses über Jesus wegen seines unansehnlichen Standes: Jesus selbst konnte dies nicht fortnehmen, gerade weil er liebte. Hätte er es getan, hätte er seine eigene Absicht zunichte gemacht. Er hätte jemanden bekommen, der in Wirklichkeit nicht Johannes war. Er hätte ihn nicht „gezogen“, er hätte ihn abgezogen (sc. von sich selbst).

Und nun eine Illustration, für die Kierkegaard nicht verantwortlich ist. In alten dänischen Volksmärchen, und ich nehme an: in Märchen verschiedener Gegenden der ganzen Welt, wird gelegentlich erzählt, daß ein Mann die Liebe seiner Angebeteten durch ein Zaubermittel gewinnt. Ich habe mich über einen so groben Mangel an Menschlichkeit immer gewundert. Kann irgendein Mensch, der ein Mädchen wirklich und auf eine menschliche Art (als echter Mensch, nicht als Tier) liebt, sich tatsächlich die Möglichkeit vorstellen, ihre Gunst durch solche Mittel zu gewinnen? Sicher könnte er auf solche Weise ihren Leib in Besitz nehmen, aber nicht sie selbst. Liebe ist untrennbar von der Achtung der Persönlichkeit des anderen. Göttliche Liebe ist, so seltsam das auch scheinen mag, in dieser Hinsicht nicht anders. Gott will Gemeinschaft mit dem Menschen. Und darum will er, daß der Mensch Mensch bleibt, ein persönliches, verantwortliches Wesen.

Nun, Sören Kierkegaard selbst hat dieses nicht näher ausgeführt; vielleicht hat er die Bedeutung dessen, was er selbst auslegt, nicht erkannt. Aber trotzdem befindet sich hier, soweit ich es beurteilen kann, die unerschütterliche theologische Grundlage der Glaubensfreiheit.

Natürlich ist dies wieder und wieder gesagt worden. Sie könnten zum Beispiel bestimmte Äußerungen Martin Luthers herausstellen, besonders aus seinen frühen Jahren, und mit Männern wie Roger Williams und Grunding fortfahren bis hinauf in unsere Zeit. Ich sehe von alledem ab. Bevor ich schließe, möchte ich gern nur noch ein Buch erwähnen, das mir besonders wichtig erscheint. Es ist das

---

<sup>1)</sup> Hier findet sich im dänischen Originaltext ein Wortspiel, das bei der Übersetzung verlorengeht, und zwar zwischen „ziehen“ und „ab- oder um-ziehen“ mit dem Unterton: betrügen, täuschen.

wohlbekannte Werk „Die christliche Botschaft in einer nichtchristlichen Welt“ von Professor Hendrik Kraemer, dem früheren Direktor des Ökumenischen Instituts in Bossey. Bei der Abfassung dieses Buches stand Dr. Kraemer der Tatsache gegenüber, daß bei flüchtigem Hinsehen viel mehr religiöse Duldsamkeit in Indien als in christlichen Kreisen zu bestehen scheint. So sah er sich genötigt, die Frage zu behandeln: In welchem Sinn des Wortes muß die Kirche immer intolerant bleiben; und ob es eine andere Bedeutung dieses Wortes gibt, nach der die Kirche bei rechtem Verständnis für ihren göttlichen Auftrag geradezu das Bollwerk der Glaubensfreiheit sein muß. Dr. Kraemer packt die Sache bei der Wurzel an und findet heraus, daß „Toleranz, wirkliche Toleranz, überall in der Welt gleich selten ist“ — auch in Indien. Und knapp und sehr klar stellt er das heraus, zu dessen Erklärung ich hier vor Ihnen viel mehr Zeit beansprucht habe: „Echte Toleranz kann nur wachsen, wenn rückhaltlos anerkannt wird, daß man der Wahrheit nur in völliger geistlicher Freiheit gehorchen kann.“

Mit diesem Zitat, das den Gegenstand in etwas anderer Form darstellt, das sich jedoch sehr gut zu dem fügt, was ich zu erklären versucht habe, möchte ich schließen.

## LAMBETH 1958

### Bischofskonzil der Anglikanischen Kirche

Etwa alle zehn Jahre seit 1867 treffen sich im Londoner „Lambeth Palace“, Wohnsitz des Erzbischofs von Canterbury, die Hirten der „Anglican Communion“. In vieler Hinsicht sind diese Zusammenkünfte mit den Konzilen der frühen Christenheit zu vergleichen. Keine der anderen Konfessionen hält heute noch Treffen dieser Art ab. Die Kirchen des orthodoxen Ostens müßten eigentlich ihrem Wesen nach als autonome Schwesterkirchen ähnliche Konferenzen abhalten, aber leider ist auch hier eine Zersplitterung eingetreten. Nur in dem Mysterium der Heiligen Liturgie kommt die innere Einheit der Kirche des Ostens noch zum lebendigen Ausdruck. Bei dem Protestantismus verschiedenster Prägung liegen die Akzente so völlig anders, daß ein „Evangelisches Weltkonzil“ nicht leicht denkbar ist. Da im evangelischen Raum die organische Einheit der Kirche nicht mit dem apostolischen Bischofsamt verbunden ist, ist aus diesem Grund ein Bischofskonzil kaum im Bereich des Erstrebenswerten. Rom hat erst recht so etwas nicht mehr nötig. Nicht einmal das Kardinalskollegium trifft wesentliche Entscheidungen (außer der Wahl des Papstes), denn „potestas“ und „auctoritas“ sind längst fest im „Stuhle Petri“ verankert.

Im Juli 1958 trafen sich über 300 Bischöfe aus allen Erdteilen, um fünf Wochen lang unter Ausschluß der Presse und der Öffentlichkeit alle ihnen wichtig erscheinenden Fragen zu erörtern. Den Vorsitz führte (als primus inter pares) Dr. Geoffrey Fisher, der Erzbischof von Canterbury, dessen Stellung innerhalb der anglikanischen Kirchen etwa mit der von Bischof Dibelius als Ratsvorsitzender der EKD zu vergleichen ist.

Ein Festgottesdienst leitete die Konferenz ein. Feierlich zogen die Bischöfe in die Mutterkirche des englischen Christentums, den Dom zu Canterbury, ein. Viele Gäste aus der Ökumene waren dabei, unter ihnen auch D. Dibelius und aus der

Sowjetunion die Bischöfe von Minsk und Smolensk. Anschließend wurde die Arbeit der Konferenz in fünf Kommissionen aufgenommen. Nach weiteren Beratungen im Plenum, wo auch über die 131 Beschlüsse der Konferenz abgestimmt wurde, ging das Konzil zu Ende mit einem eucharistischen Hochamt in der Abteikirche zu Westminster, Krönungskirche des britischen Hofes. Der japanische Bischof Jaschiro, Präses der „Heiligen Katholischen Kirche Nippons“ (Titel der anglikanischen Kirche in Japan) verteilte unter seinen Brüdern die Heilige Kommunion; kein Engländer also, und nicht einmal ein weißer Bischof. Es predigte der vorsitzende Bischof der anglikanischen Kirche in den Vereinigten Staaten, Henry K. Sherrill. Nur etwa 50 der über 300 Bischöfe vertraten die „Mutterkirche“, die „Church of England“, alle anderen unterstanden in keiner Weise der englischen Staatskirche. Außer den anglikanischen Diasporakirchen im reformierten Schottland und im römisch-katholischen Irland waren folgende Länder vertreten: Indien, Pakistan, Burma und Ceylon (diese sind kirchlich zusammengeschlossen), China, Japan, USA, Korea, Kanada, Süd-Afrika, Australien, Neuseeland, die Philippinen, das Erzbistum Jerusalem (der gesamte Mittlere Osten), Mittel- und Südamerika, sowie alle ehemaligen und derzeitigen britischen Kolonien. Die 300 Bistümer umfassen etwa 7 % der gesamten Weltchristenheit. Alle Erdteile sind dabei vertreten und alle Rassen, auch unter den Bischöfen selbst. Der Einfluß der anglikanischen „Kirchenfamilie“ in der Ökumene ist weitaus größer, als es ihre zahlenmäßige Größe vermuten läßt. Es sei hier nur der in Deutschland bekannte Name des ehemaligen Bischofs von Chichester, Dr. Bell, genannt, um zu verdeutlichen, welche Rolle diese Kirche im Ökumenischen Rat und auch im politischen Raum gespielt hat.

Das Wesen der „Anglican Communion“ ist dem deutschen evangelischen Christen fast so fremd wie z. B. das der Russisch-Orthodoxen Kirche. Der Anglikanismus ist nämlich eine Erscheinung, die sich nur im britischen geistigen und geistlichen Klima hat entfalten können. Diese „Konfession“ ist ein Produkt der politischen, theologischen und kulturellen Entwicklung auf den britischen Inseln. Zugleich hat aber auch die Kirche ihrerseits schon seit dem 8. Jahrhundert sehr viel zu dieser Entwicklung beigetragen. Weil England zu einer Weltmacht wurde, mußte sich im 19. Jahrhundert die Kirche zu neuen Formen durchringen und vor allem eine Kirche der Mission werden. Sehr verschieden sind heute die Namen der autonomen anglikanischen Gliedkirchen. So besteht neben der „Heiligen Katholischen Kirche Chinas“ die „Protestantische Bischöfliche Kirche“ der USA. Diese zwei Namen deuten auf ein wesentliches Merkmal des Anglikanismus. Er betrachtet sich nämlich als durchaus katholisch, aber als gleichzeitig evangelisch. Er sieht seine Anfänge in der apostolischen Kirche und keineswegs in der Reformation; gleichzeitig hat er sich aber frei gemacht von den Irrlehren des späten Mittelalters, vom neuzeitlichen Papsttum ganz zu schweigen. Es gibt, streng genommen, keine anglikanische systematische Theologie; vielmehr ist jede anglikanische autonome Kirchenprovinz (so werden die Gliedkirchen bezeichnet), jede Gemeinde — ja, jedes Gemeindeglied — frei, die Heilige Schrift im Rahmen der Tradition nach eigenem Verständnis und Gewissen auszulegen. So leben in dieser Kirche viele theologische Auffassungen (und auch Gegensätze) friedlich nebeneinander. Die Anhänger der Lehre eines Thomas von Aquin sind hier vertreten, aber nicht weniger die Anhänger von Calvin. Bultmann wird hier fleißig gelesen und weithin bejaht, ohne daß man dabei die neuesten Empfehlungen der römischen Ritenkongregation außer acht läßt. Man entmythologisiert tüchtig, ohne aber dabei die

liturgische Erneuerung als Nebensache abzutun. Man feiert getreu die tägliche Messe, vertritt aber zugleich energisch die radikalen politischen Auffassungen eines Martin Niemöller oder Karl Barth. Nach deutschen Begriffen geht hier alles kreuz und quer. Und das nicht nur innerhalb der einen Konfession, sondern innerhalb der einzelnen Mitglieder, besonders der Geistlichkeit. So ist es heute dahin gekommen, daß der „katholische“ Flügel der Kirche Englands auch politisch der radikalste ist und die staatskirchlichen Fesseln (soweit sie noch bestehen) sprengen will. Typisch ist innerhalb der Kirche zwar keine extreme Richtung, sondern vielmehr die von den Engländern geschätzte „via media“, die bereit ist, das, was gut und praktisch zu sein scheint, gerne anzunehmen, von wo es auch herkommen mag. Es zeichnen sich trotzdem die zwei großen Richtungen „protestantisch“ und „katholisch“ ab. Beide Richtungen wurden durch bedeutende Erweckungsbewegungen im 19. Jahrhundert mit neuem Leben erfüllt und strömen geistliche Kraft auf etwas verschiedene Weise aus. Beide beanspruchen jedoch „evangelisch“ und zugleich „katholisch“ zu sein — so wie es eben seit jeher die gesamte Kirche sein sollte. Die Richtungen innerhalb der Kirche sind aber keineswegs festgefahrene „Parteien“, denen man sich anschließen könnte. So gibt es z. B. keine „High Church“ (von der in Deutschland so viel gesprochen wird), sondern nur eine hochkirchliche (d. h. katholisch tendierende) Richtung, der man sich je nach Überzeugung mehr oder weniger verschreiben kann. In dieser Kirche kommen eben nicht nur Liberale mit Barthianern aus, sondern auch Pietisten mit Franziskanern und Benediktinermönchen. Dabei kommt die Frage der Theologen um die Wahrheit keineswegs zu kurz. Man ist zwar überzeugt, daß die Wahrheit allein von Christus, dem Heiland, zu erkennen ist, und daß sie für uns in der Heiligen Schrift verankert ist, aber innerhalb dieses Rahmens muß Freiheit herrschen.

Die in der apostolischen Sukzession stehenden Bischöfe haben dafür zu sorgen, daß alle Richtungen in der Kirche friedlich nebeneinander leben, und daß keine besonderen Vorzug genießt. Sie sind die Hirten, die letztlich für alle Seelsorge verantwortlich sind. Sie sind es, die durch das Amt des „episcopus in ecclesia“ die Sorge dafür tragen, daß die Herde unter dem Worte Gottes beisammenbleibt. Die ganze Erfahrung der „Anglican Communion“ hat immer mehr zu dem Standpunkt geführt, daß das apostolische Bischofsamt eine Gabe des Heiligen Geistes ist, ohne die die Kirche nicht leben sollte oder könnte. Ob dieses Amt nun zum „esse“ (d. h. zum Wesen) der Kirche oder nur zum „bene (oder plene) esse“ gehört, ist eine fachliche Frage, in der sich die Theologen keineswegs einig sind. In den zwischenkirchlichen Auseinandersetzungen in der Ökumene ging es bisher weitgehend gerade um diese Frage. Ob sie wirklich so wesentlich ist, bezweifeln heute aber auch viele Anglikaner.

„Lambeth 1958“ ist vorbei. Die 300 Purpurträger sind wieder von Alaska bis Neuseeland verstreut. Was haben sie in den sechs Wochen, die sie zusammen verbrachten, gemeinsam erarbeitet? Sie fingen mit keiner Losung an, aber ein Wort klingt durch alle ihre Beschlüsse: Versöhnung. Versöhnung mit Gott, Versöhnung innerhalb der gespaltenen Christenheit, Versöhnung zwischen Rassen und Völkern. Die Versöhnung wurde von neuem als Geschenk und als Aufgabe eindeutig verkündet.

In dem offiziellen Bericht der Konferenz („The Lambeth Conference 1958“, erschienen im Verlag S.P.C.K., London) finden wir die 131 Beschlüsse, die im Leben der anglikanischen Kirchen im nächsten Jahrzehnt wegweisend sein werden. Ein Hirtenbrief leitet diese Beschlüsse ein. Es geht auch darin um die Versöhnung.

Den formellen Beschlüssen angeschlossen sind die Berichte der fünf Arbeitskommissionen, die sich mit folgenden Themen befaßten:

1. Die Bibel; ihre Vollmacht und Botschaft.
2. Die Einheit der Kirche und die Weltchristenheit.
3. Das „innere Leben“ der anglikanischen Gliedkirchen:
  - a) Die Mission
  - b) Die Liturgie
  - c) Das Amt und der Pfarrernachwuchs.
4. Die Versöhnung innerhalb und zwischen den Völkern.
5. Die Familie in der modernen Gesellschaft.

Das Wesentlichste aus all den Berichten hervorzuheben, ist nicht leicht und muß eine Ermessensfrage bleiben. Am wichtigsten war meines Erachtens die Tatsache, daß sich die erste Kommission (und sie war nicht zufällig die erste) ausschließlich mit dem Primat der Heiligen Schrift beschäftigte. Die Arbeit dieser Kommission mußte alle davon überzeugt haben, die es nicht recht wahr haben wollen, daß die Anglikanische Kirche auch eine wahrhaft reformatorische oder besser evangelische Kirche ist. Klar und eindrucksvoll brachte die Kommission zum Ausdruck, daß das Wort Gottes in erster Linie aus der Heiligen Schrift zu entnehmen ist und daß die Schrift die Grundlage für alle rechte Verkündigung sein muß. Jedoch mußte festgestellt werden, daß die Verkündigung durch die herkömmliche Form der Predigt nicht mehr imstande ist, den Menschen zur inneren Umkehr zu bringen. Um die lebendigen Worte der Bibel sprechen zu lassen, müsse man heute ganz neue Wege einschlagen. Da die Predigt in England niemals zum „quasi Sakrament“ erhoben worden war, stößt diese Feststellung in England auf wenig Widerspruch, geschweige Widerstand. Mahnend deuten die Bischöfe auf das Buch der Kirche und verlangen dabei auch, daß dieses Buch befreit werde von einer Tradition, die es aus lauter Frömmigkeit zur Erstarrung zu bringen droht. In der Praxis heißt das unter anderem, zu modernen Bibel-Übersetzungen zu greifen, denn die „King James Bible“ genießt in England dieselbe Verehrung wie die Luther-Bibel in Deutschland. Diese Sprache ist aber nicht mehr unsere Sprache, erst recht nicht die unserer Kinder. Wir müssen uns an kühne Paraphrasen der Texte wagen, denn nicht nur unser Wortschatz, sondern auch unser Gedankengut ist ein neues geworden. Wir müssen tüchtig entmythologisieren, und das nicht nach einem theologischen Schema, sondern um das Wort Gottes in die Begriffe unserer Zeitgenossen zu übersetzen, soweit das überhaupt möglich ist. Die Aufgabe haben die Bischöfe erkannt; gelöst haben sie sie noch lange nicht. Nicht einmal den Weg konnten sie weisen. Den müssen wohl überall die begnadeten und einfältigen Schäflein, die „kleinen Leute“, die wahren Heiligen, mitentdecken.

Die zweite Kommission befaßte sich mit dem Wesen der Kirche als Leib Christi in der Welt und brachte von neuem zum Ausdruck, daß die Wiedervereinigung der christlichen Herde unter dem einen Hirten eine der wichtigsten Aufgaben unserer Zeit ist. Daß dies nicht nur Aufgabe der Kirchenleitungen sei, sondern ein Gebetsanliegen jeder Gemeinde und jedes Gemeindegliedes, wurde besonders hervorgehoben. Das Bestreben, das hohepriesterliche Gebet unseres Herrn „ut omnes unum sint“ zu verwirklichen, ist wahrscheinlich heute stärker in der Anglikanischen Kirche zu spüren als irgendwo sonst. Man hat langsam begonnen,

unter dem zerrissenen Leib zu leiden. Der Kelch des Leidens wird aber erst ausgetrunken werden müssen, bevor wir uns wieder im auferstandenen Herrn zusammenfinden. Unsere Sünde hat uns getrennt; nur die Gnade kann uns wieder vereinen. Um als Kirche zu leben, müssen wir als Kirche bereit sein, zu sterben. Das brachten die Bischöfe in praktischer Form klar zum Ausdruck: Es muß unser Bestreben sein, daß in jedem Land, wo heute die Anglikanische Kirche neben von ihr getrennten Kirchen existiert, eine vereinte Kirche entstehen muß, die zugleich katholisch (d. h. allgemein) und evangelisch (d. h. evangeliumstreu) ist, aber beides nicht mehr in dem beschränkenden Sinne des Wortes „anglikanisch“! Man hat mit dieser Erklärung offen gesagt, daß der Konfessionalismus sterben muß. Die brüderliche Einheit ist jenseits der Theologie im Herrn der Kirche selbst begründet. Den Verfechtern des „reinen Bekenntnisses“ (es gibt sie sogar im anglikanischen Raum!) erwidern die Bischöfe im consensus: „Der Uneinheit zuzustimmen um der reinen Lehre willen würde bedeuten, einer gefährlichen Irrlehre zu verfallen. Erst in gegenseitiger Buße und brüderlicher Einheit können wir den Anspruch erheben, in der Wahrheit zu leben. Eine zersplitterte Kirche (oder deren Glieder) kann gar nicht evangelisch sein! Katholisch kann sie erst recht nicht sein, solange es getrennte Glieder gibt!

Aus dieser Erkenntnis werden praktische Schlüsse gezogen. In Indien will sich demnächst die Anglikanische Kirche auflösen, um ihre besonderen Gaben des Heiligen Geistes mit methodistischen, reformierten und baptistischen Brüderkirchen zu teilen und damit auch deren „charismata“ zu erhalten. Dieses Sterben um zu leben wird nicht immer leicht sein; wie könnte es auch leicht sein? Bezeichnend ist, daß in den neu entstehenden Kirchen das apostolische Bischofsamt den vorher nicht episkopalen Gliedern „wiedergeschenkt“ wird. Hier handelt es sich nach anglikanischer Überzeugung tatsächlich um eine Gabe Gottes, die in der „Anglican Communion“ bewahrt blieb und deswegen im Zuge der Wiedervereinigung weitergeschenkt werden muß. Die Einheitsbestrebungen sind aber nicht nur auf die „jungen Kirchen“ in Asien und Afrika beschränkt. Auch im Mutterland sind Gespräche im Gang, um Brücken zu schlagen zwischen der „Church of England“ und der reformierten „Church of Scotland“ und auch zwischen diesen beiden Volkskirchen und der (mindestens so volkstümlichen) methodistischen Kirche.

Eines wird in all diesen Bemühungen aber nicht vergessen: Die Einheit der Kirche ohne den orthodoxen Osten und ohne Rom ist keine wirkliche Einheit. Zwischen „Canterbury“ und „Konstantinopel“ sind die Beziehungen in den letzten 50 Jahren immer enger geworden. Niemand kann heute sagen, wann und wie eine wahre Gemeinschaft zwischen ihnen zustande kommen wird, aber es gibt Grund, auch auf diesem schwierigen Sektor hoffnungsvoll zu sein. Der Graben zwischen Genf und Wittenberg einerseits und Athen oder Moskau andererseits ist kirchlich noch breiter (wenn auch nicht so tief) als der, der die ersten zwei von Rom trennt. Canterbury will helfen, diesen Graben zu überbrücken. Der Graben, der Rom von uns allen trennt, ist aber zu einer tiefen Kluft geworden. Da droht jede Brücke in den Abgrund zu stürzen. Solange Rom den Anspruch erhebt, die Kirche Jesu Christi selbst zu verkörpern, scheint die Lage hoffnungslos zu sein. Aber weil Gott an seinen Kindern immer von neuem Wunder tut, wird es auch an diesem Punkt anders kommen, als wir es uns vorstellen können. Auf beiden Seiten wird nämlich in der Liebe Christi gebetet: Dein Wille geschehe. So wird er auch geschehen, und erst dann wird in der Welt das Wort der Versöhnung mit Vollmacht erklingen können.

Die dritte Kommission befaßte sich mit den „privaten“ Anliegen und Problemen der „Anglican Communion“. Viele dieser Fragen, wie z. B. die der Missionsarbeit, des Unterrichts, der Taufe, der Konfirmation waren zwar Fragen von genereller Bedeutung auch außerhalb der eigenen Konfession. Die Arbeit dieser Kommission fand eigentlich ihren Schwerpunkt in den Besprechungen, die um die Erneuerung des liturgischen Lebens der Kirche kreisten. Wie wichtig dieses Thema für Anglikaner ist, kann nur der begreifen, der sich darüber klar ist, daß der Glaube im anglikanischen Raum vom gemeinsamen Gebetsleben der Gemeinde her bestimmt wird: *lex orandi, lex credendi*. Ohne das „Book of Common Prayer“ (und dessen „Nachkommen“ außerhalb Englands) wäre das anglikanische Kirchenleben undenkbar. Im Jahre 1662 wurde mit der endgültigen Fassung des reformatorischen Gebetbuches das liturgische Leben der englischen Kirche festgelegt. Bekenntnisschriften hatte die englische Reformation niemals in den Mittelpunkt gestellt. Dafür aber ein Gebetbuch für das ganze Volk, in dem alle kirchlichen Handlungen dogmatisch in der Liturgie fundiert wurden. Das ist auch der eigentliche Grund, warum die Konferenz keine dogmatische Kommission hatte; die wichtigsten Glaubensfragen wurden alle von der liturgischen Kommission aufgegriffen und debattiert. Die Taufe, die Ehe, die Konfirmation, die „letzten Dinge“, die Ordination und damit die Lehre vom Amt — sie wurden alle zum Gegenstand der Beratungen, und vor allem die Eucharistie, das Heilige Abendmahl. Das bedeutungsvollste Ergebnis dieser Beratungen war wohl, daß die aus der Reformation und Gegenreformation stammenden Spannungen zwischen protestantisch und katholisch orientierten Theologen über die Abendmahlslehre weitgehend beseitigt werden konnten. Das Wunder ist geschehen, daß man den Streitpunkt über das „Meßopfer“ überwinden konnte. Die Formulierung, die das zum Ausdruck bringt, genügt kaum zu zeigen, wieviel Überwindung und wieviel vorbereitende Arbeit nötig waren, um zu einem solchen Ergebnis zu kommen. Die Grundsatzklärung zu diesem Punkt lautet: „Wir bringen uns selbst als Opfergabe dar, weil wir dem mystischen Leibe Christi einverleibt sind. Christus (in dem wir leben) opfert sich selbst und uns in Ihm zum Vater.“ Von der Wiederholung des einen Opfers auf Golgotha kann dabei keine Rede sein. Vielmehr wird dieses Opfer Christi (welches ewige Gültigkeit hat) für uns in jeder Feier der Eucharistie vergegenwärtigt. Die Einigung an diesem Punkt soll auch liturgisch zum Ausdruck gebracht werden. Wie von jeher wird dann anglikanische Lehre im Gebet der Gemeinde ihren Ausdruck finden. Als große Gnade wird es empfunden, daß gerade an diesem Punkte, am Tische des Herrn, die verschiedenen theologischen Richtungen innerhalb der Anglikanischen Kirche sich zusammenfinden. Diese Entwicklung hat sich zwar schon lange angebahnt, aber viele Leidenschaften mußten dabei überwunden und „Positionen“ aufgegeben werden. Die letzte Instanz, das Evangelium selbst, dürfte in diesem Umbruch das Entscheidende gewesen sein.

Die Kommission, die sich mit den Problemen „Rasse und Politik“ befaßte, hatte es wohl menschlich am schwersten. Von dem Erzbischof von Kapstadt, einem gebürtigen Holländer, geleitet, richtete diese Kommission mahnende Worte an die sogenannten christlichen Völker, es mit ihrem Glauben ernst zu nehmen. Ein Ton der Buße und nicht der Selbstgerechtigkeit wird hier angeschlagen. Von den Feinden der Kirche ist wenig die Rede; es wird nur daran erinnert, daß diese unser ständiges Gebet brauchen. Die Entschließungen sind ein Aufruf zur Gerechtigkeit, ein Appell an die reichen Völker, ihren Reichtum mit dem armen Bruder zu teilen, bevor es zu spät ist.

Zu der Rassenfrage wird eindeutig Stellung genommen. Das mußte so sein, weil die Anglikanische Kirche in der Kampflinie gegen die Rassentrennung in Afrika steht. Man steht in Südafrika der Irrlehre, die sich Apartheid nennt, gegenüber. Diese von den Reformierten (und auch z. T. von den Lutheranern) in Süd- und Südwestafrika unterstützte Häresie ist durchaus mit den Auffassungen der „Deutschen Christen“ zu vergleichen. Es geht heute in Afrika um eine bekennende Kirche, die alle vereint, die zur Gleichheit aller Menschen vor Gott ein uneingeschränktes Ja sagt. Ein Leiden hat in Afrika begonnen, das wohl noch viele Märtyrer fordern wird. Das Gebet für die Zukunft Afrikas wird an Hand dieser Frage, die brennendste im Leben der anglikanischen Kirchen, der gesamten Christenheit ans Herz gelegt.

Dem Problem der Kernwaffen haben sich die Bischöfe auch nicht entzogen. Offen mußten sie gestehen, daß sie sich darüber nicht einigen konnten. Das eindeutige Nein, zu dem sich viele Bischöfe durchgerungen hatten, wurde von anderen zurückgewiesen. Man konnte sich nur einigen auf einen Appell an alle Völker, endgültig mit dem Krieg Schluß zu machen und gemeinsam abzurüsten. Um das festzustellen, war aber kein Bischofskonzil nötig! Wie auch die Synode der EKD, mußten die Bischöfe ihre Häupter beugen und zugeben, daß sie den Willen Gottes nicht gemeinsam verkünden könnten. Es muß wohl so sein, daß die prophetischen Stimmen der Kirche auf Konzilen nicht gehört werden, sondern erst in der „Wüste“ erklingen müssen. Jedenfalls sah sich die Kommission ermächtigt zu erklären, daß sich kein Christ und keine Gemeinde um diese Frage mehr drücken könne. Im Geiste Jesu Christi müßte ein jeder um eine Entscheidung ringen.

Am radikalsten waren wohl die Beschlüsse der Arbeitskommission über die Familie in der modernen Gesellschaft. Auf soziologischem und theologischem Gebiet wurde die Arbeit dieser Gruppe gründlichst vorbereitet. In dieser kurzen Zusammenfassung der Ergebnisse der Konferenz können ihre soziologischen Erkenntnisse nur andeutungsweise behandelt werden: Mittelpunkt aller Beschlüsse war, daß eine christliche Gesellschaftsordnung nur auf der Grundlage des gesunden Familienlebens möglich ist. Aufgabe jeder gerechten politischen Ordnung (und auch der kirchlichen Gemeinde) ist es, die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Voraussetzungen für ein solches Familienleben zu schaffen. Durch die Anwesenheit der Bischöfe aus Asien wurde dafür Sorge getragen, daß die Bevölkerungsprobleme der Welt gründlichst erörtert wurden. Das führte auch zu dem Beschluß, der in der Öffentlichkeit die meiste Erregung hervorrief. Auch in der deutschen Presse blieb er nicht unerwähnt. Zum erstenmal erklärte eine christliche Kirche offiziell, daß die Geburtenregelung (d. h. die verantwortliche Beschränkung der Kinder in einer Ehe, auch durch sogenannte „künstliche“ Methoden) nicht nur erlaubt, sondern in manchen Fällen sogar die Pflicht christlicher Eltern sei. Mit dieser grundsätzlichen Erklärung, die theologisch begründet wurde mit einer Aussage über das Wesen der Sexualität in der Ehe, wurde mit einer alten Tradition der Moraltheologie sowohl Roms als auch der protestantischen Orthodoxie gebrochen. Von vielen wird dieser Beschluß mißverstanden werden. Worauf es aber dabei eigentlich ankommt, ist, daß man sich endlich zu einer positiven Theologie der Sexualität durchgerungen hat, die viel biblischer ist, als die christliche Tradition seit Augustin je gewesen ist.

Abschließend noch einige Randbemerkungen. Die Bischöfe der Anglikanischen Kirche in der Chinesischen Volksrepublik waren nicht nach Lambeth gekommen.

(Der jüngste Bischof in Lambeth war zwar ein Chinese aus Malaya.) Die politische Gespaltenheit der Welt kam also auch in Lambeth durch die leeren Plätze zum Ausdruck. Es wird allgemein vermutet, daß die Bischöfe nicht kamen, um ihre Kirche und ihre Gläubigen nicht durch ihre Kontakte mit dem Westen zu belasten. Die Kirche in China bejaht das „neue China“ und steht nicht in einer Kampfstellung. Ihre innere Haltung ist die eines Professor Hromadka in Prag. Inmitten einer kommunistischen Gesellschaft können die Christen mutig und freudig Zeugen Christi sein und verkünden, daß die Welt nicht ohne Christus leben kann. Diese junge, aber ganz selbständige Kirche ist zwar klein und schwach, kleingläubig ist sie aber keineswegs und — sie wächst weiter! Diese Anglikanische Kirche im „anderen“ Lager war äußerlich nicht vertreten, aber im Schweigen hat sie mitgesprochen, mitgebetet und dafür gesorgt, daß man es mit der Versöhnung bitter ernst meinte. Die größte Delegation war von den Vereinigten Staaten gekommen, aber die Amerikaner kamen als Brüder der schwarzen Hirten Afrikas, der braunen Indiens und der gelben Japans und Chinas. Lambeth 1958 war keine abendländische Kundgebung. Kinder des einen Vaters, die Er zu Seinen Hirten berufen hat, haben ein Familientreffen veranstaltet und gemeinsam neue Wege gesucht, in der Kraft des Heiligen Geistes die Liebe Christi in Seinem Leibe, der Kirche, zu verwirklichen.

Paul Oestreicher

#### EUROPÄISCHE KIRCHENKONFERENZ IN NYBORG

Nach der bewegten und krisenreichen Vorgeschichte einer ökumenischen Zusammenarbeit der europäischen Kirchen verdient es als bemerkenswertes Faktum gleich zu Anfang festgehalten zu werden, daß der Einladung des Vorbereitenden Ausschusses — bestehend aus Dr. Emmen (Holland), Erzbischof Kiiivit (UdSSR) und Landesbischof Lilje (Deutschland) — zur „Europäischen Kirchenkonferenz“ vom 6.—9. Januar in Nyborg (Dänemark) 54 offizielle Delegierte aus 20 europäischen Ländern sowie weitere 31 Gäste und Berater gefolgt waren. Gewiß, auch diese Repräsentation war in sich aufschlußreich und ließ bereits mancherlei Probleme hervortreten. So war die nach wie vor auf Beobachtung derartiger „kontinentaler“ Vorgänge beschränkte Zurückhaltung der Kirchen Großbritanniens unverkennbar, läßt aber doch ihre weitere und engere Beteiligung grundsätzlich, wenn auch nur in allmählichem Fortschritt und loser Form, erwarten, wobei nicht zuletzt die Besorgnisse um eine ökumenische Überorganisation und damit eine Schwächung des Ökumenischen Rates durch die Bildung eines solchen ständigen Zusammenschlusses europäischer Kirchen eine Rolle spielen. Ein gleiches gilt von den Kirchen Norwegens, Schwedens und Finnlands, die auch zunächst eine genauere Festlegung des Aufgabenbereiches zu sehen wünschen, ehe sie sich mit größerem Gewicht in diesem Rahmen einzusetzen vermögen. Beachtlich war dagegen, welche starke Bedeutung in Nyborg der Teilnahme und Mitarbeit der orthodoxen Kirchen innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft Europas zugemessen wurde. Es sollte in diesem Zusammenhang auch nicht überhört werden, wie eindeutig der Vertreter des Moskauer Patriarchats, Prof. Parijski (Leningrad), die russisch-orthodoxe Kirche als eine europäische Kirche bezeichnete und ihre daraus folgende gesamteuropäische Verantwortung bejahte. Jedenfalls darf zusammen-

fassend und gerade auch im Blick auf die osteuropäischen Kirchen festgestellt werden, daß von keiner Kirche eine grundsätzliche Absage für eine solche europäische Begegnung vorlag, so verschieden der Grad der Zustimmung und des Interesses einstweilen auch noch sein mag.

Indes war damit noch keineswegs ein reibungsloser Ablauf der Konferenz als solcher gesichert. Im Gegenteil, es war unausbleiblich, daß bei dieser Gelegenheit vorhandene Spannungen aufbrachen und gegensätzliche Meinungen sich abzeichneten. Bischof Lilje folgte nur dem Gebot der Nüchternheit, wenn er am Anfang im Blick auf das Vorhaben der Konferenz von „bedenklichen Vorzeichen“ und der „Hypothek eines möglichen Mißlingens“ sprach. Dabei war man sich auch von vornherein darüber klar, daß die Konferenz überfordert sein würde, Differenzen und Probleme zwischen den Kirchen Europas grundsätzlich aufzugreifen oder gar zu lösen. In Nyborg konnte und sollte es sich nur um eine erste Fühlungnahme handeln, die nach Basis und Wegen künftiger Gespräche suchte, nicht aber diese selber schon zu führen beabsichtigte. Das galt nicht zuletzt von der Atomfrage, obwohl das Plenum auf Antrag der ungarischen Delegation dem Bericht der Sektion IV einen Absatz hinzufügte, der den Verzicht aller Atomkräfte auf die Anwendung atomarer Waffen zum Gegenstand hatte. Ebenso konnte die Konferenz auch nicht der Ort sein, um die immer noch bestehende Krise zu bereinigen, die seit 1956 das Verhältnis der ungarischen Kirchen zum Ökumenischen Rat belastet, so fühlbar sich gerade diese Spannungen auf der Konferenz bemerkbar machten. Das alles konnte nicht überraschen. Bemerkenswert bleibt vielmehr, daß diese Spannungen nicht etwa zum Bruch führten, sondern erneut unter Beweis stellten, wieviel tragfähiger doch der gemeinsame Glaube zu sein vermag als irgendeine andere Gemeinsamkeit, die die Menschen in dieser Welt miteinander verbindet. Auf die Begegnung europäischer Kirchen in Nyborg angewandt, heißt das: Es war die im gleichen Glauben wurzelnde gemeinsame Verantwortung, die die europäischen Kirchen zueinander führte und aneinander gebunden sein läßt. Verwunderlich an dieser Tatsache bleibt eigentlich nur, daß dieses nicht bereits viel früher geschehen ist.

Den Kirchen Europas war das Evangelium Jahrhunderte hindurch in besonderer Weise anvertraut. Die Begriffe von „Recht, Wahrheit und Würde jedes einzelnen Menschen“ haben unter dem Zeichen des Evangeliums hier ihre Prägung erhalten. Auf der anderen Seite haben fast alle kirchlichen Trennungen und Spaltungen von Europa ihren Ausgang genommen. Der dialektische Materialismus ebenso wie der humanistische Säkularismus haben hier ihren Ursprung. Durch Kolonialismus und Imperialismus sowie furchtbare Kriege hat die europäische Christenheit die Botschaft des Evangeliums der Welt gegenüber oftmals unglaubwürdig gemacht. So stehen die Kirchen Europas unter der Verpflichtung des gemeinsamen Erbes wie unter der Last der gemeinsamen Schuld. Es bestand in Nyborg Einmütigkeit darüber, daß hier nicht nur gemeinsame Besinnung und Schuldbekennnisse von den europäischen Kirchen gefordert sind, sondern neue Wege und Formen kirchlichen Lebens und Zeugnisse nach drinnen wie auch nach draußen gefunden werden müssen. Daß dabei auch ausdrücklich an den Dienst der Kirchen Europas an den Jungen Kirchen und die „Zurverfügungstellung von Menschen und Mitteln für die Entwicklung der unterentwickelten Gebiete“ gedacht wurde, zeigt an, wie frei von jedem engen Regionalismus und wie entscheidend von weltweiten ökumenischen Gesichtspunkten die Überlegungen der Nyborger Konferenz bestimmt gewesen sind.

Solche Erwägungen ließen freilich die eigentliche und einzigartige Situation, in die sich die europäischen Kirchen miteinander gestellt sehen und der sie sich unausweichlich zu stellen haben, nur um so deutlicher hervortreten, nämlich daß die Ost-West-Trennung mitten durch sie hindurchgeht. Nicht nur, daß damit Europa Entscheidungen aufgegeben sind, von denen die Zukunft der gesamten Menschheit abhängt und denen die Kirchen darum nicht unbeteiligt zusehen dürfen, sondern es erwachsen aus dieser Tatsache zugleich eine Fülle von Sonderfragen und Problemen, die in dieser Weise nur die Kirchen Europas angehen und von ihnen beantwortet werden können. Es kann nicht wundernehmen, daß die verschiedenen ideologischen Bereiche, in denen die Kirchen Europas leben, auch ihre Auffassungen über Gewicht und Beurteilung solcher gemeinsamen Aufgaben zum Teil nicht unerheblich differieren lassen, und es viel Geduld und Weisheit erfordern wird, in gegenseitigem Austausch aufeinander zu hören, voneinander zu lernen und schließlich miteinander zu einheitlichem Handeln zu gelangen. Die Nyborger Konferenz hat die künftigen Gesprächsthemen und Fragenkreise in der Kürze der Tage wenigstens richtungweisend zu umreißen versucht. Das Gesamtthema lautete „Die europäische Christenheit in der heutigen säkularisierten Welt“. Die vier in Kommissionen behandelten Unterthemen waren: 1.) Die Begegnung des christlichen Glaubens mit der Technik auf europäischem Boden, 2.) Der Ausklang des konstantinischen Zeitalters in Europa, 3.) Der Beitrag der griechisch-orthodoxen Frömmigkeit zur Kultur Europas in Vergangenheit und Gegenwart, 4.) Gibt es Gemeinsamkeiten des christlichen Erbes und der christlichen Verantwortung für die Kirchen Europas? Nach einer einleitenden Gesamtübersicht von Bischof D. Dibelius wurden die einzelnen Themen durch Vorträge von Canon E. R. Wickham-Sheffield (Unterthema I), Prof. Burgelin-Paris (Unterthema II), Metropolit Jakobos von Malta (Unterthema III) und Prof. Souček-Prag sowie Prof. Sørensen-Kopenhagen (Unterthema IV) eingeführt. Die von den Unterausschüssen erarbeiteten Berichte ließen trotz der Zeitbedrängnis und der fast ungeheuren Reichweite der Thematik in erstaunlicher Straffheit und Klarheit die wesentlichen Linien zutage treten, auf denen eine Weiterarbeit geboten und fruchtbar erscheint.

Daß eine solche Weiterarbeit erfolgen soll, stand außer Frage. Man war sich aber darin einig, daß dieses mit einem möglichst geringen Aufwand an Menschen und Mitteln vor sich gehen müsse. Der bisherige Vorbereitende Ausschuß mit Dr. Harms-Genf als nebenamtlichem Sekretär wurde mit der weiteren Geschäftsführung beauftragt, wobei ein elfköpfiger Beratungsausschuß, dem deutscherseits Präses Wilm und Landesbischof Noth angehören, die nötigen Kontakte und Informationen gewährleisten und an künftigen Planungen mitwirken soll. In dieser Hinsicht ist vorläufig noch alles offengeblieben. Möglich, daß die berechtigte Sorge vor einer institutionellen Verfestigung oder einer sachlichen, finanziellen und personellen Überbeanspruchung der Kirchen hier doch ein wenig zu weit gegangen ist. Jedenfalls will das jetzt geschaffene leitende Organ der „Europäischen Kirchenkonferenz“ nicht so sehr selbst organisieren und durchführen, als auf Probleme aufmerksam machen und Voraussetzungen dafür schaffen, daß die europäischen Kirchen oder besondere Arbeitsgruppen sich der gemeinsam bewegenden Fragen annehmen. Dabei wird sich auch in der Koordination der 14 bereits vorhandenen gesamt europäischen Zusammenschlüsse kirchlicher Organisationen noch eine weitere Aufgabe stellen. Sobald gewisse Erfahrungen vorliegen, mag zu einem späteren Zeitpunkt eine Konferenz europäischer Kirchen auf breiterer Basis, als es jetzt in Nyborg der Fall sein konnte, endgültigere Formen gemeinsamen Handelns zu finden haben.

Gegenüber dem Ökumenischen Rat fühlt sich die „Europäische Kirchenkonferenz“ betont selbständig und in keiner unmittelbaren Abhängigkeit, will aber selbstverständlich gute Arbeitsverbindungen dorthin pflegen und Überschneidungen sorgsam zu vermeiden suchen. Es muß ja auch im Auge behalten werden, daß die „Europäische Kirchenkonferenz“ von ihrer Vorstufe in der sog. Liselund-Konferenz her sich bewußt für die Einbeziehung von Kirchen, die nicht zum Ökumenischen Rat gehören, wie auch für die Minderheitskirchen, die im Ökumenischen Rat nicht so zur Geltung kommen können, verantwortlich wissen will. Es war ein begrüßenswertes Wort schuldiger Anerkennung, als Bischof D. Dibelius am Ende der Tagung den „Pionieren“ der Liselund-Bewegung dankte, die sich um die Vorbereitung der „Europäischen Kirchenkonferenz“ verdient gemacht haben.

Es wäre verfrüht, jetzt schon etwas über den Fortgang der Arbeit oder die praktische Wahrnehmung einer gesamteuropäischen Verantwortung innerhalb der teilnehmenden Kirchen vorauszusagen. Man hat einen Anfang gemacht und ein vorläufiges Instrument geschaffen. Es liegt bei den Kirchen Europas, ob sie sich dessen bedienen und was sie daraus werden lassen. Hanfried Krüger

#### DER ÖKUMENISCHE RAT DER EVANGELISCHEN KIRCHEN IN UNGARN UND SEINE ARBEIT

Diese kurze Übersicht muß davon absehen, auf die Geschichte des ökumenischen Gedankens in der ungarischen Kirchengeschichte einzugehen. Seit der Reformationszeit waren die evangelischen Kirchen beider großer Konfessionen existentiell an dem guten Verhältnis interessiert. Die Bedrohung seitens der römisch-katholischen Habsburg-Monarchie und des Klerus hat diesen ökumenischen Geist gefördert. Heute noch besteht zwischen den lutherischen und reformierten Christen eine partielle Abendmahlsgemeinschaft, obwohl diese Kirchen nicht in Union oder in einem Kirchenbund miteinander stehen.

Wir beschränken uns also auf die neueste Geschichte des ökumenischen Gedankens. Die ökumenische Arbeit wurde durch diejenigen Organisationen vorbereitet, die ihrerseits die Entstehung des Ökumenischen Rates vorbereitet haben: durch die christlichen Weltverbände, wie den Christlichen Verein Junger Männer, den Christlichen Studenten-Weltbund, die Evangelische Allianz, den Reformierten Weltbund, die Britische und Ausländische Bibelgesellschaft, um nur die wichtigsten zu erwähnen. Durch die seit der Reformationszeit feste Gewohnheit, daß eine sehr große Anzahl ungarischer Theologen nach Erlangung ihres Pfarrerdiploms 1–3 Jahre an ausländischen Universitäten studierten und bedeutendere Gemeinden sich nur solche Pfarrer gewünscht haben, verfügten die evangelischen Kirchen immer über eine erhebliche Anzahl ökumenisch gesinnter Pfarrer. Auch die Tatsache also, daß die ungarischen evangelischen Kirchen so lebhaft die Probleme der ökumenischen Bewegung studieren und die Gemeinden so leicht für die Teilnahme an diesen Problemen zu bewegen sind, hat alte historische Wurzeln. Unsere Kirchen sind seit der Reformationszeit in einer Situation, in der für sie diese geistige Verbindung immer von Lebensinteresse war.

Der bedeutendste ökumenisch gesinnte Theologe, der vor einigen Jahren verstorbene Professor Dr. Johannes V i c t o r, Budapest, wurde der christlichen Studentenarbeit durch John M o t t gewonnen, zu dem er lebenslang in naher Freundschaft stand. Er hat Ungarn seit den zwanziger Jahren oft im Ausland vertreten. Die ersten Vorlesungen an den theologischen Hochschulen mit ökumenischem Gegenstand wurden von dem Professor für Systematische Theologie an der reformierten theologischen Fakultät, Professor Géza L e n c z, in Debrecen gehalten, der auch einer der Teilnehmer an der Lausanner Konferenz (1927) gewesen ist.

Nach dem Kriegsende setzte eine sehr bedeutende Hilfsaktion der verschiedenen ökumenischen Organisationen ein, die zum ersten Mal auch den Gemeinden die Realität der christlichen Gemeinschaft handgreiflich gemacht hat. Die eigentliche Verbundenheit und Gemeinschaft mit der ökumenischen Bewegung kann von der Zeit an gerechnet werden, als die ungarischen Kirchen ihre eigene, oft aber auch nicht konforme Stimme in den ökumenischen Begegnungen laut werden ließen. Beispiele dafür bieten die in gemeinschaftlicher Arbeit entstandenen Beiträge für Lund und Evanston. Aber auch in die Gemeinden wurden die ökumenischen Fragen in jenen Jahren so tief hineingetragen, wie dies — nach unserer Kenntnis — in kaum einer anderen Kirche geschehen ist. Diese ganze Entwicklung gipfelte in der Einladung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates nach Galyatető im Sommer 1956. Die Gäste konnten bei dieser Gelegenheit sehen, wie die Gemeinden für den ökumenischen Gedanken und die ökumenische Gemeinschaft offen waren.

Der ungarische Aufstand brachte indes die ökumenischen Beziehungen in eine bis heute nicht ganz überwundene Krise, die sich noch lange Zeit erschwerend auswirken wird. Der Ökumenische Rat der Evangelischen Kirchen in Ungarn hat aber inzwischen seine Arbeit wieder aufgenommen. Er vereint die Reformierte, Luthersche, Baptisten- und Methodistenkirche. Sein Präsident ist nach wie vor der reformierte Bischof D. Albert B e r e c z k y, sein Vizepräsident der lutherische Bischof D. Dr. Ludwig V e t ö; im Präsidium sitzen noch Präsident Dr. Ladislaus S z a b o (Baptist) und Superintendent Adam H e c k e r (Methodist), während der Generalsekretär der reformierte Pfarrer Gyula M u r a k ö z y ist. Im Ökumenischen Rat werden die Kirchen annähernd nach ihrer Prozentzahl vertreten, jedoch so, daß dabei die kleineren auf Kosten der größten evangelischen Kirche in Ungarn, der Reformierten, über ihre Prozentzahl hinaus vertreten sind (Reformierte 24, Luthersche 12, Baptisten 4, Methodisten 2). Das Exekutivkomitee umfaßt 15 Mitglieder.

Angesichts der herannahenden nächsten Vollversammlung des Ökumenischen Rates wird die theologische Kommission ihre Arbeit bald intensiver aufnehmen. Der Ökumenische Rat der Evangelischen Kirchen in Ungarn ist ein anerkannter „angeschlossener Rat“ des Ökumenischen Rates. Er hält aber ökumenische Beziehungen auch mit solchen Kirchen aufrecht, die zur Zeit keine Mitglieder des Ökumenischen Rates oder sogar sehr kritisch ihm gegenüber eingestellt sind, weil wir überzeugt sind, dadurch nicht nur einer breiteren „Ökumene“ teilhaftig zu werden, sondern auch einen Dienst an der schon unter diesem Namen organisierten „Ökumene“ zu leisten. So fanden brüderliche Besuche zwischen chinesischen und ungarischen Kirchenmännern statt, sowohl in China als auch in Ungarn. Seit einiger Zeit finden Urlaubsreisen nach der DDR bzw. Ungarn für Pfarrer des anderen Landes statt. Der Ökumenische Rat setzt sich unter den seit Oktober 1956 sehr erschwerten Verhältnissen für die Aus- und Einreise von Kirchenmän-

nern ein; so konnten wieder Besuche aus dem Ausland empfangen werden (z. B. H. Hellstern, R. Mackie, H. Schomer, M. Niemöller u. a.), und auch wir konnten an Sitzungen internationaler kirchlicher Organisationen im Auslande teilnehmen. Wir hoffen, daß diese Besuche langsam wieder erweitert werden können. An der Konferenz der — aller! — europäischen Kirchen sind unsere Kirchen sehr interessiert. Der ungarische Ökumenische Rat sorgt durch eine spezielle Kommission dafür, daß im Lande nicht erhältliche Medikamente den Notleidenden durch ausländische Hilfsstellen (Ökumenischer Rat, Hilfswerk der Evang. Kirchen der Schweiz usw.) zugänglich gemacht werden. Durch eine andere zwischenkirchliche Kommission verwaltet er die ECLOF-Stiftung (Ecumenical Church Loan Fund). Der Rat nimmt durch Entsendung seiner Delegierten auch an Bewegungen wie der Stockholmer Friedensbewegung teil. In diesem Jahre gelang ihm die Wiederbelebung der 1948 eingestellten theologischen Zeitschrift „Theologiai Szemle“, die von nun an als eine interdenominationale und von den Kirchenleitungen unabhängige Zeitschrift unter der Schriftleitung des früheren Chefredakteurs Professor Dr. Ladislaus Martin P á k o z d y erscheint und als gemeinsames theologisches Forum der vertieften ökumenischen Zusammenarbeit der Kirchen dienen möchte. Last but not least muß auch erwähnt werden, daß die neue Übersetzung der ungarischen Bibel auch eine ökumenische Unternehmung ist und in den Händen des Ungarischen Bibelrates liegt. Dieser Rat hat eine ähnliche ökumenische Zusammensetzung wie der Ökumenische Rat. Die Arbeit am Neuen Testament ist vorläufig fertiggestellt und wartet auf eine Abstimmung mit dem Alten Testament. Die Arbeit am Alten Testament hat Jeremia erreicht, die Probehefte des AT sind bis Hiob schon erschienen. Die Arbeitskommission ist ökumenisch zusammengesetzt und wird durch den Debrecener Professor D. Dr. Kálmán K á l a y geleitet, ihr Sachverständiger ist Professor Dr. L. M. P á k o z d y. Ladislaus M. Pákozdy

## CHRONIK

Der „Ökumenische Pressedienst“, einer der ältesten kirchlichen Nachrichtendienste, konnte im November auf sein 25jähriges Bestehen zurückblicken.

Rund 25 Studiengruppen in theologischen Fakultäten und eine große Anzahl von Diskussionskreisen in örtlichen Gemeinden werden sich in den kommenden Monaten eingehend mit dem Hauptthema der 18. Generalversammlung des Reformierten Weltbundes „Der Herr — ein Knecht, wir — seine Knechte“ befassen, die im Sommer ds. Js. in Brasilien stattfinden wird. Die Unterthemen lauten: „Der Dienst der Theologie“, „Der Dienst der Kirche“, „Der Dienst des Christen“ und „Der Dienst des Staates“.

Eine begrenzte Abendmahls-gemeinschaft mit der Kirche von Sündindien wurde von der Protestantischen

Bischöflichen Kirche in den Vereinigten Staaten befürwortet.

Dem geplanten Zusammenschluß vier lutherischer Kirchen in den Vereinigten Staaten hat nun auch die Vereinigte Lutherische Kirche mit überwältigender Mehrheit zugestimmt. Die drei anderen Unionspartner, nämlich die Lutherische Augustana-Kirche, die Finnische Evangelisch-Lutherische Kirche und die Amerikanische Evangelisch-Lutherische Kirche, hatten die für 1960 vorgesehene Union bereits vor einiger Zeit gebilligt.

Die Anglikanische Kirche von Kanada ist in Abendmahls-gemeinschaft mit der Polnischen National-Katholischen Kirche von Amerika getreten.

Die presbyterianische Kirche von Zentralafrika, die aus der Missionsarbeit der Kirche von Schottland her-

vorgegangen ist, soll in Kürze ihre volle Unabhängigkeit erlangen.

Die Lutherische Kirche in Santalistan/Indien, die auf die Missionsarbeit norwegischer, dänischer und amerikanischer Missionsgesellschaften zurückgeht, wurde am 1. Januar 1959 selbstständig.

Die im November vergangenen Jahres stattgefundene Versammlung der Hierarchie der Kirche von Griechenland hat eine Botschaft an das griechische Volk gerichtet, in der u. a. die Beziehungen zum Ökumenischen Rat behandelt werden. Darin wird behauptet, daß der Ökumenische Rat in seiner Basis die Trinität deshalb nicht erwähnt habe, um auch antitrinitarischen Kirchen den Beitritt zu ermöglichen. Aus diesem Grunde müsse die Kirche von Griechenland sich von der Mitarbeit im Ökumenischen Rat zurückhalten (vgl. „Ök. Rundsch.“ H. 3/1957, S. 143). Das Generalsekretariat des Ökumenischen Rates hat demgegenüber darauf hingewiesen, daß diese Darstellung auf einem völligen Mißverständnis beruhe und die Basis gerade von den unitarischen Kirchen als unannehmbar angesehen werde.

## VON PERSONEN

An Stelle des in den Ruhestand getretenen Bischofs Knox Sherrill wurde Dr. Carl Lichtenberger, bisher Bischof von Missouri, zum neuen Vorsitzenden Bischof der Protestantischen Bischöflichen Kirche in den Vereinigten Staaten gewählt.

Dr. Walter W. Leibrecht, früher Dozent an der Harvard Divinity School, wurde zum Direktor des neugegründeten Instituts für ökumenische Studien in Evanston/Illinois berufen.

## ZEITSCHRIFTENSCHAU

Hans-Christoph Piper, „Consensus auf Hoffnung“. Zum Abendmahls-Consensus zwischen der lutherischen und der reformierten Kirche in den Niederlanden, Monatschrift für Pastoraltheologie, Heft 12/1958, Seite 495—503.

Der Fortsetzungsausschuß der Prager „Christlichen Friedenskonferenz“ (vgl. H. 3/1958, S. 148) hielt Anfang November in Debrecen (Ungarn) eine Arbeitstagung ab, die der Vorbereitung einer zweiten Konferenz in Prag im Frühjahr 1959 diente, zu der „alle Kirchen und die der Bewegung nahestehenden kirchlichen Gruppen und christlichen Persönlichkeiten“ eingeladen werden sollen.

Die Evangelische Kirche der Böhmisches Brüder und die tschechische Brüder-Unität stehen auf Grund einer gemeinsamen Vereinbarung seit kurzem in Abendmahlsgemeinschaft.

Der Präsident und der Generalsekretär des Rates der Reformierten Kirche Frankreichs, Pastor Pierre Bourguet und Pastor Paul Conord, waren zwei Wochen Gäste der Reformierten Kirche von Ungarn, um die traditionellen Beziehungen zwischen den beiden Kirchen zu festigen.

Das Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland veranstaltete Ende Oktober in Heidelberg eine Tagung für den mit orthodoxen Studien befaßten wissenschaftlichen Nachwuchs unter dem Thema „Orthodoxe Ekklesiologie und Ökumene“.

Professor John Baillie, einem der Präsidenten des Ökumenischen Rates der Kirchen, wurde anläßlich der 400-Jahrfeier der Universität Jena die theologische Ehrendoktorwürde der Universität verliehen.

Zum Nachfolger von Bischof Lajos Ordasz als Bischof der südlichen Diözese der lutherischen Kirche Ungarns wurde Propst Zoltan Kaldy gewählt.

Der ungarische reformierte Bischof Dr. Albert Bereczky ist aus Gesundheitsrücksichten in den Ruhestand getreten.

Der Verfasser betont, daß dieser in Europa bisher einzigartige Consensus theologische Gründe habe und weder mit „Imperialismus“ noch mit „Resignation“ zu erklären sei. Bestehende Differenzen habe man nicht gezeugnet, wolle aber auf Grund der in Christus vorgegebenen Einheit durch

diesen „Consensus auf Hoffnung“ den Anstoß geben, sie von neuem zu durchdenken. Einig sei man in dem Bekenntnis zu der Gegenwart Christi im Sakrament, doch knüpften sich vor allem an die Bedeutung des Heiligen Geistes im Abendmahl noch viele offene Fragen.

John J. Vincent, „What has Methodism to Lose?“ *The British Weekly*, 18. und 25. September 1958.

Diese methodistische Selbstkritik ist radikal. Sie entzündet sich an dem „Interim Statement“ über die Gespräche zwischen Anglikanern und Methodisten. Der Verfasser behauptet, daß die früher als typisch methodistisch geltenden Erfahrungen heute kaum mehr gemacht würden und man deshalb auch die entsprechenden Lehren („Heiligkeit“, „Gewißheit“) aufzugeben hätte. Zu behalten seien bei einer Vereinigung dagegen Evangelisation, Zusammengehörigkeitsgefühl und Freiheit in der Gottesdienstgestaltung. Jetzt erkenne er es sicher als „Gottes Willen . . . , irgendeine Form des Episkopats anzunehmen“.

David L. Hamm, „Western Culture and Philippine Life“, *The International Review of Missions*, Okt. 1958, Seite 386—400.

Der Artikel untersucht den Satz „Wir wollen das Christentum predigen und nicht westliche Kultur“ für die Philippinen. Die Schwierigkeit der Mission liege darin, daß es schlechthin unmöglich sei, einzelne Elemente einer Kultur, etwa die Religion, weiterzugeben, ohne daß dies andere Elemente nach sich zöge (nach Toynbee). „Der zu Diskussion stehende Satz vertritt eine zu einfache Auffassung“ (S. 399). Nötig sei es, den „Heiden“ bei ihrem Christwerden „funktionalen Ersatz“ für alte, von einer unchristlichen Kultur durchtränkten Bräuche zu leisten; und dieses Neue müsse in rechter Weise aus dem westlichen Christentum genommen werden.

Walter N. Vernon, „Christian Education in a Stew“, *The Christian Century*, 22. Okt. 1958, S. 1204—06.

Der Verfasser meint erkennen zu können, daß es in den Erziehungsprogrammen der amerikanischen Kirchen nach Jahren guter ökumenischer Zusammenarbeit heute

eine neue Betonung der Denomination gibt. Man hebe z. B. das Methodistische, Baptistische und Lutherische hervor und finde gegenüber früher auch in der Denomination genügend Fachleute, die Lektionen, Lehrpläne und Methodenfragen bearbeiten könnten. Neue Pläne des National Council of Churches würden darum „biegsamer“ sein müssen, wenn man ihre Verwendbarkeit in vielen Kirchen ernsthaft will.

Hanfried Krüger, „Ökumenische Zwischenbilanz“, *Der Zentralaussschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen* vom 21. bis 29. Aug. 1958 in Nyborg, *Informationsblatt*, 15. Okt. 1958, S. 313 bis 317.

Ders. „Zehn Jahre Ökumenischer Rat der Kirchen“, *Lutherische Rundschau*, H. 3, Nov. 1958, S. 321—326.

In diesen beiden Artikeln werden auf Grund der Verhandlungen des Zentralaussschusses in Nyborg Strand der gegenwärtige Stand und die künftigen Vorhaben des Ökumenischen Rates ausführlich dargestellt und zum Teil kritisch gewürdigt.

„Christianity and Ancient Religions“. Sondernummer: *The Student World*, Nr. 4, 1958.

Diese Sondernummer enthält in sieben Hauptartikeln Aufsätze über das Verhältnis des Christentums zu den Weltreligionen. Nach zwei grundsätzlichen Arbeiten folgen drei Aufsätze über Asien, besonders über den Hinduismus, dann je einer über die Situation in Afrika und den Spiritualismus in Südamerika. In den nächsten zwei Nummern sollen Buddhismus, Islam und Judentum besprochen werden. Sehr hilfreich ist die siebenseitige Bibliographie von P. D. Devanandan, Indien.

Yves M. J. Congar, O.P., „Das ökumenische Anliegen“, *Una Sancta*, Heft 3/4, Nov. 1958, S. 213—224.

C., der durch seine jahrzehntelange Teilnahme an dem Gespräch zwischen Rom und der Ökumene bekannt ist, umreißt hier zusammenfassend den Standpunkt des römischen Katholizismus gegenüber der ökumenischen Bewegung. Von einer durch den „Rückgang zu den Quellen“ recht verstandenen geschichtsbedingten Relativität

dogmatischer Fixierungen und der daraus folgenden neuen Sicht reformatorischer Polemik, von einem selbstlosen Eingehen auf die geistigen Positionen anderer und von einer weiteren und besseren Entwicklung katholischer Lehre, nicht zuletzt aber vom Gespräch und vom Gebet erhofft C. einen Fortschritt im Blick auf die Wiedervereinigung der getrennten Christen.

Karl G. Steck, „Eschatologie und Ekklesiologie in der römisch-katholischen Theologie von heute“, *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts*, Nr. 5, Sept./Okt. 1958, Seite 81–90.

Die gründliche Untersuchung römisch-katholischer Äußerungen zur Eschatologie ergibt trotz gewisser Variationen die Verkürzung des eschatologischen Aspekts in der katholischen Dogmatik im allgemeinen und in der Ekklesiologie im besonderen, da die katholische Kirche sich als das sichtbare Gottesreich auf Erden versteht.

Robert S. Paul, „Confessions and the Covenant. The merger of denominations places grave responsibility on the ecumenical movement“<sup>\*)</sup>, *The Christian Century*, 6. August 1958. Seite 897–99.

Angesichts der Möglichkeit einer Auflösung des Internationalen Kongregationalistischen Rates weist der Verfasser auf die Notwendigkeit hin, daß dann die kongregationalistischen Gedanken von der weiteren Gemeinschaft des Ökumenischen Rates aufgenommen und vertreten werden müßten, da anderenfalls erneut denominationale Reaktionen ausgelöst zu werden drohten. Auch betont der Verfasser die Gefahr von kirchlichen Zusammenschlüssen auf nur nationaler Ebene, in denen sich eine Neubelebung des Regionalprinzips der Reformationszeit abzeichnen könne.

(Die mit \*) versehenen Zeitschriftenartikel können in deutscher Übersetzung bei der Ökumenischen Centrale angefordert werden.)

## NEUE BÜCHER

Hans Dombois, *Ordnung und Unordnung in der Kirche*. J. Stauda Verlag, Kassel 1957. 136 Seiten. 6.20 DM.

Die Sammlung von Vorträgen und Arbeiten eines gedankenreichen und kritischen Autors ist um das Thema der Ordnung der Kirche und des Kirchenrechts gruppiert. Diese zentralen Fragen kirchenpolitischer und kirchenrechtlicher Diskussion werden auf dem Boden genauer Kenntnis des theologischen und rechtlichen Gesprächs der Gegenwart, aber zugleich in immer wieder aufgenommenem Rückgriff auf altkirchliche und historische Zusammenhänge erörtert. Das geschieht, nicht ohne daß der Verf. gewisse traditionelle Ansichten eindringlicher Kritik unterwirft und seinerseits ganz bestimmte neue Ansätze aufweist. Faßt man den Gehalt dieser Arbeiten zusammen, die unter sich eine geschlossene Konzeption ergeben, so ist Ausgangspunkt die These, daß die Kirchenverfassung nicht Sache freier Entscheidung der Gemeinde ist, sondern auf die objektiven Gegebenheiten des christlichen Daseins, aus dem Miteinander von Amt und Gemeinde, aufgebaut werden muß. Ord-

nung und Recht der Kirche sind, wie D. in Übereinstimmung mit K. Barth lehrt, eine Funktion des Gottesdienstes, nicht wie früher oft gesagt, des Kirchenbegriffes. Mir scheint freilich, daß, so richtig die Begründung kirchlichen Rechts und kirchlicher Form von dem Kern christlicher Existenz her ist, doch auch diese Ansicht vom Kirchenbegriff ausgeht. Mit der These, daß die Maßstäbe kirchlicher Ordnung im Gottesdienst gesetzt sind, wird ein bestimmter Kirchenbegriff zugrundegelegt, der in einer gewissen Herkunft von Sohm und nicht ohne Ausblick auf die orthodoxe Überlieferung den liturgischen Vorgang als die Mitte des geistlichen Geschehens deutet, die reine Lehre dagegen nicht als Substanz der kirchlichen Gemeinschaft ansieht (Seite 34). Zugleich liegt in dieser Sicht ein Stück Rechtstheorie. Recht wird nicht als Setzung, sondern als gelebte personale Relation verstanden. Nur von daher wird es möglich, von einem „pneumatischen Recht“ zu sprechen, eine Vorstellung, die, beim Worte genommen, doch den Charakter kirchlichen Rechts als jus divinum ergeben müßte. Zustimmung kann man dem

Verf. darin, daß Verfassung und Recht der Kirche Elemente ihres geistlichen Lebens sind, das Recht also nicht, mit Sohm, ein Gegensatz zu diesem Lebenskern darstellt. Kirchliches Recht ist daher wesensmäßig vom weltlichen unterschieden. Insofern vertritt die heutige Lehre zu vollem Recht die Eigenständigkeit kirchlicher Ordnung und Rechtsbildung, die so lange durch die staatskirchenrechtliche Anlehnung verdeckt worden ist. D. ist dabei aber frei von einer spiritualistischen Deutung dieser Eigenständigkeit im Sinne eines Rechts der Erwählten oder eines Rückzuges in einen der Welt abgekehrten Bereich. Staat und Kirche, so lehrt er, stehen untereinander in einem vorgegebenen Dualismus; sie können nicht voneinander absehen, ohne daß einseitige säkularistische oder theokratische Züge hervortreten. Von hier aus lehnt der Verf. die Barthsche Relation der Christengemeinde als des erleuchteten Kerns zur Bürgergemeinde ab, weil sie theokratische Züge trage. Er betont aber auch die Gefahr der Lehre von den zwei Regimenten, der politischen Sphäre ein positivistisch gesehenes Eigenleben ohne Steuer zu verleihen und lehnt, indem er die konstantinische Wendung als vollzogene geschichtliche Tradition, nicht als rückwärts zu revidierenden Fehltritt ansieht, die Trennung von Staat und Kirche ab, weil dadurch jedem der beiden das notwendige Gegenüber verloren gehen würde. Ich würde dem in allem zustimmen, namentlich auch der strikten Forderung, alle staatsrechtlich-politischen Begriffe wie Repräsentation, Gewaltenteilung usw. aus den kirchenrechtlichen Vorstellungen zu entfernen. Die Tendenz kirchlicher Gemeinschaften, sich den jeweiligen geschichtlichen Formen des staatlichen Bereichs anzupassen, ist stets vorhanden und auch in einem eigenständigen Kirchenwesen nicht leicht zu bekämpfen.

Im Aufbau der kirchlichen Ordnung geht D. von dem dem reformatorischen Denken eigenen Weg des Rückgriffs auf das Urbild der frühen Kirche aus, der heute durch die im zeitlichen Abstand nötig gewordene parallele Rückwendung auf reformatorische Anschauungen und Bekenntnisse zu einer eigentümlichen Doppelung dieses regressus ad initia geführt hat, in dem das Element der Tradition und Kontinuität eine Schwächung erfahren hat, die D. nicht übersieht.

Mit der Betonung der anfänglichen Gegebenheit von Amt und Gemeinde wendet sich D. der lutherischen Sicht zu, während er die calvinistische Betonung der Gemeinde als einen Verlust an pneumatischer Objektivität, eine Preisgabe eines grundlegenden Dualismus deutet. Dabei versteht es der Verf., die Problematik des rechten Verständnisses vom Amt deutlich zu machen. Die in der deutschen Reformation unter dem Notrecht des Landesherrn vollzogene Zuwendung allein zu der Stellung des Pfarrers als des gelehrten Verkünders der Lehre hat den Wert und die Funktion des bischöflichen Amtes aus den Augen verloren. Die Wiederherstellung des Bischofsamtes auf landeskirchlicher Grundlage findet bei D. die Kritik, daß damit das historisch-weltliche Moment des Partikularen allzusehr zur Souveränität der Landeskirche in Amt und Bekenntnis gesteigert wird, während das Bischofsamt in seinem echten geistlichen Leben immer auf das Miteinander vieler Bischöfe und auf die ökumenische Weite und Ganzheit gerichtet ist. Hier geht D. parallel mit neueren Ansätzen lutherischer Besinnung zum Amtsbegriff, wobei er aber stärker den Wert der personalen Sukzession neben der Lehrkontinuität hervorhebt, ohne aber etwa die bekanntlich erst postreformatorische Zuspitzung der *successio* im anglikanischen Sinne für wesentlich oder für die deutschen Kirchen erstrebenswert zu halten.

Das schmale Buch enthält eine Fülle von eindringlichen Aussagen, Mahnungen zu neuer Durchdenkung gewohnter Vorstellungen und versteht dabei doch, zugleich gangbare Wege des Aufbaus neuer Begriffe zu weisen. Ein Beitrag zur kirchenrechtlichen Diskussion, den man nicht ohne Dank und ohne bleibenden Gewinn aus der Hand legen wird. Ulrich Scheuner

*Die Evangelische Christenheit in Deutschland.* Gestalt und Auftrag. Herausgeber Generalsuperintendent D. Günter Jacob, Prälat D. Hermann Kunst, Prof. D. Dr. Wilhelm Stählin, Bischof i. R., Evang. Verlagswerk, Stuttgart 1958. 448 Seiten mit 160 Bildseiten und 8 Vierfarbentafeln. Geb. DM 48.—.

In diesen 28 Beiträgen führender kirchlicher Persönlichkeiten wird nicht nur eine umfassende Bestandsaufnahme der evange-

lischen Christenheit in Deutschland in allen ihren wesentlichen Lebensäußerungen und Arbeitsbereichen unternommen, sondern zugleich auch eine Bestimmung ihres geistigen Standorts und der Vielfalt der in ihr wirksamen Kräfte, die mitten im Umbruch der Zeiten Zeichen der Verheißung sind. Dieses Werk will nämlich nicht nur in sachlicher Form und Überschau Informationen vermitteln, sondern will dadurch und darüber hinaus innerhalb wie außerhalb der Kirche „Liebe, Vertrauen und Verantwortung“ für ihren Auftrag zu wecken suchen. Die Gliederung umfaßt in vier großen Themenkreisen „Gottesdienst und Gemeinde“, „Die Kirche in Geschichte und Gegenwart“, „Der Christ in der heutigen Welt“ und „Zeugnisse christlichen Lebens“. Selbstverständlich wird man wie bei jedem derartigen Sammelwerk kritische Fragen nach Anordnung, Grenzen und Schwerpunkten stellen können. Es lag aber in der Absicht der Herausgeber, bewußt die Mannigfaltigkeit und Verschiedenartigkeit in Erscheinung treten zu lassen, die die evangelische Christenheit in Deutschland kennzeichnen. Neben einem Artikel von W. Freytag über „Weltweite Mission“ findet sich auch ein durch klare Linienführung ausgezeichnete Beitrag von Gerh. Brennecke „Die Kirche in der Ökumene“ (obwohl man gerade hier gerne die Linien konkreter in die Ansätze ökumenischer Zusammenarbeit in Deutschland ausgezogen gesehen hätte).

Das vorzüglich ausgestattete und mit wertvollem Bildmaterial versehene Werk wird auch in die Ökumene hinein eine Brücke ausführlicher Unterrichtung über die evangelische Christenheit in Deutschland und tieferen Verstehens für ihre Eigenart und ihren Weg bilden können.

Übrigens — gehören die Freikirchen nicht auch zur evangelischen Christenheit in Deutschland? Von ihnen ist in dem Buch leider nicht die Rede.

*Emile Marion*, Die protestantische Schweiz. Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund. Ursprung und Geschichte, Evangelischer Verlag AG., Zollikon 1958. 63 Seiten. Geh. DM 2.90.

Diese kleine Schrift schildert in knappen, klaren Zügen den geschichtlichen Ursprung und das vielseitige Wirken des „Schweize-

rischen Evangelischen Kirchenbundes“ und gibt damit zugleich ein Bild des geistlichen und kirchlichen Lebens im heutigen schweizerischen Protestantismus. Zur ökumenischen Information über kirchliche Zusammenschlüsse in anderen Ländern wird man sich gerne auch dieser nützlichen Darstellung bedienen.

*Gerald Kennedy*, Weltweite Methodistenkirche. Ihre Geschichte und ihr Auftrag. Mit einem Geleit- und Nachwort von Bischof Dr. Ferd. Sigg. Gotthelf-Verlag, Zürich/Frankfurt a. M. 1958. 266 Seiten. Leinen DM 15.—.

Zwar hat in den ökumenischen Gesprächen der neueren Zeit die „vergleichende Kirchenkunde“ tiefergehenden theologischen Erörterungen Platz gemacht, doch mangelt es in unseren Gemeinden, ja auch unter den Theologen weithin immer noch an verlässlicher Kenntnis des Lebens und der Lehre anderer Kirchengemeinschaften. In dieser Hinsicht tut das Buch des amerikanischen Methodistenbischofs G. Kennedy einen guten Dienst, indem es auf eine undoktrinäre, lebendige Weise über Werden, Wesen und Sendung des Methodismus berichtet, wobei der Schwerpunkt der Darstellung naturgemäß auf England und Nordamerika liegt. Der Herausgeber der deutschen Ausgabe, der Schweizer Bischof Dr. Sigg, hat darum ein Kapitel angefügt, das den Methodismus auf dem europäischen Festland behandelt.

*Die Kirche im Osten*. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. Hrsg. in Gemeinschaft mit dem Ostkircheninstitut Münster von Prof. Robert Stupperich. Evang. Verlagswerk, Stuttgart. 1958. 192 Seiten. Halbleinen DM 9.80.

Das neu errichtete Ostkircheninstitut in Münster gewährt in diesem Jahrbuch einen ersten Einblick in seine Studienarbeit, die sich auf die orthodoxen und protestantischen Kirchen im gesamten osteuropäischen Raum erstrecken soll. Neben allgemeineren Beiträgen von Werner Krause über „Die Bibel in Rußland“ und von dem Leiter des Institutes, Prof. Robert Stupperich, über „Der Protestantismus auf seinen Wegen nach Osteuropa“ stehen diesmal vor allem Polen und das Memelgebiet im Mittelpunkt. Eine Studie von Fr. Heyer befaßt

sich mit der orthodoxen Kirche in Finnland. Horst Pochert legt eine soziologische Untersuchung über „Die kirchliche Eingliederung heimatvertriebener Lagerbewohner“ vor. Fr. Spiegel-Schmidt steuert eine umfassende Chronik über die jüngsten Vorgänge in den osteuropäischen Kirchen bei, während abschließende Literaturberichte über die russische Kirchengeschichte und das slowakische Luthertum deutlich machen, daß dieses Jahrbuch eine Arbeitshilfe für alle sein will, die sich ernsthaft mit dem osteuropäischen Kirchentum beschäftigen wollen.

*Christliche Religion.* Hrsg. von P. Oskar Simmel SJ und Dr. Rudolf Stählin. Aus: Das Fischer Lexikon. Enzyklopädie des Wissens. Fischer-Bücherei, Frankfurt a. M./Hamburg 1957. 350 Seiten. DM 3.30.

Es ist zweifellos ein verdienstliches Unternehmen des Fischer-Verlages, durch die Herausgabe einer volkstümlichen Lexikarreihe eine breitere Öffentlichkeit mit einem bestimmten Sachgebiet auf allgemeinverständliche und zuverlässige Weise vertraut zu machen. Zumindest soweit es Ökumene und Kirchenkunde betrifft, wird man dieses von dem vorliegenden Bande, der katholische und evangelische Mitarbeiter zu einer Darstellung des christlichen Glaubens vereinigt, leider nicht sagen können. Im Gegenteil — die Zahl der Fehler und Ungenauigkeiten ist gerade auf diesem Gebiet unerfreulich groß. Um nur ein Beispiel herauszugreifen (S. 166): Der Zusammenschluß der Baptisten und Darbysten wird als „Bund freikirchlicher Christen“ bezeichnet (so hieß vielmehr bis dahin der deutsche Zweig der Darbysten) und dafür der richtige Name des Zusammenschlusses „Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland“ irrtümlich der seit 1926 bestehenden Arbeitsgemeinschaft der evangelischen Freikirchen in Deutschland beigelegt (die sich „Vereinigung Evangelischer Freikirchen in Deutschland“ nennt). Auf S. 266 wird eine so irreführende und das Wesen des Ökumenischen Rates fundamental verkennende Feststellung getroffen: „Im Weltrat der Kirchen hat der Weltprotestantismus eine Gesamtvertretung erhalten.“ Auch der Artikel „Ökumene“ läßt unbefriedigt, nicht zuletzt, weil offensichtlich die wichtigen Entwicklungen und

Neuansätze der letzten Jahre unberücksichtigt bleiben (sollte übrigens in einem solchen Informationsartikel nicht wenigstens einmal die offizielle deutsche Bezeichnung des Weltrats auftauchen, nämlich „Ökumenischer Rat der Kirchen“?). Unter den wichtigsten ökumenischen Problemen, die dort aufgezählt werden, dürfte das Kirchen- und Amtsverständnis, das heute im Mittelpunkt fast aller Unionsverhandlungen in der Ökumene steht, doch wohl gewiß nicht fehlen, ebenso wie auch der mit dem Begriff der „Tradition“ zusammenhängende Fragenkreis. Man kann jedenfalls nur bedauern, daß — gerade auch angesichts vieler anderer, z. T. ausgezeichnete Beiträge in diesem Taschenlexikon — eine solche einzigartige Möglichkeit der Breitenwirkung und -unterrichtung ausgerechnet für den ökumenischen Sachbereich nicht besser genutzt worden ist.

*Sammlung und Sendung.* Vom Auftrag der Kirche in der Welt. Eine Festgabe für D. Heinrich Rendtorff zu seinem 70. Geburtstag. Hrsg. von J. Heubach und H.-H. Ulrich. Christlicher Zeitschriftenverlag, Berlin 1958. 352 Seiten. Ganzleinen DM 15.-. Engl. Brosch. DM 12.-.

Das umfassende Lebenswerk Heinrich Rendtorffs, das bis weit in die Ökumene hinein wirksam geworden ist, spiegelt sich in dieser vielseitigen Festschrift zu seinem 70. Geburtstag wider — eine Dankesgabe aus der großen Zahl derer, die von ihm Zurüstung und Wegweisung für den rechten Dienst der Kirche an der Welt in Verkündigung, Seelsorge und Diakonie empfangen haben. Aus der Fülle der Aufsätze sei u. a. hingewiesen auf Hanns Lilje „Evangelisation in ökumenischer Sicht“, Heinrich Meyer „Die Existenz junger Kirchen als kritische Frage an die abendländische Theologie“, Paul Toaspern „Was können wir von der amerikanischen Volksmission lernen?“, Carl Mau „Stewardship — Haushalterschaft“, Heinz-Dietrich Wendland „Alte und neue Gemeindeform“, C. G. Schweitzer „Ausrüstung der Laien — eine noch nicht gelöste Aufgabe der Kirche“ und E. G. Gulin „Die orthodoxe Kirche in Evanston“.

*Die Katholizität der Kirche.* Beiträge zum Gespräch zwischen der evangelischen und der römisch-katholischen Kirche. Hrsg. von Hans Asmussen und Wilhelm Stählin. Evang. Verlagswerk, Stuttgart 1957. 392 Seiten. Engl. brosch. DM 18.—, Ganzleinen DM 19.80.

Das vorliegende Werk leistet im Rahmen des ökumenischen Gesprächs unserer Tage einen wichtigen Dienst, indem es uns eindringlich daran erinnert, daß die ökumenische Bewegung ohne die Begegnung mit dem römischen Katholizismus ein Torso bleiben muß. Die Zusammenstellung der Aufsätze beruht nicht auf einer bestimmten systematischen Konzeption, umfaßt aber wesentliche Fragen, die zwischen den Konfessionen der Klärung bedürfen. Hingewiesen sei u. a. auf den sehr instruktiven Beitrag von Ernst Kinder „Schrift und Tradition“, auf die Artikel von Peter Meinhold und Hans Dombois „Grundfragen kirchlicher Geschichtsdeutung“ bzw. „Zur Revision des Kirchengeschichtsbildes“, Wilhelm Stählins Untersuchung des konfessionellen Sprachgebrauchs „Katholizität, Protestantismus und Katholizismus“ und H.-D. Wendland „Gleichheit und Ungleichheit im Leibe Christi und im christlichen Leben“. Wir hoffen, daß dieses Buch nicht nur auf ökumenischer, sondern auch auf römisch-katholischer Seite ein weitreichendes Echo findet.

*Franklin H. Littell, Von der Freiheit der Kirche.* Christian-Verlag, Bad Nauheim 1957. 188 Seiten. Ganzleinen DM 16.80.

In diesem dem Gedächtnis von Prälat Hartenstein und Bischof E. Sommer gewidmeten Buch geht es dem Verfasser um den Erweis der Berechtigung der freikirchlichen Glaubensaussage, insbesondere des menonitisch-täuferischen Ansatzes, vom neutestamentlichen Gemeindeverständnis her. In einer vielseitigen und kritischen Analyse untersucht er Auswirkung und Wechselbeziehung der freikirchlichen Grundmotive der „Disziplin“ und der „Beweglichkeit“ im kirchlichen und politischen Raum in Vergangenheit und Gegenwart. Dabei kommt ihm seine gute Kenntnis sowohl seines heimatlichen amerikanischen Kirchentums wie auch — auf Grund seines langjährigen Deutschlandaufenthaltes — der europäischen kirchlichen Verhältnisse

zustatten, wenn man freilich auch in deren Deutung und Wertung nicht immer mit ihm einer Meinung sein wird. Angesichts vielfacher Auflösungserscheinungen des herkömmlichen Volkskirchentums im europäischen Bereich sollte man sich aber durch die hilfreiche und anregende Gedankenführung des Verfassers ernsthaft dazu anleiten lassen, Wesen und Auftrag der Kirche Jesu Christi im aufgeschlossenen Hören auf den freikirchlichen Beitrag neu zu durchdenken.

*Kurt Hutten, Seher — Grübler — Enthusiasten.* Sekten und religiöse Sondergemeinschaften der Gegenwart. 5., neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage. Quell-Verlag der Evang. Gesellschaft, Stuttgart 1958. 752 Seiten, 16 Bildtafeln. Leinen DM 27.80.

Neue Informationsquellen und Entwicklungen haben zu dieser wesentlich erweiterten und umgearbeiteten 5. Auflage des bekannten Sektenbuches von Kurt Hutten Anlaß gegeben. Dabei ist schärfer als in den früheren Auflagen zwischen Darstellung und Beurteilung unterschieden, wodurch das Werk den Charakter einer ausgesprochenen „Sektenkunde“ gewinnt. Die bisher anhangsweise behandelten „weltanschaulichen Gemeinschaften“ mußten aus Raumgründen wegfallen, sollten aber darum gewiß nicht, wie auch der Verfasser betont, aus den Augen verloren werden. Die Literaturhinweise sind zu den jeweiligen Kapiteln gezogen und — was man als besonders hilfreich empfindet — erheblich ausgebaut und sorgfältig gegliedert worden. Auch auf die Kulthandlungen und ihre Bedeutung innerhalb der einzelnen Sekten ist dankenswerterweise ausführlicher eingegangen als in den früheren Auflagen, da ja gerade auf diesem Gebiet sich am ehesten Probleme und Spannungen zwischen den Kirchen und Sekten ergeben (Anerkennung von Sakramenten, Amtshandlungen usw.). So ist ein Hand- und Nachschlagebuch entstanden, das nicht nur in der deutschen kirchlichen Literatur, sondern auch im ökumenischen Bereich an Vollständigkeit und Gründlichkeit nicht seinesgleichen hat.

Martin Niemöller, Reden 1945—1954. Mit einem Vorwort von Prof. Ernst Wolf (Göttingen). Stimme-Verlag, Darmstadt 1958, 328 S. Engl. brosch. DM 10.80.

Dem 1957 erschienenen Band der Reden Martin Niemöllers aus den Jahren 1955 bis 1957 (vgl. Ök. Rdsch. " Heft 3/1958 S. 156) folgt jetzt eine Sammlung von Reden und Aufsätzen aus der Zeit von 1945—54. Das, was Ernst Wolf im Vorwort als kennzeichnende Wesenszüge Martin Niemöllers hervorhebt, wird der Leser auch bei der Lektüre dieses Buches eindrücklich empfinden: „Das Bemühen um das Zeugnis der Wahrheit in rücksichtsloser und unerschrockener subjektiver Wahrhaftigkeit und die Sorge um den Bruder im Menschen und d. h. um das Menschsein des Menschen in seinen Daseinsbedingungen von heute, weil beide, der Mensch und sein Lebensraum, Gott gehören“, wobei N. die Kirche immer aufs neue davor warnt, „die eigene institutionelle Festigung, die eigene Gestalt, die eigenen Belange mit der ihr aufgetragenen Aufgabe zu verwechseln und den Menschen vor der Kirchentür sich selbst zu überlassen“. Unter ökumenischem Gesichtspunkt sind nicht zuletzt die mit der oft mißdeuteten „Stuttgarter Schulderklärung“ von 1945 zusammenhängenden Ausführungen äußerst aufschlußreich und wesentlich.

Ernst Hornig, Der Weg der Weltchristenheit. Evang. Verlagswerk, Stuttgart 1958. 338 Seiten. Ganzleinen DM 13.50.

Die 1952 erstmalig erschienene Darstellung der ökumenischen Bewegung ist jetzt in wesentlich erweiterter und verbesserter Auflage herausgekommen. Der Verf. will weniger eigene Forschungen oder Urteile bieten, als „Studenten, Pfarrern und allen, die im kirchlichen Dienst stehen“, nicht zuletzt aber auch „Laien, die nach der Ökumene fragen“, Einführung und Orientierung vermitteln. Die Begrenzung des fast unübersehbar gewordenen Stoffes erforderte sorgfältige Auswahl und andererseits auch bewußten Verzicht auf manches, was in dem gesteckten Rahmen nicht unbedingt nötig erscheint. Man wird dem Verf. mit Dank bestätigen können, daß er dieser Zielsetzung im ganzen durchaus gerecht geworden ist. Gerne hätte man jedoch an den Anfang ein grundsätzliches Kapitel

gestellt gesehen, das von der Heiligen Schrift her die Leser mit Wesen und Verständnis der ökumenischen Bewegung vertraut macht, ehe die Darstellung — jetzt ein wenig unvermittelt — mit der Weltmissionskonferenz von Edinburgh 1910 einsetzt.

In den ersten acht Kapiteln zeigt der Verf. die verschiedenen Strömungen auf, aus denen die ökumenische Bewegung erwachsen ist, und schildert ausführlich — mit zahlreichen Zitaten aus den Konferenzberichten usw. belegt — die Tagungen und Begegnungen der einzelnen Gruppen und Organisationen, in denen sich diese Entwicklung manifestiert. Es ist nur natürlich, daß in einer solchen mehr chronologischen Darstellung die innere Linienführung ökumenischer Geschichte und Problematik nicht immer profiliert und kontinuierlich hervortreten kann, obwohl der Verf. stets auch um eine sachliche Zusammenfassung und Wertung der jeweiligen Ergebnisse bemüht bleibt. Das 9. Kapitel geht auf die konfessionellen und regionalen Zusammenschlüsse sowie auf die Unionen ein, die sich in der Ökumene vollzogen haben oder im Werden begriffen sind. Hier hätten nach unserer Meinung auch die in fast allen Ländern bestehenden Ökumenischen Räte oder National Councils einbezogen und in ihrer Bedeutung für den ökumenischen Gedanken gewürdigt werden sollen. Ein letztes Kapitel sucht dann in besonnenem Abwägen Möglichkeiten und Grundsätze einer Kirchenunion herauszustellen.

Mit Recht weist der Verf. S. 118 auf die Notwendigkeit hin, in den Kirchen und bei den Gemeindegliedern eine lebendige Teilnahme an der Sache der ökumenischen Bewegung zu wecken, und welch umfassende Erziehungsarbeit hierfür erforderlich, aber durch die Bildung ökumenischer Organe in den Mitgliedskirchen des Rates auch schon geschehen sei. Fast möchte man es ein wenig bedauern, daß der Leser in dem ganzen Buch über das, was auf diesem Gebiet in Deutschland schon seit langem getan wird, nichts Näheres erfährt. Wir denken dabei an die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen, die von D. Menn aufgebaute Tätigkeit der Ökumenischen Centrale und ihre Regionaltagungen, die ökumenischen Ausschüsse in den Landeskirchen u. a. m. Gerade für den deutschen Leser, für den das Buch doch in erster Linie bestimmt ist,

wäre das nicht nur eine sachliche Information, sondern auch ein wertvoller Hinweis gewesen, wo und wie ihm selber eine Fühlungnahme mit der ökumenischen Arbeit ermöglicht werden kann.

Dem eigentlichen Textteil schließt sich — und das begrüßen wir besonders — eine Zusammenstellung von ökumenischen Gebeten an, die sowohl für den gemeindlichen wie auch für den privaten Gebrauch bestimmt sind. Es folgt ein „Kleines Ökumenisches Wörterbuch“, das in erster Linie dem Nichtfachmann wichtige Begriffe erläutern will, wie denn überhaupt der Verf. in dem ganzen Buch anerkennenswerterweise theologische Begrifflichkeit möglichst zu vermeiden sucht. Den Abschluß bilden eine Zeittafel sowie eine Skizze zur Geschichte der ökumenischen Bewegung, die Liste der Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates; dessen Basis, Aufbau und Arbeit seit Evanston, ökumenische Anschriften, eine Statistik und ein Literaturverzeichnis, das wiederum vorwiegend die dem deutschen Leser zugängliche Literatur aufführt und damit zur Weiterarbeit anleitet. Am Ende finden sich ein Personen- und Sachregister sowie ausführliche Anmerkungen zu den einzelnen Kapiteln.

In dem vorliegenden Werk erhalten wir zum ersten Male in Deutschland eine Übersicht über die ökumenische Bewegung dieses Umfangs. Eine ungeheure Stofffülle ist sorgsam und sachkundig verarbeitet. Die ökumenisch interessierten Leser in Deutschland und darüber hinaus werden dankbar von dem Ertrag der jahrelangen Arbeit des Verf. zehren.

*Growing together locally.* Some suggestions as to how the Ecumenical Movement can be made a reality wherever Christians of different traditions are found together. Herausgegeben vom British Council of Churches, London 1958. 40 Seiten. Preis 1 s.

In diesem Heft gibt Rev. Kenneth Slack, der Generalsekretär des Britischen Rates der Kirchen, Pfarrern und Gemeindegliedern ausgezeichnete Hinweise und Hilfen, den ökumenischen Gedanken auf Gemeindeebene zu verwirklichen. Bemerkenswert ist dabei, daß jede vordergründige „Praxis“ sorgfältig vermieden wird, sondern gerade die örtliche Zusammenarbeit sich ganz in Zielsetzung und Auftrag der

gesamten ökumenischen Bewegung einzuordnen hat. Trotz weithin anderer Voraussetzungen in unseren deutschen Kirchen wird man für das auch bei uns noch ungelöste Problem der „Ökumene auf Gemeindeebene“ vieles aus dieser Schrift lernen können.

*Erich Beyreuther*, August Hermann Francke und die Anfänge der ökumenischen Bewegung. Verlag Herbert Reich, Hamburg 1957. 309 Seiten. Leinen DM 10.50.

Daß die weitverzweigte Vorgeschichte der heutigen ökumenischen Bewegung immer noch eingehender Forschungen bedarf, nicht zuletzt in Fortführung und Ergänzung des in Rouse/Neill „Geschichte der ökumenischen Bewegung“ dargebotenen Materials, steht außer Zweifel. Während Fr. W. Kantzenbach in seiner gründlichen Untersuchung das Ringen um die Einheit der Kirche im Reformationsjahrhundert aufgezeigt hat (vgl. Ök. Rdsch. Heft 4/1957 S. 185 f.), ist der Leipziger Dozent Erich Beyreuther den weltweiten Anstößen und Auswirkungen des Pietismus nachgegangen, wie sie gerade durch das Lebenswerk A. H. Franckes auf vielfältige Weise sichtbar geworden sind. Durch ihn hat ein erwecktes evangelisches Laienchristentum den Schritt aus der Theorie in die Praxis, aus der Enge in die Weite gewagt und erstmalig zwischenkirchliche Arbeitsgemeinschaften und Beziehungen ins Werk gesetzt, die zwar zeitgebunden und daher auch nicht immer von Dauer, jedoch grobenteils von einem echten ökumenischen Impuls getragen waren. Die dabei festzustellende Neigung zu einem vorschnellen, wenn auch meist unbewußten Unionismus, die Schwierigkeit, ökumenische Verpflichtung und Wahrheitsfrage miteinander zu verbinden — das sind Probleme, die unverändert auch heute die im Ökumenischen Rat vereinigten Kirchen bewegen, und darum ist das Buch von Beyreuther nicht nur als geschichtliche Studie, sondern auch als ökumenischer Gesprächsbeitrag aufschlußreich und förderlich.

*Franz und Verena von Hammerstein.* Verantwortliche Gemeinde in Amerika. Beobachtungen und Erlebnisse eines Austauschpfarrers 1954—57. Lettner-Verlag, Berlin 1957. 165 Seiten. Geb. DM 8.50.

Drei Jahre hindurch haben Pfarrer Franz von Hammerstein und seine Frau in zwei

Gemeinden der Presbyterianischen Kirche in den USA Dienst getan. Sie haben damit eine Form zwischenkirchlichen Austausches und ökumenischer Verbundenheit verwirklicht, die unter dem Namen „fraternal workers“ in der Ökumene immer mehr an Bedeutung gewinnt und an die Stelle flüchtiger Besuche das alltägliche Zusammenleben und Mitarbeiten in den Gemeinden treten läßt. Schon darum kann der vorliegende Bericht als beispielhaft und wegweisend gelten. Zudem sind die hier gegebenen Schilderungen aber auch so lebendig gehalten, mit so wacher Beobachtungsgabe, ökumenischer Offenheit und liebevollem Verständnis geschrieben, daß man sie in die Hände weitester Kreise unserer Pfarrer und Gemeinden wünschen möchte. Hier wird nämlich der tiefste Sinn aller ökumenischen Begegnung deutlich: als christliche Gemeinden voneinander zu lernen und sich gegenseitig in brüderlicher Kritik zur rechten Verkündigung des Evangeliums in dieser Welt zu verhelfen. Das kluge Buch des Pfarrerehepaars v. Hammerstein leistet auf diesem Wege einen wertvollen Dienst. Kg.

A. M. Chirgwin, Ihr werdet meine Zeugen sein — Die Bedeutung der Bibel für die Evangelisation. Gotthelf Verlag, Zürich/Frankfurt a. M. 1958. 96 Seiten DM 3.50.

Die vorliegende Arbeit ist entstanden als ein Beitrag zur Vorbereitung von Evanston, sie erschien zuerst 1954 bei der SCM Press, London.

Die Ergebnisse dieses Büchleins sind von zwei Seiten her ökumenisch interessant, von der Evangelisation und von der Einheit her. Mit brennendem Herzen berichtet der Verfasser in vielen Beispielen, wie von Jerusalem bis zu allen Enden der Erde hin die Bibel kraft der ihr eigenen Autorität vornehmstes Mittel der Evangelisation war und ist. Wo sie lebt, da gibt es Bekehrungen und wachsende Gemeinden. Und wo immer man sich zur Evangelisation rüstet, kommen Auftrag, Kraft und praktische Hilfe aus der Bibel. Darum sei Bibelmission gerade jetzt wegen der stark zunehmenden Weltbevölkerung eine Aufgabe, die die Kirchen in großzügigster Weise neu planen und anfangen müßten.

Zur Frage der Einheit: Es wird deutlich, daß die Bibel die einzige „Bekenntnisschrift“ der frühen, noch einigen Kirche

war; und sie war von Anfang an das Buch der Laien. Zwischen den Zeilen kann man lesen, daß diese beiden Dinge zusammengehören (S. 85), und als drittes dazu die Evangelisation. Ist es erlaubt zu schließen, daß auf der einen Seite Bibel, Laien und Gemeindemission stehen, auf der anderen aber Konfessionsschriften, Theologen und Institutionalisierung der Einzelkirchen? Jedenfalls ist es ökumenisch festzuhalten, daß die Bibel zu Einheit und Evangelisation führt, und daß ihre Verbreitung allein darum Aufgabe jedes Christen ist (Seite 91).  
Günter Wieske

*Hinweise auf wichtiges Arbeitsmaterial:*

*Baptism and Confirmation*, Report of the Youth Faith and Order Consultation. Hrsg. vom Jugendreferat des Ökumenischen Rates der Kirchen, Genf. Vervielfältigt, 65 Seiten.

*Theologie für Evangelisation — ein Studiendokument*. Hrsg. vom Referat für Evangelisation, Studienabteilung des Ökumenischen Rates, deutsche Übersetzung. Vervielfältigt, 31 Seiten.

*The Church in Changing Africa*, Report of the All-Africa Church Conference Ibadan 1958. 106 Seiten. Hrsg. International Missionary Council, New York.

*Mission in der gegenwärtigen Weltstunde*. Berichte, Vorträge und Dokumente von der Weltmissions-Konferenz in Ghana. Hrsg. von Walter Freytag. Evang. Missionsverlag, Stuttgart 1958. 64 S. (Weltmission heute, H. 9/10). Kt. DM 2.40.

*Anglo-Russian Theological Conference, Moscow, July 1956*. A Report of a theological conference held between members of a delegation from the Russian Orthodox Church and a delegation from the Church of England. Hrsg. H. M. Waddams. The Faith Press, Ltd., London 1958. 120 Seiten.

*Conversations between The Church of England and The Methodist Church*. An Interim Statement. S. P. C. K., London 1958. 49 Seiten. 3 s. 6 d.

*Welt und Kirche unter der Herrschaft Christi*. Zweites Studiendokument. Hrsg. von der Studienabteilung des Ökumenischen Rates, Genf (1958).  
Preis 1.— DM.

## Mitteilungen der Schriftleitung

Um den ökumenischen Gedanken in der jüngeren Generation ausbreiten und festigen zu helfen, räumen wir ab sofort Studenten einen Vorzugspreis für den Bezug der „Ökumenischen Rundschau“ ein, der jährlich statt 7.80 DM nur 5.— DM betragen soll. Wir bitten, Studenten aller Fakultäten auf diese Möglichkeit hinzuweisen.

Zum Inhalt dieses Heftes: Mit dem von Prof. Taito A. Kantonen für die „Ökumenische Rundschau“ in Deutsch abgefaßten und von uns daher nur an einigen Stellen stilistisch geglätteten Beitrag setzen wir aus lutherischer Sicht das Gespräch über das konfessionelle Problem in der Ökumene fort, das wir in Heft 4/1956 von reformierter Seite mit dem Artikel von Prof. John A. Mackay begonnen hatten.

Die Ausführungen von Bischof D. Dr. Meyer möchten dazu dienen, die nicht zu unterschätzenden Auswirkungen des Abendmahlsgesprächs in der EKD auf Grundsätze und Methode der ökumenischen Diskussion dieses Fragenbereiches hervorzuheben.

Wer nach weiteren Würdigungen des heimgegangenen Bischofs Dr. G. K. A. Bell Umschau hält, sei auf die Gedenkartikel von Dr. Visser 't Hooft und Bischof Eivind Berggrav im Januarheft der „Ecumenical Review“ hingewiesen.

Mit der Übersetzung des Vortrages von Prof. Sjøe, der das 1957 vom Zentralauschuß beschlossene neue Studienprojekt über die „Glaubensfreiheit“ einführen sollte, wollen wir auch unsererseits auf die hier erwachsenden Aufgaben aufmerksam machen.

Ein kurzes Wort zur „Chronik“: Aktuelle Berichterstattung über das ökumeni-

sche Geschehen kann schwerlich Aufgabe einer nur vierteljährlich erscheinenden Zeitschrift sein. Wer in erster Linie umfassende ökumenische Information sucht, muß sich zusätzlich an den wöchentlich erscheinenden „Ökumenischen Pressedienst“ halten. (Bestellungen beim Kirchlichen Außenamt der EKD, Frankfurt/Main, Untermainkai 81.) Wir hingegen suchen in unserer „Chronik“ nur diejenigen Ereignisse in Stichworten festzuhalten, die für den äußeren Fortgang oder die innere Entwicklung der ökumenischen Bewegung wichtig oder aber symptomatisch zu sein scheinen. Im übrigen freuen wir uns über jede Meinungsäußerung unserer Leser, die den der „Ökumenischen Rundschau“ aufgetragenen Dienst besser zu gestalten und zu erfüllen hilft.

Während der Drudlegung dieses Heftes wird bekannt, daß der frühere Primas der Kirche von Norwegen, Bischof Eivind Berggrav, am 14. Januar im Alter von 74 Jahren heimgerufen wurde. Bischof Berggrav hat weit über Skandinavien hinaus auf das Werden der ökumenischen Bewegung prägenden Einfluß genommen und war von 1950—1954 einer der Präsidenten des Ökumenischen Rates. Sein Büchlein „Es sehnen sich die Kirchen“ hat auch in Deutschland den ökumenischen Gedanken verbreiten helfen. Manche von uns werden sich an seinen — wohl letzten in Deutschland gehaltenen — Vortrag im November 1956 auf der Tagung der landeskirchlichen Referenten in Arnoldshain über die ökumenische Abendmahlsgemeinschaft erinnern, die ihm besonders am Herzen lag. Wir werden im nächsten Heft Persönlichkeit und Werk von Bischof Berggrav eingehender würdigen. Kg

### *Anschriften der Mitarbeiter:*

Pfarrer Eberhard Bethge, 23 Manor Mount, Forest Hill, London S. E. 23 / Prof. Dr. Taito A. Kantonen, 954 Pythian Avenue, Springfield (Ohio) / Bischof Prof. D. Dr. Heinrich Meyer, Lübeck, Bäckerstr. 3/5 / Rev. Paul Oestreicher, z. Zt. Rüsselsheim/M., Darmstädter Straße 7 / Prof. Dr. Ladislaus M. Pákozdy, Debrecen, Calvin-ter 16 / Prof. Dr. Ulrich Scheuner, Bad Godesberg, Beethovenstr. 77 / Prof. Niels H. Sjøe, Gentofte (Dänemark), Gentoftegade 8 / Dr. Günter Wiese, Frankfurt a. M., Untermainkai 81.

## BISCHOF EIVIND BERGGRAV

VON MARTIN NIEMÖLLER

Bischof Eivind Berggrav ist am 14. Januar dieses Jahres von uns gegangen, nachdem er schon mehrfach in den letzten Jahren am Rande des Grabes gestanden hatte. Die Ökumene ist um eine ihrer markantesten Persönlichkeiten ärmer geworden, und man wird ihn sehr vermissen. Sonst pflegt ein Mann, der in den Ruhestand tritt, schnell vergessen zu sein. Berggrav trat bereits 1951 in den Ruhestand, und es ist bald fünf Jahre her, daß mit der Weltkirchenversammlung von Evanston sein Amt als einer der Präsidenten des Ökumenischen Rates zu Ende ging, in das er als Nachfolger des schwedischen Erzbischofs Eidem berufen worden war. Schon damals war er ein leidender Mann, und später war es ihm nur noch gelegentlich möglich, persönlich an ökumenischen Tagungen und Beratungen teilzunehmen. Trotzdem: die Lücke wird von uns allen, die ihn kannten, als tief und schmerzhaft empfunden. Er fehlt uns! —

Berggrav hat die Ökumene vor mehr als drei Jahrzehnten in Nathan Söderblom kennengelernt, und von damals an hat er ihrem Auftrag und Dienst die Treue gehalten durch gute und böse Tage; er hat Ökumene wirklich gelebt. Ein Wort, das er einmal über Söderblom schrieb, hat auch und gerade für ihn selber bleibende Gültigkeit: „Das ist etwas vom Geheimnisvollen an ihm, daß er nur war, indem er wirkte.“ — Berggravs Wirken ist schon bei seinen Lebzeiten mannigfaltig gewürdigt worden, und es ist gar nicht leicht zu sagen, wo denn eigentlich das Schwergewicht seines Wirkens gelegen hat. Überall, wohin er sich gestellt fand, hat Berggrav seinen Mann gestanden, und das nicht nur in der Weise, daß er sich mit seiner ganzen, starken Energie ans Werk gab, das vor ihm lag, sondern so, daß er sich selber mit seiner ganzen starken Persönlichkeit diesem Werk hingab, so daß es wahrhaft sein Werk wurde. So hat er ein reiches, wechselvolles und tatenfrohes Leben unter uns gelebt, sicher einer der blutvollsten und lebendigsten Menschen unserer Tage. Ihm war es nicht so sehr um die Idee der Ökumene zu tun und um ihre theologischen Fragen und Probleme, obgleich er ein scharfer und unermüdlicher theologischer Denker war; ihm ging es um gewagte und vollzogene, verwirklichte und gelebte christliche Einheit, und an solcher Einheit hing sein Herz mit Leidenschaft. — Aus allen Verhandlungen des Vorbereitenden Komitees und später des Exekutivkomitees ist mir kein einziges Gespräch über irgendeine Tagungsvorbereitung erinnerlich, in dem Berggrav nicht die jedesmal wieder-

kehrende unbequeme Frage gestellt hätte (unbequem nicht zuletzt für uns, seine lutherischen Brüder): „Wo bleibt die gemeinsame Abendmahlsfeier?“ — Sie kam natürlich nicht, sondern wurde jedesmal aufs neue abgelehnt; und es blieb der gastgebenden Kirche überlassen, ob sie vielleicht die jeweils anwesenden kirchlichen Delegierten zu einem — für alle offenen — Abendmahlsgottesdienst einladen wollte. Berggrav wurde nicht müde, sein *Ceterum censeo* mit Hartnäckigkeit zu wiederholen, obgleich er im voraus wußte, daß man über seinen Antrag zur Tagesordnung übergehen würde: er wollte die Wunde offenhalten. — Ich hörte die gewohnten Worte aus seinem Munde, als wir uns zum letzten Mal in diesem Leben sahen; sie bleiben für mich, sie bleiben für uns alle als sein ökumenisches Vermächtnis: Laßt uns doch die Einheit glauben, die wir von dem Herrn Jesus Christus und in ihm haben, und laßt uns doch diese Einheit glaubend leben: gelebter Glaube, gelebte Ökumene! —

Have, pia anima!

## PREDIGT ÜBER EPHESE 4, 11-16

Gehalten im Abschlußgottesdienst der Weltkirchenkonferenz von Evanston  
am 31. August 1954

VON BISCHOF EIVIND BERGGRAV

„Und er hat etliche zu Aposteln gesetzt, etliche zu Propheten, etliche zu Evangelisten, etliche zu Hirten und Lehrern, daß die Heiligen zugerüstet würden zum Werk des Dienstes. Dadurch soll der Leib Christi erbaut werden, bis daß wir alle hinankommen zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes, zur Reife des Mannesalters, zum vollen Maß der Fülle Christi. Auf daß wir nicht mehr unmündig seien und uns bewegen und herumtreiben lassen von jeglichem Wind der Lehre durch Bosheit der Menschen und Täuscherei, womit sie uns beschleichen und uns verführen. Lasset uns aber wahrhaftig sein in der Liebe und wachsen in allen Stücken zu dem hin, der das Haupt ist, Christus, von welchem aus der ganze Leib zusammengefügt ist und ein Glied am andern hanget durch alle Gelenke, dadurch ein jegliches Glied dem andern kräftig Handreichung tut nach seinem Maße und macht, daß der Leib wächst und sich selbst auferbaut in der Liebe.“

Das kleine Wörtchen „bis“ — habt ihr es gehört? „Bis daß wir alle hinankommen zur Einheit des Glaubens.“ Wenn Gott sich für Seine Zwecke der Menschen bedient, gibt es immer ein „bis“. — „Als die Zeit erfüllet war“ — handelte Gott selbst. Gott wird immer handeln.

Das Wort „bis“ steht auch über der Zukunft der ökumenischen Bewegung. Keiner von uns hat sie angefangen, keiner von uns hat ihr zum Wachstum ver-

holfen. Im Gegenteil, wir sind diejenigen, die wachsen müssen. Mit den Worten des Apostels Paulus: „Lasset uns wachsen in allen Stücken zu dem hin, der das Haupt ist.“ Wachstum hängt immer von Gott ab. Wir können nicht eine Elle unserer Länge zusetzen (Matth. 6, 27). Alles Wachstum ist ein Prozeß, der mehr mit „Schöpfung“ als mit „Herstellung“ verwandt ist.

Viele von uns haben deshalb die offizielle Bezeichnung, die unser Ökumenischer Rat vor der Amsterdamer Vollversammlung trug, geliebt, nämlich: „Der im Aufbau begriffene Ökumenische Rat der Kirchen.“ Übrigens hat er nie aufgehört, sich auch nach seiner Konstituierung im Jahre 1948 im Aufbau zu befinden, und er wird es auch nie tun. Es stimmt, daß wir in einen Aufbauprozeß hineingestellt sind, aber es ist nicht wahr, daß wir selbst eine Bewegung erzeugen.

Mit mechanischen Mitteln läßt sich ein derartiger Prozeß nicht beschleunigen. Man kann das Zusammenwachsen zu einer einzigen Familie christlicher Kirchen auch nicht durch Entschließungen oder Erklärungen beschleunigen. Jeder Gärtner weiß, daß er Geduld haben muß, und die, die in Gottes Weinberg arbeiten, haben sie sicherlich immer gebraucht.

Trotz allem kann es vorkommen, daß ein Gärtner manchmal ungeduldig wird. Genauso geht es auch uns. Es gibt eine heilige Ungeduld — wie im Beten um das Reich Gottes. Aber es gibt noch eine andere Art, eine Ungeduld des Gefühls, wie zum Beispiel, wenn du und ich den Eindruck haben, daß die anderen in ihrem Tempo zu langsam sind. Ja, es gibt Menschen, die sich einfach über die christlichen Kirchen ärgern, weil die Kirchen nicht bereit sind, sich sofort und auf der Stelle zu vereinen. Diese Menschen fragen: „Warum können sie nicht?“

Die Antwort auf diese ganze Ungeduld des Gefühls muß sein, daß das Wachstum bei Gott liegt und daß es zu Seiner Zeit zum Ziel geführt wird. Wir bestimmen nicht die Zeit für Gottes Vorgehen.

Es mögen sogar Tage kommen, in denen die Menschen geneigt sein werden zu meinen, die ökumenische Bewegung käme — wie wir es in unserer nördlichen Welt nennen — in eine Frostnacht, die die zarte Pflanze zu töten droht. Gewiß, wir werden nicht alle Tage den Eindruck haben, daß unsere Bewegung Wind in ihren Segeln hat — so wie es heute aussieht.

So gewiß eine Bewegung von Gott ist, so gewiß wird sie auch Feinde haben. Nicht nur Opponenten, sondern Mächte des Bösen, die mit Schlägen gegen sie vorgehen. In solchen Zeiten soll der Ruf zum Ausharren in Geduld durch die Stimme der Heiligen Schrift unser Ohr erreichen; gedenke: „bis“!

Sorge dich also nicht um dein Leben, Ökumenischer Rat der Kirchen! Wenn der Sauerteig von Gott ist, dann wird Er ihn auch überwachen und leiten, bis „der ganze Teig durchsäuert ist“ (Matth. 13, 33).

Gewiß braucht Gott unsere schöpferische Gestaltungskraft und unsere Begeisterung, um uns aus einem trägen status quo heraus in Bewegung zu bringen, aber sicher sind es nie unsere Träume und Phantasien, die Wachstum schenken; nein, nichts dergleichen! Sondern nur völlige Hingabe an Gottes Willen, Glauben, Hoffnung und Liebe in und durch Jesus Christus können das vollbringen.

Ich muß offen bekennen, daß ich selbst häufig ungeduldig gewesen bin, weil das Wachstum zu der einen Familie christlicher Kirchen in der Welt durch — wie es mir schien — übervorsichtige Christen ungebührnd hinausgezögert wurde. Jetzt weiß ich, daß dieses Gefühl aus Mangel an unbedingter Hingabe an Gottes Willen entstand. Gott will keine „Ökumeniaken“, sondern treue Nachfolger, voller Erwartung und in heiliger Geduld ausharrend.

Genausowenig haben wir eine Verheißung dafür, daß wir zufrieden und glücklich werden, weil unser Trachten wahr zu werden scheint. Aber wir sind in vollem Einklang mit Christus, wenn wir mit Dankbarkeit erfüllt sind, wo immer wir unter Gott glauben können, daß Er selbst diesen Wachstumsprozeß hervorgerufen hat. Viele von uns haben diese Dankbarkeit hier in Evanston empfunden. Wenn ich an Amsterdam zurückdenke, muß ich mich meiner selbst schämen. Gott hat von uns keine Weisungen angenommen, sondern in Seiner Weise gehandelt, und wir werden mit Dankbarkeit erfüllt über das Wachstum, das stattgefunden hat. Dies erweckt in mir die feste Hoffnung, daß Gott noch größere Dinge bereit hat, „bis“ . . . Sich unter Gottes „bis“ zu befinden, ist unsere Last und unser Vorrecht.

Gott hat uns keine großen Erfolge gegeben, auf die wir stolz sein können. Aus guten Gründen hat Gott es nicht gern, daß wir auf Erfolge stolz sind. Aber etwas Wichtiges hat sich geändert: es liegt ein neuer Anfang vor uns, und wir wissen zuverlässig, daß unser Wachstum von Ihm abhängen wird, der das Haupt ist, auch das Haupt Seiner christlichen Familie von Kirchen hier auf Erden.

„Derhalben beuge ich meine Knie vor dem Vater, der der rechte Vater ist über alles, was da Kinder heißt im Himmel und auf Erden, daß er euch Kraft gebe nach dem Reichtum seiner Herrlichkeit, stark zu werden durch seinen Geist an dem inwendigen Menschen, daß Christus wohne durch den Glauben in euren Herzen und ihr in der Liebe eingewurzelt und gegründet werdet, auf daß ihr begreifen möget mit allen Heiligen, welches da sei die Breite und die Länge und die Höhe und die Tiefe; auch erkennen die Liebe Christi, die doch alle Erkenntnis übertrifft, damit ihr erfüllt werdet mit aller Gottesfülle. Dem aber, der überschwenglich tun kann über alles, was wir bitten oder verstehen, nach der Kraft, die da in uns wirkt, dem sei Ehre in der Gemeinde und in Christus Jesus zu aller Zeit, von Ewigkeit zu Ewigkeit! Amen.“ (Eph. 3, 14–21.)

# ÖKUMENE UND SEKTENTUM

VON KURT HUTTEN

Das Sektentum ist für die Kirchen der Ökumene zu einer ernststen Frage und in manchen Gebieten bereits zu einer Bedrohung geworden. Denn während die Kirchen im ganzen stationär sind, ist den Sekten eine ungeheure missionarische Aktivität eigen, die weniger in den Dienst der Missionsarbeit in der nichtchristlichen Welt als der Werbung im Raum der Kirchen gestellt wird. Obwohl das Sektentum zahlenmäßig nur eine geringe Minderheit umfaßt, vielleicht insgesamt 20 Millionen in der Welt, steht das von ihm entfaltete missionarische Potential dem der Kirchen kaum nach. Darum ist die Auseinandersetzung mit sektiererischen Gemeinschaften zu einem wichtigen Problem für die Kirchen geworden. Und auch die Ökumene kann nicht achtlos an dem Phänomen des Sektentums vorübergehen. Für sie ist vor allem die Frage akut: Wie verlaufen die Grenzlinien zwischen den im Ökumenischen Rat zusammengeschlossenen Kirchen und dem Sektentum? Hat der Ökumenische Rat einen Maßstab, mit dem er im einzelnen entscheiden kann, ob eine christliche Gemeinschaft als „Kirche“ oder als „Sekte“ zu bezeichnen ist?

## *Ein Gegenüber von disparaten Gruppen*

Diese Fragen sind außerordentlich schwer zu beantworten. Die erste Schwierigkeit besteht darin, daß es keine einheitliche Formulierung des Begriffs „Sekte“ gibt. Teils geht man dabei von historischen, teils von soziologischen oder psychologischen oder staatsrechtlichen Gesichtspunkten aus. Ich halte diese Gesichtspunkte durchweg für unzureichend. Will man das Wesen der „Sekte“ gültig erfassen, dann muß man dies von der theologischen Seite, also von der Wahrheitsfrage her tun. Ich habe diesen Versuch in dem Buch „Die Glaubenswelt des Sektierers“ (Furche-Verlag 1957) unternommen und begnüge mich hier mit einigen summarischen Feststellungen:

1. Die Sekte ist eine Abspaltung von der Kirche; im Hintergrund dieser Abspaltung steht ein Protest gegen die von der Kirche vertretene Glaubenswahrheit. Es muß scharf zwischen „Abspaltung“ und „Abzweigung“ unterschieden werden. Auch der Abzweigung pflegt ein Protestmotiv zugrunde zu liegen. Aber der Protest der Abzweigung richtet sich lediglich gegen Aporien in Verkündigung, Leben und Handeln der Kirche, der Protest der Abspaltung dagegen lehnt das Bekenntnis der Kirche, also ihr Glaubensfundament, ab. Die Abzweigungsgemeinschaft — z. B. in Deutschland die Freikirchen — hat sich von der Mutterkirche organisatorisch getrennt, bleibt aber im Bekenntnis mit ihr verbunden. Die Abspaltungsgemeinschaft hat sich auch glaubensmäßig von der Mutterkirche getrennt, ist also auch aus dem geistigen Raum der Kirche ausgewandert.

2. Dennoch bleibt die Sekte durch ein korrelatives Verhältnis mit ihrer Mutterkirche verbunden. Ihr Protest richtet sich gegen das von dieser Kirche vertretene Glaubensbekenntnis, ist auf dieses bezogen und hat seine eigene Glaubenswahrheit im Widerspruch gegen das kirchliche Bekenntnis entwickelt. Die Antithese der Sekte ist also von der These der Kirche her bestimmt und geprägt. Die Sekte ist ihrer Mutterkirche als korrespondierende Kontrastgruppe zugeordnet.

3. Die Christenheit ist in drei Grundkonfessionen gegliedert. Jede dieser Grundkonfessionen hat ihr eigenes Sektentum geboren. Das bedeutet, daß auch das Sektentum konfessionell geprägt ist. Es gibt nicht die „christliche“, sondern nur die „römisch-katholische“, „protestantische“, „orthodoxe“ Sekte.

Wie es kein durch gemeinsame Lehraussagen verbundenes Sektentum gibt, sondern nur ein vielfältiges Konglomerat von Sektengemeinschaften, so weist auch die Ökumene keine bekenntnismäßige Gemeinschaft der Kirchen auf. Es besteht also hüben wie drüben eine Mannigfaltigkeit von Wahrheitsauffassungen. Wie kann es möglich sein, zwischen zwei in sich selbst so disparaten Gruppen eine Grenzlinie zu ziehen?

Man könnte zunächst zu folgender Lösung gelangen: Da die Sekten jeweils im geistigen Raum einer Konfession als Proteste gegen diese Konfession entstanden sind, kann man es ihr nicht zumuten, daß sie die von ihr abgespaltenen Satelliten als christliche Gemeinschaften gleichberechtigt in der Ökumene anerkennt. Es kommt noch hinzu, daß die Sekten ihren Mutterkirchen meist in einer Haltung erbitterter Feindschaft gegenüberstehen und sie mit einem absoluten Verdammungsurteil belegen. Dieses Klima einer leidenschaftlichen Polemik macht eine ökumenische Zusammenarbeit unmöglich.

Die Folgerung wäre also: Jede Konfession und Kirche, die in der Ökumene vertreten ist, kann darauf bestehen, daß die ihr zugehörigen Sekten draußen bleiben. Aber diese Lösung ist mit Schwierigkeiten verbunden. Hinter den Protesten einer Sekte gegen ihre Mutterkonfession können nämlich Motive stehen, die in einer andern Konfession als legitim anerkannt sind. Als Beispiel diene die Alt-Katholische Kirche. Vom römisch-katholischen Standpunkt aus gesehen ist sie eine Sekte; in der protestantischen Sicht erscheint sie dagegen als ein posthumer reformatorischer Protest gegen Rom, muß also als „Kirche“ anerkannt werden. Ähnlich verhält es sich mit der Stundistenbewegung in der russischen Orthodoxie.

Noch eine letzte Schwierigkeit muß beachtet werden: Die Sekten sind keine fertigen Gebilde, sondern sind der Entwicklung unterworfen. Im Laufe dieser Entwicklung können sie sich weiter von der Mutterkirche entfernen, aber auch wieder stärker sich ihr annähern. So ist das Sektentum auch entwicklungsmäßig keine starre Erscheinung, sondern weist eine Vielfalt von Ausformungsstufen auf und ist immer im Fluß. Das verbietet es, eine Gemeinschaft ein für allemal als „Sekte“

abzustempeln, sondern fordert eine immer neue Prüfung. Aber Voraussetzung dafür ist, daß es Normen und Maßstäbe gibt, nach denen diese Prüfung erfolgen kann.

### Die „Basis“ als Maßstab

Hat der Ökumenische Rat einen solchen Maßstab? Ein gemeinsames Glaubensbekenntnis besitzt er nicht. Er will ja keine „Überkirche“ sein, sondern beschränkt sich nach einer Formulierung von Toronto darauf, „die Kirchen miteinander in Kontakt zu bringen“ und Gespräche über Fragen der kirchlichen Einheit herbeizuführen. Die Voraussetzung für solche Gespräche ist allerdings, daß die Mitgliedskirchen durch einen gemeinsamen geistigen Raum umschlossen sind. Dieser ist durch die in Amsterdam 1948 beschlossene „Basis“ bezeichnet. Nach ihr ist der Ökumenische Rat der Kirchen „eine Gemeinschaft von Kirchen, die unseren Herrn Jesus Christus als Gott und Heiland anerkennen.“

Es ist wichtig, daß diese Formel nicht als Dogma oder Überdogma mißverstanden wird. Sie enthält keine christologische Fixierung. Spätere Anträge, die „Basis“ trinitarisch zu fassen bzw. durch das Schriftprinzip zu präzisieren, wurden abgelehnt. Durch diese Anträge wäre die Spannweite des Ökumenischen Rates eingeschränkt worden. Man wollte aber, daß im Ökumenischen Rat alle Kirchen sich zusammenfinden können, die sich Christus als ihrem göttlichen Herrn und Heiland verpflichtet wissen — unbeschadet ihrer Lehraussagen im einzelnen: ob sie diese oder jene christologische Lehre bekennen, ob sie auf dem Boden des „sola scriptura“ stehen oder neben der Schrift noch andere Autoritäten haben. Es wird keine Bindung an das Apostolicum oder an die Entscheidung von Nicäa gefordert, von den Bekenntnissen der Reformation ganz zu schweigen. Die „Basis“ ist also denkbar weit. Sie will nicht in die Lehrgefüge der Kirchen eingreifen, sondern lediglich den Punkt markieren, an dem sich entscheidet, ob eine Kirche sich als eine Kirche Christi bezeichnen kann, d. h. als eine Gemeinschaft, die sich um Christus als ihren Herrn gesammelt hat.

Was ergibt sich, wenn man diese „Basis“ auf die Sekten anwendet? Ich beschränke mich auf die im protestantischen Raum entstandenen Sekten, die ja auch in der ökumenischen Sicht im Mittelpunkt der Problematik stehen. Nach dem Maßstab der „Basis“ wären vom Ökumenischen Rat grundsätzlich anzuerkennen:

a) Alle Sekten, die Christus als Gott und Heiland bekennen, aber nicht trinitarisch lehren. Dazu gehören die auf Swedenborg zurückgehenden Gemeinschaften (Neue Kirche; General Convention of the New Jerusalem; General Church of the New Jerusalem), die Lorber-Gesellschaft mit ihrer modalistischen Christologie und die Christengemeinschaft mit ihrem modifizierten Docketismus. Dagegen schei-

den alle Sekten aus, die offensichtlich Christus nicht als „Gott und Heiland anerkennen“. Dazu gehören die Peace Mission des Father Divine, die Evang.-Johannische Kirche von Joseph Weißenberg, die Gralsbewegung von O. E. Bernhardt-Abd-ru-shin; Hirt und Herde von August Hermann Hain: denn sie haben das Bekenntnis zu Christus als dem „Gott und Heiland“ ersetzt oder entwertet durch die Proklamation weiterer Inkarnationen, die mit gleicher oder höherer Autorität neben Christus treten. Ebenso scheiden die Zeugen Jehovas und die Kirche des Reiches Gottes aus: denn sie haben die Mittler- und Erlöserschaft Christi, also den „Heiland“, gestrichen und in der Folge auch seine Göttlichkeit ausgehöhlt. Weiter die Christian Science: denn sie hat Christus der Personalität beraubt, zu einem bloßen „göttlichen Prinzip“ gemacht. Endlich New Thought (Neugeist) und Unity, School of Christianity: denn ihnen gilt Jesus als ein bloßer Lehrer, der die Prinzipien der seelischen und körperlichen Gesundheit entdeckt und verkündigt hat und als solcher im Kreis zahlreicher anderer Weisheitslehrer, vor allem Indiens, steht, welche prinzipiell die gleichen Lebensgrundsätze vertreten.

b) Alle Sekten, die neben der Schriftautorität noch andere Autoritäten anerkennen, sofern dadurch das Bekenntnis zu Christus als „Gott und Heiland“ nicht beeinträchtigt wird. Das ist folgenschwer. Denn der Großteil der protestantischen Sekten kennt außerbiblische Autoritäten und Offenbarungsquellen. Neben den bereits genannten Gemeinschaften seien hier als weitere Beispiele die Neupostolische Gemeinschaft, die Adventsgemeinschaft, zahlreiche Pfingstgruppen und die christlich-spiritistischen Gemeinschaften erwähnt. Unter ihnen sind nicht wenige, die ganz offensichtlich ein sektiererisches Merkmal tragen. Trotzdem müßten sie vom Blickpunkt der „Basis“ her anerkannt werden. Genügt also die „Basis“ als Maßstab, um die Grenze zwischen Kirche und Sekte zu ziehen?

Diese Frage wird noch durch folgenden Tatbestand verschärft: Es gibt neben den Gemeinschaften, die mit ihren außerbiblischen Glaubensautoritäten in der „Basis“ unterschlüpfen könnten, auch noch solche, die sich betont zum Prinzip des „sola scriptura“ bekennen, aber sich trotzdem klar sektiererisch gebärden. Es handelt sich vor allem um perfektionistische Gemeinschaften: Church of God (Anderson), Churches of Christ, Evang. Brüderverein, Fröhlichianer (Apostolic Christian Church — Nazarean). Auch fundamentalistische Gemeinschaften müßten hier genannt werden. Es ist ja nicht von ungefähr, daß in diesem Kreis ein eigenes ökumenisches Unternehmen entstanden ist, das International Council of Christian Churches, das 1948 ebenfalls und gleichzeitig in Amsterdam als eine Gegen-Ökumene gegründet wurde und etwa 55 Gemeinschaften mit 1,1 Millionen Mitgliedern umfaßt.

Reicht also die „Basis“ zu? Ist sie zu eng oder zu weit gefaßt? Muß sie ergänzt werden, um als brauchbarer Maßstab zu dienen?

### *Einige notwendige Präzisierungen*

Um diese Frage zu beantworten, bedienen wir uns am besten einiger konkreter Beispiele, die einen repräsentativen Charakter haben.

1. In Deutschland wurde längere Zeit darüber diskutiert, ob nicht die Zulassung der Christengemeinschaft zum Ökumenischen Rat empfohlen werden könne. Eine Kommission der Studiengemeinschaft der Evangelischen Akademien sprach sich dafür aus, aber der Rat der EKD lehnte 1950 ab. Mit Recht. Aber für seine Entscheidung konnte er sich nicht auf den Wortlaut der „Basis“ berufen, sondern begründete sie damit, daß die Christengemeinschaft neben biblischem Gedankengut auch die synkretistische Weltanschauung Rudolf Steiners als neue Offenbarungsquelle anerkenne und daß darum zu bezweifeln sei, „ob der von der Christengemeinschaft verkündigte Christus wirklich identisch ist mit dem Jesus Christus der Bibel, wie ihn der gemeinchristliche Konsensus der Kirchen sieht“. Bei der Christengemeinschaft liegt also der Fall vor, daß sie zwar den Wortlaut der „Basis“ anerkennen kann, ihm aber eine fremde Vorstellungswelt unterschiebt. Wo liegt der Ursprung dieser Überfremdung? Mit dem Hinweis auf Rudolf Steiner ist lediglich der „literarische“ Ort bezeichnet. Der sachliche Quellpunkt liegt nicht im christologischen Bereich, sondern im Gebiet des ersten Artikels. Die Christengemeinschaft erkennt „ein allmächtiges, geistig-physisches Gottwesen“ als „Daseinsgrund der Himmel und der Erde“ an und sagt von ihm aus, daß es „väterlich seinen Geschöpfen vorangeht“. Hier wird von Gott nicht wie im ersten Artikel maskulinisch, sondern neutrisch gesprochen. Seine Persönlichkeit verfließt ins Unpersönliche. Aus dem Substantiv „Vater“ wird das Adverb „väterlich“. Der „Schöpfer Himmels und der Erde“ verflüchtigt sich zu dem konturenlosen „Daseinsgrund der Himmel und der Erde“. Alles in allem, hier ist Gott nicht mehr das lebendige Du, der König und Herr und Richter, der die Geschichte lenkt, die Menschen ruft, fordert und zur Verantwortung zieht.

Diese Erweichung der Personalität Gottes ist die Quelle, aus der sich die überfremdenden Elemente über das ganze Feld der Schriftaussagen ergießen und ihnen einen andern Sinngehalt geben. Die Grundbegriffe: Sünde, Gehorsam, Buße, Heil, Gesetz usw. erhalten eine neue Deutung, und die ganze Beziehungswelt wird verändert, in die Christi Person, Sendung und Werk eingeordnet sind. Die Umdeutung Christi enthüllt sich am klarsten in der Auffassung vom Kreuzestod. Er ist nicht mehr „Passion“ des Gottessohnes, herausgewachsen aus der Schuld der Menschen und zugleich der Heilsabsicht Gottes, sondern er ist die Zelebration eines Mysteriums von kosmischer Tragweite — gipfelnd nicht im Sterben des Erlösers, sondern im Niederfließen von Blutstropfen des Inkarnierten auf die Erde, um die große Wende in dem Weltprozeß der „Durchgeistigung alles irdisch-materiellen Daseins“ herbeizuführen.

Es ist deutlich, daß die Entpersönlichung Gottes sich fortsetzte in einer Entpersönlichung Christi. Das bedeutet in der Konsequenz eine Entdramatisierung

seines Wirkens und eine Entleerung seiner Sendung. Der „Gott und Heiland“ ist ausgehöhlt und zu einer sakramentalen „Arzneisubstanz“ verdinglicht worden.

Die Überfremdung der „Basis“ erfolgte bei der Christengemeinschaft vom ersten Artikel her. Genau der gleiche Einbruch ist — mutatis mutandis — bei andern Gemeinschaften zu beobachten, die rein formal die Bestimmung der „Basis“ erfüllen, so bei den Mormonen und in verringertem Ausmaß auch bei Swedenborg und Lorber. Damit der Sinn der „Basis“ gegen ein Mißverstehen geschützt werden kann, ist es also nötig, daß sie vom ersten Artikel her gesehen und gedeutet wird.

2. Die Neuapostolische Gemeinschaft hat unter ihre zehn Glaubensartikel auch das Apostolicum mit geringfügigen Änderungen aufgenommen. Was die „Basis“ dem Buchstaben nach aussagt, bestreitet sie nicht im geringsten. Aber sie hat es an den Rand gedrängt. Dieser „Gott und Heiland“ Jesus Christus ist für sie nur noch wichtig, sofern er mit der Berufung von Aposteln ein Modell für das heutige Apostelamt gebildet und mit seinem Sühnetod die Heilsgaben bereitgestellt hat. Aber damit ist seine Mission beendet. Die Fortsetzung dieser Mission und die Vermittlung des Heils an die heutigen Menschen liegt nicht mehr bei Christus, sondern bei den neuen Aposteln. Sie sind nicht von Christus erwählt und bevollmächtigt, sondern vom Heiligen Geist. Er spricht und handelt durch den Stammapostel. Dieser ist nicht nur Organ, sondern auch Besitzer des Heiligen Geistes und vermag ihn gleichsam wie eine Ware an die Apostel und über sie, durch das Sakrament der Versiegelung, an die Gläubigen weiterzugeben. Der von ihm bewirkte Empfang des Heiligen Geistes aber ist die alleinige Voraussetzung und Sicherung des Heils.

Die Neuapostolischen lassen also die „Basis“ stehen. Aber sie haben sie völlig entwertet, den dritten Artikel verabsolutiert und zugleich den Heiligen Geist seiner göttlichen Souveränität beraubt, so daß er durch ein Amt monopolisiert und kanalisiert werden konnte. Christus ist zu einer Hintergrundfigur geworden. An seine Stelle ist der Stammapostel getreten, der den Gläubigen das Heil vermittelt.

Die Überfremdung der „Basis“ erfolgte hier vom dritten Artikel her: durch die Herausreißung des Heiligen Geistes aus dem Gesamtgefüge der Trinität und seine Unterordnung unter ein menschliches Amt. Ein ähnlicher Prozeß ist in der Pfingsttheologie zu beobachten, nur daß sie nicht wie die Neuapostolischen den amtlich-sakramentalen, sondern den perfektionistisch-enthusiastischen Weg vertritt, um sich des Heiligen Geistes zu bemächtigen, die Geistesgaben zu mobilisieren und in der durch die Zungenrede ausgewiesenen „Geistestaufe“ die Heilszusage zu realisieren.

Um den Sinn der „Basis“ zu wahren, muß sie in den trinitarischen Rahmen gestellt werden. Erfolgte bei der Christengemeinschaft ihre Überfremdung durch die

Aufweichung des ersten Artikels, so bei den Neuapostolischen durch die Verderbnis des dritten Artikels.

3. Als letztes repräsentatives Beispiel sollen die perfektionistischen „Churches of Christ“ dienen. Sie bekennen sich als entschiedene Vertreter des Schriftprinzips. Das beweist schon ihre Entstehungsgeschichte. Von Thomas Campbell hatten sie den Grundsatz übernommen: „Wo die Schrift redet, reden auch wir; wo sie schweigt, schweigen auch wir.“ Nun kamen damals, vor hundert Jahren, in den Versammlungshäusern ihrer Mutterkirche, der „Jünger Christi“, Orgeln auf. In der Schrift sind Orgeln nicht erwähnt. Darf man sie also im Gottesdienst gebrauchen? Über dieser Frage erhitzen sich die Gemüter. Die „Churches of Christ“ spalteten sich ab, denn sie wollten dem Schriftprinzip konsequent treu bleiben. „Kein Bestandteil des Gemeindegottesdienstes ist rechtmäßig, der nicht ausdrücklich im Neuen Testament angeordnet ist. Instrumentalmusik ist nicht angeordnet. Darum ist sie auch nicht rechtmäßig.“ Im Neuen Testament ist aber auch nicht von übergemeindlichen Kirchen, von beamteten Pfarrern, Konferenzen, Presbyterien, Synoden, gemeinsamen kirchlichen Werken der Liebesarbeit, der Mission und theologischen Ausbildung, von Kindertaufe, Christfest und vielem anderen die Rede. Will also eine christliche Gemeinde schriftgemäß sein, dann muß sie das alles abtun. Die Kirchen sind diesem Grundsatz nicht treu geblieben. Darum sind sie nicht schriftgemäß. Sie stehen nicht im Gehorsam. Sie sind also nicht legitim. Eine Folge ihres Ungehorsams war die Zerreißen der Christenheit in ein Heer von Denominationen, von denen jede ihre eigene Lehre verkündigt und diese als die alleinige Wahrheit ausgibt. Aber sie alle sind Menschenwerk und Hindernisse für das Heil. Die wahre „Gemeinde Christi“ ist allein dort, wo die Schrift ohne alle Zutaten, Umdeutungen oder Auslassungen praktiziert wird.

Die „Churches of Christ“ wollen die wahre christliche Gemeinde herstellen. Deren Merkmal sehen sie in der alleinigen Ausrichtung ihrer Ordnungen und ihres Lebens nach der Schrift. Andere perfektionistische Gemeinschaften sehen das Merkmal der reinen Gemeinde in der Qualität ihrer Mitglieder: sie müssen bekehrt sein, mit der Sünde gebrochen haben und ein Leben der Heiligung führen. Wer heuchelt oder rückfällig wird, ist auszuschließen. Da die Kirchen weder diese Mitgliedsbedingungen haben noch diese Kirchengzucht üben, haben sie nichts mit der Gemeinde Jesu zu tun, sondern sind verweltlicht, Abfall, Babylon. Eine Gemeinschaft mit ihnen ist nicht möglich. Es muß ein radikaler Trennungsschnitt gezogen werden.

Prüft man diese perfektionistischen Sekten nach dem Maßstab der „Basis“, dann hat man das Empfinden, daß hier die „Basis“ versagt oder gar von diesen Sekten als eine Waffe gegen die Kirchen verwendet werden kann. Sie können ja für sich geltend machen, daß sie selbst mit dem „Gott und Heiland“ Jesus Christus ganz entschlossen ernst machen, während die Kirchen sich vorwerfen lassen müssen, daß sie allerlei Kompromisse vorgenommen haben.

Versagt hier also die „Basis“? Oder was ist sonst nicht in Ordnung? Nun, offensichtlich ist das nicht in Ordnung, daß Gemeinschaften, die sich dem unterschiedenen Gehorsam gegen Christus verschrieben haben, im Zeichen dieses Gehorsams über andere Gemeinschaften, die sich ebenfalls zu Christus als ihrem „Gott und Heiland“ bekennen, so lieblose Verdammungsurteile fällen und sie meiden, als wären sie ihre Feinde. Woher kommen sie zu dieser Haltung? Erlaubt sie ihnen die „Basis“? Nein, sie erlaubt sie ihnen nicht. Christus ist „Gott und Heiland“. Das besagt, daß er der Herr ist, der über allen Menschen und allen christlichen und kirchlichen Gemeinschaften steht. Sie leben von seinem Wort, seinem Gebot und seinem Werk. Aber zu diesem Wort des Herrn gehört auch sein Bußruf, und zum Werk des Herrn gehört auch die Entlarvung des Menschen, auch des religiösen Menschen in seinem Frommsein und seinem Gehorsam, unter dem Kreuz. Die perfektionistischen Sekten haben an der „Basis“ eine heimliche Korrektur vorgenommen. Sie besteht darin, daß sie den Bußruf und das Gericht des Kreuzes ausgeklammert haben, sofern dieser Teil der Botschaft Christi sich an sie selbst wendet. Nur diese Ausklammerung ermöglicht es ihnen, ihre eigene Gemeinschaft mit der wahren Gemeinde Christi zu identifizieren, alle ändern aber zu verteufeln. Wo solche Verdammung ausgesprochen wird, da wird die „Basis“ zwar anerkannt, aber nicht vollzogen.

Der Ökumenische Rat hat diesen Vollzug ausdrücklich betont und gefordert. Deshalb wurde in Toronto erklärt, daß die Kirchen zwar ihre eigene Auffassung von der Kirche nicht relativieren, wohl aber anerkennen sollen, „daß die Mitgliedschaft in der Kirche Christi umfassender ist als die Mitgliedschaft in der eigenen Kirche“. Die Kirchen sind nicht gedrunken, einander als Kirche im vollen Sinn des Wortes anzuerkennen; aber sie gestehen sich gegenseitig „Elemente der Kirche“ zu. Daraus entspringt für sie die Verpflichtung zu erstem Gespräch miteinander, zum gemeinsamen Bezeugen Christi vor der Welt, zum gegenseitigen Beistand in der Not, zur Enthaltung von unbrüderlichen Handlungen gegeneinander und zu dem Bemühen, „von einander zu lernen und einander zu helfen, damit der Leib Christi auferbaut und das Leben der Kirche erneuert werde“.

Das alles ist in der „Basis“ enthalten, wenn sie vollzogen wird. Sie verbietet die Beschlagnahme Christi für eine einzelne Gemeinschaft, die Selbstverabsolutierung einer Gemeinschaft und ihre exklusive Gleichsetzung mit der Heilsgemeinde bei gleichzeitiger Zuweisung aller ändern zur *massa perditionis*. Ich halte gerade diesen Vollzug der „Basis“ für entscheidend wichtig bei der Grenzziehung zwischen Kirche und Sekte. Die meisten Sekten haben sich selbst verabsolutiert. Sie müssen gefragt werden, ob sie sich dem Bußruf Christi verschließen, in ihrer Verstocktheit verharren und fortfahren wollen, mit ihrer frommen Hybris ein Zeugnis gegen „unseren (!) Herrn Jesus Christus“ zu geben. Der Weg in die ökumenische Gemeinschaft führt nur über den Verzicht auf diese Hybris. Wer

zum Vollzug der „Basis“ nicht fähig ist, der schließt sich damit selbst aus dem brüderlichen Gespräch der Kirchen aus und verurteilt sich zur sterilen Monomanie des Sektentums.

Es gibt perfekte Sekten, die sich schroff von der ökumenischen Gemeinschaft abgesondert haben. Es gibt andere, die mit der Beharrung auf ihrem Selbstverständnis und Wahrheitsbesitz die Bereitschaft verbinden, über den Zaun zu blicken und auch in den Menschen drüben Christen zu sehen. Dazu gehören z. B. die Gemeinschaften um Swedenborg und Lorber, die Katholisch-Apostolischen und die gemäßigten Pfingstkreise, die sich hauptsächlich in den Weltpfingstkonferenzen zusammengefunden haben. Eine bemerkenswerte Wandlung scheint sich bei der Adventsgemeinschaft anzubahnen. In dem 1958 erschienenen Buch „Questions on Doctrine“, das einen offiziellen Charakter hat, sind wesentliche Lehrpunkte der von E. G. White fixierten „Dreifachen Engelsbotschaft“ abgemildert oder neu akzentuiert worden. Die Folge ist eine Aufweichung des bisherigen Exklusivitätsanspruchs als das „Endzeitalter Gottes“ und eine positivere Beurteilung der Kirchen. Zugleich wächst das Bewußtsein einer ökumenischen Verbundenheit. Es könnte die Stunde kommen, in der die Adventsgemeinschaft den Status der „Sekte“ mit dem der „Freikirche“ vertauscht und für die ökumenische Gemeinschaft bereit wird.

Auch bei andern Gemeinschaften sind Entwicklungen aus dem Raum der Sekte hin zum Raum der Kirche im Gang. Es handelt sich dabei vor allem um Abspaltungen von Sekten. Auch die Sekte kann ja zu einer Muttergemeinschaft werden, wenn in ihrer Mitte sich ein Protestmotiv bildet. Dieser Protest kann sich gerade gegen den Lehrpunkt richten, mit dem die Sekte seinerzeit gegen die Mutterkirche protestiert hatte. Abspaltungen, die aus solchen Motiven entsanden sind, haben naturgemäß ihren Standort näher bei der Kirche und werden durch die innere Logik ihres Protestes noch mehr zu ihr hingetrieben. Das ist z. B. bei einigen Abspaltungen von den Zeugen Jehovas (Freie Bibelgemeinde) und den Neuapostolischen (Reformiert-Apostolischer Gemeindebund, Apostolische Gemeinschaft) zu beobachten.

Natürlich gibt es auch Abspaltungen, die in die entgegengesetzte Richtung, in eine weitere Radikalisierung führen. Das Sektentum ist vielgestaltig und wandlungsreich. Es kennt den überschäumenden Radikalismus der Jugend- und Gründerepoche und die mildernde, reife Klärung des Mannesalters, aber auch den versteinerten Fanatismus eines unbeweglich und steril gewordenen Stadiums. Es gibt, in der Beziehung zur Kirche, eine Abkehr und eine Rückkehr. Es gibt Krisen zur Buße und Krisen zur Verstockung. Es tut not, diesen Gärkessel aufmerksam zu beobachten. Wo sich aber von der Ökumene her Möglichkeiten des Gesprächs ergeben, da reicht die „Basis“ in ihrer präzisierten Form zu, um als Maßstab der Prüfung und Entscheidung zu dienen.

# DIE SUCHE NACH DER EINHEIT INNERHALB DES FRANZÖSISCHEN PROTESTANTISMUS

VON ROGER MEHL

Einheit des französischen Protestantismus — wir sind noch weit entfernt davon. Die Verschiedenheit der theologischen Strömungen, die ihn im Laufe seiner bewegten Geschichte durchdrungen und erschüttert haben, die Verschiedenheit in den Formen der Frömmigkeit, der Einfluß, den sowohl die Erweckungsbewegungen als auch die klassischen Konfessionsunterschiede auf ihn ausgeübt haben: all das erklärt, warum seine Uneinigkeit so schwer zu überwinden ist. Immerhin machen es unsere Situation als Minderheit im französischen Volk, die Notwendigkeit, unser Handeln aufeinander abzustimmen, und die Beteiligung des französischen Protestantismus bei der Entstehung und Entwicklung der ökumenischen Bewegung verständlich, daß das Verlangen nach Einheit sich immer wieder mit Nachdruck gemeldet hat. Fügen wir hinzu, daß trotz der unvermeidlichen Konflikte, die oft durch mehr kirchliche als theologische Fragen und durch den ständigen Gegensatz zwischen Orthodoxen und Liberalen im Laufe des 19. Jahrhunderts und bis etwa 1930 hervorgerufen wurden, die verschiedenen Gruppen des französischen Protestantismus niemals in hermetischer Abschließung voneinander gelebt haben, daß die Gelegenheiten zur Zusammenarbeit zahlreich waren, daß die Abendmahlsgemeinschaft *de facto* immer aufrechterhalten worden ist. Außerdem haben die lebendigen Kräfte des französischen Protestantismus ihre Einheit auf dem Gebiet der Mission, der Evangelisation und der Jugendbewegungen manifestiert. Niemals hat die Spannung zwischen Lutheranern und Reformierten in Frankreich die gleichen Ausmaße angenommen wie in anderen Ländern.

Um die positiven Aussichten für die Einheit, wie sie gegenwärtig vorhanden sind, und die verhältnismäßig befriedete Atmosphäre, in der der französische Protestantismus heute lebt, zu verstehen, empfiehlt es sich, einen kurzen Blick auf seine Geschichte zu werfen, soweit sie diese Bemühung um Einheit zum Ausdruck bringt.

## *I. Das Streben nach Einheit von der Reformation bis auf unsere Zeit*

Calvin war lebhaft um die Einigung aller evangelischen Kirchen bemüht. Sein Briefwechsel beweist das immer und immer wieder. Er war glücklich, die *Confessio Augustana* in ihrer revidierten Form von 1540 (*variata*) unterschreiben zu können, und nach glaubwürdigen Zeugnissen hat Luther Calvins Traktat vom Heiligen Abendmahl (*Traité de la Sainte Cène*), den er in der lateinischen Ausgabe von 1545 las, gutgeheißen. Die ersten nationalen Synoden der reformierten Kirchen Frankreichs folgten Calvin auf diesem Wege: „Von den insgesamt neun-

undzwanzig Zusammenkünften, die von 1559 bis 1659 stattfanden, haben mindestens zwölf den Versuch gemacht, alle Gläubigen der einzelnen Konfessionen in einer Konfession zu vereinigen . . .<sup>1)</sup> Im einzelnen erarbeitete die Synode von Tonneins (Mai bis Juni 1614) unter dem Eindruck eines Briefes des englischen Königs, der seinen Wunsch nach Einigung aller evangelischen Christen zum Ausdruck gebracht hatte, in einundzwanzig Artikeln die Maßnahmen, die zur Wiedervereinigung aller Kirchen der evangelischen Christenheit führen könnten. Die Synode von Vitré (1617) nahm den gleichen Plan wieder auf. Aber als auf der Dordrechter Synode (1618–1619) tatsächlich eine Begegnung zwischen deutschen Lutheranern, Anglikanern und Reformierten aus Holland, der Schweiz und Schottland zustande kam, blieb der Platz der französischen Delegierten leer, da Ludwig XIII. ihre Ausreise nach Holland untersagt hatte. Bald darauf zum Schweigen verurteilt und aus der Öffentlichkeit verbannt, durfte der französische Protestantismus mehr als zwei Jahrhunderte lang bei den Einheitsbestrebungen keine Rolle mehr spielen. Immerhin konnte jedoch die Synode von Charenton (1631) noch feststellen, daß „die Kirchen Augsburgischen Bekenntnisses mit den anderen reformierten Kirchen in den grundlegenden Punkten der wahren Religion übereinstimmen“, und einige praktische Folgerungen daraus ziehen.

Der soeben zitierte Satz ist bedeutsam, denn er offenbart uns die Methode, deren die französischen protestantischen Theologen sich bei ihren ökumenischen Bestrebungen bedienten. Bemüht um einen Konsensus in der Lehre, stellten sie Listen von Fundamentalpunkten oder -artikeln auf und suchten die Verständigung über diese Grundlage. Die Schwierigkeit dieser Methode, die sich in den Kontroversen zwischen den reformierten und katholischen Theologen herausgebildet hatte<sup>2)</sup>, besteht darin, daß sie weder ein Kriterium für die zahlenmäßige Begrenzung der Grundartikel bietet noch für die Heraushebung derer, die wirklich entscheidend sind. Diese Schwierigkeit erscheint uns als die Konsequenz einer der Unzulänglichkeiten im theologischen Denken der Reformation, die ihre Besinnung über das Schriftprinzip und seinen Gebrauch nicht weit genug vorangetrieben hat. Sie hat sich darauf beschränkt, es anzuwenden, ohne es theologisch zu definieren. Daher die Verlegenheit, in der sich die Nachfolger der Reformation sahen, wenn sie die Grenzen einer im echten Sinne „evangelischen“ Kirche definieren sollten.

Als nach dem Sturm der Revolution der französische Protestantismus durch die Organischen Artikel des Ersten Konsuls im Besitz eines legalen Status war, sich

---

<sup>1)</sup> Paul Conord, *Breve Histoire de l'Oecuménisme* (Kurze Geschichte der Ökumene). Paris 1958, S. 46.

<sup>2)</sup> Zu dieser Sache vergleiche das Buch von René Voeltzel, *Vraie et fausse Eglise selon les Théologiens protestants français du XVII<sup>e</sup> Siècle*. Paris 1956. (Wahre und falsche Kirche nach den französischen protestantischen Theologen des 17. Jahrhunderts.)

organisieren und Zukunftspläne machen konnte, stand sogleich die Frage der Einheit wieder gebieterisch vor ihm. Die langjährige Untergrundexistenz hatte ihn erschöpft, und es fehlte ihm zu jener Zeit an Kraft für seine lehrmäßigen Aufgaben. Die Frage der Einheit war jedoch viel wichtiger geworden durch die Tatsache, daß es im eigenen Volk nun bedeutende lutherische Gruppen gab: im Elsaß und im Gebiet von Montbéliard. Zu gleicher Zeit fing auch die Frage der Mission an, sich der evangelischen Kirche zu stellen. 1822 wurde die evangelische Missionsgesellschaft von Paris gegründet, deren Komitee von Anfang an Persönlichkeiten zusammenbrachte, die den verschiedenen protestantischen Denominationen angehörten. Diese Gesellschaft ist bis auf unsere Zeit eine überkirchliche Gesellschaft geblieben. Aber im Augenblick ihrer Gründung war sie die Frucht der Initiative von Einzelpersonlichkeiten, und die offiziellen Kirchen waren an ihrer Gründung nicht beteiligt.

Aber seit 1842 bildete sich, veranlaßt durch die Aktivität eines Politikers, de Gasparin, eine „Gesellschaft zur Wahrnehmung der allgemeinen Interessen des französischen Protestantismus“ (*Société des Intérêts Généraux du Protestantisme français*), in der Lutheraner und Reformierte zueinander fanden auf Grund von Artikel V der Verfassung dieser Gesellschaft: „Die Ratsmitglieder gehören den beiden rechtmäßig konstituierten protestantischen Kirchen an. Sie kommen auf der Basis der Lehren zusammen, die allgemein mit dem Namen ‚orthodox‘ bezeichnet werden.“ — Die Kirchen als solche waren nicht Mitglieder dieser Gesellschaft, der — ein Zeichen für den Individualismus jener Zeit — einzelne Persönlichkeiten beitraten, obwohl ihre Tätigkeit doch auf die Vereinigung der Kirchen ausgerichtet war. Die Liberalen, die sich durch den erwähnten Artikel V ausgeschlossen sahen, bekämpften die Gesellschaft aufs heftigste, kräftig unterstützt vom Direktorium der Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in Straßburg. Das Direktorium ging sogar so weit, den Pfarrern, die sich dieser Gesellschaft anschließen würden, mit Strafmaßnahmen zu drohen. Und doch hielten sich die Ziele der Gesellschaft in bescheidenem Rahmen: Kampf für Freiheit und Gleichheit des Kultus, Schaffung von Pfarrstellen für die Gefängnisse, Eröffnung und Durchführung eines Ferienlagers, Bereitstellung von Stipendien für Theologiestudenten. Sie erzielte wichtige Ergebnisse, aber da der Konflikt zwischen Orthodoxen und Liberalen fort dauerte, mußte sie sich 1849 notgedrungen auflösen. Es ist interessant festzustellen, daß sie nicht einem eigentlichen konfessionellen Konflikt erlag, sondern einem Streit zwischen theologischen Richtungen, die beiden Kirchen gemeinsam waren.

Lutheraner und Reformierte trafen sich in der „*Société Centrale évangélique*“, gegründet im Jahre 1847, die die Tätigkeit verschiedener regionaler Evangelisationsgesellschaften koordinierte. Ihre Laufbahn war länger und glücklicher als die der eben erwähnten Gesellschaft, denn sie hat sich bis heute gehalten, ob-

wohl sie 1938 die „Commission générale d'Évangélisation (Generalkommission für Evangelisation) der Reformierten Kirche Frankreichs — und dieser allein — geworden ist. Hier scheint es nichtsdestoweniger angebracht, einen dem französischen Protestantismus eigenen Wesenszug festzuhalten: die kirchliche Abkapselung hat niemals eine gemeinsame Aktivität auf dem Gebiet der Evangelisation und der Mission zu verhindern vermocht. Man müßte das gleiche von allen karitativen Unternehmen sagen, die unter dem Einfluß der Erweckungsprediger entstanden: die weibliche Diakonie, die von John Bost (1817—1881) in Laforce gegründeten Anstalten (Waisenhaus, Heime für Geisteskranke und Epileptiker).

In der großen Gärung, die 1848 nach der Revolution die Kirche erfaßte, wurden zwischen Reformierten und Lutheranern verschiedene Pläne für die Vereinigung ins Auge gefaßt. Kirchenversammlungen in Kolmar und Nîmes forderten nachdrücklich die Einheit. Aber der Plan konnte sich nicht verwirklichen, denn zur Einheit gehört ein gemeinsames Glaubensbekenntnis. Nun waren in beiden Kirchen die Geister zu sehr gespalten in Orthodoxe und Liberale, als daß ein Entwurf für ein Glaubensbekenntnis vorgeschlagen werden konnte, ohne in der einen oder anderen Kirche auf den Widerstand der Liberalen zu stoßen. Man denke an die Generalversammlung der vereinigten reformierten Kirchen im September 1849 in Paris, auf der die Frage des Glaubensbekenntnisses, erschwert durch die Frage des Zusammengehens von Kirche und Staat, die Abspaltung der Freien Gemeinden hervorrief.

Diese Streitigkeiten um das Glaubensbekenntnis, um seinen Inhalt wie um seine Notwendigkeit, zogen sich durch das ganze Jahrhundert hin. Sie führten bei den Reformierten zu einer offiziösen Kirchenspaltung auf der Synode von 1872, die nach der Trennung von Kirche und Staat im Jahre 1905 offiziell werden sollte<sup>3)</sup>. Diese Konflikte zwischen Orthodoxen und Liberalen hatten eine Wirkung, die man als positiv bezeichnen kann. Da sie den Reformierten und Lutheranern gemeinsam waren, führten sie dazu, daß man die Frage des Verhältnisses der beiden Kirchen zueinander als zweitrangig betrachtete. Gewiß hatten die verschiedenen Versammlungen von 1848 ihre frommen und vorsichtigen Wünsche für einen Zusammenschluß der beiden Kirchen zum Ausdruck gebracht. Alle waren sich darin einig gewesen, daß er wünschenswert sei, aber dabei war es auch geblieben. Nun sollte auch noch die militärische Katastrophe von 1870 den französischen Protestantismus von der wichtigsten lutherischen Gruppe abtrennen. Die lutherischen Theologen, die damals von Straßburg nach Paris auswanderten, waren in der Mehrzahl liberal und schlossen sich dem Fideismus von Eugène Ménégot

---

<sup>3)</sup> Genaueres über diese theologischen und kirchlichen Kämpfe findet man in dem ausgezeichneten und zuverlässigen Werk von J. Pédézet, *Cinquante Ans de Souvenirs Religieux et Ecclesiastiques 1830—1880* (Fünfzig Jahre religiöse und kirchliche Erinnerungen 1830—1880). Paris 1896.

an. Die Frage der Einheit von Lutheranern und Reformierten schien wohl von ihrer Aktualität eingeübt zu haben. Zwischen den Lutheranern in Montbéliard und den Reformierten gab es praktisch kaum Unterschiede.

Die Frage der Einheit des französischen Protestantismus schien auf dem toten Punkt angelangt zu sein. Äußere Ereignisse verschafften ihr eine neue Aktualität. 1905 ließ die Regierung, unter einseitigem Bruch des Konkordats, die Trennung von Kirche und Staat vom Parlament beschließen. Die Maßnahme kam nicht überraschend. Seit mehreren Jahren bereits hatte sie sich angekündigt, und ein Teil des Protestantismus begrüßte sie. Seit 1903 hatte Wilfred Monod auf der Synode der Freien Gemeinden das Problem einer föderativen Organisation der französischen Kirchen aufgeworfen, und 1905 wurde die *Fédération Protestante de France* (Französischer Protestantischer Kirchenbund) gegründet. Es war zu Beginn ein recht bescheidenes Gebilde, dessen Hauptfunktion darin bestand, den französischen Protestantismus gegenüber den öffentlichen Gewalten zu vertreten und die Verteidigung seiner allgemeinen Interessen zu übernehmen. Aber es war nicht mehr ein Zusammenschluß von Einzelpersonlichkeiten, sondern ein Kirchenbund, und innerhalb dieses Bundes entfalteten sich nun die Ansätze zu zahlreichen Annäherungen. Obgleich er grundsätzlich alle Fragen der Lehre ausklammerte, war seine Sendung nicht minder ökumenisch; sie war, „öffentlich die brüderliche Vereinigung der französischen Protestanten kundzutun und, um des Fortschrittes ihrer gemeinsamen Sache willen, die Bande zu festigen, die zwischen den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen bestehen“. In etwa glich dieser Auftrag dem, den sich vierzig Jahre später der Ökumenische Rat der Kirchen geben sollte. Nach mehr als fünfzig Jahren seines Bestehens kann man sagen, daß der Kirchenbund seine Aufgabe gut erfüllt hat, ja daß er über das Ziel, das ihm seine Statuten setzten, weit hinausgegangen ist<sup>4)</sup>.

Alles lief indessen nicht so einfach. Man konnte sich davon auf der Generalversammlung von 1909 überzeugen, auf der die Botschaft „an das protestantische Volk“, die in einer ersten Fassung allzu präzise Anspielungen auf die künftige Einheit der französischen Kirchen gemacht hatte, zum Schluß stark verwässert wurde. Trotzdem fand die Geburt der ökumenischen Bewegung anläßlich der Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 einen tiefen Widerhall, und sobald der Krieg beendet war, trug der Französische Protestantische Kirchenbund in

---

<sup>4)</sup> Zur Geschichte dieses halben Jahrhunderts verweisen wir auf die sehr schöne Studie von Marc Boegner, *Un Demi-Siècle d'Histoire de l'Eglise Réformée de France (1909—1959)* (Ein halbes Jahrhundert Geschichte der Reformierten Kirche Frankreichs), erschienen im Jahrbuch 1959 der Reformierten Kirche Frankreichs. Wir bedauern jedoch, daß der Bericht, den Präsident Boegner anläßlich der Generalversammlung des französischen Protestantismus in Montpellier 1955 zur Fünfzigjahrfeier des Kirchenbundes vorgelegt hat, nicht veröffentlicht wurde.

großer Breite zur Vorbereitung und zum Erfolg der ökumenischen Konferenzen bei, auf denen seine Delegierten: Wilfred Monod, Elie Gounelle, Marc Boegner, Henri Monnier, Charles Scheer, eine besonders gewichtige Rolle spielen sollten. In Frankreich selbst wurde das Bedürfnis nach Einheit immer stärker spürbar. Die Erfahrungen des Krieges hatten stark dazu beigetragen. Die unfruchtbaren Streitigkeiten zwischen Orthodoxen und Liberalen verwischten sich immer mehr angesichts der Aufgabe, zu der alle Kirchen sich berufen fühlten: Evangelisation. 1916, mitten im Sturm des Krieges, richteten fünfundzwanzig Militärpfarrer an alle französischen Kirchen einen Appell, der mit den folgenden Worten schloß: „Protestanten Frankreichs, Brüder in Jesus Christus, schließen wir uns zusammen um unseren alleinigen Erlöser, um ihm zu dienen, um sein Reich auszubreiten, auf daß es in Frankreich nur noch eine evangelische Kirche gebe.“ 1918 richteten vierunddreißig Pfarrer und vierundvierzig Theologiestudenten ihrerseits einen Appell an die Leitungen der verschiedenen reformierten Kirchen, der an die enge Verbundenheit in Glauben und Tat erinnerte, wie man sie während des Krieges erlebt hatte. Sie forderten die Kirchenleitungen auf, sich mit den praktischen Möglichkeiten zur unverzüglichen Einigung des französischen Protestantismus zu befassen. Diese Appelle gingen von Männern aus, die nicht nur die Erfahrung des Krieges hinter sich hatten, sondern auch den ökumenischen Einfluß der französischen Föderation des Studenten-Weltbundes und des CVJM.

Indessen war noch ein Reifungsprozeß erforderlich. Aber die ökumenischen Zusammenkünfte von Stockholm und Lausanne trugen ihre Früchte. 1929 stimmte die Generalversammlung des französischen Protestantismus in Marseille einstimmig einem Antrag zu, der den Rat des Französischen Kirchenbundes beauftragte, „die verschiedenen Kirchen um Stellungnahme zu bitten, ob sie es für möglich und angebracht hielten, ein Treffen ihrer Vertreter zustande zu bringen, das die Wege und Möglichkeiten erwägen sollte, eine engere Zusammenfassung ihrer Kräfte um den Erlöser, das Haupt und den Vollender des Glaubens, zu bewirken; und anschließend gegebenenfalls jede sachdienliche Zusammenkunft der Vertreter der Kirchen zustande zu bringen, die sich für das Anliegen ausgesprochen haben.“ Am Tage nach dieser Generalversammlung berief der Rat zum Präsidenten des Kirchenbundes eine ökumenische Persönlichkeit ersten Ranges, den Pfarrer Marc Boegner.

Die Folgen dieser Versammlung von Marseille waren bedeutsam, wenigstens was die Reformierten betrifft. Der angenommene Antrag wurde zum Ausgangspunkt von Verhandlungen zwischen der Evangelisch-Reformierten Kirche (orthodoxe Richtung) und der Reformierten Kirche (ursprünglich liberale Richtung), die 1936 zur Annahme einer gemeinsamen Glaubenserklärung führten und 1938 zur Wiederherstellung der reformierten Einheit. Der Sieg war nicht vollständig, da kleine irredentistische Gruppen außerhalb der Einheit verblieben: einige fünfzig

evangelische Gemeinden in Südfrankreich bildeten eine Union der Unabhängigen evangelisch-reformierten Kirchen, während einige freie Gemeinden und einige methodistische Gemeinden sich ebenfalls weigerten, sich der Sache der Einheit anzuschließen. Alle jedoch, mit Ausnahme der Methodisten, fanden sich nach einigen Jahren innerhalb des Protestantischen Kirchenbundes wieder.

Die Glaubenserklärung von 1936 ist nicht einem Glaubensbekenntnis gleichzusetzen. Sie hat weder dessen Kraft noch dessen Klarheit. Immerhin nimmt sie die großen Glaubensaussagen der Reformation wieder auf; auch hat sie einen nicht zu leugnenden ökumenischen Wert, da die Reformierte Kirche Frankreichs „in Gemeinschaft mit der allgemeinen Kirche . . . die ewige Dauer des christlichen Glaubens bezeugt, durch seine aufeinanderfolgenden Kundmachungen hindurch, im Apostolischen Glaubensbekenntnis, in den Ökumenischen Symbolen und den Bekenntnissen der Reformation, insbesondere dem Bekenntnis von La Rochelle . . .“

Aus im wesentlichen verwaltungsmäßigen Gründen, das heißt, weil sie einen Staatsvertrag hat, hat die Reformierte Kirche in Elsaß und Lothringen sich der reformierten Einheit nicht angeschlossen. Jedenfalls trennt kein Problem der Lehre oder Kirchenordnung die beiden Kirchen, und 1953 wurde von ihnen ein Protokoll unterzeichnet, das den Delegierten der Reformierten Kirche in Elsaß und Lothringen in der Nationalsynode der Reformierten Kirche Frankreichs eine Vertretung mit beratender Stimme zusichert. In mancher Hinsicht ist die Reformierte Kirche in Elsaß und Lothringen nur ein Bezirk der Reformierten Kirche Frankreichs.

Zur positiven Bilanz der Tätigkeit des Französischen Protestantischen Kirchenbundes ist noch die Einführung eines gemeinsamen Gesangbuches zu rechnen, *Louange et Prière* (Lobpreis und Gebet), die Frucht einer langen Zusammenarbeit zwischen den Vertretern der verschiedenen Kirchen.

Die Kriegsjahre (1939–45) veranlaßten die Kirchen, sich noch enger um den Protestantischen Kirchenbund und seinen Präsidenten zu scharen. Es würde zu weit führen, den mutigen Einsatz des Rates des Kirchenbundes wie auch der Kirchen selbst hier wiederzugeben, mit dem sie all denen zu Hilfe kamen, die Gegenstand von Schikanen und Diskriminierungen waren, insbesondere allen Opfern des Rassenhasses, der sich in Frankreich breitmachte. Der Protestantismus stand in seinem Protest gegen die Internierungslager, die Deportation, den Zwangsarbeitsdienst in Deutschland einmütig zusammen. Es war eine wahrhaft heroische Zeit, die dazu beitrug, die Bande zwischen den beiden Kirchen fester zu knüpfen, und in der der gesamte Protestantismus im Präsidenten Boegner seinen wahren Führer erkannte. Es sei mir nur erlaubt, an die Entstehung jener wahrhaft ökumenischen und selbst den Rahmen des Protestantismus sprengenden, weil auch die Orthodoxen einbeziehenden Organisation zu erinnern, die wir als die CIMADE kennen. Zunächst geschaffen, um den Evakuierten aus Elsaß-Lothringen 1939 materielle

und geistige Hilfe zu leisten, richtete sie sich seit 1940 in den Internierungslagern ein und war seither überall da zugegen, wo es Ruinen gab (in den zerbombten Städten, in Deutschland, bei den Ausländern, in Algerien, in den von Naturkatastrophen betroffenen Gebieten usw. usw.). Im Namen der Jugendbewegungen handelnd, die in der Mehrzahl überkirchlich sind, legt sie ein eindrucksvolles Zeugnis für die Einheit des Protestantismus ab, und ihre Tätigkeit liegt in derselben Linie wie die der Evangelischen Missionsgesellschaft von Paris.

## *II. Seit der offiziellen Konstituierung des Ökumenischen Rates der Kirchen*

Das Jahr 1948 ist von besonderer Bedeutung. Zunächst einmal hat die Konstituierung des Ökumenischen Rates der Kirchen der ökumenischen Tätigkeit des Rates des Französischen Protestantischen Kirchenbundes ein Ende gesetzt. Seither sind die Kirchen selbst Mitglieder des Ökumenischen Rates, und der Protestantische Kirchenbund ist nur mehr insofern beteiligt, als er die Verbindung mit der Abteilung für zwischenkirchliche Hilfe aufrechterhält. Es gab zahlreiche Stimmen, die die Anerkennung des Rates des Protestantischen Kirchenbundes als solchen durch den Ökumenischen Rat begrüßt hätten, da er ja einer der ältesten Nationalen Christlichen Räte ist. Der Ökumenische Rat hätte eine solche Lösung sicher auch jeder anderen vorgezogen, zumal er seit Evanston auf dem Weg über die nationalen Räte die Zusammenarbeit der Kirchen innerhalb der einzelnen Völker zu wecken und zu fördern sucht. Aber diese so vernünftige Lösung scheiterte am Widerstand der Kirchen, die zwar Mitglieder des Kirchenbundes, nicht aber Mitglieder des Ökumenischen Rates sind: die Unabhängige Evangelisch-Reformierte Kirche, die Baptistenkirche und die Freien Gemeinden. Nach langwierigen Verhandlungen mußte auf diese Lösung verzichtet werden. Immerhin ergab sich dabei die Gelegenheit zu einem gentlemen's agreement zwischen den verschiedenen Kirchen, die die ökumenische Berufung des Kirchenbundes mit den folgenden Worten bestätigten: „Der Rat des Kirchenbundes . . . entscheidet sich für die Aufrechterhaltung des Status quo. Seiner festen Tradition gemäß bleibt der Rat des Protestantischen Kirchenbundes der Ort, wo die ökumenischen und internationalen Fragen besprochen werden, die den französischen Protestantismus und die Weltchristenheit angehen. Der Rat wird wie bisher mit dem Ökumenischen Rat und allen anderen ökumenischen Organisationen alle Kontakte aufnehmen, die er für sachdienlich hält“ (13. Mai 1958).

Diese Entscheidung schafft eine klare Situation. Sie bringt zwar keine Neuerung, aber das ganze Leben des französischen Protestantismus auf seinem Wege zur Einheit bleibt in Verbindung mit der Gesamtheit der ökumenischen Bewegung.

Die unmittelbar nach Kriegsende erfolgte Konstituierung des großen und machtvollen Lutherischen Weltbundes und die im Zusammenhang damit erfolgte Wiederbelebung des alten Reformierten Weltbundes hat auf französischem Boden

besonders auf lutherischer Seite zunächst sicherlich eine gewisse konfessionelle Versteifung zur Folge gehabt, und zwar in Paris und in geringerem Maße auch im Elsaß. Diese Versteifung wurde besonders in den fünfziger Jahren spürbar, und zwar um so mehr, als sich gleichzeitig die hochkirchlichen Einflüsse der Berneucher Bewegung bemerkbar machten. Gewisse Entscheidungen der Reformierten Kirche Frankreichs hatten zudem im Laufe der letzten Jahre eine gewisse Verstimmung bei den Lutheranern hervorgerufen, z. B. die Fusion zwischen der Reformierten Kirche Frankreichs und der Zentralen Evangelisationsgesellschaft (Société Centrale d'Évangélisation) und die — übrigens auf legalem Wege erfolgte — Eingliederung einiger nominell lutherischer Gemeinden in Algerien. In der Ausländerseelsorge, die zunächst von Lutheranern und Reformierten gemeinsam wahrgenommen wurde, hatte es gewisse Schwierigkeiten gegeben, und die Reformierten hatten sich davon zurückgezogen. Obwohl die Pariser Missionsgesellschaft eine überkirchliche Gesellschaft geblieben war, zeigten die Lutheraner die Tendenz, den spezifisch lutherischen Missionen ein wesentlich stärkeres Interesse zuzuwenden (Association auxiliaire des Missions luthériennes = Hilfsverband lutherischer Missionen).

Allgemein gesprochen zeigte sich die Tendenz, nur eine der vielfältigen Lehren, die die ökumenische Erfahrung vermittelte, wirklich anzunehmen: nämlich die Notwendigkeit einer Vertiefung der eigenen lehrmäßigen Traditionen durch jede einzelne Kirche. Wir gehören zu denen, die durch diese Entwicklung aufs stärkste beunruhigt wurden und sich gefragt haben, ob der Weg der großen konfessionellen Weltbünde nicht eines Tages zu einer Lähmung des Ökumenischen Rates der Kirchen führen würde <sup>5)</sup>.

Die Konsequenz dieser Situation war ein gewisses Zögern der französischen Kirchen, den Anregungen der Vollversammlung des Ökumenischen Rates von Amsterdam Folge zu leisten. Erst 1952 bildete der Französische Protestantische Kirchenbund eine „Theologische Kommission für Fragen der Kircheneinheit“, in der unter dem Vorsitz von Pfarrer Charles Westphal die Delegierten der vier lutherischen und reformierten Kirchen vertreten waren <sup>6)</sup>. Diese Kommission legte 1954 die Ergebnisse ihrer Arbeit vor. Sie hatte sich von Anfang an als „Endziel“ gesetzt, „einer evangelischen Kirche Frankreichs den Weg zu bereiten“. Trotz der skeptischen Einstellung einiger ihrer Mitglieder beschloß die Kommission, sich ausschließlich auf streng theologische Probleme zu beschränken.

---

<sup>5)</sup> Vgl. unseren Artikel „Confessionalisme et Oecuménisme“ in der Zeitschrift „Foi et Vie“ (50. Jahrg., Januar/Februar 1952, Nr. 2).

<sup>6)</sup> Die Reformierte Kirche Frankreichs, die Reformierte Kirche in Elsaß und Lothringen, die Evangelisch-Lutherische Kirche Frankreichs, die Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in Elsaß und Lothringen.

Sie bestand darauf, daß die zur Kircheneinheit notwendige Einheit in der Lehre nicht so sehr in einer Anpassung theologischer Formeln, sondern in einer strengeren Unterordnung unter das Schriftprinzip als die alleinige Quelle der Lehre zu suchen sei. Sie war der Meinung, daß die Treue zu diesem Prinzip uns dazu führen müsse, die Bekenntnisse als „norma normata“ und nicht als „norma normans“ zu verstehen, so daß sie uns zugleich veranlassen kann, uns um neue Ausdrucksmöglichkeiten in Bekenntnis und Lehre zu bemühen. In völliger Übereinstimmung mit der Konferenz von Lund sprach sich die Kommission für eine strikte Unterordnung der Ekklesiologie unter die Christologie aus und stellte eine volle Übereinstimmung zwischen den beiden Kirchen fest, was Wesen, Ursprung und Gültigkeit des evangelischen Amtes angeht. In der Frage der Sakramente und der Abendmahlsgemeinschaft war die Übereinstimmung weniger deutlich, aber die Kommission ließ die Annahme, daß „philosophische Elemente sich in die Auslegung der Schrift und der Lehraussagen eingeschlichen hätten und für die kirchlichen Spaltungen verantwortlich sein könnten“, als einleuchtende Hypothese gelten.

Diese Ergebnisse wurden den Kirchen vorgelegt, die ihnen leider nur eine mäßige Aufmerksamkeit zuwendeten, keinerlei Konsequenzen aus ihnen zogen und den praktischen Empfehlungen der Kommission nicht stattgaben. Obwohl sich im Laufe dieser beiden arbeitsreichen Jahre eine echte theologische und ökumenische Gemeinschaft manifestiert hatte, schien man doch 1954 wieder auf dem toten Punkt angekommen zu sein.

Eine Wiederbelebung der Gespräche durch die Versammlung von Evanston konnte jedoch nicht ausbleiben, denn wieder einmal machten Lutheraner und Reformierte, die an ihr teilnahmen, die Erfahrung, wie nahe sie beieinander waren, und in welchem großen Ausmaß ihnen die Übereinstimmung bereits geschenkt war. Während auf ökumenischer Ebene das Referat für Glauben und Kirchenverfassung 1956 ein Informationsgespräch zwischen lutherischen und reformierten Theologen ins Leben rief, entschloß sich der Französische Protestantische Kirchenbund 1955 zur Bildung einer weitgespannten ökumenischen Studienkommission, und 1956 schufen die beiden lutherischen und reformierten Kirchen in Elsaß und Lothringen auf den Wunsch von Pfarrern eine gemeinsame regionale ökumenische Kommission.

Diese letztere hat sich die Pflege ökumenischen Lebens in den Ortsgemeinden zur Aufgabe gesetzt. Sie hat sich an das Studium von Schwierigkeiten praktischer Art gemacht, die zwischen Lutheranern und Reformierten bestehen. Sie hat die Bildung einer Koordinierungskommission der verschiedenen Missionsgesellschaften erreicht. Sie hat darüber hinaus ein Dokument erarbeitet, das mit einer sorgfältigen Begründung die wesentliche Übereinstimmung der lutherischen und reformierten Ekklesiologie feststellt. Im Augenblick ist sie mit einer Gegenüberstellung der Augustana und Gallicana beschäftigt.

Was noch wichtiger ist, das Programm der Ökumenischen Studienkommission des Französischen Protestantischen Kirchenbundes erstreckt sich auf nahezu alle Gebiete, die den Ökumenischen Rat beschäftigen. Sie hat ihre Aufgaben auf fünf Unterausschüsse aufgeteilt: 1. Studium des Verhältnisses „Christus und die Kirche“, 2. Theologie der Evangelisation, 3. Die Christen und die Verhütung des Krieges im Atomzeitalter, 4. Die christliche Verantwortung in den Ländern raschen sozialen Umbruchs, 5. Die innere Entwicklung des französischen Katholizismus.

Es ist mir nicht möglich, mich über die Arbeit jedes dieser Unterausschüsse zu verbreiten, eine Arbeit, die den Rahmen unseres Berichtes sprengt. In ihrer eigenen Arbeit hat sich die Kommission als solche sehr schnell auf die Beziehung zwischen Lutheranern und Reformierten ausgerichtet und im Oktober 1957 in Bièvres eine kleine französische ökumenische Versammlung einberufen, die etwa 80 Vertreter der leitenden Gremien der vier Kirchen, der Missionsgesellschaften, der Werke und der Jugendbewegungen vereinigte (wobei die lutherische Vertretung allerdings zahlenmäßig viel schwächer war als die reformierte). Die Hauptfrage auf der Tagesordnung war: „Was bedeutet für unsere lutherischen und reformierten Kirchen eine gemeinsame Zugehörigkeit zum Ökumenischen Rat der Kirchen?“ Die Frage wurde in zwei Referaten behandelt; das eine hielt Pfarrer Greiner (lutherisch), das andere Pfarrer H. Roux (reformiert). Es waren zurückhaltende, vorsichtige, klassische Referate, aber sie unterstrichen sehr deutlich, in welchem Ausmaß die Einheit bereits da ist <sup>7)</sup>. Die sehr angeregte, manchmal stürmische allgemeine Diskussion sollte sich in überraschender Weise über den vorsichtigen Charakter der Referate hinwegsetzen. Viele Redner betonten, daß die junge Generation in den Jugendbewegungen die Erfahrung einer Wiederentdeckung der Kirche gemacht habe, daß ihr zugleich aber auch die Sinnlosigkeit der Schranken zwischen den Kirchen bewußt geworden sei. Andere unterstrichen, wie konventionell die Unterscheidung zwischen Lutheranern und Reformierten in bestimmten Gebieten Frankreichs geworden sei, besonders in der Umgebung von Paris, wo die Gemeinden nach 1870 durch ein rein konventionelles Abkommen zwischen den beiden Konfessionen aufgeteilt wurden, so daß man allein durch die Tatsache eines Wohnungswechsels auch seine Konfession wechselt! Erfahrungen aus Evangelisationen, die von reformierten und lutherischen Gemeinden im Gebiet von Paris gemeinsam unternommen wurden, haben einen starken und unvergeßlichen Eindruck hinterlassen. Schließlich näherte sich die Versammlung der Auffassung, es bestehe zur gegenwärtigen Stunde ein fatales Auseinanderklaffen zwischen der offiziellen und der wirklichen Kirche. Diesem Auseinander-

---

<sup>7)</sup> Das Referat von H. Roux ist unter dem Titel „Le gouvernement et l'Union des Eglises“ (Leitung und Vereinigung der Kirchen) in der Zeitschrift „Foi et Vie“ erschienen (55. Jahrg., Sept./Okt. 1957, Nr.5).

klaffen ein Ende zu bereiten, sich wagemutig für den Weg der Einheit einzusetzen, das schien durchaus die Meinung der Versammlung zu sein (die Andersdenkenden, sofern es welche gab, meldeten sich nicht zu Wort), und diese Meinung drückte sich in zahlreichen Anträgen aus, die forderten, daß unverzüglich nach Mitteln und Wegen zur Verwirklichung der Einheit gesucht werde. Halten wir gut fest, daß diese Versammlung, auch wenn ihre Zusammensetzung den tatsächlichen konfessionellen Verhältnissen nicht genau entsprach, dennoch die lebendigen Kräfte des französischen Protestantismus sehr getreu repräsentierte!

Die Vorsitzenden der Versammlung hielten es für gut, Zurückhaltung zu wahren. Sie wußten, daß die Einheit ein Werk ist, zu dem es langen Atems bedarf, da jede Übereilung die Gefahr des Scheiterns in sich trägt, und daß man auf dem Weg zur Einheit keinen Mißerfolg in Kauf nehmen darf. Deshalb schlug der Vorstand vor, alle Anträge durch die Versammlung anzunehmen und an die Ökumenische Studienkommission weiterzuleiten, aber keinen von ihnen zu veröffentlichen. Die Versammlung stimmte diesem Vorschlag zu, und die Kommission konnte einige Wochen danach über diese verschiedenen Punkte beraten. Ihre Erwägungen führten zu einem Brief, der am 15. Dezember 1957 den Präsidenten der vier in Betracht kommenden Kirchen zuing.

Dieser Brief stellte nach kurzer Wiedergabe des Verlaufes der Versammlung klar heraus, daß die Bemühungen um die Einheit zwar ein ständiger Imperativ für alle Kirchen Jesu Christi ist, von besonderer Dringlichkeit aber für Kirchen wie die unseren, welche „das Vorrecht haben, über einen weitgehenden Konsensus in der Lehre, über verwandte Bekenntnisse und über ein kirchliches Amt zu verfügen, das sie gegenseitig vorbehaltlos anerkennen, und welche bereits geeint sind, nicht nur durch ihre gemeinsame Zugehörigkeit zum Ökumenischen Rat der Kirchen und zum Französischen Protestantischen Kirchenbund, sondern auch durch ein gemeinsames Zeugnis für den Herrn der Kirche, das sie über die Missionsgesellschaft von Paris, die Gesellschaft für Kindergottesdienst und verschiedene volksmissionarische Werke ablegen.“ Der Brief machte deutlich, daß die Kommission sich des Weiterbestehens gewisser Lehrunterschiede durchaus bewußt ist, aber daß sie zugleich feststellen muß, daß zahlreiche bedeutsame theologische Entscheidungen unabhängig von irgendwelchen konfessionellen Grenzen erfolgt sind.

Die Kommission weist anschließend darauf hin, wie sie die Einheit versteht, nicht als eine Uniformierung der kulturellen und liturgischen Traditionen oder der Frömmigkeitsformen, nicht als eine Ordnungs- und Verwaltungseinheit, sondern so, wie die Augsburger Konfession (Artikel VII) sie auffaßt: eine Einheit, die auf die einmütige Übereinstimmung in der Verkündigung des Evangeliums und der Verwaltung der Sakramente gemäß dem Worte Gottes gegründet ist. Im Blick auf diese Einheit schlägt die Kommission eine Reihe von konkreten Maßnahmen vor, die sie folgendermaßen formuliert:

„a) Müßten nicht die Vertreter der leitenden Gremien der vier in Betracht kommenden Kirchen die Initiative zu einer gemeinsamen Zusammenkunft ergreifen, um dort zu prüfen, welche praktischen Konsequenzen sich aus dem Bericht ergeben, den die sogenannte Einheitskommission 1954 vorgelegt hat?

b) Könnten die vier in Betracht kommenden Kirchen eine Übereinkunft treffen, wonach sie die Verpflichtung eingehen, sich wechselseitig bei allen Arbeiten über Probleme der Lehre, der Liturgie, der Kirchengzucht und volksmissionarischen Planung zu konsultieren? Jede von ihnen könnte so von der Erfahrung und dem brüderlichen Rat der anderen lernen, und die Übereinstimmungen würden sich deutlicher abzeichnen.

c) Könnten die vier Kirchen, um diese Art des Vorgehens auch nach außen hin zu unterstreichen, sich verpflichten, zu ihren Synoden auch Vertreter der Schwesterkirchen einzuladen, die nicht nur als Ehrengäste gelten sollten, sondern in wirksamer Weise an den Arbeiten der Versammlung der Synode teilzunehmen hätten?

d) Könnten die vier in Betracht kommenden Kirchen gemeinsam die Möglichkeiten erwägen, ihren gemeinsamen diakonischen Dienst wirkungsvoller zu gestalten und den Erfordernissen unserer Zeit besser anzupassen?

e) Könnten die Vertreter der leitenden Gremien der vier in Betracht kommenden Kirchen gemeinsam die Frage prüfen, ob gewisse Probleme, die die Kirchen als ihnen gemeinsam gestellt betrachten, in Zukunft an eine gemeinsame synodale Versammlung verwiesen werden könnten, deren Zuständigkeit genau umschrieben wäre?“

Der Brief schließt mit den folgenden Worten: „Wenn wir diese Vorschläge formulieren, so ist uns völlig klar, daß sie eine gründliche Prüfung erfordern, aber indem wir sie Ihnen übermitteln, sind wir gewiß, dem Willen dessen zu gehorchen, der uns auffordert, uns unablässig um die Einheit zu bemühen; und wir sind ebenso gewiß, damit einer glühenden, wenn auch teilweise noch unausgesprochenen Hoffnung des christlichen Volkes in unseren Gemeinden entgegenzukommen.“

Welche Aufnahme wurde diesem Brief bei den Kirchen zuteil? Im Gegensatz zu dem, was man befürchten konnte, haben die Kirchen sich nicht auf eine höfliche, aber nichtssagende Antwort beschränkt; vielmehr haben im Verlauf des ersten Halbjahres 1958 alle Leitungen der Kirchen diese Vorschläge sorgfältig geprüft, und ihre Antworten sind, aufs ganze gesehen, günstig ausgefallen. Drei Antworten sind sehr weitgehend positiv, die der Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in Elsaß und Lothringen ist mehr zurückhaltend. Aber diese Zurückhaltung erklärt sich aus der Tatsache, daß diese Kirche eine Verfassung hat, die durch die Organischen Artikel vom 8. April 1802 und durch die Verfügung mit Gesetzes-

kraft vom 26. März 1852 bestimmt wird, daß diese Verfassung sehr starr ist, und die Kirche Augsburgischen Bekenntnisses nicht die Freiheit hat, sie zu ändern. Nicht alle Kirchen haben zu allen Punkten des Briefes Stellung genommen. Die Evangelisch-lutherische Kirche Frankreichs, die jeden der Punkte geprüft hat, hat dem Vorschlag e) gegenüber, den sie für verfrüht hält, ausdrücklich Vorbehalte angemeldet. Aber alle Antworten sind so positiv, daß eine Gipfelkonferenz der leitenden Gremien der vier Kirchen durchaus möglich geworden ist. Eine Zusammenkunft der vier Präsidenten ist kürzlich erfolgt, um diese Begegnung auf höchster Ebene vorzubereiten. Von da an haben die Kirchen selbst das Wort.

Wenn diese bescheidenen, aber ermutigenden Ergebnisse erreicht werden können, so verdanken wir es zweifellos der neuen Atmosphäre, in der wir leben. Die letzte Versammlung des Lutherischen Weltbundes in Minneapolis (1957) hat die geistliche Atmosphäre in beträchtlichem Maße entspannt, indem sie mit Nachdruck daran erinnerte, daß die beiden einzigen von der Augustana (Artikel VII) festgelegten Bedingungen vollauf genügen, um die Einheit der Kirche sicherzustellen. Die acht Thesen, die von der Theologischen Kommission der EKD über das Heilige Abendmahl aufgestellt wurden, werden ebenfalls einen beachtlichen Widerhall finden. Die gleichzeitig erfolgten Revisionen der Liturgie in den lutherischen und reformierten Kirchen Frankreichs haben ebenfalls dazu beigetragen, zahlreiche Übereinstimmungen sichtbar werden zu lassen.

Sind wir in Frankreich auf dem Wege zur Einheit? Es wäre zu anspruchsvoll, dies zu behaupten. Die Einheit läßt sich nicht erzwingen; man empfängt sie. Sie ist ein Geschenk, das Gott seiner Kirche macht, wenn es ihm gefällt. Es bleibt aber, daß das Problem der Einheit gestellt ist, und daß wir auf dem Weg, den wir beschritten haben, weitergehen müssen. In diesem Geiste hat die Ökumenische Studienkommission beschlossen, ein Weißbuch zu veröffentlichen, in dem sie die wichtigsten Texte, die das Verhältnis zwischen Reformierten und Lutheranern betreffen, zusammengestellt hat. Dieses Dokument, das in Kürze erscheinen wird, ist für die Gemeinden bestimmt. Denn soviel Hochachtung wir auch vor den kirchlichen Autoritäten haben, so sind wir dennoch der Überzeugung, daß nichts Wertvolles auf dem Gebiet der Einigung geschehen kann ohne das Einverständnis, die Billigung und das Gebet des christlichen Volkes in unseren Gemeinden.

# DOKUMENTE UND BERICHTE

## DAS BEVORSTEHENDE KONZIL UND DIE CHRISTLICHE EINHEIT

Von C. J. Dumont, O. P.

Schon jetzt läßt sich sagen, daß die Gebetswoche für die Einheit diesem Jahr ein außergewöhnliches Gepräge geben wird. Und das gewiß nicht nur deshalb, weil sie fast überall unter einer bisher nie erreichten Beteiligung der Gläubigen gefeiert wurde, sondern vor allem, weil ihr Abschluß zusammenfiel mit der Ankündigung eines bevorstehenden Konzils durch den Papst selbst — eines Konzils, als dessen Hauptthema unter anderem die Wiederherstellung der christlichen Einheit genannt wurde.

Wie stets, hat die sensationshungrige Weltpresse sich dieser Nachricht bemächtigt und sie kommentiert, nicht ohne sie mit einer Reihe selbst erfundener Ausdeutungen zu versehen. Bis zu dem Augenblick, in dem wir diese Zeilen schreiben, sind jedoch die offiziellen Erklärungen — die einzigen, von denen sich ausgehen läßt — äußerst lakonisch geblieben. Der einzige Satz, dem man in diesem Zusammenhang Bedeutung zumessen kann, ist bis heute noch ein Abschnitt aus dem Kommuniqué des vatikanischen Pressedienstes, das nach der Ansprache verbreitet wurde, die der Papst vor einigen wenigen Kardinälen am Ende einer Feierlichkeit in San Paolo fuori le mura gehalten hat, nachdem er dort gerade das Fest der Bekehrung des großen Apostels begangen hatte. Dieser Satz lautet: „Was das Ökumenische Konzil betrifft, so geht dasselbe nach der Meinung des Heiligen Vaters nicht nur auf die Erbauung des christlichen Volkes aus, sondern will darüber hinaus eine Einladung an die getrennten Gemeinschaften zur Suche nach der Einheit sein, nach der sich heute so viele Seelen an allen Enden der Erde sehnen“. Vielleicht wissen unsere Leser uns Dank für eine Wiedergabe, wie die Dinge sich im gegenwärtigen Zeitpunkt tatsächlich darstellen.

### *Werden Nichtkatholiken am Konzil teilnehmen?*

Die Tatsache, daß das vorgesehene Konzil, wie oben ersichtlich, als ein „ökumenisches“ angekündigt wurde, hat einige Verwirrung geschaffen und zu entsprechend verfrühten Schlußfolgerungen geführt. Das Wort „ökumenisch“ ist so verstanden worden, als ob es sich auf alle christlichen Konfessionen bezöge, woraus man dann geschlossen hat, daß sie alle zur Teilnahme eingeladen würden. Man ließ dabei außer acht, daß in der gegenwärtigen kanonischen Gesetzgebung der katholischen Kirche ein Konzil dann als „ökumenisch“ angesprochen wird, wenn es vom Papst einberufen ist und die residierenden Bischöfe des ganzen römisch-katholischen Erdkreises, das heißt also, die gegenwärtig mit dem Bischof von Rom Gemeinschaft haben, vereinigt. Es stimmt, daß dieser Gebrauch des Wortes von der Gesamtheit unserer getrennten Brüder, einschließlich der orthodoxen, bestritten wird, die der Meinung sind, ein Konzil könne nicht in Wahrheit „ökumenisch“ genannt werden, wenn es nur einen Bruchteil der Christen-

---

Aus: *Vers l'Unité Chrétienne*, Bulletin catholique d'information,  
Sondernummer, Januar-Februar 1959

heit — den „römischen“ — vereinige. Aber diese Meinungsverschiedenheit steht hier nicht zur Debatte. Für die Interpretation der Erklärungen der römisch-katholischen Kirche zählt nur der Sinn, den sie selbst offiziell den Begriffen beimißt, die sie gebraucht.

Der Gedanke, daß die nichtkatholischen Konfessionen zur Teilnahme am Konzil eingeladen werden könnten, ist auch durch die Tatsache nahegelegt worden, daß dieses Konzil sich mit der Wiederherstellung der christlichen Einheit befassen sollte: es könnte als natürlich erscheinen, daß ein solcher Gegenstand Gespräche, Diskussionen und Verhandlungen zwischen der römischen Kirche und den von ihr getrennten Konfessionen im Rahmen des Konzils selbst notwendig mit sich bringt. Da das Kommuniqué, von dem wir sprachen, auf eine Einladung anspielt, hat man sehr voreilig geschlossen, daß diese verschiedenen Konfessionen eingeladen würden, an jenen Verhandlungen, und zwar auf die angegebene Weise, teilzunehmen. Tatsächlich sagt der Text des Kommuniqués, wie wir gesehen haben, nur eins: daß das Konzil eine an alle gerichtete Einladung sein sollte, die Einheit zu suchen. Das ist etwas ganz anderes! Von Einladungen sprechen, die an die anderen Konfessionen ergehen sollten im Blick auf eine so oder so geartete Teilnahme am Konzil, das bedeutet zum mindesten, den Tatsachen, so wie sie uns bekannt sind, voraneilen.

### *Die Verschiedenheit der von uns getrennten Konfessionen*

Man darf im übrigen nicht vergessen, daß das Problem der Wiedervereinigung sich in den Augen der römischen Kirche auf sehr verschiedene Weise darstellt, je nachdem, ob man an diejenigen christlichen Gemeinschaften denkt, die wesentliche Strukturelemente der Kirche, so wie sie der katholische Glaube durch unseren Herrn Jesus Christus eingesetzt glaubt, bewahrt haben (im besonderen die episkopale Struktur); oder an die Gemeinschaften, die sie faktisch verworfen haben als ihrer Meinung nach nicht zugehörig zum Wesen der Kirche, wie Gott sie gewollt hat; oder auch an diejenigen, die bei Wahrung der Form deren Substanz verloren haben (z. B. durch Unterbrechung der apostolischen Sukzession).

Zur ersten Kategorie zählen die Kirchen des Ostens, die nicht mehr mit dem Römischen Stuhl Gemeinschaft haben, sei es seit dem Konzil von Chalcedon (451), dessen Formulierung des Dogmas von der Vereinigung der zwei Naturen in der Einheit der göttlichen Person unseres Herrn Jesus Christus sie nicht angenommen haben, sei es seit dem Bruch von 1054. Hierzu gehören auch die zweitrangigen Schismen jüngeren Datums wie das, welches nach dem Vatikanischen Konzil zur Bildung der Alt-Katholischen Kirche geführt hat. Die römische Kirche hat niemals, besonders gelagerte Fälle ausgenommen, diesen Kirchen die Gültigkeit einer Weihgewalt bestritten, die durch die ordnungsgemäße Handauflegung in wirksamer Weise übermittlelt wird, und die einen wirklich sakramentalen Episkopat und ein ebensolches Priestertum konstituiert, wovon insbesondere die Realität der Eucharistie abhängt. Mit solchen Kirchen liegt ein Problem der „Wiedervereinigung“ im eigentlichen Sinne in der Beseitigung einiger lehrmäßiger Divergenzen, mit denen sie im Gegensatz zu uns stehen, die aber, aufs Ganze gesehen, nicht gerade zahlreich sind.

Zur zweiten Kategorie gehören die aus der protestantischen Reformation des 16. Jahrhunderts hervorgegangenen christlichen Gemeinschaften. Das Fehlen einer episkopalen Struktur bei ihnen, auf die sie übrigens auch keinen Anspruch er-

heben, zum mindesten nicht in dem sakramentalen Sinne, den ihr die römisch-katholische Kirche (ebenso wie die Kirchen der ersten Kategorie) zuerkennt und abverlangt — dieses Fehlen, sagten wir, hat die Leitung der römisch-katholischen Kirche immer davon zurückgehalten, ihnen im eigentlichen Sinne die Bezeichnung „Kirchen“ zuzubilligen, sei es auch nur im Sinne von lokalen Einzel- oder Teilkirchen, wie dies bei den vorhergehenden der Fall ist. Wenn sich natürlich auch für sie im Blick der römischen Kirche ein Problem der Vereinigung stellt, so nun doch offenkundig in anderen Begriffen und unter anderen Bedingungen als für die übrigen. Die Vereinigung würde als Voraussetzung erfordern — oder genauer: sie müßte als erstes herbeiführen —, über die Beseitigung der hier wesentlich zahlreicheren und gewichtigeren Divergenzen in der Lehre hinaus, eine Wiederherstellung jener episkopalen Struktur, ausgehend von einer solchen (episkopalen) Struktur, die außerhalb von ihnen bereits besteht.

Die Kirchen der anglikanischen Gemeinschaft nehmen eine charakteristische Sonderstellung zwischen diesen beiden Kategorien ein. Einerseits haben sie die episkopale Struktur bewahrt, an der sie aus eigenem Antrieb und mit Entschiedenheit festhalten. Aber andererseits lassen sie zwei sehr verschiedenartige Auffassungen dieser Struktur zu. Für bestimmte Kreise unter ihren Gliedern gehört eine solche Struktur keineswegs zum Wesen der Kirche, die auch ohne sie nichtsdestoweniger Kirche wäre. Daß sie dennoch der Vergangenheit die Treue halten möchte, bewahrt sie indessen davor, sie faktisch zu verwerfen, weil ja von Anfang an dieser Zustand in der Kirche da war, und weil im übrigen eine solche Struktur unbestreitbar nützlich ist für die gute Ordnung und die gute Leitung der Kirche. Die Übereinstimmung der einen mit den anderen realisiert sich in dem gemeinsamen Willen, diesen Episkopat in einer historischen Kontinuität mit der Vergangenheit faktisch zu erhalten. — Das Problem wird noch schwieriger dadurch, daß die Echtheit dieser historischen Kontinuität von der römischen Kirche bestritten wird, die sich bei mehreren Anlässen zu diesem Thema geäußert hat, im besonderen durch die Stimme von Papst Leo XIII. in dem Breve „*Apostolicae curae*“ vom 13. September 1896. Als die beiden Hauptmotive zur Begründung dieser römischen Entscheidung sind angeführt worden: daß zu der Zeit, in der die Kirche von England die Reformation annahm, ein Ritual — und ein Glaubensbekenntnis — in Gebrauch waren, die bei der Administration des Sakraments der Priesterweihe die Absicht ausschlossen, durch sie das zu bewirken, was die Kirche unter ihrer Wirkung versteht. Daraus mußte sich in der Folge ein faktischer Bruch ergeben, der nicht geheilt werden kann ohne Rückgriff auf eine authentische äußere Sukzession, selbst in dem Falle, daß eine befriedigende lehrmäßige Intention und ein befriedigendes Ritual zur Anwendung kämen. Aber nun geschieht eben dies, daß Ritual und Intention berichtigt worden sind, wenigstens in einer sehr großen Zahl von Fällen, und daß, bestimmten Zeugnissen zufolge, jener äußere Rückgriff ebenfalls stattgefunden haben soll, zumindest periodisch, und zwar dadurch, daß Bischöfe anderer Gemeinschaften an anglikanischen Bischofsweihen teilgenommen haben, in denen sich, wie die römische Kirche anerkennt, die Sukzession der Weihegewalt erhalten hat. Daraus ergibt sich eine äußerst unklare Situation, in die nur eine peinlich genaue Untersuchung einiges Licht zu bringen vermöchte. Wir haben, wohlgemerkt, nicht die Absicht, diese Frage hier um ihrer selbst willen zu behandeln; man müßte sie übrigens mit theologischen Erwägungen über das Wesen des Episkopats und die Bedingungen seiner Übertragung verbinden, die hier nicht zum Thema gehören. Wir

wollten ja nur herausstellen, auf Grund welcher Eigenart die Kirchen der anglikanischen Gemeinschaft im Falle von Gesprächen, die eine „Wieder-Vereinigung“ ins Auge fassen, Gegenstand einer besonderen Erwägung sein müßten.

All das läßt klar erkennen, wie komplex sich die Frage der Wiederherstellung der christlichen Einheit stellt, wenn sie vom Glaubensstandpunkt der römisch-katholischen Kirche aus betrachtet wird. Nehmen wir an, daß — was durchaus nicht ausgeschlossen, wenn auch nicht tatsächlich angekündigt ist — Einladungen an verschiedene christliche Konfessionen ergehen sollten, sie möchten anlässlich des Konzils Kontakte mit der römischen Kirche aufnehmen (wir bedienen uns absichtlich einer sehr allgemeinen Formel). Es scheint, daß man in diesem Falle erwarten darf, daß diese Einladungen sowohl in ihrem Inhalt als auch in ihrer Formulierung sehr nuanciert ausfallen.

### *Das Konzil und die orthodoxen Kirchen*

Wenn wir für einen Augenblick unsere Untersuchung auf die Frage beschränken, die durch die Kirchen der ersten Kategorie, spezieller noch durch die Kirchen, die man als orthodox zu bezeichnen pflegt, gestellt ist, so ist daran zu erinnern, daß es in der Geschichte zwei Konzile gegeben hat, die man im eigentlichen Sinne des Wortes als „Unionskonzile“ ansprechen kann. In Lyon (1274) und Florenz (1439) ist tatsächlich die kanonische Union, d. h. die Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft des Glaubens und des sakramentalen Lebens, zwischen der römisch-katholischen Kirche (damals in ihrer Ausdehnung mit den Kirchen des lateinischen Ritus zusammenfallend und deshalb auch lateinische Kirche genannt) und der Gesamtheit der Kirchen, die Gemeinschaft mit dem Patriarchat von Konstantinopel hatten, besiegelt worden. Es war leider jedes Mal nur für kurze Zeit. Auch stimmten die Ostkirchen der Übereinkunft von Florenz nicht einmütig zu. Diese Präzedenzfälle haben die Idee aufkommen lassen, das bevorstehende Konzil könnte, wenigstens was eben diese orthodoxen Kirchen angeht, ebenfalls ein „Unionskonzil“ sein.

Wir kennen die Intentionen des Papstes in dieser Sache nicht. Aber es scheint uns, daß es angesichts der mangelnden geistigen Vorbereitung auf beiden Seiten, die hinsichtlich einer solchen Eventualität festzustellen ist, wenig Wahrscheinlichkeit für sich hat, das geplante Konzil könne im eigentlichen Sinne des Wortes ein „Unionskonzil“ sein. Selbst wenn man zugibt, man könne die Hoffnung haben, daß es dort zu einer Union nach Art jener von Lyon oder Florenz kommen werde — was uns um so weniger wahrscheinlich vorkommt, als diese beiden Präzedenzfälle bei unseren östlichen Brüdern recht üble Erinnerungen zurückgelassen und unsere Beziehungen zu ihnen mehr belastet als verbessert haben —, so wäre doch sicher zu befürchten, daß ihre Ergebnisse nicht viel dauerhafter wären als damals.

Aber es könnte sehr wohl geschehen, daß das bevorstehende Konzil, ohne ein „Unionskonzil“ zu sein oder sein zu wollen, sehr wirkungsvoll zugunsten einer späteren Union tätig sein könnte, die durch Studium und Erfahrung in einer längeren Zeitspanne sorgfältig und positiv ermöglicht worden wäre. Wir können diese Aussicht hier nur andeuten, ohne sie selbst erörtern zu können. In einem solchen Falle könnte das Konzil, ohne den Namen eines „Unionskonzils“ zu verdienen, dann sehr wohl den eines „Konzils der Einheit“ erhalten.

Wir möchten zum Beispiel behaupten, daß das Konzil — selbst wenn es, als äußersten Fall angenommen, außerhalb jedes unmittelbaren Kontaktes mit den

getrennten Gemeinschaften bliebe — im Blick auf die Vereinigung etwas sehr Bedeutsames getan hätte, wenn es ihm gelänge, die Grundzüge einer Theologie der Kirche herauszustellen. Sie wäre geeignet, zum Vorteil der Sache die Aufmerksamkeit unserer getrennten östlichen Brüder zu gewinnen, weil sie auf eine positive Art Elemente ihrer eigenen Tradition bestätigt, an denen sie fest und zu Recht hängen, und die sie — durchaus zu Unrecht — für unvereinbar halten mit den Grundzügen der katholischen Ekklesiologie, wie sie im besonderen auf das Vatikanische Konzil zurückgeht. Wir erwähnen u. a. das Prinzip der Kollegialität in der Struktur und Leitung der Kirche, ein Prinzip, das von der katholischen Kirche niemals dogmatisch gelehnt noch je tatsächlich abgelehnt worden ist und uns durchaus vereinbar erscheint mit der faktischen und rechtlichen Ausübung des Primats durch den Bischof von Rom. Bekanntlich hat das Vatikanische Konzil, als es jäh abgebrochen wurde, nicht mehr die Zeit gehabt, die Eigengewalt der Bischöfe, der Nachfolger der Apostel, zu behandeln. Die Tatsache, daß dort allein die Frage des Primats und der Unfehlbarkeit des Papstes behandelt werden konnte, hat sich in den Jahren, die auf das Konzil folgten, und bis auf unsere Tage, als eine schwere Belastung erwiesen. Die ursprüngliche Absicht des Konzils war es nicht gewesen, nur dieses Monument zu errichten; sie bestand darin, ein Dyptichon zu bauen, von dessen beiden Seiten jede dazu beigetragen hätte, die andere zu präzisieren und im Gleichgewicht zu halten. Alles führt zu der Annahme — insbesondere die bedeutenden theologischen Arbeiten dieser letzten Jahre über den Episkopat und die Teil- oder lokalen Einzelkirchen —, daß die Arbeit am zweiten Feld des Dyptichons im Verlauf des bevorstehenden Konzils wieder aufgenommen werden könnte, und das wäre sicherlich ein sehr erfolgversprechender, wenn vielleicht auch noch viel Zeit erfordernder Beitrag zur Wiederherstellung der Einheit.

Ein anderer Beitrag des Konzils — obgleich, genau genommen, es dafür nicht ein Konzil brauchte — wäre der, die Schaffung von Institutionen in der katholischen Kirche ins Auge zu fassen, die, mit der erforderlichen Autorität und Kompetenz ausgestattet, laufende Gespräche und Verhandlungen mit den anderen christlichen Gemeinschaften in die Wege zu leiten hätten, ob nun das Konzil offiziell schon abgeschlossen ist oder nicht. Ohne Zweifel könnten solche Gremien schon während des Konzils selbst Ausschüsse bilden, die in gebührender Weise legitimiert wären zu Kontakten mit den Delegierten der verschiedenen Gemeinschaften, die sich dazu bereit fänden. Man kann sogar ins Auge fassen, daß solche Gremien schon vor dem Konzil ins Leben gerufen werden, um mit ihrer Hilfe durch solche Kontakte herauszufinden, was man auf diesem Gebiet als Ziel festlegen könnte, das Aussicht hätte, auf dem Konzil selbst erreicht zu werden. Nicht wenige Schwierigkeiten, denen man früher begegnete — wir denken an die Einladungen, die am Vorabend des Vatikanischen Konzils an die orthodoxen Kirchen ergangen sind —, könnten vermieden werden, wenn die wünschenswerten Modalitäten der Einladung und Anwesenheit dank eines solchen Meinungsaustausches im voraus geklärt werden könnten. Im übrigen ist hier in Wirklichkeit nicht alles „ex nihilo“ zu schaffen. Vor allem, was die Orthodoxen angeht — aber es gilt auch für viele der protestantischen Gemeinschaften —, gibt es bereits in der katholischen Kirche Institutionen, die mit einflußreichen Kreisen dieser Kirchen dauerhafte Beziehungen angeknüpft haben und unterhalten, Beziehungen, die auf gegenseitige Achtung und gegenseitiges Vertrauen gründen. Diese gute Ausgangsbasis könnte nutzbar gemacht und ausgewertet werden.

Wir haben bis jetzt nur von eventuellen Kontakten zwischen der römischen Kirche und dieser oder jener anderen Glaubensgemeinschaft gesprochen. Man sollte nicht vergessen, daß die meisten von ihnen im Blick auf die Wiederherstellung der christlichen Einheit bereits in einer weitausgreifenden und machtvollen Körperschaft zusammengefaßt sind, deren mannigfache Wirksamkeit schon manchmal Gegenstand der Artikel und Berichte dieses Bulletins gewesen ist: dem Ökumenischen Rat der Kirchen. Wenn bis jetzt auch keine offizielle Verbindung zwischen dieser Institution und der römischen Kirche hergestellt wurde, so ist es doch keineswegs so, als wäre zwischen ihnen noch keine Kontaktnahme erfolgt. Stärker interessiert an jener Tätigkeit des Ökumenischen Rates, die sich mit den Fragen des Glaubens und der Struktur der Kirche befaßt, haben die hierarchischen Autoritäten der römischen Kirche mehrmals ihre Genehmigung zur Anwesenheit zuständiger Theologen als Beobachter bei den großen Weltkonferenzen der Kommission für „Glauben und Kirchenverfassung“ erteilt (ohne die diskretere Anwesenheit bei den Vollversammlungen von Amsterdam 1948 und Evanston 1954 zu erwähnen). Darüber hinaus ist das von Sympathie getragene Interesse, mit dem katholische Theologen verschiedener Länder die Arbeiten und Schritte des Ökumenischen Rates verfolgt, studiert und brüderlich kritisiert haben, von seiten seiner führenden Männer mit Herzlichkeit und Aufgeschlossenheit erwidert worden. Die privaten Kontakte sind so zahlreich geworden, daß eine größere Zahl dieser katholischen Theologen auf Grund dessen sich in einer „Katholischen Konferenz für die ökumenischen Fragen“, die internationalen Charakter trägt, zusammengeschlossen hat, um die Informationen allen zugänglich zu machen, die Erfahrungen auszutauschen, die Arbeiten zu koordinieren und den Gremien des Ökumenischen Rates, mit denen sie Fühlung haben, eine repräsentativere Basis für die gegenseitigen Beziehungen zu geben, als es rein individuelle Beziehungen sein könnten. Die Instruktion des Heiligen Offiziums „Ecclesia catholica“ über die ökumenische Bewegung sicherten einer solchen Institution eine kanonische Grundlage, die es ihr erlaubt hat, sich in enger Fühlungnahme mit der jeweiligen lokalen Hierarchie ebenso wie mit der zentralen Autorität der römischen Kirche zu entwickeln. Heute ist sie eine wohleingeführte und starke Gruppe, die schon auf eine recht lange gemeinsame Erfahrung zurückblicken kann, die aber auch für eine künftige ausgedehntere und besser organisierte Arbeit bereitsteht.

Es scheint kaum denkbar, daß ein Konzil, das die christliche Einheit zum Gegenstand seiner Beratungen gemacht hat, stattfindet und dabei jene gewaltige Bemühung außer acht läßt, die sich, tragischerweise unter anderen dogmatischen Voraussetzungen, auf das gleiche Ziel richtet: die des Ökumenischen Rates. Zweifellos darf man nicht erwarten, daß die katholische Kirche ihren Anschluß an diesen Rat als „Mitgliedskirche“ erwägt: sie hat selbst, und zwar in unmißverständlichen Worten, die dogmatischen und seelsorgerlichen Gründe für ihre Haltung bekanntgegeben. Wir kommen hier nicht darauf zurück, da wir schon mehrfach an sie erinnert haben. Aber selbst hier noch, trotz — oder richtiger: gerade dank — dieser einseitig geklärten Situation, die keinem Mißverständnis Raum geben sollte, bleibt eine enge Verbindung möglich. Die Teilnahme an den Arbeiten des Rates, von einigen katholischen Theologen auf eigene Faust begonnen, könnte in förderlicher Weise ausgedehnt werden und einen in etwa offiziellen Charakter erhalten. Die Statuten der theologischen Ausschüsse der

Kommission für „Glauben und Kirchenverfassung“ z. B. sehen vor, daß diese Ausschüsse Theologen solcher Kirchen zu Rate ziehen dürfen, die nicht Mitglieder des Ökumenischen Rates sind, ganz abgesehen vom Statut von „Glauben und Kirchenverfassung“ selbst, das unter seinen Mitgliedern auch eine Kirche zuläßt, die dem Rat nicht angehört. Andererseits könnten manche der Bemühungen eben dieses Rates (zugunsten der Aufrechterhaltung des Friedens, der Lösung von Rassenproblemen, des Studiums sozialer Fragen oder der Situation von Ländern in raschem wirtschaftlichem, politischem, kulturellem Umbruch usw.) in Verbindung mit denen der katholischen Institutionen erfolgen, die das gleiche Ziel und das gleiche Anliegen haben und letzten Endes ja auch die gleichen christlichen Prinzipien zur Lösung der Probleme. Auf diesen verschiedenen Gebieten ist niemals ein grundsätzliches Verbot gegen eine Zusammenarbeit geltend gemacht worden. Darüber hinaus hat Papst Pius XII., wenn auch in sehr allgemeingehaltenen Ausdrücken, positiv dazu ermutigt; aber seine Worte waren nicht gehört und seine Mahnungen nicht befolgt worden. Ein weites Feld bleibt offen, und es scheint außer Zweifel zu stehen, daß die in diesem Sinne unter der Verantwortung ausgewogener, sachverständiger Persönlichkeiten ergriffenen Initiativen eine erfolgversprechende Vorbereitung darstellen könnten zu jenem Zusammenstreben der Geister und Herzen, das jedes aufrichtige und uneigennützig Suchen nach der Einheit voraussetzt.

*Es gilt, die Probleme auseinanderzuhalten, ohne sie auseinanderzureißen*

Man muß darauf gefaßt sein, daß die vom Heiligen Vater ergriffene Initiative, sofern sie nur im geringsten den von uns soeben als möglich und wünschenswert gekennzeichneten Entwicklungen Raum gibt, innerhalb der Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates verschiedenartige Reaktionen hervorrufen wird und zwar nicht nur solche günstiger Art. Die Aufgabe, die sich daraus für die führenden Männer dieser Institution ergeben wird, wird keine geringe sein, aber wir dürfen Vertrauen zu ihrer Klugheit haben. Der Entschluß Johannes XXIII. hat schon sehr ernste Beachtung beim Exekutivausschuß des Ökumenischen Rates anläßlich seiner kürzlichen Sitzung in Genf gefunden, und wir erfahren, daß dort eine Kommission gebildet worden ist, um die weitere Entwicklung in dieser Sache zu verfolgen.

Kürzlich veröffentlichte eine protestantische Wochenzeitschrift — übrigens nicht in eigener Verantwortung — den Brief eines ihrer geneigten Korrespondenten, in dem sich ein Bedenken aussprach, das ernst zu nehmen wir uns schuldig sind: der Entschluß, ein Konzil zusammenzurufen, sei ein geschickter Schachzug, der darauf ausgehe, die orthodoxen Kirchen vom Ökumenischen Rat zu lösen, um diesen gegen seinen Willen auf eine Institution von rein protestantischer Geisteshaltung und Zusammensetzung zu reduzieren. Lassen wir den billigen und verletzenden Charakter dieses Verdachts beiseite. Wir sind der Meinung, daß das hier vorausgesetzte Kalkül nicht gerade sonderlich geschickt wäre. Wenn der Wille zur Objektivität gebietet, bei der Bemühung um die Wiederherstellung der Einheit der Christen — vor allem unter der Voraussetzung, daß ein Konzil sie als sein Anliegen aufnehmen solle — die Probleme auseinanderzuhalten (so wie wir eben versucht haben, es zu tun), so muß der Wille, das angestrebte Ziel zu erreichen, uns davon zurückhalten, sie auseinanderzureißen. Unsere Leser wissen im übrigen, welche Bedeutung wir dem inneren historischen Zusammenhang der Ereignisse zumessen, die im Leben der Kirche die beiden großen

Einheitskirchen hervorgerufen und ausgemacht haben: den Bruch mit der Ostkirche und die protestantische Reformation. Was sich im Sinne des Auseinandergehens ausgewirkt hat, sollte beim Streben nach der Wiedervereinigung nicht vernachlässigt werden. Da liegt gewiß ein komplexes und äußerst schwerwiegendes Problem, das wir hier aus Zeitmangel nicht näher darlegen können. Es käme uns nur darauf an, zumindest daran zu erinnern, um ganz deutlich zu machen, daß es nicht aus einer oberflächlichen und flüchtigen Verärgerung geschieht, wenn wir dieses Bedenken zurückweisen. Ohne daß wir natürlich der Haltung des Heiligen Stuhles in dieser Sache vorgreifen können, haben wir doch allen Anlaß zu der Annahme, daß — wenn er sich an das Problem der christlichen Einheit in seinem ganzen Umfang heranbegibt — er dafür Sorge tragen wird, auf keinen Fall mit der einen Hand niederzureißen, was er sich — übrigens mit großer Anstrengung, und er weiß, daß er sich darauf gefaßt machen muß — mit der anderen aufzubauen bemüht.

\*

Wir brechen hier unsere Überlegungen ab, wenigstens für diesmal. Denn es versteht sich, wenn diese Probleme unseren Lesern auch nicht neu sind, daß die Ankündigung des Konzils mit erneuter Dringlichkeit zwingt, auf sie zurückzukommen und ihnen unsere Aufmerksamkeit noch häufiger zu widmen, in dem gleichen Geist gelassener Objektivität, um den wir uns immer bemüht haben. Wir haben die feste Absicht, mit Gottes Hilfe unserer Aufgabe gerecht zu werden.

#### ÖKUMENISCHE ZUSAMMENARBEIT IN DÄNEMARK

Der Ökumenische Ausschuß wurde 1939 als eine Zusammenfassung vorher bestehender Organisationen gegründet mit folgender Zusammensetzung: Drei Mitglieder von der dänischen Vereinigung des „Weltbundes für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen“, je drei von „Life and Work“ und „Faith and Order“, zu denen noch je ein Vertreter der „Europäischen Nothilfe für evangelische Kirchen“ und des „Dänischen Missionsrates“ hinzukam. Von Anfang an war festgelegt, daß unter diesen elf Mitgliedern auch die dänischen Freikirchen vertreten sein sollten. Die Anfänge der ökumenischen Mitarbeit dänischer Kirchen sind eindrücklich in Band II/7 der von F. Siegmund-Schultze herausgegebenen „Ekklesia“ (Gotha 1937) S. 179 ff. geschildert worden.

Weder der zweite Weltkrieg noch die Zeit der deutschen Besatzung haben die Verbindung der dänischen Kirchen mit dem Ausland ganz zerstören können. Die Kontakte mit Schweden, der Schweiz und der Bekennenden Kirche Deutschlands, besonders mit Dietrich Bonhoeffer, waren äußerst lebendig. Nach Kriegsende 1945 bedeutete die geistliche Versorgung der Hunderttausende von deutschen Flüchtlingen in Dänemark eine ökumenische Aufgabe. Die Konstituierung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1948 in Amsterdam machte eine organisatorische Neuordnung notwendig. Mit einer quantitativen Erweiterung der Mitgliederzahl war es nicht getan; denn in Dänemark umfaßt die Volkskirche 96 % der Bevölkerung, ohne bis dahin eine so eigenständige Leitung zu haben, wie sie die Freikirchen von jeher besitzen. Die Bildung eines Gesamtkirchlichen Ausschusses schuf die Voraussetzung einer erweiterten ökumenischen Repräsentation der dänischen Volkskirche (1954). Dieser Gesamtkirchliche Ausschuß pflegt in Zusammenarbeit mit den Bischöfen der Volkskirche die Verbindung mit dem Ökumenischen Rat

der Kirchen und mit dem Lutherischen Weltbund; er bestimmt auch die Leitung der Nothilfe der Dänischen Kirche. Die Umbildung des bisherigen Ökumenischen Ausschusses brachte auch eine Beteiligung der Freikirchen und der in Dänemark arbeitenden ausländischen Kirchen. Die Volkskirche stellt dabei die Hälfte der Mitglieder, die andere Hälfte setzt sich wie folgt zusammen: Je zwei Mitglieder der Apostolischen Kirche (der Pfingstbewegung), der Baptisten, des Dänischen Missionsverbandes, der Heilsarmee und der Methodisten; je ein Mitglied der Anglikaner, der Orthodoxen und der Reformierten. Auch eine Mitarbeit durch Vertreter der Evangelischen Allianz, des Dänischen Missionsrates und ökumenischer Jugendgruppen ist in den Bestimmungen des Ökumenischen Ausschusses vorgesehen. Der Vorsitzende des Ausschusses ist Bischof Dr. Fuglsang-Damgaard, Kopenhagen, der stellvertretende Vorsitzende z. Zt. ein Baptist. Das Hauptziel des Ausschusses ist das gegenseitige Verstehen der beteiligten Konfessionen, die Förderung des ökumenischen Bewußtseins, die besondere Stärkung der Kontakte zwischen den Kirchen der nordischen Länder und die Übernahme solcher Arbeiten, die ihrem Wesen nach eine ökumenische oder missionarische Dimension aufzuweisen haben.

Dem Ausschuß zugeordnet ist ein aktiver Hilfskreis, der den Namen „Freunde des Ökumenischen Rates“ trägt und aus dessen Beiträgen (jährlich 10.— DKr pro Mitglied) wesentliche Ausgaben bestritten werden. Darüber hinaus gibt es in der Landeskirche eine ökumenische Jahreskollekte, aus der namhafte Beträge für den Ökumenischen Ausschuß abgezweigt werden.

Der Ökumenische Ausschuß Dänemarks ist ein Mittel und Werkzeug zur Verwirklichung der Einheit aller Christen nach den Grundsätzen des Ökumenischen Rates der Kirchen; er pflegt ständige Beziehungen zum Ökumenischen Institut in Bossey und ist durch zwei Mitglieder im Nordischen Ökumenischen Institut von Sigtuna, Schweden, ständig vertreten. Der Ausschuß ist in organisatorischer Verbindung mit der karitativen Arbeit der „Nothilfe“ und versucht auf vielfache Weise, die Öffentlichkeit für ökumenische Fragen zu interessieren.

G. Sparring-Petersen.

## CHRONIK

Der vom 9.—13. Februar in Genf versammelte Exekutiv Ausschuß des Ökumenischen Rates beschloß, noch keine förmliche Erklärung zu der vom Papst beabsichtigten Einberufung eines „ökumenischen Konzils“ abzugeben, da die über das Konzil vorliegenden Informationen dazu noch nicht ausreichen. Der Exekutiv Ausschuß machte sich eine Stellungnahme von Generalsekretär Dr. Visser 't Hooft zu eigen, in der es heißt: „Es hängt viel davon ab, auf welche Weise das Konzil einberufen wird und in welchem Geiste man an die Frage der christlichen Einheit herangehen wird. Die entscheidende Frage ist: wie ökumenisch wird das Konzil in seiner Zusammensetzung und seiner geistlichen Ausrichtung sein?“ Die weitere Entwicklung und die sich daraus für die ökumenische Bewegung ergebenden Folgerungen sollen nach Beschluß des Exekutiv Ausschusses sorgfältig im Auge behalten werden.

Der Leitende Ausschuß (General Board) des Nationalrates der Kirchen Christi in den USA hat einstimmig eine Botschaft an die Kirchen „entgegengenommen“, in der eine nach Cleveland einberufene Studienkonferenz im November vergangenen Jahres die Anerkennung der chinesischen Volksrepublik durch die Vereinigten Staaten und ihre Aufnahme in die Vereinten Nationen gefordert hatte (deutscher Wortlaut in „Junge Kirche“, Heft 3/1959, S. 125—134).

Die Synode der Christlichen Kirchen von Mitteljava hat die Gründung eines javanischen Ökumenischen Rates beschlossen, um die Zusammenarbeit der Kirchen zu stärken und das Zusammenwachsen der verschiedenen Gruppen zu einer Vereinigten Javanischen Kirche zu fördern.

Die reformierte Gemeinde in Lyon (Frankreich) hat die Patenschaft für die Waldensergemeinde in Florenz übernommen, um damit beispielhaft dem Gedanken einer „ökumenischen Patengemeinschaft“ über nationale und sprachliche Schranken hinweg Ausdruck zu verleihen und auch andere Kirchen dazu anzuregen.

Ein Ökumenischer Rat der Kirchen in Österreich wurde Mitte Dezember 1958 in Wien gegründet. Der Rat schließt in Form einer Arbeitsgemeinschaft die Evangelische Kirche Augsburgischen und Helvetischen Bekenntnisses, die Alt-Katholische und die Methodistenkirche zusammen. Die Baptisten werden in dem Rat durch Beobachter vertreten sein. Zum Vorsitzenden wurde Bischof D. Gerhard May gewählt.

Die Ökumenische Centrale in Frankfurt/Main veranstaltete im Auftrage der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland auch im vergangenen Winter wie alljährlich vier regionale Arbeitstagungen, die weit über 200 Theologen und Laien aus den Landes- und Freikirchen sowie ausländische Mitarbeiter und Gäste zum gemeinsamen Studium ökumenischer Probleme vereinten.

## VON PERSONEN

Als Nachfolger des Ende 1958 aus Gesundheitsgründen in den Ruhestand getretenen ungarischen Bischofs D. Albert Bereczky wurde Dekan Istvan Szamosközi zum neuen Bischof der reformierten Diözese an der Donau gewählt.

Metropolit Jakobos von Melita, der seit 1955 das Ökumenische Patriarchat von

Konstantinopel und die Patriarchate von Antiochia, Alexandrien und Jerusalem beim Ökumenischen Rat der Kirchen vertritt, ist als Nachfolger des im Juli 1958 verstorbenen Erzbischofs Michael zum neuen Oberhaupt der über eine Million zählenden griechisch-orthodoxen Erzdiözese von Nord- und Südamerika gewählt worden.

Joseph Ellwanger, „The Batak Protestant Christian Church“, *Concordia Theological Monthly*, Nr. 1, Januar 1959, Seite 1—17.

Was an diesem Bericht über Entwicklung und Stand der Batakirche verwundert, ist die etwas überholte Einstellung zu der theologischen Selbständigkeit einer jungen Kirche. Der Verfasser berichtet seinen Lesern in bedauernd-apologetischem Ton, daß man das Fehlen lutherischer Symbole des 16. Jahrhunderts im Glaubensbekenntnis der Batakirche von 1951 allein dem gegenwärtigen Nationalismus zuschreiben müsse. Er findet aber kein positives Wort darüber, daß eine frühere „Missionskirche“ von der Bibel aus theologisch zu sich selbst gefunden hat. — Unerfreulich sind auch die sehr allgemeinen Seitenhiebe gegen die Reformierten, weil sie keine konkrete Auseinandersetzung mit reformiertem Einfluß in Indonesien, sondern mit den Reformierten überhaupt darstellen.

E.-G. Knapp-Fischer, „Training for the Ministry“, *Theology*, Nr. 464, Februar 1959, Seite 58—64 \*).

Daß die theologische Ausbildung von Pfarrern und Laien (!) heute viel diskutiert wird, geht nicht nur unmittelbar auf eine veränderte Welt zurück. Vielmehr haben diese Veränderungen schon so auf die jungen Menschen, Studenten und Lehrer gewirkt, daß in ihnen ein neues Leitbild der theologischen Ausbildung entstanden ist, welches sie nun bewußt zu klären und realisieren versuchen. Der vorliegende Artikel kritisiert zunächst die dürftige Theologie, die in den kleinen anglikanischen Seminaren weitgehend auf eine zahlenmäßig ungenügende und darum überlastete Lehrerschaft zurückzuführen ist. Als Abhilfe empfiehlt er vorhergehendes Universitätsstudium — dann seien auf dem Seminar Spezialisierung und eigene Arbeit möglich — und betont gleichzeitig, daß „die Einübung in das geistliche Leben“, besonders das Gebet, einen großen Platz haben müsse. Demgegenüber sei das praktische Sich-engagieren im Gemeindedienst zugunsten einer inneren Festigung zunächst zurückzustellen.

Douglas Lockhart, „The Kirk and Bishops“, *Church Times*, Nr. 5007, 30. Januar 1959, Seite 6.

Gegenstand dieses Aufsatzes sind die Verhandlungen zwischen schottischen Presbyterianern und Anglikanern. 45 von 66 Vertretern der schottischen Kirche haben in der diesjährigen Assembly den „Bishops Report“ zurückgewiesen. Vor allem wehrt man sich gegen die Auffassung, daß das Amt des Presbyters minderwertig sei im Verhältnis zu dem des Bischofs, und daß einer Interkommunion eine Übernahme dieses Bischofsamtes vorausgehen müsse. Der anglikanische Verfasser fordert für die Zukunft eine gründlichere Wortklärung, weil der „Bericht der Bischöfe“ manche Begriffe zugunsten einer Lösung zweideutig benutzt habe. Außerdem sei eine ausdauernde theologische Arbeit nötig, da „Calvinismus und Katholizismus zwei religiöse Systeme sind, die nicht in ein einziges zusammengeschmolzen werden können“ (S. 6).

Martin E. Marty, „Protestantism in Panurbia“, *The Christian Century*, 29. Oktober 1958, Seite 1232—1235.

In drei vorangegangenen Artikeln hatte Marty die verbreitete, flache Religiosität des heutigen Amerikaners kritisiert, nun wendet er sich der schnellen Verstärkerung als einem kirchlichen Problem zu: Von 1950 bis April 1957 hat die Landbevölkerung um 4,7 Mill. abgenommen, die Gesamtbevölkerung ist dagegen um 19 Mill. gewachsen. Da Puritanismus und protestantische Kirchen ihre Hauptstütze auf dem Land hatten, bedeutet die Verstärkerung starke Säkularisierung. Denn in den Großstädten und ihren endlos wachsenden Vororten festigt sich der Einfluß der Kirchen erst langsam. Zugleich besteht nach Marty in der Vorstadt eine Art Verbrüderung zwischen Kirche und Gesellschaft, die zwar das allgemeine Prestige der Kirche hebt, ihren geistlichen Auftrag aber entschärft. Ob die protestantischen Kirchen die neue soziologische Situation geistlich meistern, läßt Marty offen.

J. K. S. Reid, „Lambeth on Church Unity“, *The Ecumenical Review*, Nr. 2, Januar 1959, Seite 172—176.

V. E. Devadutt, „The Lambeth Conference of 1958 and the Plan of Church Union, North India and Pakistan“, *The Ecumenical Review*, Nr. 2, Januar 1959, Seite 182—187.

J. Robert Nelson, „Commentary on the Report on Church Unity of the Lambeth Conference of 1958“, *The Ecumenical Review*, Nr. 2, Januar 1959, Seite 177—181.

Der erste Artikel betont, daß die Ergebnisse, die der anglikanische Ausschuß über Kircheneinheit in der letztjährigen Lambeth-Konferenz vorlegt, besonders in bezug auf das Verhältnis zu den Reformierten, recht unbefriedigend sind. Der Verfasser weist auf den Widerspruch hin zwischen der Bereitschaft „die presbyterianische Kirche als wahre Teile der Einen, Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche anzuerkennen“ und der gleichzeitigen Ablehnung des presbyterianischen Amtes als Hindernis für „volle gegenseitige Abendmahlsgemeinschaft“.

Auch im zweiten Artikel geht es um das Amt. Es wird berichtet, wie sich Vertreter einer künftigen Kirche von Nordindien und Pakistan die Autorisierung ihrer Geistlichen vorstellen im Gegensatz zu den Anglikanern, die auch hier ihr Bischofsamt (historischer Episkopat) dem Presbyter und dem kongregationalistischen Prediger überlegen sehen.

Der Artikel von J. R. Nelson dagegen lobt die klare und überzeugende Stellungnahme der Anglikaner zu Fragen der Kirchenvereinigung und verspricht sich von ihnen eine entscheidende Förderung „der Bewegung zu einer umfassenden Einheit im kommenden Jahrzehnt“.

„Ein lutherisches Gutachten gegen den Abendmahlkonsensus“, *Herder-Korrespondenz*, Heft 6, März 1959, Seite 287—288.

In Heft 5 hatte die *Herder-Korrespondenz* die Aufsätze von Gottfried Niemeier und Peter Brunner vorsichtig kommentiert, jetzt nimmt sie Stellung zu dem Referat von Ernst Sommerlath: „Dieses negative Gutachten . . . hat nicht nur wegen der Person des Verfassers, sondern auch wegen seines Inhaltes erhebliche Bedeutung. Die 8 Thesen können nun von der VELKD nicht gut angenommen werden“. Denn auch im Fall einer Mehrheit würde man es nicht riskieren, den Bruch innerhalb des deutschen Lutherturns derart sichtbar zu machen. Die *Herder-Korrespondenz* fragt nach zustimmendem Referat der Gedanken Sommerlaths: „Hält

man dagegen die enthusiastische Würdigung der Methoden des Abendmahlsgespräches — vom Inhalt wird abgesehen —, die ein anderer lutherischer Teilnehmer an der Arbeit der Kommission, der Bischof von Lübeck, Professor Heinrich Meyer, soeben veröffentlicht . . . (Ökumenische Rundschau, Jhg. 8, Januar 1959, Seite 14—19), so muß man sich in der Tat fragen, gibt es überhaupt eine lutherische Lehre vom Abendmahl, oder gibt es nur ein regenbogenfarbenes Spektrum einer solchen Lehre?“ — Trotzdem glaubt man, daß die Thesen „eine größere ökumenische Wirkung haben werden“. Es wird nicht deutlich, ob der Verfasser dies auch für die innerdeutschen Verhältnisse glaubt.

Die wichtigsten bisherigen Arbeiten über die Arnoldshainer Thesen sind folgende (außer Prof. Heinrich Meyer, siehe oben):

Gottfried Niemeier, „Abendmahlsgespräch der EKD 1947—1957“, (knapper Bericht über den Gesprächsverlauf) *Kirche in der Zeit*, Heft 8, August 1958, Seite 249—252.

Peter Brunner, „Die dogmatische und kirchliche Bedeutung des Ertrages des Abendmahlsgespräches“, (dogmatisch-kritische Betrachtung aus lutherischer Sicht) *Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung*, Nr. 18, 15. Sept. 1958, Seite 296—303.

„Eine Abendmahllehre der EKD?“ (Bericht und vorsichtiger Kommentar anhand der Artikel von Niemeier und P. Brunner) *Herder-Korrespondenz*, Heft 5, Februar 1959, Seite 255—258.

Karl Halaski, „Ein unerwarteter Ertrag des Abendmahlsgespräches“, (reformierte Auseinandersetzung mit Peter Brunner) *Reformierte Kirchenzeitung*, Nr. 23, 1. Dez. 1958, Seite 498 bis 501.

Ernst Sommerlath, „Auf dem Wege zur Einheit? — Kritische Anmerkungen zu den Arnoldshainer Abendmahlthesen“, (Lutherische Einwände, vorgetragen von einem Gesprächsteilnehmer, der die Thesen nicht unterzeichnet hat) *Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung*, Nr. 3, 1. Febr. 1959, Seite 34—38 und Sonderdruck.

Willi Marxsen, „Zum Abendmalsgespräch der Evangelischen Kirche in Deutschland“, (exegetische Überprüfung der Thesen) Kirche in der Zeit Heft 1, Januar 1959, Seite 3—6.

Fritz Heidler, „Luther oder Arnoldshain?“, (Kritisches zum Ertrag des Abendmalsgesprächs der EKD) Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung, Nr. 5, 1. März 1959, Seite 65—69.

Stellungnahmen zur römischen Konzilsankündigung.

#### Evangelisch:

Ernst Benz: „Die Konzilsankündigung des Papstes Johannes XXIII.“ Evangelische Welt vom 1. März 1959, Seite 113—116.

Hanns Lilje: „Ökumenisches Konzil“, Sonntagsblatt, Nr. 6, 8. Februar 1959.

Hugo Schnell: „Anbruch des johanneischen Zeitalters?“ Informationsblatt, Nr. 4, 1959, Seite 49—55.

Erwin Wilkens: „Ökumenisches Konzil“, Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung, Nr. 6, 15. März 1959, Seite 85—88.

#### Römisch-katholisch:

C. J. Dumont, O. P.: „Le prochain Concile et l'Unité chrétienne“. Vers L'Unité Chrétienne, Januar-Februar 1959. (Deutsche Übersetzung in diesem Heft.)

Thomas Sartory: „Das neue ökumenische Konzil“ Informationsblatt Nr. 3, 1959, Seite 33—37.

#### Hinweise auf wichtiges Arbeitsmaterial

*Obstacles to the Cooperation of Men and Women — in Working Life — in Public Service* — Hrsg. Referat für Zusammenarbeit von Mann und Frau in Kirche und Gesellschaft, Genf, 1958, 32 Seiten.

*The Specific European Responsibilities in Relation to Africa and Asia* — ein Bericht. Hrsg. Department on Church and Society, Genf, 1958, 102 Seiten.

*The Common Christian Responsibility Toward Areas of Rapid Social Change* — ein Bericht über die Arbeit in den Jahren 1955—58. Hrsg. Department on Church and Society, Genf, 1958. 2. Auflage. 80 plus IV Seiten. 2.50 DM.

Ein vorläufiges Studiendokument über das Thema

„Christen und die Verhütung des Krieges im Atomzeitalter — Eine theologische Diskussion“. Hrsg. Studienabteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Genf, 17 Route de Malagnou, 1958, 56 Seiten. 2.— DM.

(Die mit \*) versehenen Zeitschriftenartikel können in deutscher Übersetzung bei der Ökumenischen Zentrale angefordert werden.)

## NEUE BÜCHER

### ZUR GESCHICHTE DER ÖKUMENISCHEN BEWEGUNG IN DEUTSCHER SPRACHE

Ruth Rouse und Stephen Charles Neill: Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1517—1948. Erster Teil, Vandenhoek und Ruprecht, Göttingen 1957. 575 Seiten. — Zweiter Teil, 1958. 536 Seiten. Leinen je Band 15.80 DM. Beide Bände zus. 27.— DM.

Die englische Originalausgabe des großen Werkes, das jetzt in deutscher Übersetzung erschienen ist, wurde von den Herausgebern Ruth Rouse und Stephen Neill im Jahre 1954 unter dem Titel ‚A History of the Ecumenical Movement‘ bei der Society for Pro-

moting Christian Knowledge in London herausgebracht. Das Werk ist, wie R. von Thadden-Trieglaff in dem Vorwort sagt, keine offizielle Veröffentlichung des Ökumenischen Rates noch auch des Ökumenischen Instituts von Bossey, das die Herausgabe vorbereitet hat. Ein Ausschuß, der unter dem Vorsitz von Professor D. Adolf Keller stand, hat die Planungsarbeit geleitet. Die Abfassung der sechzehn Kapitel der Geschichte wurde vierzehn Verfassern anvertraut, die von zahlreichen Mitarbeitern unterstützt wurden. Die langjährige Generalsekretärin des Weltbundes der christlichen Studentinnen, Ruth Rouse, übernahm die zentrale Leitung der Arbeit im Jahre 1946 und war von 1948 ab Sekretärin des Ausschusses. Der anglikanische Bischof Stephen

Neill begann seine Mitarbeit im Jahre 1947. Die Finanzierung des Werkes hatte frühzeitig die amerikanische Kirche der Disciples of Christ übernommen. Die Herausgabe der deutschen Übersetzung des Werkes wurde von dem ersten Leiter der Frankfurter Ökumenischen Centrale, Pfarrer D. Wilhelm Menn, in Angriff genommen und nach seinem Tode im Februar 1956 unter Verantwortung seines Nachfolgers, Oberkirchenrat Dr. Hanfried Krüger, von Pastor Dr. Merten (Hannover) und Prediger Günter Wagner in der Ökumenischen Centrale fortgeführt. Im ganzen handelt es sich bei dem deutschen Buch um eine Übersetzung des englischen Textes. Einige von den Verfassern genehmigte Berichtigungen sind vorgenommen worden, wie auch die Bibliographie der verschiedenen Abschnitte ergänzt worden ist. Das zweite Kapitel, das die ökumenische Bewegung auf dem Kontinent behandelt, ist von Professor Martin Schmidt in deutscher Sprache neu geschrieben worden. Auch das dritte Kapitel hat in der deutschen Ausgabe eine Neubearbeitung erfahren.

Die Schwierigkeiten, die die Abfassung eines solchen Sammelwerkes bietet, sind weitgehend bewältigt worden. Die Zusammenarbeit der einzelnen Verfasser sollte so eng sein oder wenigstens durch die Gesamtleitung so eng gestaltet werden, daß eine gemeinsame Geschichte der ökumenischen Bestrebungen früherer und neuerer Zeit zustandekäme. Angesichts der Verschiedenheit der kirchlichen Entwicklung der in Betracht kommenden Länder war das nicht leicht zu erreichen. Zwischen den kontinentalen und den angelsächsischen Ländern erwies sich auf alle Fälle eine Arbeitsteilung in der Darstellung der früheren Geschichte als notwendig. Die Aufgabe wurde dadurch erschwert, daß als Anfangstermin die Reformation gewählt wurde. Da mit der Reformation eine Mannigfaltigkeit der kirchlichen Gestaltung einsetzte, wie sie das Abendland bis dahin nicht gekannt hatte, ergab sich bald auf protestantischem Gebiet das Bild einer Verschiedenheit, ja vielfach eines Auseinanderstrebens, wie es das katholische Mittelalter nicht gekannt hatte. Erst allmählich konnte sich die Einheit in der Mannigfaltigkeit, die uns als die rechte ökumenische Einheit erscheint, entwickeln. Aber eben aus diesem Grunde hätte entweder der Zug zur Einheit, wie er die Kirchengeschichte von Anfang an durchzieht,

in seiner Bedeutung gegenüber allen trennenden Momenten herausgearbeitet werden müssen, d. h. also eine Geschichte der ökumenischen Bestrebungen von der Urgemeinde über die Reformation bis zur Gegenwart gegeben werden, oder aber die ökumenische Bewegung der letzten hundert Jahre dargestellt werden sollen. Das wäre auch aus dem Grunde für die ökumenische Sache dienlicher gewesen, als dann nicht von vornherein der Eindruck eines innerprotestantischen Geschehens entstanden wäre. Da es der ökumenischen Bewegung darum zu tun ist, die Kirchen des Ostens für die ökumenische Sache mehr und mehr zu gewinnen und auch Rom gegenüber Türen offenzuhalten, wäre ein stärkerer ökumenischer Aspekt der Planung erwünscht gewesen.

Eine kurze Einleitung, in der Stephen Neill Spaltung und Streben nach Einheit vor der Reformation behandelt, beschränkt sich darauf, die wesentlichen Züge von Einheit und Spaltung in der ersten Christenheit herauszuarbeiten. Die Lehren des Apostels Paulus über die Einheit der Kirche stehen im Mittelpunkt dieser Ausführungen. Dagegen ist nicht gesagt, wie Jesus selbst die Einheit seiner Gemeinde gesehen hat. Bei der Beschreibung des Schlußabschnitts der Alten Kirche ist die Bedeutung des geistlichen Amtes für die Einheit der Kirche stärker betont, als das der evangelischen Auffassung entspricht; es ist nichts darüber gesagt, wieviel das kirchliche Amt für die Uneinigkeit der Kirche bedeutet hat!

Das erste Kapitel der eigentlichen Geschichte der ökumenischen Bewegung, das also mit dem Jahre 1517 beginnt und von dem Amerikaner John Thomas McNeill geschrieben ist, geht von der Uneinigkeit der Kirche in der Reformationszeit aus. Diese Ausführungen machen deutlich, wie willkürlich es ist, die ökumenische Bewegung mit dem Reformationsjahr 1517 beginnen zu lassen. Eine eigentliche ökumenische Bewegung ist weder in jener Zeit der Spaltung noch in den Zeiten lutherischer und reformierter Orthodoxie, noch auch der Aufklärung oder der klassischen Philosophie und Dichtung aufgebrochen. Auch wenn gesagt werden kann, daß die kirchliche Spaltung eine ungewollte Folge der Reformation war, ist es doch angesichts der weiteren Spaltungen, die im Protestantismus eintraten, und angesichts des mangelnden ökumenischen Eifers der

nachreformatorischen Epochen recht gewagt, die ökumenische Bewegung mit der Spaltung beginnen zu lassen.

Ein zweites Kapitel behandelt die ökumenische Bewegung auf dem europäischen Festlande im 17. und 18. Jahrhundert. Die Formulierung des Themas stammt offenbar aus angelsächsischen Auffassungen; weder von deutscher Seite noch auch von Skandinavien, Franzosen oder Italienern wird eine solche Unterscheidung zwischen dem Kontinent und Großbritannien vorgenommen. Es wäre richtiger gewesen, wenn die ökumenische Bewegung des 17. und 18. Jahrhunderts als eine Bewegung aufgezeigt worden wäre, an der die verschiedenen europäischen Nationen in gleicher Weise beteiligt waren, wie übrigens auch die amerikanischen Verhältnisse des 17. und 18. Jahrhunderts in diese Darstellung hätten einbezogen werden sollen. Die Arbeit von Martin Schmidt bringt vielfach Forschungsergebnisse, die von der deutschen Theologie noch nicht voll verarbeitet sind. An einem Punkte könnte vielleicht später eine Korrektur vorgenommen werden: Der *Consensus quinquasecularis* wird von Martin Schmidt als eine besondere Finesse des lutherischen Theologen Georg Calixt dargestellt, während er in Wahrheit sowohl in der anglikanischen wie auch in der orthodoxen Theologie als eine Grundlage der ökumenischen Einheit auftaucht. Der Vortrag, in dem Adolf von Harnack den *Consensus quinquasecularis* in einem deutsch-britischen Theologenkreis behandelt hat, scheint dem Verfasser dieses Kapitels nicht bekannt geworden zu sein; er ist erstmalig in der „Eiche“ erschienen und in Harnacks „Gesammelten Aufsätzen“ abgedruckt.

Die britischen ökumenischen Bestrebungen des 17. und 18. Jahrhunderts waren von Norman Sykes so ausführlich behandelt worden, auch war das behandelte Material so wenig mit dem des Beitrages von Martin Schmidt in Beziehung gesetzt worden, daß eine Neubearbeitung dieses Beitrages der englischen Ausgabe für die deutsche Ausgabe notwendig wurde. Es wäre vielleicht richtig gewesen, etwas mehr Raum der englischen Reformationsgeschichte zu widmen, als in der deutschen Ausgabe geschehen ist; denn die ganze folgende Entwicklung beruht auf dem „Anglikanismus“ der „Reformation“ Heinrichs VIII. In den folgenden Abschnitten ist das Verhältnis der Kirche

von England zu der römisch-katholischen Kirche einerseits, zu den Nonkonformisten andererseits mit der Ausführlichkeit behandelt, die es vom anglikanischen Standpunkt her verdient. Indessen waren sich die Herausgeber, die eine wesentliche Kürzung des Textes von Sykes vornahmen und die Verantwortung für den endgültigen Text selbst übernehmen mußten, wohl bewußt, daß diese Auseinandersetzungen über Fragen der Kirchenordnung in anderen Ländern und Kirchen nicht in derselben Weise als ökumenische Probleme angesehen werden.

Einer der gelehrtesten Theologen der orthodoxen Kirche, der Russe Georg Florowski, ehemals Professor der russisch-orthodoxen Emigranten-Fakultät von Paris, behandelt auf siebenzig Seiten die Haltung der orthodoxen Kirchen zu den ökumenischen Fragen bis zum Jahr 1910. Da sein Manuskript im englischen Text schon um mehr als die Hälfte des ursprünglichen Umfangs gekürzt werden mußte, liegt jetzt mancher polemische Ton des ursprünglichen Inhalts gemildert vor. Aber noch immer ist der Aufsatz in mancher Hinsicht der für Protestanten aufschlußreichste Teil der ökumenischen Geschichte, insofern als er von orthodoxer Seite her Licht auf die evangelischen Einigungsbestrebungen wirft. Die lutherisch-orthodoxen Verständigungsversuche der Tübinger Theologen und des Patriarchen Cyrillos Lukaris wie auch diejenigen zwischen der griechisch-orthodoxen Kirche und der römisch-katholischen und der russischen Kirche werden hier in sachverständiger Weise beurteilt, wenn auch nicht immer mit der Objektivität, die sich dann erst in der ökumenischen Auseinandersetzung ergibt, wenn ein entsprechender persönlicher Austausch über die Probleme stattgefunden hat.

Don Herbert Yoder schreibt die Geschichte der christlichen Einigungsbestrebungen in Amerika des 19. Jahrhunderts. Sie beginnt aber schon mit der europäischen Besiedlung Nordamerikas und reicht bis zu der Entstehung des Federal Council of the Churches of Christ in America. In dieser Darstellung der amerikanischen Einigungsbestrebungen ist das erreicht, was wir für die europäischen Einigungsbestrebungen des 17. und 18. Jahrhunderts gewünscht hätten, daß nämlich alle Stränge der ökumenischen Bewegung in einem Bilde zusammengeschaut sind.

Die kirchlichen Einigungsbestrebungen im 19. Jahrhundert behandelt Henri Brandreth, wobei die denominationellen Zusammenschlüsse auf weltweiter Grundlage dargestellt werden. Unzureichend scheint uns in diesem Kapitel die Darstellung der preußischen Union von 1817. Der eigentliche Inhalt der Unionsbestrebungen wird nicht genügend klar. Die Mängel der Darstellung dieses wichtigen Kapitels der Einigung der Kirchen sind um so verwunderlicher, als die Herausgeber der Geschichte seinerzeit von mir eine Darstellung der Unionsbestrebungen anforderten, die in der Darstellung Brandreths nicht in geeigneter Weise verwertet worden ist.

Ruth Rouse stellt in ihrem Beitrag über Freie Vereinigungen die deutschen Anregungen stark in den Vordergrund. Ihr Bestreben, einer etwa sonst zu beobachtenden angelsächsischen Unkenntnis und Anmaßung entgegenzuarbeiten, muß hoch anerkannt werden; es geht aber zu weit und hinterläßt geradezu den Eindruck, als habe sie einer deutschen Empfindlichkeit entgegenkommen müssen. Die Art, wie sie bei jeder Frage den deutschen Beitrag an erster Stelle behandelt — vgl. die Beschreibung der Bestrebungen der Evangelischen Allianz auf S. 436 —, auch da, wo weder die historische Entwicklung noch die Wichtigkeit des deutschen Beitrages das rechtfertigen kann, wirkt für deutsche Sachverständige peinlich. In der Entstehungsgeschichte der Evangelischen Allianz gebührt Thomas Chalmers und den Schotten überhaupt ein wichtigerer Platz. Es darf nicht so dargestellt werden, als sei die schottische Initiative von England veranlaßt worden; das geschah nur in bezug auf jenen berühmten Brief, der auf die Konferenz von Liverpool drängte (vgl. S. 437). In der Darstellung der späteren Arbeit der Evangelischen Allianz ist die Bedeutung der eigentlichen Allianzkonferenzen nicht genügend erkannt.

Bereits in diesem Kapitel, in dem Ruth Rouse die Freien Vereinigungen schildert, wird die Weltmissionskonferenz von Edinburgh als der eigentliche Anfang der modernen ökumenischen Bewegung gewertet. Das hat sicherlich eine gewisse Berechtigung, gehört aber zu den Eigentümlichkeiten, die die angelsächsische Geschichtsauffassung von der deutschen bzw. kontinentalen Auffassung unterscheidet. Die englische Sicht wird noch stärker in dem achten Kapitel des Buches

ausgesprochen, in dem Kenneth Scott Latourette die ökumenische Bedeutung der Missionsbewegung darlegt. In diesem Kapitel, das nun bereits zur Schilderung der neueren Entwicklung des 20. Jahrhunderts übergeht, ist das die geschichtliche Grundauffassung, die ständig wiederholt wird: „Die Weltmissionskonferenz von Edinburgh 1910 war der Geburtsort der neuzeitlichen ökumenischen Bewegung“ (Seite 497); oder: „Es kann nicht kräftig genug betont werden, daß sich die ökumenische Bewegung aus der Missionsbewegung entwickelte und daß ihre Herzmitte immer noch die weltweite missionarische Verkündigung ist“ (Seite 498).

Obwohl der Verfasser dieses Berichts zu den Deutschen gehört, die die Anregungen der Edinburgher Konferenz nach Deutschland getragen haben, muß er doch feststellen, daß sich in jener Einschätzung der Konferenz einer der Unterschiede der Auffassungen zwischen angelsächsischer und deutscher Geschichtsschreibung der ökumenischen Bewegung zeigt. Das ist schon aus dem Grunde natürlich, weil neben den mehreren Hundert angelsächsischen Delegierten nur wenige deutsche Delegierte in Edinburgh teilnahmen. Die Urteile der deutschen Teilnehmer über die in Edinburgh behandelten Fragen wie auch über die Bedeutung der Konferenz wichen schon damals von den britischen und amerikanischen Urteilen ab. Selbst ein so begeisterter Enthusiast der Missionsbewegung wie der deutsche Missionsprofessor Julius Richter hat doch stets die Meinung vertreten, daß die Anfänge der ökumenischen Bewegung in Deutschland ganz anders zustande gekommen sind als durch Anregungen von Edinburgh. Zahlreiche Urteile europäischer Theologen, sogar britischer Theologen, lassen sich anführen, aus denen eine ähnliche Anschauung hervorgeht. Eine sorgfältige Geschichtsforschung wird erweisen, daß in erster Linie die ökumenischen Bestrebungen, die zu dem Austausch britischer und deutscher Kirchen in den Jahren 1908 und 1909 führten und ihre Fortsetzung in dem Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen fanden, zum mindesten in Deutschland, aber auch in den übrigen kontinentalen Ländern Europas den eigentlichen Anfang der ökumenischen Bewegung darstellten.

Bei aller Anerkennung der wertvollen Berichterstattung, die in dem Artikel von Latourette vorliegt, muß hervorgehoben wer-

den, daß gerade hier die Darstellung der neuesten ökumenischen Bewegung bereits Unterschiede angelsächsischer und kontinentaler Auffassung zeigt, die, wenn es überhaupt zu einem Austausch über die Geschichte der ökumenischen Bewegung kommt, von allen Beteiligten anerkannt werden müssen. Wenn wir hier nicht auf Einzelheiten eingehen, die in bezug auf die Geschichte der Missionsbewegung zu diskutieren wären, so sei doch auf den wichtigsten Punkt kurz eingegangen, der in dieser Hinsicht behandelt werden muß, nämlich auf den Bruch zwischen den deutschen und angelsächsischen Missionskreisen zur Zeit des ersten Weltkrieges. Mit keinem Wort erwähnt Latourette den eigentlichen Grund der von ihm behandelten tiefen Verstimmung, die damals in deutschen Missionskreisen entstand: nämlich die Gefangennahme und Vertreibung der deutschen Missionare aus ihrer Missionsarbeit sowohl in den britischen wie in den damals eroberten deutschen Kolonien. Liegt hier ein Versagen in der geschichtlichen Überlieferung vor, ein vollständiges Versagen der angelsächsischen Quellen, die Latourette zur Verfügung standen? Ein absichtliches Verschweigen der wahren Ursachen der damaligen Verstimmung ist dem Berichterstatter nicht zuzutrauen. Gerade dann aber ergibt sich die Notwendigkeit einer Revision der falschen Darstellung, die in deutschen Augen objektiv einer schweren Geschichtsfälschung gleichkommt. Nicht nur die äußeren Tatbestände müssen herausgestellt werden, wie etwa die Verhaftung und Internierung fast aller deutscher Missionare in Britisch-Indien, Britisch-Südafrika und den anderen britischen Kolonien, wie auch die Inhaftierung, Wegführung und Internierung der deutschen Missionare in Deutsch-Ostafrika, Deutsch-Südwestafrika, Kamerun, Togo, Kiautschou usw., d. h. in den deutschen Kolonien. Es wäre auch erforderlich gewesen, daß auf Grund verlässlicher Quellen die Unschuld der überwiegenden Mehrzahl der deutschen Missionare in politischer Hinsicht festgestellt worden wäre. Ich selbst habe die deutschen Missionare der deutschen Missionsgesellschaften, die damals in grausamster Weise behandelt wurden, zum großen Teil persönlich kennengelernt und kann bezeugen, daß sie den hohen Ansprüchen, die wir von ökumenischen Gesichtspunkten aus an ihre politische Neutralität stellten,

voll entsprachen. Aber sie alle bis hin zu Männern wie Wilhelm Mensching wurden aus ihrer Arbeit herausgerissen und weit über die Kriegszeit hinaus in britischen Konzentrationslagern gefangengehalten.

Vollständig irreführend ist auch die Darstellung, die Latourette von dem ‚Zustandekommen der Versöhnung‘ gibt. Bei der von ihm erwähnten Tagung des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen ging es eindeutig um die Frage, ob es den deutschen Missionsgesellschaften gestattet werden sollte, die Arbeit in den britischen und den früher deutschen Kolonien wieder aufzunehmen, und ob es den deutschen Missionaren von den Siegermächten ermöglicht werden sollte, auf ihre Missionsstationen zurückzukehren. Das war bis zu diesem Zeitpunkt nicht nur von den britischen Behörden, sondern auch von den britischen Missionsgesellschaften verweigert worden. Während der Konferenz von Oud Wassenaar hat sich die entscheidende Wende vollzogen. Der anglikanische Bischof Talbot ließ sich überzeugen, daß die ökumenische Sache schwersten Schaden leiden würde, wenn nicht grundsätzlich ein Umschwung in diesen Fragen erzielt würde. Rev. G. K. A. Bell, der spätere Bischof von Chichester, der als Sekretär und Beobachter des Erzbischofs von Canterbury an der Konferenz teilnahm, fuhr während der Konferenz nach London, um eine Änderung der britischen Missionspolitik herbeizuführen. Die Versicherungen, die noch vor Schluß der Konferenz von britischer kirchlicher Seite gegeben werden konnten, stellten die Grundlage für den Frieden auf dem Missionsgebiet wieder her. Da stimmte der Erzbischof Söderblom, der sich bis dahin in der Frage sehr zurückgehalten hatte, das Lied an: Nun danket alle Gott!

Das, was damals Dr. Oldham für die Rettung des deutschen Missionseigentums vor der Beschlagnahme und für verwandte Fragen getan hat, ist in Deutschland stets dankbar anerkannt worden. Dagegen könnte noch mehr hervorgehoben werden, wieviel Dr. Mott, den ich in jenen Jahren bei allen seinen Besuchen in Europa betreuen und übersetzen durfte, zur Überwindung der Spannungen beigetragen hat.

Über die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung schreibt der langjährige Generalsekretär der britischen Christlichen

Studentenbewegung Canon Tissington Tatlow, der am Anfang seiner Ausführungen die Bedeutung des Student Christian Movement für die interdenominationellen Probleme und speziell für das Zustandekommen der Edinburgher Weltmissionskonferenz aufzeigt. Er berichtet, daß bis Edinburgh sich nur die evangelischen Missionskreise Großbritanniens an den internationalen Missionskonferenzen beteiligt hätten, und erzählt, wie J. H. Oldham und er die ersten anglikanischen Bischöfe für die Mitarbeit an den Vorbereitungen der Konferenz gewonnen haben. Die Tatsache, daß damals der anglikanische Flügel der Kirche von England für die Mitarbeit gewonnen wurde und daß sogar die am äußersten rechten Flügel stehende Society for the Propagation of the Gospel unter mancherlei Schwierigkeiten Delegierte nach Edinburgh entsandte, ist sicherlich für die Geschichte der englischen ökumenischen Arbeit bedeutsam gewesen. Aber auf diese Weise wird doch eben nur der Zugang der Church of England zur internationalen Missionsbewegung und von daher zur ökumenischen Sache beschrieben, und da eben nur dieser anglikanische Zugang zur Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung beschrieben wird, wird eben dadurch der einseitig denominationale Charakter jener ökumenischen Teilbewegung unterstrichen. In der Tat ist Faith and Order im Grunde damals eine einseitig anglikanische Angelegenheit gewesen und teilweise bis heute geblieben.

Im X. Kapitel behandelt Stephen Charles Neill die Vereinigungs- und Wiedervereinigungspläne, die in die Jahre 1910 bis 1948 fallen. In der grundsätzlichen Beurteilung der Einigungsfragen, die wieder mit der Einschätzung der Bedeutung der Edinburgher Konferenz, der Äußerungen der Lambeth-Konferenz, der Stellung zu der Einigungsarbeit in Glauben und Kirchenverfassung und insbesondere der Wichtigkeit des kirchlichen Amtes für die Einheit der Kirche zusammenhängen, bleiben Unterschiede zwischen den deutsch-evangelischen und den angelsächsisch-ritualistischen Auffassungen bestehen, die sich nicht nur an den einführenden Abschnitt, sondern auch an die Darstellung der verschiedenen Formen der Wiedervereinigung anknüpfen. Als solche werden die korporativ-interkonfessionellen, die korporativ-überkonfessionellen Unionen, die überkonfessionelle Gemeinschaft (wie der Zusam-

menschluß der Evangelischen Kirche in Deutschland bezeichnet wird), ferner die Abendmahlsgemeinschaft unter bischöflich verfaßten Kirchen, die Union (hier sollte es deutsch „Vereinigung“ heißen) von bischöflichen und nicht-bischöflichen Kirchen, die damals sonst noch erörterten Wiedervereinigungspläne sowie Pläne für engere Gemeinschaft ohne korporative Vereinigung und gewisse Ereignisse in orthodoxen und andern bischöflichen Kirchen behandelt. In zwei Schlußabschnitten werden Gefahren und Ausblicke behandelt, alles auf Grund einer umfassenden Kenntnis der Vorgänge auf dem Gebiete der Wiedervereinigung. Es würde zu viel Raum beanspruchen, unsere Beurteilung der Einzelvorgänge, die zum Teil in der „Eiche“ und im „Ökumenischen Jahrbuch“ von uns ausführlich dargestellt worden sind, hier darzulegen. Es sei nur festgestellt, daß die Beurteilung aller dieser Vorgänge von einem freiheitlich-evangelischen Standpunkt anders aussieht als von einem episkopalerhierarchischen, auch wenn dieser in mildester Fassung erscheint. Um ein Beispiel zu geben: Die Entstehung des Nationalen Christenrates in China erscheint uns ungleich wichtiger als die Einzelheiten der Kämpfe, Waffenstillstandsverhandlungen und Friedensschlüsse im Verlauf der Einigung der Kirchen Kanadas. Aber wir respektieren die andern Interessen, die uns in dem sachkundigen Bericht von Stephen C. Neill entgegenreten. Das gilt auch von der dem X. Kapitel beigefügten Tabelle der Einigungs- und Wiedervereinigungspläne, wie die deutsche Überschrift heißen sollte.

Sonderbarer Weise sind die Bewegungen für Freundschaftsarbeit der Kirchen und für Praktisches Christentum nicht ebenso wie Missionsbewegung und die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung einzeln dargestellt worden, sondern beide zusammen werden in zwei Zeitabschnitten, von 1910 bis 1925 und von 1925 bis 1948, gemeinsam behandelt. Da die zwei Bewegungen in der erstgenannten Periode nur insofern miteinander zu tun gehabt haben, als der Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen bei den Vorbereitungen der Stockholmer Konferenz Hilfestellung gegeben hat, und da auch in der zweiten Periode nur eine leichte Verbindung der völlig getrennt gebliebenen Organisationen durch Schaffung eines gemeinsamen Genfer Sekretariats her-

gestellt worden ist, lag für eine solche gemeinsame Darstellung nicht mehr Anlaß vor als etwa für die Bewegung für Praktisches Christentum und für Glauben und Kirchenverfassung, die von 1937 an viel stärker zusammengefunden haben. Es erweist sich auch als ein schwerer Fehler, daß für die Darstellung der Freundschaftsarbeit der Kirchen kein Mitarbeiter des engeren Arbeitskreises dieser ökumenischen Bewegung herangezogen worden ist. Die beiden schwedischen Theologen, die für die Darstellung der beiden Bewegungen gewonnen worden sind, waren als langjährige Mitarbeiter Erzbischof Söderbloms in hervorragendem Maße qualifiziert, die Stockholm-Bewegung darzustellen. Der langjährige Sekretär des Erzbischofs, der damalige Lic. theol. und jetzige Dompfropst von Skara, Nils Karlström, hat darüber hinaus durch seine Beziehungen zum Weltbund die Möglichkeit gehabt, die ihm gestellte Aufgabe der Darstellung der Jahre 1910 bis 1925 auch in bezug auf den Weltbund sachgemäß zu lösen, während der Darsteller der Entwicklung von 1925—1948, der Mitarbeiter der Studienabteilung des Ökumenischen Rates, Prof. Nils Ehrenström, offenbar nicht die persönliche Orientierung über die Bewegung für Freundschaftsarbeit der Kirchen gefunden hat, die ihn in den Stand gesetzt hätte, ein korrektes Bild der Weltbundarbeit zu geben.

Die Arbeit von Karlström ist eine sorgfältige, höchsten wissenschaftlichen Ansprüchen gerecht werdende Studie über die Anfänge des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen und die anschließende Bewegung, die zur Stockholmer Konferenz führte. Es ist nur zu bedauern, daß die Arbeit von Karlström fast um die Hälfte ihres ursprünglichen Umfanges gekürzt wurde; um so mehr zu bedauern, als die Kürzungen das Bild der beiden Bewegungen undeutlicher gemacht haben. Beide Bewegungen sind, insbesondere in der deutschen Form der Mitwirkung, deutlich von Anfang an auf eine ökumenische Einheit der Kirche Christi gerichtet gewesen. Der Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen hat konsequent diesen Namen gegenüber mehr politischen Namensfassungen anderer Länder festgehalten; und die deutschen Mitarbeiter der Stockholmer Bewegung haben gleichfalls die Zielsetzung eines Ökumenischen Rates der Kirchen von Anfang an betont.

Nils Ehrenström hat, wie wir bei aller Anerkennung seiner Genfer Arbeit feststellen müssen und noch an einigen Punkten zeigen werden, sich nicht in genügender Weise über die Arbeit des Weltbundes informiert. Er hat aber auch die Bewegung für Praktisches Christentum nicht in ihrer epochemachenden Bedeutung darzustellen vermocht. Wenn er von Erzbischof Söderblom sagt, daß derselbe die harte Wirklichkeit lehrhafter und kirchlicher Unterschiede unterschätzte, dann ist ihm die tiefste Bedeutung des inneren Kampfes, den Nathan Söderblom durchgekämpft hat, nicht klar geworden: daß nämlich ein Theologe, der sowohl die dogmatischen wie die verfassungsmäßigen Unterschiede der Kirchen theoretisch und praktisch kannte wie kein zweiter, eben diese Gegensätze auf Grund seiner inneren Stellung zu Christus überwand, so daß er seine große Initiative zur Einheit der Kirche Christi ergreifen konnte. Auch die in bezug auf Söderblom gebrauchte Formel, daß niemand der ökumenischen Aufgabe ganz gewachsen sei und Schranken und Unvollkommenheiten bei ihm mitspielten, ist als eine auf ihn besonders angewendete Charakterisierung fehl am Platze; unzählige Mitarbeiter der ökumenischen Bewegung haben den Eindruck gehabt, daß in Nathan Söderblom ein von Gott auserwähltes und ausgerüstetes Werkzeug der ökumenischen Bewegung geschenkt worden sei.

Diesem Mangel an Verständnis für den großen Anfänger der Stockholmer Bewegung steht eine Überschätzung der Arbeit des Internationalen Sozialwissenschaftlichen Instituts gegenüber, in dem Dr. Ehrenström selbst neben Dr. Schönfeld angestellt war. Sicherlich verdient die Studienarbeit dieses Institutes einen hervorragenden Platz in der Geschichte der Bewegung für Praktisches Christentum; aber daß es demselben gelungen sein sollte, „nahezu alle Grundsätze, Tätigkeitsberichte und Arbeitsmethoden . . . die seitdem normale Bestandteile der ökumenischen Arbeit geworden sind, festzulegen“ (II, 197), ist ebenso verfehlt wie der andere Satz, der über das Institut gesagt ist: „Um die Kirchen einander verstehen zu lehren, schuf es die nahezu neue Wissenschaft der ‚vergleichenden Kirchenkunde‘.“ Abgesehen von den Werken englischer, schottischer, französischer, schwedischer (!) Historiker waren damals die deutschen Standard-

werke von Kattenbusch, Loofs, Karl Müller, Mirbt, Mulert und Spezialstudien über die Kirchen von Finnland, Norwegen, Schweden, Schottland usw. usw. bereits erschienen.

Auch die bedeutsame Vorarbeit der Copec-Konferenz von 1924, die von Ehrenström als ein „isoliertes Ereignis“ (S. 189) beurteilt wird, weil sie keine dauernde Organisation schuf, ist ungerecht, zumal diese Konferenz ausdrücklich als Vorbereitung der britischen Kirchen für Stockholm gedacht war. Ein Irrtum, der sich häufig findet, wird von Ehrenström wiederholt, daß nämlich Professor Deissmann einer der Verfasser der Botschaft von Stockholm gewesen sei (S. 199). Irrtümlich ist auch die Darstellung der Begründung der Internationalen Christlichen Flüchtlingskommission. Nicht im Jahr 1933 sind die Europäische Zentralstelle, der Ökumenische Rat für Praktisches Christentum und der Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen zu diesem Zweck zusammengetreten. Vielmehr ist der von dem Schreiber dieser Kritik im Frühjahr 1933 unternommene Versuch, zunächst den Weltbund zur Übernahme dieser Aufgabe zu veranlassen, an dem damaligen Widerspruch der amerikanischen Weltbundabteilung gescheitert, die finanzielle Verpflichtungen fürchtete. Erst 1936 gelang es, der unter großen Schwierigkeiten aufgenommenen Arbeit eine festere Form zu geben, indem eine Internationale Christliche Flüchtlingskommission gebildet wurde, in der Professor Adolf Keller als Leiter der Zentralstelle den Vorsitz und der Unterzeichnete das Schriftführeramt übernahmen. Erst 1937 wurde die Mitarbeit des Weltbundes und damit des Ökumenischen Rates für Praktisches Christentum erreicht, freilich unter ausdrücklichem Verzicht der Flüchtlingskommission auf eine finanzielle Hilfe der beiden Organisationen. Im folgenden Jahre wurde der Sitz der Kommission nach London verlegt, weil die Schweiz der Aufnahme von Flüchtlingen immer größere Schwierigkeiten in den Weg legte. Der Bischof von Chichester übernahm damals den Vorsitz; Miss Barbara Murray wurde Geschäftsführerin.

Das, was Ehrenström in den späteren Abschnitten über Kampfplätze der Ökumenizität, über ökumenische Arbeit an den Fragen von Staat und Gesellschaft, über Oxford 1937 und in einem Schlußabschnitt über die Arbeit sagt, in der er selbst gestan-

den hat, enthält außerordentlich wertvolle Mitteilungen über die theologischen und sozialetischen Auseinandersetzungen, die innerhalb der Stockholmer Bewegung und im Anschluß an die Arbeit stattfanden. Die Stellungnahme zu den behandelten Problemen sei späteren Besprechungen interessierter Leser der Geschichte der ökumenischen Bewegung überlassen. Aber einige schwere Irrtümer in bezug auf die international bedeutsamen Vorgänge innerhalb der ökumenischen Bewegung müssen noch berichtigt werden.

Mit Recht bezeichnet Ehrenström die Resolution von Eisenach-Avignon als „eine der kühnsten und weitblickendsten Aktionen, die die ökumenische Bewegung je unternommen hat“ (II, 209). Aber die historische Einordnung der beiden Konferenzen wie auch die Schilderung des Zustandekommens der Resolution ist ganz verkehrt. Die Sitzung des Stockholmer Fortsetzungsausschusses von Eisenach fand nicht im Jahre 1928, sondern gleichzeitig mit der Sitzung des Arbeitsausschusses des Weltbundes im September 1929 statt. Der Wortlaut der Resolution war vor den Konferenzen von dem früheren Reichsaußenminister Walter Simons, der sie in Eisenach vorschlagen wollte, und mir, der die gleiche Aufgabe in Avignon übernahm, verabredet worden. Der bedeutungsvolle zweite Absatz lautete: „Wir glauben, daß Krieg als eine Einrichtung zur Beilegung internationaler Streitigkeiten unvereinbar ist mit dem Geist und der Art Christi und deswegen auch unvereinbar ist mit dem Geist und der Art seiner Kirche“. Der vierte Satz der Resolution besagte: „Wir wenden uns an die zuständigen Stellen in allen christlichen Gemeinschaften mit dem ernststen Aufruf, in unmißverständlichen Ausdrücken zu erklären, daß sie nicht für einen Krieg eintreten oder sich in irgendeiner Weise an irgendeinem Kriege beteiligen wollen, in bezug auf den die Regierung ihres Landes ein in gutem Glauben gemachtes Angebot der Überweisung des Streites an ein Schiedsgericht abgelehnt hat.“

Der von Ehrenström geschilderte Aufbau des Weltbundes ist in wesentlichen Punkten mißverstanden. Die Meinung, daß die nationalen Räte des Weltbundes jeder für sich die Voraussetzungen der Mitgliedschaft bestimmten (so II, 204), ist irrtümlich. Die Ziele des Weltbundes waren schon 1914

durch die Resolutionen von Konstanz festgelegt worden; sowohl diese wie zahlreiche andere Resolutionen der Mitgliederversammlungen waren für alle nationalen Räte bindend. Eine gewisse Freiheit galt nur für die Organisationsformen. Aber auch in dieser Hinsicht ziehen sich durch die Ausführungen von Ehrenström wie auch durch andere Partien des Gesamtwerkes schwere Irrtümer. Wenn Ehrenström am angegebenen Orte sagt, daß die nationalen Räte in einigen Ländern, besonders auf dem europäischen Kontinent, in enger Verbindung mit den kirchlichen Behörden arbeiteten, in den meisten Gebieten aber gänzlich unabhängige Organe waren, deren Grundlage lediglich die persönliche Anhänglichkeit ihrer Mitglieder war, so ist das völlig falsch. Der Britische Weltbundrat z. B. war in den entscheidenden Jahren ein offizielles Organ der britischen Kirchen, in den die Kirche von England und der Freikirchenrat ihre offiziellen Vertreter entsandten. In den baltischen Ländern, in Polen und Österreich waren die evangelischen Kirchen offiziell im nationalen Weltbundrat vertreten. Der von Ehrenström gebrauchte Ausdruck „der inoffizielle Charakter des Weltbundes“ (II, 204) trifft nicht einmal für die skandinavischen Länder in jenen Jahren zu. Ganz abwegig ist die Bezeichnung des amerikanischen Nationalrates als des stärksten und lebendigsten von allen, es sei denn, daß die finanzielle Kapazität als allenger Maßstab gilt.

Ein Fehlurteil ist es auch, daß seit etwa 1930 die Arbeit des Weltbundes an manchen Orten, besonders auf dem europäischen Kontinent, durch die internationale Lage unmöglich gemacht worden sei (II, 206). Der Weltbund hat in den baltischen Ländern, in Polen, Ungarn und auf dem Balkan nie einen größeren Einfluß ausgeübt als in dem Jahrzehnt von 1930—1939. Im Hitler-Deutschland war natürlich die Arbeit aufs schwerste behindert. In England hatte eine persönliche Konstellation, die zu einer Distanzierung der Kirchenleitungen führte, unglückliche Wirkungen hervorgerufen. Auch die Zusammenlegung des Weltbundesekretariats mit dem des Ökumenischen Rates erwies sich als ein Fehlschlag für den Weltbund. Es wäre jedoch ganz falsch, diese Periode der 30er Jahre, in der Bischof Ammundsen den Vorsitz im Weltbund führte, als eine Zeit zu

beschreiben, in der die Arbeit des Weltbundes unmöglich wurde.

Auch in bezug auf die Geschäftsführung des Weltbundes sind Dr. Ehrenström allerlei Irrtümer unterlaufen. So z. B. wird von ihm bei der Schilderung der späteren Geschichte des Weltbundes berichtet (II, 212), daß Dr. Atkinson 1932 als Generalsekretär zurückgetreten sei; Atkinson ist aber überhaupt nie Generalsekretär des Weltbundes gewesen. Das internationale Sekretariat des Weltbundes bestand bis 1932 aus vier internationalen Sekretären, dem britischen und dem deutschen seit Begründung des Weltbundes, während der amerikanische und der französische Sekretär im Laufe der Jahre wechselten. Das Zentralbüro befand sich unter Leitung von W. H. Dickinson in London; Dickinson traf aber keine Entscheidung in bezug auf den Weltbund ohne die Zustimmung der drei andern internationalen Sekretäre. Ebenso wie die Zusammensetzung des Weltbundes aus selbständigen nationalen Räten erfolgte, war der Aufbau der vier internationalen Sekretariate die organisatorische Grundlage des Weltbundes.

Die Darstellung des Zusammenschlusses der ökumenischen Bewegungen, die Ehrenström im Zusammenhang mit der „späteren Geschichte des Weltbundes“ gibt, entspricht nicht dem wirklichen Geschehen. Es ist eine Geschichtskonstruktion ex post, wonach die Bewegungen von Stockholm und Lausanne für die Vereinigung bereit gewesen wären, während nur eine Reihe führender Leute einiger Länder sich für die Hereinnahme des Weltbundes in den vereinigten ökumenischen Rat ausgesprochen hätten (II, 212 ff.). In Wahrheit ist in den Gremien, in denen die Frage der Vereinigung besprochen wurde, auch in dem für diesen Zweck geschaffenen Verbindungsausschuß der drei Bewegungen, in dem je vier Vertreter derselben saßen, stets nur von einem Zusammenschluß der drei Bewegungen die Rede gewesen. Es ist richtig, daß zwischen führenden Männern der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung und führenden Männern des Weltbundes, insbesondere der amerikanischen Weltbundvereinigung, Gegensätze bestanden; solche Gegensätze bestehen aber noch heute zwischen kirchlichen Kreisen verschiedener Regionen, auch Amerikas und Europas, und hätten bei gutem Willen auf beiden Seiten überwunden werden können. Voll-

ständig falsch ist auch die Darstellung, derzufolge der Weltbund im Unterschied von dem damaligen Ökumenischen Rat keinen ausreichenden Mitarbeiterstab in den verschiedenen Ländern besessen hätte; genau das Gegenteil ist der Fall: Die Mitarbeiter des damaligen Ökumenischen Rates mußten in jenen Jahren vor dem zweiten Weltkrieg ständig auf die Hilfe der Mitarbeiter des Weltbundes zurückgreifen, um in den auf ökumenischem Gebiet weniger fortgeschrittenen Ländern Mitarbeiter zu gewinnen. Die Gründe für das Ausscheiden des Weltbundes liegen für diejenigen, die es miterlebt haben, viel einfacher. Es handelt sich um drei Etappen, in denen jene Ausscheidung erfolgte: Der erste diesbezügliche Schritt war die Ausschließung des Weltbundes von der vorbereitenden Zusammenkunft der Oxforder Konferenz. Nachdem dieser von wenigen Akteuren durchgeführte erste Schritt durch die auf der Utrechter Konferenz des in der Entstehung begriffenen Ökumenischen Rates und durch die dort zutage getretene Bereitschaft des Weltbundes zur Zusammenarbeit einigermaßen wieder gut gemacht worden war, folgte die Lahmlegung der internationalen Arbeit des Weltbundes durch den zweiten Weltkrieg, die indessen durchaus nicht notwendig gewesen wäre, aber dadurch, daß der Genfer Generalsekretär des Weltbundes und des Stockholmer Ökumenischen Rates Offizier der Schweizer Armee wurde, mehr oder minder stark in Erscheinung trat. Die dritte Etappe aber, die eigentliche Auflösung des Weltbundes nach dem Kriege, war ein freiwilliger Akt der engsten Mitarbeiter des Weltbundes, der angesichts dieser Lage die Entstehung des geplanten Weltkirchenrates erleichtern wollte. Die Korrespondenz, die damals zwischen dem Verfasser dieses Artikels und Bischof Berggrav als dem Präsidenten des Exekutivkomitees des Weltbundes stattgefunden hat, ist ein klarer Beweis dafür, daß einige Männer, die als die eigentlichen Träger der Weltbundarbeit in Europa angesehen werden konnten, sich entschlossen, die Arbeit des Weltbundes zu beenden, damit der neu entstehende Ökumenische Rat ohne jede Belastung durch frühere politische Tätigkeit der Kirchen und ohne eine Behinderung durch eine mit dieser verknüpften Organisation seine Tätigkeit beginnen könnte.

Das XIII. Kapitel des Buches behandelt

„Andere Seiten der ökumenischen Bewegung, 1910—1948“; die Mitherausgeberin Ruth Rouse zeichnet dafür verantwortlich, nachdem Dr. H. Paul Douglass, ein amerikanischer Theologe, der sich in Amerika durch seine Bearbeitung des Kampfes zwischen Nationalsozialismus und Kirche einen Namen gemacht hat, gewisse Vorarbeiten geleistet hat. In dem Kapitel wird gezeigt, wie es neben dem Ökumenischen Rat ökumenische Einheitsbewegungen gibt, deren Bedeutung in ihrer auseinanderstrebenden Verschiedenheit liege. Drei Pionier-Bewegungen werden unter der Überschrift „Die internationalen christlichen Laienbewegungen“ als „Hauptverbündete“ des Ökumenischen Rates bezeichnet: der Christliche Verein Junger Männer, der Christliche Verein Weiblicher Jugend und der Christliche Studenten-Weltbund. Daß sich die Bewegungen der männlichen und weiblichen Jugend wenig um die Kirchen kümmerten und bis 1920 keine wesentlichen Beiträge zur ökumenischen Bewegung leisteten, trifft vielleicht für den Christlichen Weltbund Weiblicher Jugend zu, nicht aber für die Christlichen Vereine Junger Männer und erst recht nicht für den Christlichen Studenten-Weltbund. So z. B. hätte der Studentenbund für Mission hier erwähnt werden müssen; die Studentenkonferenz für soziale Fragen und Mission, die 1912 in Liverpool stattfand, war ein Merkzeichen der ökumenischen Zusammenarbeit der christlichen Studentenschaft der Welt. Noch wichtiger für die ökumenischen Verbindungen war die hauptsächlich von Dr. Mott angeregte Arbeit an ausländischen Studenten, die ein weites Netz ökumenischer Verbindungen schuf. Den Verfassern des Berichtes scheint auch die bedeutsame ökumenische Arbeit entgangen zu sein, die der Christlichen Studenten-Weltbund, insbesondere die Deutsche Christliche Studenten-Vereinigung, während des ersten Weltkrieges auf den Gebieten der Gefangenfürsorge und -seelsorge geleistet hat. In der Tat aber haben alle diese Bestrebungen der christlichen Jugend eine gewisse Distanz gegenüber den Bemühungen der Kirchen gewahrt. Die kritischen Stimmen, die auch heute noch innerhalb der Jugendbewegungen gegenüber dem Ökumenischen Rat bestehen, werden von Ruth Rouse nicht verschwiegen, wobei es vor allem um die kirchlich-hierarchische Verfassung des Ökumenischen Rates geht.

Anhangweise wird unter den Laienbewegungen auch die Sonntagsschulbewegung, freilich in ausgesprochen englischer Sicht, behandelt, einschließlich der Entwicklung der Weltvereinigung der Sonntagsschulen zum Weltrat für Christliche Erziehung.

An zweiter Stelle behandelt das XIV. Kapitel die „Denominationellen Weltvereinigungen“, die in deutscher Übersetzung besser „Konfessionelle Weltverbände“ genannt würden. Bei einigen der hier genannten Verbände wie z. B. beim Reformierten Weltbund konnte die neueste Entwicklung nicht berücksichtigt werden. Für die Welträte der Methodisten und Baptisten hätten in der deutschen Übersetzung die deutschen Namen eingesetzt werden sollen, die ja tatsächlich auch in Deutschland im Gebrauch sind; das gilt auch für zahlreiche andere Ausdrücke, die in diesen Abschnitten gebraucht werden. Das betonte Interesse des Lutherischen Weltbundes am Bekenntnis, das sicherlich bei einigen lutherischen Gruppen vorhanden ist und zu Schwierigkeiten auf ökumenischem Gebiet geführt hat, ist in den Ausführungen dieses Kapitels nicht ganz richtig erfaßt; der auf Seite 280 zitierte Ausspruch des jetzigen Weltbundespräsidenten Franklin Clark Fry stellt die bekenntnismäßige Bindung über die nationale Bindung der Kirchen, nicht aber das lutherische Bekenntnis gegen das ökumenische Bekenntnis. Die Internationale Konvention der Kirchen Christi hat neuerdings bekanntlich eine intensive Entwicklung zur Einheit hin genommen. Die Bedeutung der Quäker für die ökumenische Sache hätte anlässlich der Erwähnung ihrer internationalen Zusammenkünfte besser gewürdigt werden müssen. Statt der Lambeth-Konferenz der Anglikanischen Bischöfe hätte als „denominationelle Weltvereinigung“ die „Anglikanische Kirchengemeinschaft“ stehen müssen, wenn die entsprechende Parallele zu den übrigen konfessionellen Weltbünden dargestellt werden sollte. Wenn gesagt wird, daß die Lambeth-Konferenz nicht die Gemeinschaft unabhängiger Kirchen innerhalb einer Denomination, sondern die Gemeinschaft unabhängiger Provinzen innerhalb einer Kirche darstellt, so wird diese Charakterisierung durch die folgenden Ausführungen widerlegt, in denen dauernd von den anglikanischen Kirchen im Plural die Rede ist. Es wäre erwünscht, daß die Studien deutscher Theologen, die sich

seit Beginn des Jahrhunderts mit der Anglikanischen Kirchengemeinschaft und den Lambeth-Konferenzen befaßt haben, auch innerhalb der ökumenischen Kreise besser ausgeschöpft würden. Ich darf an die Darstellung der Anglikanischen Kirchengemeinschaft, die schon 1911 in der Zeitschrift für Kirchenrecht gegeben wurde, und an die Berichte über den Pananglikanischen Kongreß von 1910 und über die Lambeth-Konferenzen erinnern, die in verschiedenen deutschen theologischen Zeitschriften und auch in dem Kirchenlexikon „Religion in Geschichte und Gegenwart“ gegeben wurden.

Anhangweise ist in diesem Abschnitt von den „Unierten Kirchen“ in Japan, China, Südafrika, Kanada usw. die Rede (II, 285). Es schiene mir erwünscht, daß für diese Kirchen der von uns früher vorgeschlagene Sprachgebrauch „Vereinigte Kirche“ gewählt würde, schon wegen der Andersartigkeit der Preußischen Union.

Es werden dann „Bewegungen formeller kirchlicher Zusammenarbeit“ behandelt, an erster Stelle der Nordamerikanische Kirchenbund, der bekanntlich eine große Bedeutung für die ökumenische Bewegung gehabt hat; danach die entsprechenden Zusammenschlüsse in Kanada, Großbritannien, Australien, Neuseeland, Holland, Deutschland, Schweiz, Frankreich.

In dem nächsten Teil dieses Kapitels werden „Bewegungen ausstrahlender Ökumene“ behandelt, Bestrebungen von allerlei Art, die der ökumenischen Sache dienen. In diesem Zusammenhang erscheint auch die Community Church, unter dem völlig irreführenden Stichwort „Unionskirchen“ (II, 305).

Es folgt eine Abhandlung über „Ökumenischen Journalismus und ökumenisches Denken“, die mit erfreulicher Sachkenntnis die wichtigsten Erscheinungen auf journalistisch-ökumenischem Gebiet registriert. Hier hätten die journalistischen Arbeiten des Ökumenischen Rates wenigstens genannt sein sollen.

„Weitere Aspekte der ökumenischen Bewegung“ und Schlußbemerkungen zeigen, wie vielseitig die ökumenische Sache heute gestaltet ist. Es wird auch nicht verschwiegen, daß unter den ökumenischen Bestrebungen manche dem heutigen Ökumenischen Rat der Kirchen grundsätzlich skeptisch oder ablehnend gegenüberstehen.

Das Kapitel über „Die Ostkirchen und die ökumenische Bewegung des 20. Jahrhunderts“ sollte von dem hervorragendsten orthodoxen Mitarbeiter der ökumenischen Bewegung, dem bulgarischen Professor Dr. Stefan Zankow geschrieben werden, der dafür leider nicht die Zeit fand und von dem nächst ihm in erster Linie berufenen Dr. Nikolaus Zernow ersetzt wurde. Es ist dankenswert, daß Dr. Zernow zunächst die fünf Gruppen der Ostkirchen, die russische, die Patriarchate der früheren Türkei, die orthodoxen Kirchen innerhalb des früheren Österreich-Ungarn und die des Balkans und die „Kleineren Ostkirchen“ mit einigen Sätzen schildert. Die letztgenannte Bezeichnung, die in den orthodoxen Kirchen häufig für die großen alten Kirchen des Ostens angewendet wird, sollte innerhalb der ökumenischen Bewegung verschwinden, zumal diese Kirchen — die Armenische, Koptische, Äthiopische, Jakobitische, Assyrische und Syrisch-Orthodoxe Kirche — an Wichtigkeit und Zahl den Kirchen der Gruppe II bis IV ungefähr gleichstehen. Die Mitarbeit der Ostkirchen in den ökumenischen Vereinigungen wird eingehend geschildert. Freilich ist zu beobachten, daß die Informationen Zernows in erster Linie aus angelsächsischen Kreisen stammen. Es ist nicht möglich, auf dem zur Verfügung stehenden Raum die Ergänzungen zu geben, die erwünscht wären. Es sei nur ein Punkt hervorgehoben, der deswegen hier erwähnt wird, weil heute überall und speziell auch in Deutschland eine Seite der ökumenischen Arbeit aus politischen Gründen völlig in Vergessenheit geraten ist, nämlich die intensive Zusammenarbeit mit der russisch-orthodoxen Kirche, die bereits in den Jahren 1910 bis 1939 stattgefunden hat. Im Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen haben die russisch-orthodoxen Metropoliten von Polen, Litauen, Lettland, Estland und Finnland eine zum Teil recht bedeutsame Rolle gespielt. Unterirdische Beziehungen haben auch noch zu dem Moskauer Patriarchat bzw. den damals vorhandenen bischöflichen Geschäftsstellen der russischen Kirche bestanden. Es ist nicht verwunderlich, daß die Tradition dieser Beziehungen im zweiten Weltkrieg abgerissen ist, zumal keiner der Metropoliten, die damals an unsern baltischen und sonstigen Ostkonferenzen teilnahmen, noch im Amt ist. Aber es würde sich auch aus

praktischen Gründen einer Wiederherstellung persönlicher Beziehungen lohnen, die Geschichte jener intensiven Ostarbeit des Weltbundes unter besonderer Berücksichtigung der Frage, welche jüngeren orthodoxen Mitarbeiter jener früheren Zeiten noch am Leben sind, zu schreiben.

An Zernows Darstellung der ökumenischen Mitarbeit von orthodoxer Seite berührt besonders sympathisch die offene Darlegung der Bedenken und Hemmungen, die für die überzeugten Mitglieder der Ostkirchen in dieser Hinsicht bestehen. Die Bloßlegung der Motive zur Mitarbeit, die in persönlicher und nationaler Hinsicht für die Orthodoxen bestanden haben, ist vielleicht etwas streng, trifft auch nicht die Persönlichkeiten, die am intensivsten sich beteiligt haben, gehört aber zweifellos zu dem Gesamtbild der kirchlichen Beziehungen zwischen Ost und West.

Einer der eifrigsten Mitarbeiter der Einigungsbewegung „Glauben und Kirchenverfassung“, der anglikanische Ritualist Bischof Oliver Stratford Tomkins, behandelt im XV. Kapitel das Verhältnis der römisch-katholischen Kirche zur ökumenischen Bewegung in der Periode 1910 bis 1948. Obwohl die allgemeinen Grundsätze der römischen Kirche wie die Haltung Roms gegenüber den Ostkirchen und gegenüber der ökumenischen Bewegung sind sachkundig und treffsicher dargestellt. In der guten deutschen Übersetzung des Artikels sollten einige Ausdrücke wie „römische Gemeinschaft“ (II, 360 usw.), „Oberster Pontifex“ (II, 361 usw.), „Primasse“ (II, 365 etc.) verbessert werden. Wichtiger ist, daß Bischof Tomkins offenbar nicht erfahren hat, daß trotz dem Dekret des Heiligen Offiziums vom 8. Juli 1927 achtzehn oder neunzehn katholische Beobachter, zumeist Priester, als Beobachter die Konferenz von Lausanne miterlebt haben. Auf Grund eines Austausches, den ich mit Billigung des Vorbereitenden Ausschusses von Lausanne mit den in Frage kommenden Persönlichkeiten in Rom gehabt habe, wurde bestimmt, daß der zuständige Ordinarius, der Bischof von Freiburg (Schweiz), Genf und Lausanne, Monsignore Besson, in jedem Einzelfall angegangen werden solle, was in den meisten Fällen mit Erfolg geschehen konnte. Bischof Tomkins hat offenbar auch nicht erfahren,

daß zwei prominente katholische Beobachter den Wunsch ausgesprochen haben, dem Papst über die Konferenz berichten zu dürfen. Ich habe die beiden Deutschen, mit denen ich persönlich nahe befreundet war, den Begründer des Quickborn Professor Dr. Konrad Hoffmann und den Begründer des Weißen Kreuzes Pater Paulus Metzger, dem Konferenz-Vorsitzenden Bischof Brent am Tage nach der Konferenz zugeführt. Der Bischof hat ihnen den ausdrücklichen Wunsch ausgesprochen, daß sie dem Heiligen Vater über die Konferenz berichten möchten. Beide haben sich direkt von Genf nach Rom begeben und dem Papst ihre Eindrücke und Ratschläge mitgeteilt. Sie haben jedoch nicht die Erlaubnis erhalten, irgendwelche Reaktionen mitzuteilen. Anläßlich der Konferenzen von Oxford und Edinburgh ließ ich mir im Winter 1936/37 von den zuständigen leitenden Persönlichkeiten einen entsprechenden Auftrag geben, in Rom die Erlaubnis für die Teilnahme einiger katholischer Beobachter zu erwirken. Das Ergebnis war positiv, insofern mir anheimgestellt wurde, mich an die zuständigen Ordinariate von Oxford und Edinburgh zu wenden. Die diesbezüglichen Verhandlungen wurden dann von den anglikanischen Konferenzvorsitzenden geführt, für Edinburgh durch Erzbischof Temple, der zu einer offiziellen Teilnahme der römisch-katholischen Kirche an der Konferenz einlud, was natürlich abgelehnt werden mußte. Doch haben sowohl an der Oxford- als an der Edinburgher Konferenz mehrere katholische Beobachter teilgenommen, freilich keine Deutschen, die ebenso wenig wie die Delegierten der größeren evangelischen Kirchen Deutschlands die Erlaubnis zur Ausreise erhielten.

Dem grundsätzlichen Ergebnis von Tomkins in bezug auf das Verhalten der ökumenischen Bewegung gegenüber Rom können wir voll zustimmen: „daß nämlich das wahre Lebensblut der modernen ökumenischen Bewegung das Suchen nach Bruderschaft mit allen denen ist, die aufrichtig den Namen Christi nennen; daß deshalb die Tür zur Zusammenarbeit mit Rom zu allen Zeiten und auf jede nur mögliche Weise offen gehalten werden muß; daß Zurückweisungen nicht allzu ernst genommen werden dürfen und daß jeder Schritt von römisch-katholischer Seite in Richtung auf Bruderschaft als eine echte Manifestation des ökumenischen

Geistes warm willkommen geheißen werden muß“ (II, 374).

Die Schilderung der Entstehung des Ökumenischen Rates blieb dem Generalsekretär des Rates W. A. Visser 't Hooft überlassen, der um das Zustandekommen desselben die größten Verdienste hat. Er spricht aus intimer Kenntnis der Vorgänge, die zu der Gründung des Ökumenischen Rates geführt haben. Man wird von einem Mann, der mit so viel Eifer und Geschick ein bestimmtes Ziel verfolgt und erreicht hat, nicht eine objektive Darstellung der Kräfte oder gar der Gegenkräfte erwarten, die bei der Entstehung der Organisation wirksam gewesen sind. Aber die Auseinandersetzung über die hier bestehenden Streitfragen historischer und theologischer Art ist so verknüpft mit den bereits angedeuteten Fragen anderer Kapitel und mit Problemen der gegenwärtigen ökumenischen Lage, daß es einer ökumenischen Zeitschrift überlassen bleiben muß, im lebendigen Ringen um alle diese Probleme allmählich eine Klärung jener Fragen herbeizuführen.

Der gleichfalls hochverdiente Bischof Stephen Charles Neill behandelt in einem „Epilog“ gewisse Aspekte des Ökumenischen Rates, die für die weitere Entwicklung bedeutsam sein könnten.

F. Siegmund-Schultze

*Paul Conord: Brève Histoire de l'Oecuménisme. Vorwort von W. A. Visser 't Hooft. 236 S. 53 Abb. Reihe „Les Bergers et les Mages“ Paris.*

„Ökumenische Bewegung ist nicht in erster Linie das, was anderswo geschieht, z. B. auf den großen Weltkirchenkonferenzen, oder was die anderen angeht, z. B. diejenigen, die andere Kirchen besuchen dürfen. Ökumenische Bewegung ist, was bei uns geschieht, in unserer Ortsgemeinde, und was alle Gläubigen angeht. Denn es gibt keine ökumenische Bewegung, wo nicht auf der Ebene der Gemeinde die Entdeckung gemacht wird, was es bedeutet, zur einen heiligen und allgemeinen christlichen Kirche zu gehören. Darum ist es notwendig, daß wir die ökumenische Bewegung in jeder Kirche Wurzel schlagen lassen . . .“

„Der Hinweis ist unerläßlich, daß das kleine Format des vorliegenden Bandes uns nötigen wird, die Frage der ökumenischen

Bewegung allein vom Gesichtspunkt der reformierten Kirchen in Frankreich zu behandeln . . .“

Diese Zitate, aus dem Vorwort Visser t'Hoofs und einer Anmerkung des Vf., charakterisieren Intention und Selbstbeschränkung des Büchleins. Der französischen Gemeinde soll der ökumenische Gedanke nahegebracht werden, so daß sie, die auf eine alte und ehrwürdige ökumenische Tradition zurückschauen kann, ihn als ihr ureigenstes Anliegen erkennt und aufnimmt. Das scheint, soweit ein ausländischer Betrachter es beurteilen kann, in ungewöhnlicher Weise gelungen. Zunächst mag man eine Popularisierung von Rouse-Neill vermuten. Es ist aber viel mehr als das. Der Vf., als Generalsekretär der Reformierten Kirche Frankreichs in dieser die Funktion eines „Außenamtes“ wahrnehmend, gestaltet aus einer profunden Kenntnis der Geschichte und einer lebendigen Vertrautheit mit den Ereignissen der jüngsten Vergangenheit ein überaus bewegtes Bild der ökumenischen Bestrebungen in Frankreich und in der Welt. Ausführliche Literaturhinweise, eine Zeittafel und ein kurzes ökumenisches „Wörterbuch“, gut ausgewähltes Bildmaterial und einige Originaldokumente runden das Bild ab.

Der deutsche Leser wird von der Lektüre einen zwiefachen Gewinn haben. Er nimmt Einblick in die bewegende Geschichte ökumenischer Gesinnung und Bemühung im Reformiertentum von Calvin bis heute, lernt die ökumenische Bewegung von einem neuen, weil französischen Gesichtspunkt aus sehen und steht mit etwas Neid und Beschämung vor dem Eifer, mit dem der französische Protestantismus heute die ökumenische Wirklichkeit als Verpflichtung und Ansporn für die Überwindung der konfessionellen Unterschiede im eigenen Lande ernst nimmt. Und er wird mit großem Interesse verfolgen, wie andersartig in Frankreich, wo angesichts einer radikal säkularisierten und laizistischen Umwelt in viel stärkerem Maße als bei uns auch in der römischen Kirche ökumenische Kräfte sich regen, das Verhältnis zwischen Evangelischen und Katholiken sich darstellt.

H. G. Schweigart

John Gordon Davies: Der Heilige Geist, die Kirche und die Sakramente. Übersetzt von H.-Chr. Schmidt-Lauber, Ev. Verlagswerk, Stuttgart 1958, 256 S. DM 14.80.

Seit die ersten „Tracts for the Times“ im Jahre 1833 erschienen und so unter Führung von Newman, Froude, Keble und Pusey die Oxforder „traktarianische Bewegung“ auslösten, gibt es eine unablässige inneranglikanische Diskussion von wechselnder Heftigkeit um das Thema „Kirche“. Da durch eine gewisse einseitige Berichterstattung dem deutschen Publikum die traktarianische Bewegung lediglich unter dem Stichwort „Ritualismus“ bekanntgemacht wurde, ist es wenig verwunderlich, daß das Interesse dafür sowie für die Folgeerscheinungen gering war und bis heute im allgemeinen gering geblieben ist. Dabei gibt es in Wahrheit gerade für die durch den Kirchenkampf hindurchgegangenen evangelischen Kirchen Deutschlands kaum eine interessantere und aufschlußreichere Lektüre als die durch die Traktarianer ausgelöste Debatte, die sich ja keineswegs primär um Ritualismus und Liturgismus bewegte, sondern um die innere und äußere Eigenständigkeit der Kirche. Leider blieb das meiste davon unbekannt bei uns; das fehlende Interesse an der Sache bewirkte, daß keine Übersetzungen zur Unterrichtung eines breiteren Leserkreises gewagt wurden. Um so dankbarer muß begrüßt werden, daß das Evangelische Verlagswerk den Mut zur Publikation einer so wichtigen und aufschlußreichen Studie fand, wie es das angezeigte Werk von Davies darstellt. Es darf der Hoffnung Ausdruck gegeben werden, daß dem verlegerischen Wagnis ein entsprechender Widerhall beschieden sein möge, so daß auch andere Werke in Übersetzung erscheinen und dem längst fälligen ekklesiologischen Gespräch zwischen anglikanischer und evangelischer Kirche zum Durchbruch verhelfen. Es bedarf keiner besonderen Betonung, wie folgenreich dies Gespräch unter Umständen auch unter gesamtökumenischem Aspekt sein könnte.

Die Bedeutung der Arbeit wird sichtbar an ihren Ergebnissen, wie sie etwa im Bereich der Amtslehre sich finden; wer darum weiß, wieviel Not im bisherigen anglikanisch-ökumenischen Gespräch die anglikanische Auffassung von der apostolischen Sukzession bereitet hat, wird diese Folgerungen für sehr interessant und hilfreich halten.

Wenn man unmittelbar im Anschluß daran die Feststellung des Verfassers liest, daß seine Ausführungen „dem allgemeinen

Tenor der anglikanischen Lehre seit der Reformation“ entsprechen, wird man das Gewicht ermesen, das diesem Urteil wie auch dem ganzen Buche anhaftet. Das bedeutet keineswegs eine Identifikation mit allen Thesen desselben, wohl aber die Einsicht, daß die Auseinandersetzung damit nötig und lohnend ist. Das gilt einmal in bezug auf die evangelische Theologie, in der die Lehre vom Heiligen Geist seit je eine ungebührliche Vernachlässigung erfuhr; das gilt aber auch in bezug auf die ekklesiologische Debatte in der Ökumene seit Lund 1952, die sich neben ihrer entschlossenen Wendung zur Christologie immer stärker der Pneumatologie zuzuwenden scheint. Es ist nicht zuletzt das Verdienst der sorgfältigen Übersetzung, wenn von diesem Buche her dazu auch aus unserem Raume Anregungen ausstrahlen werden. Kurt Schmidt-Clausen

Georg Günter Blum: Begegnung mit der Kirche von England. Ein Bericht; mit einem Geleitwort von Bischof Stephen Neill. Herausgegeben von Hans Dombois. J. Stauda Verlag, Kassel 1959. 132 S. 4.80 DM.

In deutscher Sprache gibt es bis jetzt kein Werk, das in umfassender Form die Kirche von England oder die „Anglican Communion“ beschreibt. Da diese Kirche immerhin 7 % der Weltchristenheit umfaßt (das Luthertum ist etwa gleich stark) und in der ökumenischen Bewegung eine leitende Rolle spielt, ist es erfreulich, daß sich ein Theologe daran gemacht hat, diese Lücke zu füllen. Wer die englische Kirche nur flüchtig kennengelernt hat, wird sich nur über eines klar sein: hier ist aus deutscher Sicht alles unklar! Pfarrer Blum, der als Student ein Jahr auf einer anglikanischen theologischen Hochschule verbrachte, ist bemüht, in seinem kleinen, aber doch sehr inhaltsreichen Bericht die vielen Unklarheiten für deutsche evangelische Christen verständlich zu machen und auch gleichzeitig seine große Liebe für die Kirche von England in seinen Lesern zu erwecken.

Der äußerlich sehr ansprechende Band enttäuscht auch in seinem Inhalt keinen Augenblick. Ohne unsächlich zu werden, schildert Blum in geradezu spannender Form, wie sich das Leben einer anderen Kirche abspielt. Er nimmt seine Leser auf eine Entdeckungsreise in eine theologische „terra

incognita“ mit, und doch handelt es sich hier um viel mehr als um einen kirchlichen Reisebericht. Der Verfasser hat es verstanden, in das innerste Wesen der angelsächsischen Christenheit einzudringen und das Ethos einer in vielen Dingen sehr fremden Kirche zu vermitteln, ohne aber selbst dabei aufzuhören, ein sehr deutscher Lutheraner zu bleiben. Und darin liegt der größte Wert dieses Buches! Blum kann die anglikanische Kirche für deutsche Christen beschreiben, wie es kein Engländer könnte. Keines der vielen Werke über die britische Kirche, die es auf englisch gibt, würde in einer deutschen Übersetzung die gleiche Aufgabe erfüllen können.

Ein Grund, warum mir das Buch so gelungen erscheint, ist, daß sich der Verfasser keine Ziele setzte, die über sein Vermögen hinausgingen. Das Buch schildert, wie es der Titel sagt, eine Begegnung — in der Tat eine sehr lebendige und fruchtbare Begegnung. Es versucht aber nicht, eine genaue wissenschaftliche Abhandlung über oder eine theologische Auseinandersetzung mit der Kirche von England zu sein. In 24 kurzen und doch prägnanten Kapiteln entfalten sich Geschichte und Leben der aus der englischen Reformation hervorgegangenen und durch das englische Wesen geprägten Kirche. Es geht dem Autor nicht nur um die äußere Gestalt, sondern auch um den inneren Bestand. In der Tat kommt die äußere Struktur der Kirche fast zu kurz. Dafür erfährt der Leser um so mehr über das Gebet und den Gottesdienst. Blum scheut sich auch nicht, auf einige wunde Stellen im deutschen Kirchenleben zu deuten und an manchen Punkten auf den englischen Weg als Sanierung hinzuweisen. Daß ihm in seiner ökumenischen Liebe manche anglikanischen Schwächen als nicht erwähnenswert schienen, ist vielleicht zu bemängeln. Doch ist es erfreulich, daß der Verfasser in seiner ökumenischen Begegnung bewußt das Gute bei dem Bruder sucht — und findet.

Jedem wird dieses Büchlein Freude machen. Der Kenner wird vieles in schöner Gestalt wiedererkennen, der Neuling wird viele erstaunliche Entdeckungen machen. Wer nicht auf die Insel reisen kann, der greife zu diesem kleinen Band und lerne so die britische Kirche kennen; wer schon dort war, der erneuere und vertiefe seine Bekanntschaft; wer die Reise vor sich hat, der be-

reite sich gebührend vor. (Für die Lesefreudigen ist ein Literaturhinweis am Schluß des Buches vorhanden!) Paul Oestreicher

J. Robert Nelson: One Lord, One Church. (World Christian Books No. 21.) United Society for Christian Literature. Lutterworth Press, London 1958. 96 S. Preis 2 s 6 d.

Der frühere Faith and Order-Sekretär J. Robert Nelson unternimmt es in dieser kleinen Schrift, vom biblischen Verständnis der „Einheit“ her eine für breitere Kreise bestimmte, sich im Äußeren auf die notwendigsten Fakten beschränkende Einführung in Wesen und Gestaltwerdung der ökumenischen Bewegung zu geben. Zwölf ausführlich erläuterte Fragen bringen dem Leser am Ende Probleme und Aufgaben ökumenischer Gemeinschaft nahe und regen ihn zum

Nachdenken und zur Mitarbeit an. Diese konkrete Bezogenheit auf die Gemeinde und das einzelne Gemeindeglied ist es, die uns auf Nelsons Schrift nachdrücklich aufmerksam machen läßt.

T. A. Kantonen: Lebendige Gemeinde. Mit einem Vorwort von Landesbischof D. Hanns Lilje. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1958. 160 Seiten. Engl. brosch. DM 8.50.

Das von uns bereits in Heft 3/1957 S. 152 besprochene Buch von T. A. Kantonen „A Theology for Christian Stewardship“ liegt nunmehr auch in guter deutscher Übersetzung vor. Wir benutzen gerne die Gelegenheit, nochmals auf diese bedeutsame Veröffentlichung hinzuweisen, die den stewardship-Gedanken von der Mitte biblischer Verkündigung her zu verstehen und zu begründen lehrt. Kg.

#### *Anschriften der Mitarbeiter*

Pater C. J. Dumont, O. P., Boulogne-sur-Seine (Seine), 25 Boulevard d'Auteuil / Kirchenrat D. Dr. Kurt Hutten, Stuttgart-W, Hölderlinplatz 2 A / Prof. Roger Mehl, Strasbourg, 6 Rue Blessig / Kirchenpräsident D. Martin Niemöller, D. D., Wiesbaden, Brentanostr. 3 / Rev. Paul Oestreicher, Rüsselsheim a. M., Darmstädter Straße 7 / Pastor Kurt Schmid-Clausen, Wunstorf/Hann., Stiftstraße 9 a / Pfarrer Hans-Günther Schweigart, Wiesbaden, Drudenstr. 9 / Prof. D. Friedrich Siegmund-Schultze, Soest i. W., Jacobistr. 13 / Probst Gustav Sparring-Petersen, Kopenhagen Brønshøj, Brønshøj Kirkevej 6.

## Mitteilungen der Schriftleitung

Zum Inhalt dieses Heftes: Mit der hier erstmalig in deutscher Sprache veröffentlichten Predigt des heimgegangenen Bischofs Eivind Berggrav im Abschlußgottesdienst der Vollversammlung von Evanston möchten wir unseren Lesern noch einmal einen Eindruck von dieser starken Persönlichkeit vermitteln, dessen Herz und Leben der Verwirklichung christlicher Einheit gehörte.

Den Beiträgen von Kirchenrat D. Hutten und Prof. Roger Mehl liegen Referate zugrunde, die auf den von der Ökumenischen Centrale im letzten Winter veranstalteten Arbeitstagen gehalten wurden. Mit freundlicher Genehmigung von P. Dumont, O. P., bringen wir die Übersetzung seiner Ausführungen zur Ankündigung eines „ökumenischen Konzils“ durch Papst Johannes XXIII. Angesichts der verschiedenartigsten Vermutungen und Interpretationen, die sich an diese Ankündigung geknüpft haben, scheint uns die hier gebotene Betrachtung in ihrer Sachlichkeit und Nüchternheit von großem Wert zu sein.

Einen ungewöhnlich großen Platz haben wir Prof. F. Siegmund-Schultze als einem der ältesten noch unter uns lebenden Mitbegründer und Mitgestalter der ökumenischen Bewegung für die Rezension der deutschen Ausgabe von Rouse-Neill „Geschichte der ökumenischen Bewegung“ eingeräumt. Auch wenn man vielleicht die Ansichten des Rezensenten über bestimmte ökumenische Vorgänge und Entwicklungen nicht in allen Punkten zu teilen vermag, so wird man ihm doch für manche Korrekturen und wertvolle Ergänzungen der Darstellung von Rouse-Neill nur dankbar sein können.

Kg.

# DIE LAIENFRAGE IN ÖKUMENISCHER SICHT

VON HANS-RUEDI WEBER

Wenn später einmal die Kirchengeschichte und die Geschichte der ökumenischen Bewegung in der Zeit seit dem letzten Weltkrieg geschrieben wird, darf ein Kapitel über die Laienfrage nicht fehlen. Der Aufschwung der katholischen Aktion und der damit verbundenen Laienbewegungen in der römisch-katholischen Kirche, die gegenwärtige Wiederentdeckung und neue Betonung der Rolle der Laien im Leben und in der Sendung der orthodoxen Kirchen und die Fülle von Laienbewegungen, Laieninstituten usw. in den protestantischen Kirchen der Gegenwart können keinem Beobachter der heutigen kirchlichen Lage entgehen. Darum soll in diesem Aufsatz zunächst (I) das in der ökumenischen Bewegung sich seit Oxford 1937 entwickelnde Gespräch über die Laienfrage besprochen werden und danach (II) kurz auf einige mit diesem ökumenischen Gespräch um die Laienfrage zusammenhängenden Entwicklungen in der neuesten Kirchengeschichte Europas hingewiesen werden.

Eigentlich müßten danach noch die sich aus diesem Gespräch und den beschriebenen Entwicklungen ergebenden theologischen Fragen zur Sprache kommen: Welcher Kirchenbegriff kristallisiert sich hier heraus? Was können wir von der Laienfrage her in bezug auf die Struktur der Kirche, die Funktion der Ämter, das Wesen der Mission und Evangelisation lernen? Und welches Leitbild christlichen Lebensstils ergibt sich im Laufe dieses Gesprächs um die Laienfrage? Aber eine Behandlung all dieser Fragen würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen. Vielleicht kann jedoch das hier gebotene Rohmaterial einige Gruppen anregen, selbst über die genannten Fragen weiterzudenken.<sup>1)</sup>

## I.

Im ökumenischen Gespräch über die Rolle der Laien im Leben und in der Sendung der Kirche kommt man schnell in eine große Verlegenheit: es besteht keine allgemein gültige Definition des Begriffes „Laie“. Darum soll zunächst beschrieben werden, wie man nun meist diese Verlegenheitssituation zu überwinden sucht, welcher neue Ansatzpunkt gewählt wurde und wie sich das ökumenische Gespräch über die Laienfrage bisher entwickelt hat.

## 1. Die negativen Versuche einer Definition

Im kanonischen Recht der römisch-katholischen Kirche wird der Begriff „Laie“ in Gegenüberstellung zu dem des Geistlichen und des Ordensbruders (bzw. der Ordensschwester) definiert: ein Laie wird über seine Taufe hinaus nicht wie der Priester durch die Priesterweihe in den geistlichen Stand erhoben, aus dem jener seine Vollmacht in der Kirche empfängt. Außerdem gibt der Laie seinen gewöhnlichen Lebenswandel in der Welt nicht auf, um in ein Kloster zu gehen und dort zur mönchischen Vollkommenheit zu gelangen. Ganz ähnlich negative Definitionsversuche tauchen im Gespräch über die Laienfrage auch der im Ökumenischen Rat der Kirchen vertretenen Konfessionen immer wieder auf.

„Ein Laie ist ein nicht Ordinierter“, sagen die hochkirchlichen und orthodoxen Brüder. Aber es ist ein offenes Geheimnis, daß viele Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates kein fest umrissenes Verständnis der Ordination haben, weshalb man von dieser Abgrenzung her zu keinem gemeinsamen Begriff des Laien kommen kann. Zudem gibt es ja auch einerseits theologisch ausgebildete, nicht-ordinierte Arbeiter im vollamtlich kirchlichen Dienst, und andererseits nicht-theologisch ausgebildete, aber zu einem nebenamtlichen Dienst in der Kirche ordinierte „Laien“, die schwer einzuordnen sind. Der Evanston-Bericht über die Laienfrage sagt zu diesem Abgrenzungsversuch: „Das Wort ‚Laie‘ darf nicht in erster Linie im Sinne des nicht-ordinierten Kirchengliedes und damit negativ verstanden werden.“

Ein anderer, noch viel weniger befriedigender Abgrenzungsversuch ist die Gegenüberstellung von Laien und Theologen. Sobald man mit den orthodoxen Kirchen in Berührung kommt, wird die Fragwürdigkeit dieser in den westlichen Kirchen oft gemachten Abgrenzung deutlich. Wenn in einer orthodoxen Kirchengemeinde etwa in einem Dorfe Griechenlands der Priester sein Hirtenamt nicht mehr erfüllen kann, geschieht es öfters, daß sich die Gemeinde nach dem Bruder umsieht, der sich in seiner Laienexistenz geistliche Autorität erworben hat und dem die Gemeinde als Hirt und Beichtvater Vertrauen schenkt. Dieser Mann wird dem Bischof vorgeschlagen, der ihn prüft und ins Priesterseminar schickt. Nach ein oder zwei Jahren kommt der Mann zurück in sein Dorf, und obwohl man ihn nun schon von weitem als einen Kleriker erkennt, ist er häufig viel weniger klerikalisiert als die meisten lutherischen und reformierten Pastoren. Er ist und bleibt ein Glied des Volkes, er übt oft neben seinem Hirtenamt seinen alten Beruf weiter aus, und sein Amt wurde ihm auf Grund eines wirklichen *charisma* zum Hirtendienst übertragen (siehe die Kriterien in 1. Thimotheus 3, 1–13 und Titus 1, 5–9). Wie kann er aber predigen und lehren, wenn er doch nicht Theologie studiert hat? Dafür setzt die orthodoxe Kirche die theologisch ausgebildeten Laien ein. Mehr als 80 Prozent der in Athen und Saloniki aus-

gebildeten griechisch-orthodoxen Theologen fragen nicht nach der Priesterweihe, sondern werden Staatsbeamte oder arbeiten als Laientheologen im kirchlichen Dienst. — Wer Theologie und Laiendienst einander gegenüberstellt, hat weder begriffen, was Theologie wirklich ist, noch was Laiendienst tatsächlich einschließt. Gerade die Gläubigen, die mitten in der „säkularen“ Welt stehen und arbeiten, müssen im Stande sein, ihre Situation von der biblischen Botschaft und der ganzen Glaubenserfahrung der Kirche her zu verstehen und biblisch verantwortliche Entscheidungen zu treffen. Kirchenleitungen sollten darum mindestens ebensoviel Geld und Kräfte zur theologischen Ausbildung für den Laiendienst in der Welt einsetzen, als gegenwärtig zur theologischen Ausbildung zum Hirtenamt in der Kirche gebraucht wird. „Theologie ist keine Sache nur für Geistliche, sie muß auch den Laien in einer Form zugänglich sein, die sie als beziehungsvoll und wesentlich für ihre eigene Aufgabe empfinden können.“ So wurde schon in Evanston gesagt, und seither ist sowohl in römisch-katholischen Kreisen als auch in den dem Ökumenischen Rat angeschlossenen Kirchen der Ruf zu einer theologischen Ausbildung zum Laiendienst in der Welt mehr und mehr laut geworden.

Ein dritter, soziologisch zwar sehr wichtiger, aber theologisch nicht entscheidender Abgrenzungsversuch ist die Gegenüberstellung von Laien und (ordinierten oder nicht-ordinierten) Arbeitern im vollamtlichen kirchlichen Dienst. Dieser Abgrenzungsversuch ist für das ökumenische Gespräch darum fragwürdig, weil in den orthodoxen Kirchen und in vielen „jungen Kirchen“ Asiens und Afrikas vollamtlicher kirchlicher Dienst und Ausübung des Hirtenamtes in der Kirche durchaus nicht zusammenfallen. In der Kirche von Südindien gibt es z. B. Ärzte, Lehrer und Träger anderer Berufe, die „nebenamtlich“ das Amt eines ordinierten Hirten erfüllen, und die Zurüstung und Ordination solcher „voluntary presbyters“ soll in Zukunft stark gefördert werden. Viele Freikirchen kennen ja schon von ihrem Ursprung her den nicht-vollamtlichen Dienst von Laienpredigern, die oft auch Erlaubnis zur Verwaltung der Sakramente haben. Und neuerdings wird auch in der anglikanischen Kirche der Ruf nach einem nicht-hauptberuflichen Priesteramt öfters besprochen. Zudem suggeriert diese soziologische Gegenüberstellung von Laien und im vollamtlich kirchlichen Dienst Stehenden leider oft die Vorstellung, daß Laien nur „Freizeit-Christen“ und nicht auch vollamtliche Christen seien. Der Evanston-Bericht hat dazu mit Recht gesagt: „In der Kirche meint man, die Geistlichen seien die einzigen, die die Pflicht hätten, würdig ihrer christlichen Berufung zu leben, wo immer sie sich befänden. Für die Laien wird ein niedrigerer Maßstab geduldet oder gar erwartet . . . Gott legt aber Geistlichen und Laien die gleiche Forderung völliger Hingabe an ihn auf. Der Dienst des Laien darf nichts anderes bedeuten als diese völlige Hingabe des ganzen Menschen, seiner Zeit, seines Tuns und seines Eigentums.“<sup>2)</sup>

## 2. Auf dem Weg zu einem neuen Verständnis des Laiendienstes

Der rechte Ansatzpunkt einer Definition des Laiendienstes ist die Polarität zwischen Kirche und Welt und nicht irgendeine innerkirchliche Gegenüberstellung. Nur von der diakonisch-missionarischen Präsenz des Gottesvolkes in der Welt her kann der Laiendienst recht verstanden werden. Das wurde im ökumenischen Gespräch über die Laienfrage von Anfang an deutlich erkannt, wie die nachfolgende Beschreibung der Entwicklung dieses Gespräches zeigt.

Das Gespräch begann in der Vorbereitungsarbeit für die zweite Weltkonferenz der Bewegung für Praktisches Christentum (Oxford, 1937), als Dr. J. H. Oldham im Vorbereitungsband über „Die Kirche und ihr Dienst in der Welt“ auf die entscheidende Bedeutung des Laiendienstes hinwies. Gerade in der gespannten Welt-situation von 1937 konnte man ja nicht über das Konferenzthema „Kirche, Volk und Staat“ nachdenken, ohne zur Schlußfolgerung zu gelangen, daß die behandelten Fragen nur durch die Laien wirksam und praktisch angefaßt werden können, wie es in der Botschaft der Oxford-Konferenz an die Kirchen heißt.

Dieses Anliegen wurde auf der ersten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam 1948 aufgenommen. Der Bericht des Komitees über „Die Bedeutung der Laienschaft in der Kirche“ hat noch einen etwas gönnerhaften Unterton — die großen Kirchenführer sprechen zu den „Laiengliedern“ ihrer Kirchen hinunter —, aber auch hier wurde der Laiendienst nicht von einer innerkirchlichen Gegenüberstellung, sondern von der Kirche-Welt-Polarität her verstanden. „Wir denken an den kirchlichen Laien nicht als Mitarbeiter in der Gemeinde, sondern als den, der im größeren Kreis der Gesellschaft lebt und arbeitet. Die damit gegebene Frage ist folgende: Wie können die Glieder der Kirche instand gesetzt werden, die Bedeutung ihres Christenglaubens für ihr tägliches Leben in ihrem Beruf zu erkennen?“ Denn „nur durch das Zeugnis einer geistlich reifen und geistlich hochstehenden und aktiven Laienschaft kann die Kirche der modernen Welt in ihrer gegenwärtigen, durch tiefe Ratlosigkeit gekennzeichneten Lage zurechthelfen.“ Der Bericht des Amsterdamer Komitees endigt darum mit dem Anruf: „Es wäre von der größten Bedeutung, wenn diese Anschauung von der Laienschaft als einem Teil der kämpfenden und lebendigen Kirche die ihr zukommende Aufmerksamkeit in den Kirchen und im Ökumenischen Rat fände.“

Inzwischen wurde in vielen Kreisen vor allem der europäischen und nord-amerikanischen Kirchen die Laienfrage nicht nur eifrig diskutiert, sondern es waren auch ganz spontan die im zweiten Abschnitt dieses Aufsatzes beschriebenen Laieninstitute, Laienbewegungen, Gemeindeaufbaubewegungen, Bruderschaften usw. entstanden. Das 1946 gegründete Ökumenische Institut in Bossey bei Genf wurde bald zum Austauschplatz und Kristallisierungspunkt vieler dieser Gespräche und Versuche. In einem Bericht über die Anfangsjahre des Instituts,

das damals unter der Leitung von Professor Hendrik Kraemer und Suzanne de Diétrich stand, steht der folgende, aufschlußreiche Abschnitt: „Die Laien, Männer wie Frauen, hatten eine neue Schau ihrer Verantwortung dafür gewonnen, dem wahren Wesen und der wahren Aufgabe der Kirche nicht nur in ihrem eigenen Kreise, sondern in der Welt, in die die Kirche hineingestellt worden ist und in der sie ihr eigenes Leben leben, sichtbaren Ausdruck zu verschaffen. Das Institut bemühte sich deshalb darum, den Kirchen zum Verständnis und zur Förderung dieser neuen Entwicklung zu verhelfen und gleichzeitig den Laien eine bessere Grundlage für diese Aufgabe und eine umfassendere Schau der Kirche als gegenwärtiger ökumenischer Wirklichkeit zu verschaffen. Dies bleibt eines der Hauptziele des Ökumenischen Instituts.“ Tatsächlich hat sich seither die in Bossey geleistete Konferenz- und Kursarbeit gerade für das Gespräch um die Laienfrage und die Zurüstung für den Laiendienst in den meisten Konfessionen und Erdteilen als sehr fruchtbar erwiesen.

Es zeigte sich aber bald, daß für diesen speziellen ökumenischen Arbeitszweig innerhalb des Ökumenischen Rates eine vollamtliche Kraft nötig war. Dr. Hans-Hermann Walz hat in sehr enger Zusammenarbeit mit dem Ökumenischen Institut das provisorisch eingerichtete Sekretariat für Laienarbeit bis zur Weltkirchenkonferenz in Evanston geleitet. Die zwei großen ökumenischen Laientagungen für Europa in Bad Boll 1951 und für Nordamerika in Buffalo 1952 weckten in weiten Kreisen großes Interesse für die Laienfrage, was ja dann vor allem in der Vorbereitung und Durchführung der Weltkirchenkonferenz in Evanston deutlich wurde, wo eine der sechs Sektionen „Die Laienfrage — Der Christ in seinem Beruf“ behandelte. Noch wichtiger als diese großen Konferenzen waren aber während jener Nachkriegsjahre die mannigfaltigen Neuansätze zur christlichen Präsenz in der Welt und die damit verbundene Denkarbeit über die Laienfrage und über Leben und Sendung der Kirche. Die von Dr. Walz herausgegebenen acht Nummern der ökumenischen Zeitschrift „Laymen's Work“ (Genf, 1951—1955) geben einen guten Einblick in die Fülle der Versuche kirchlichen Seins und kirchlichen Selbstverständnisses, die damals in allen Konfessionen und Kontinenten rund um die Laienfrage begannen.

Die Weltkirchenkonferenz von Evanston 1954 hat nicht nur die hiernach besprochenen Ansatzpunkte zu einem neuen Verständnis des Laiendienstes formuliert, sondern auch innerhalb der Struktur des Ökumenischen Rates eine Stelle geschaffen, um das begonnene Gespräch weiterzuführen. Damit wurde anerkannt, daß die Behandlung der Laienfrage gerade so wie etwa die in den Referaten für „Glauben und Kirchenverfassung“ und für „Kirche und Gesellschaft“ weitergeführte klassische ökumenische Arbeit heute wesentlich zur ökumenischen Bewegung gehört. Das seit 1955 arbeitende Laienreferat hat eine dreifache Aufgabe: 1. Es sammelt und verbreitet Nachrichten über die Art und Weise, in der Laien

in der ganzen Welt ihren Dienst als Gottes Volk in Gottes Welt verstehen und ausüben und wie Gemeinden, Laienbewegungen, Laieninstitute usw. die Laien für ihren speziellen Dienst zurüsten. 2. Es fördert das ökumenische Gespräch und Studium über die Laienfrage und untersucht die sich daraus ergebenden Folgerungen für das gesamte Leben und die Sendung der Kirche. 3. Im Rahmen seiner sehr beschränkten Möglichkeiten und auf Grund direkter Einladungen hilft das Laienreferat einzelnen Kirchen, nationalen Christenräten und Laienbewegungen, ihre Arbeit im Blick auf die Zurüstung der Laien für den Dienst in der Welt kritisch zu überprüfen und weiterzuentwickeln. — Das Laienreferat versucht diese dreifache Aufgabe in engster Zusammenarbeit mit den anderen Referaten und Abteilungen des Ökumenischen Rates durch Besuchsdienst, eine Reihe von Publikationen und von Tagungen in den verschiedenen Kontinenten zu erfüllen.<sup>3)</sup>

### 3. Der neue Ansatzpunkt: Gottes Volk in Gottes Welt

Der Bericht der sich mit der Laienfrage beschäftigenden sechsten Sektion von Evanston hat keine einwandfreie Definition des Begriffes „Laie“ geben wollen. Die oben beschriebene soziologische Begriffsbestimmung wurde beibehalten, jedoch mehr aus Verlegenheit als aus Überzeugung. Der Bericht gibt aber einige sehr wichtige Ansatzpunkte, die im Gespräch nach Evanston in weiten Kreisen aufgenommen und weiterentwickelt wurden.

„Der wachsende Nachdruck, der seit Amsterdam in vielen Teilen der Welt auf die Funktion der Laien gelegt wird, ist nicht als ein Versuch aufzufassen, für die Laienschaft mehr Raum oder mehr Anerkennung zu gewinnen.“ Hier wird ein weitverbreitetes Mißverständnis deutlich zurückgewiesen: Die in der ökumenischen Bewegung als wichtig erkannte Laienbewegung hat nichts Antiklerikales an sich. Der in den meisten Kirchen tatsächlich bestehende Klerikalismus kann nicht durch Antiklerikalismus überwunden werden, sondern nur durch eine neue Würdigung des Dienstes des ganzen Gottesvolkes und die sich von dort her ergebende neue Würdigung der Funktion derer, die zu einem besonderen Dienst in der Kirche ordiniert wurden.

Unmittelbar hat nun aber der Evanston-Bericht hinzugefügt: „Es geht auch nicht lediglich darum, einer überlasteten, von zu wenig Hilfskräften unterstützten Geistlichkeit Hilfe zu bringen.“ Sehr vieles, was heute unter der Fahne „Laienarbeit“ auftritt und sich dabei auf Evanston beruft, hat diese Zurückweisung noch nicht gehört oder verstanden. Es geht im Gespräch um die Laienfrage nicht zunächst um die Mobilisierung der Laien, damit sie die Hilfsmannschaft oder der Helferkreis des Pfarrers werden.

„Diese Wertschätzung der Laienfunktion gründet sich vielmehr auf die Wiederentdeckung des wahren Wesens der Kirche als des Volkes Gottes.“ Der Begriff „Laie“ wird heute tatsächlich mehr und mehr vom biblischen Begriff *laos* = Volk

Gottes her verstanden, und zwar in katholischen, orthodoxen und protestantischen Kreisen. Die „Laien“ sind die Glieder des Gottesvolkes, nicht im Gegensatz zu einer Gruppe Personen innerhalb des Gottesvolkes, sondern im Gegensatz zu all den Menschen in der Welt, die nicht um Gottes Königsherrschaft wissen und nicht durch die Taufe dem Gottesvolk einverleibt sind. Etymologisch ist diese Ableitung des Wortes „Laie“ von den biblischen Begriffen *laikos* und *laos* zwar fragwürdig<sup>4)</sup>, aber den Laiendienst von der Präsenz des Gottesvolkes in Gottes Welt her zu verstehen, ist theologisch außerordentlich wichtig. Die etymologische Fragwürdigkeit dieser Ableitung sollte uns aber davor hüten, den ganzen Laiendienst nur von diesem einen Gleichnis der Kirche als Volk Gottes her verstehen und erklären zu wollen. Um das Wesen und die Sendung der Kirche zu umschreiben, gebrauchten die Verfasser des Neuen Testaments über achtzig verschiedene Begriffe, die in etwa zwanzig Kategorien von Bildern und Analogien aufzuteilen sind. Alle diese Analogien müssen für das Verständnis des Laiendienstes mit in Betracht gezogen werden, vor allem etwa die Bildreden von der Kirche als dem Licht der Welt, dem Salz der Erde und dem guten Samen im Acker der Welt.

Im Zusammenhang mit dieser positiven Deutung des Begriffs „Laie“ hat schon der Evanston-Bericht von der Taufe gesprochen. „Wir müssen wieder verstehen, was es bedeutet, daß wir alle getauft sind.“ Diese enge Verbindung zwischen Taufe und *chrisma* (Salbung) einerseits und Laiendienst andererseits ist seither im ökumenischen Gespräch über die Laienfrage stark betont worden. Dabei wird besonderer Nachdruck auf das urchristliche und in den orthodoxen Kirchen bis heute bewahrte Verständnis gelegt, wonach das unmittelbar auf die Taufe folgende *chrisma* die Ordination zum Laiendienst bedeutet. In der Taufe werden wir in den *laos* eingegliedert, im *chrisma* wird das neue Glied des Leibes Christi zum priesterlichen, prophetischen und königlichen Dienst in der Welt ordiniert. Dabei geht es wirklich um einen Dienst, wie in Evanston richtig betont wurde: „Wie Christus erschienen ist, um zu dienen, so müssen alle Christen zu Dienern seiner Heilsbotschaft werden, jeder gemäß der besonderen Gabe des Geistes, die er empfangen hat.“

Wenn man den Begriff „Laie“ vom biblischen Begriff *laos* her versteht, dann wird deutlich, daß alle getauften Christen in diesem Sinne „Laien“ sind. Auch Bischöfe, Pastoren und andere kirchliche Arbeiter gehören zum *laos* und sind darum Laien. Um sie vom gesamten Kirchenvolk zu unterscheiden, wird z. B. in der anglikanischen Kirche nun manchmal der Begriff „die anderen Laien“ gebraucht: Bischöfe, Priester, Theologieprofessoren, Missionare und andere ordinierte oder nicht-ordinierte kirchliche Arbeiter haben weiterhin Teil am Laiendienst. Wohl wurden sie für eine besondere Funktion innerhalb des *laos* aussondert. Aber eine solche Aussonderung innerhalb des *laos* bedeutet keinesfalls

Ausschluß aus dem Laiendienst. „Die Wendung ‚Laiendienst‘ drückt die herrliche Aufgabe der ganzen Kirche aus, an dem Dienst teilzuhaben, den Christus der Welt getan hat“ (Evanston).

Was ist nun aber das Besondere des Laiendienstes? Oder ist Laiendienst völlig identisch mit dem gesamten Dienst der gesamten christlichen Gemeinde überhaupt? Falls man den Begriff so weit fassen will, wäre es besser, nicht mehr vom „Laiendienst“ zu sprechen, sondern einfach vom Dienst der Gemeinde.

Schon in Evanston und im darauffolgenden ökumenischen Gespräch über die Laienfrage wurde dem Begriff Laiendienst aber eine ganz spezielle Ausrichtung gegeben: wohl geht es um den Dienst der ganzen Gemeinde, aber es geht um einen ganz besonderen Aspekt der Gemeinde, nämlich dem nach außen auf die Welt hin gerichteten Aspekt. Es geht um die Teilnahme der ganzen Gemeinde am Dienst, den Christus in der Welt tut. Zurüstung zum Laiendienst bedeutet demnach Zurüstung der ganzen Gemeinde zur diakonisch-missionarischen Präsenz in der Welt.

Zusammenfassend und überspitzt kann demnach gesagt werden: Die Laien sind die ganze Kirche in ihrem Dienst in und an der Welt. Laiendienst bedeutet nicht „etwas für die Kirche tun“, sondern es bedeutet „die Kirche in der Welt sein“.

## II.

Dieses ökumenische Gespräch um die Laienfrage wird nicht in erster Linie von Berufstheologen, Kirchenführern und anderen in den ökumenischen Ausschüssen sitzenden „Ökumenikern“ getragen, sondern von Kirchengliedern und Pastoren, die mitten in diakonisch-missionarischen Vorstößen der Kirche in der Welt stehen. Darum sind in den Dokumenten dieses Gesprächs oft theologisch sehr ungeschützte Überspitzungen und Einseitigkeiten zu finden, aber das Gespräch hat dann auch eine wohltuende Frische und Aktualität, die in einigen „klassischen“ ökumenischen Gesprächen oft etwas verlorenging. Es ist darum nötig, diesen sehr existentiellen Rahmen und Hintergrund kurz zu skizzieren. Dabei beschränken wir uns wesentlich auf Nachkriegsentwicklungen und auf Westeuropa. Nicht daß es nicht schon vorher wichtige Laienbewegungen gegeben hätte (siehe z. B. die christliche Studentenbewegung, CVJM usw.), nicht daß in anderen Kontinenten nicht auch Wesentliches zur Laienfrage beigetragen würde (etwa in Nordamerika werden gegenwärtig äußerst interessante Versuche diakonisch-missionarischer Präsenz der Kirche in der Welt unternommen), und nicht daß die Laienfrage nur in Europa aktuell wäre (gerade in den „jungen Kirchen“ Asiens und Afrikas und auch in den Kirchen im kommunistisch regierten Raum wird die Laienfrage ja mehr und mehr die brennende Frage); aber zweifelsohne hat Europa in den letzten Jahrzehnten in bezug auf neue Ansätze und kritisches Durchdenken am meisten zu diesem Gespräch beigetragen.

## 1. Eine fruchtbare Spannung

Spricht man mit den Leitern der europäischen Laieninstitute, der Kirchentagsbewegungen, des Gemeindeaufbaus usw. und fragt man sie nach dem Beginn ihrer Arbeit, so erzählen sie uns oft über eine Gefängniszelle, ein Konzentrationslager oder Begegnungen während des Krieges.

Damals wurden plötzlich viele der besten Christen aus ihrem christlichen Freundeskreis und dem normalen Leben ihrer Kirchengemeinde herausgerissen und mitten in die stark entchristlichte Wirklichkeit des heutigen Europas hineingeworfen. In der Armee, in den Konzentrationslagern und Gefängnissen begegneten diese Christen vielen überzeugten Marxisten, Anhängern des technologischen Humanismus, aber auch großen Massen völlig kirchenfremder und haltloser Zeitgenossen. Sie entdeckten das Ausmaß des Säkularismus in Europa und die Schwäche und Gelähmtheit ihrer Kirchen. Zwar hatten schon vor dem Kriege vor allem römisch-katholische Soziologen in Frankreich nachgewiesen, wie sehr die christliche Gemeinde im Laufe der Zeit sozial verengt war und in welchem Ausmaß die christliche Botschaft nur noch den religiösen Sektor des Menschen und nicht mehr den ganzen Menschen und die ganze Gesellschaft ansprach. Das Wort von der Ghettosituation der Kirche in Europa war schon vor dem Kriege gefallen. Es wurde aber erst im Lichte der Kriegserfahrung durch einen wachsenden Kreis von Pfarrern und Gemeindegliedern wirklich ernst genommen.

Andererseits sahen aber gerade diese selben Männer und Frauen während der unfreiwilligen „Retraite“ ihrer Gefangenschaft deutlicher als je die biblische Schau einer lebendigen Kirche. Die biblisch-theologische Erneuerung vor dem Kriege trug nun Früchte. Der lebendige Herr der Welt und der christlichen Gemeinde brachte diese aus ihrem normalen bürgerlichen Alltagsleben Herausgerissenen in eine große Spannung: zur selben Zeit zeigte er ihnen das Elend und die Herrlichkeit seiner Gemeinde. Ihre Augen wurden geöffnet sowohl für den Schlaf oder die leere Geschäftigkeit der empirischen Kirchen als auch für das verborgene, wahre Leben des Herrn in der Welt und in den Kirchen. Die Spannung führte jene Gefangenen zur heiligen Ungeduld, im Gegensatz zu den vielen in den Kirchen, die bald nach dem Kriege wieder nur an Restauration dachten. Die Beunruhigten hatten aber auch eine heilige Geduld gelernt, im Gegensatz zu den vielen, die nach dem Kriege die empirischen Kirchen abschrieben und selbstbewußt etwas ganz Neues bauen wollten.

Einige sind nicht aus den Gefängnissen zurückgekommen. Aber ihr einsamer Kampf um „Widerstand und Ergebung“, etwa der Kampf Dietrich Bonhoeffers, hat doch reiche Früchte getragen. Diejenigen jedoch, die zurückgekommen sind, setzten sich nun ein, um Kirche für die Welt zu sein, um die ganze Gemeinde für ihre diakonisch-missionarische Präsenz in der Welt zuzurüsten. Das sind die

Männer und Frauen, die seither Wesentliches zum ökumenischen Gespräch über die Laienfrage beigetragen haben.

## 2. Die Laieninstitute

Es gibt heute über sechzig verschiedene protestantische Laieninstitute in Europa. Die im deutschen Sprachraum bekanntesten sind wohl die Evangelischen Akademien in Deutschland; aber ebenso wichtig und teilweise sogar älter sind Institute wie die „vormingscentra“ in Holland, „Sigtunastiftelsen“ in Schweden, die „Reformierten Heimstätten“ in der Schweiz, die „Centres de formation des laïcs“ in Frankreich, die „Laymen's Colleges“ in England. Obwohl sich diese Institute ganz spontan und je nach Arbeitsmilieu und leitender Persönlichkeit auf ganz verschiedene Weise entwickelt haben, sind sie doch fast alle aus demselben Anliegen heraus entstanden und arbeiten im Blick auf denselben doppelten Auftrag: 1. Sie wollen den Raum schaffen für eine wirkliche Begegnung zwischen Kirche und Welt. (Das Hauptinstitut in Holland heißt bezeichnenderweise „Kerk en Wereld“ = Kirche und Welt, und eine der deutschen Evangelischen Akademien nennt sich „Haus der Begegnung“.) Es soll also in diesen Häusern zu einem echten Gespräch kommen, und zwar nicht nur in dieser Weise, daß die Kirche zur Welt spricht, sondern auch und zuerst einmal so, daß die Kirche nach der Welt hinhört. Zu diesen Gesprächen, die sich entweder mit einem aktuellen Thema oder den Lebensfragen der unten genannten Gruppen befassen, werden also nicht nur gut kirchliche Leute als Teilnehmer und Sprecher eingeladen, sondern auch Personen, die der Kirche fernstehen, die aber für ein echtes Gespräch (nicht für ein Angepredigtwerden) offen sind. Im Laufe dieses Gesprächs kommt es dann auch zum echten Dialog zwischen den Laien und den „anderen Laien“, zwischen den in der Welt lebenden Gemeindegliedern und den zu einer besonderen kirchlichen Funktion Ausgesonderten. 2. Der zweite, allen echten Laieninstituten gemeinsame Auftrag ist die Zurüstung der Gemeindeglieder für ihre diakonisch-missionarische Präsenz in ihrer jeweiligen ganz konkreten „Welt“. Darum werden meist zu folgenden drei Kategorien gehörende Gruppen zu den Wochenendtagungen oder ein- oder mehrwöchigen Kursen eingeladen: a) Berufsgruppen; etwa Juristen, Bauern, Journalisten, Gewerkschaftsführer usw. b) Menschen, die sich in derselben Lebenssituation befinden; etwa Witwen, ausländische Studenten, berufstätige Frauen usw. c) Funktionelle Gruppen; etwa Vertreter aller Schichten und Arbeitszweige eines industriellen Unternehmens, Vertreter aller Berufe, die sich mit der Fürsorge beschäftigen usw.

Die Arbeitsweise in den einzelnen Instituten ist sehr vielfältig: Während z. B. in den deutschen Evangelischen Akademien oft die intellektuelle Auseinandersetzung und Zurüstung im Vordergrund steht, versuchen die holländischen „vormingscentra“, vielmehr den ganzen Menschen ins Auge zu fassen und zu formen;

sie nennen sich oft „moderne Häuser des gemeinsamen Lebens“, wo während der Formungstagung der Makrokosmos der betreffenden Gruppe im Mikrokosmos der Tagungsgemeinschaft rekonstruiert wird, um die Tagungsteilnehmer in die christliche Existenz in diesem Raume einzuüben. Dabei spielen die Lebens- und Arbeitsgemeinschaft, das Stegreifspiel, Mimik und Zeichnen eine ebenso wichtige Rolle wie Vorträge und Debatten. Auch die Arbeitsvoraussetzungen sind äußerst verschieden: Während in einigen volkskirchlichen Situationen größere Institutionen mit Eindruck erweckenden Gebäuden und Mitarbeiterstäben aufgebaut wurden, arbeiten die Institute etwa in Frankreich meistens nur mit halbamtlichen Kräften und vielen freiwilligen Mitarbeitern oder – wie in Villemétrie bei Paris – getragen durch eine protestantische Bruderschaft von unverheirateten Männern und Burschen, die diesem Dienst ein Jahr ihres Lebens oder ein ganzes Leben widmen.

Keiner der Leiter dieser Institute würde wohl zu behaupten wagen, daß solche regionalen Laienzentren nun die Antwort auf alle die Kirche heute bedrängenden Fragen seien. Gerade die Leiter wissen darum, daß solche Tagungs- und Kontaktarbeit stets in der Gefahr schwebt, unverbindlich zu bleiben. Sie erkennen auch mehr und mehr, daß man echte Ethik nicht ohne dogmatische Grundlage betreiben kann, weshalb nun in das Tagungsprogramm vieler Institute Lehrtagungen über die christlichen Glaubensfundamente aufgenommen wurden. Man kann und muß den Leitern dieser Institute eine Reihe von schwerwiegenden, kritischen Fragen stellen. Man darf aber nicht verkennen, daß hier ein äußerst wichtiger Versuch unternommen wird, um die Brücke über die Kluft zwischen Kirche und Welt, Sonntag und Alltag, Glaube und Beruf oder Lebenssituation zu schlagen. Hier wird die Gemeinde tatsächlich zugerüstet, um an dem Dienst Christi für diese Welt teilzunehmen.

### *3. Die Kirchentagsbewegungen*

Aus einem ganz ähnlichen Anliegen heraus wie die Laieninstitute sind die verschiedenen Kirchentagsbewegungen entstanden. Es sind auch regionale Erscheinungsformen der Kirche. Die Kirche kann ja heute nicht mehr echt Kirche in der Welt sein, wenn sie ausschließlich in der Form von Ortsgemeinden in Erscheinung tritt. Ganz wichtige Entscheidungen im Leben der modernen Industriewelt werden nicht mehr auf der parochialen, sondern auf der regionalen Ebene getroffen. Darum muß die Kirche heute ihre regionalen Strukturformen entwickeln. Eine regionale Kirchenbehörde und hauptsächlich administrative und innerkirchliche Dinge behandelnde Synodalversammlungen genügen nicht mehr. Die Kirche braucht Organe, durch deren Dienst sie sich einerseits den Fragen eines über die Parochie hinausgehenden Gebietes stellen und andererseits zu diesen Fragen vom Evangelium her Stellung nehmen kann. Dies geschieht heute für viele bestimmte

Gruppen und Fragenkomplexe in regionalen Laieninstituten und Studiengruppen, es geschieht für das gesamte Gottesvolk in einem Gebiet oder Land in den Kirchentagsbewegungen.

Tatsächlich sind ja die zwei Brennpunkte aller echten Kirchentagsbewegungen sowohl während der monatelangen Vorbereitungsarbeit in vielen kleinen Gruppen als auch während der großen regionalen Versammlungen einerseits das Bibelstudium und andererseits die brennenden Lebensfragen nicht allein einer bestimmten Berufsgruppe, Schicksalsgruppe oder funktionellen Gruppe, sondern der Bevölkerung eines ganzen Gebietes oder Landes. Wirklich entscheidende Tagesfragen, die meist in den Schlagzeilen der Tagespresse erscheinen, werden hier im Lichte der biblischen Botschaft untersucht. Dabei werden die einzelnen Christen nicht nur zugerüstet, um danach in ihrem privaten Leben und im Rahmen ihrer Ortsgemeinden zu diesen Tagesfragen Stellung zu nehmen. Kirchentage können auch ein Organ werden, durch welches die Kirche eines bestimmten Gebietes zum Staat und zum gesamten Volk dieses Gebietes spricht. Sofort wird dann jedoch die Frage der Kompetenz laut: Kann ein seinem Wesen nach überkonfessioneller und oft auch nicht offiziell kirchlicher Kirchentag im Namen der Kirche zur Öffentlichkeit sprechen? Ist das nicht vielmehr der Auftrag der Kirchenleitungen und Synoden einzelner Landeskirchen und Konfessionen? Die hier auftauchende Spannung kann sehr fruchtbar werden. Einerseits zwingt der Laiencharakter und die ökumenische Weite der Kirchentagsbewegungen die offiziellen Kirchenleitungen und Synoden zur Überprüfung der Frage, ob sie wirklich die Anliegen des mitten in der Welt lebenden Gottesvolkes aufnehmen und vertreten (das sog. Laienelement in Kirchenregierungen und Synoden besteht manchmal aus sehr „klerikalisierten“ Laien). Andererseits können die kritischen Fragen der Kirchenleitungen und Synoden die Kirchentagsbewegungen davor bewahren, schwärmerisch zu werden und billige Ökumene zu betreiben.

Geradeso wie die Laieninstitute entziehen sich die spontan entstandenen und noch sehr jungen Kirchentagsbewegungen vorläufig einer eng umgrenzten Definition. Ein für die Kirchentage zentrales und für den Laiendienst sehr wichtiges Element muß aber noch angeführt werden: Kirchentage sind Sammlungen des zerstreuten Gottesvolkes im Blick auf seine Sendung. Es bricht ja heute vielerorts die Einsicht durch, daß die Diasporasituation der Kirche in der Welt nicht die Ausnahmesituation, sondern in der Periode zwischen Himmelfahrt und Wiederkunft Christi die normale Stellung der Kirche in der Welt ist. Die christliche Existenz in der Diaspora setzt nun aber immer wieder die Sammlung der zerstreuten Kinder Gottes voraus. Und diese Sammlung soll nicht nur auf der parochialen, sondern auch auf der regionalen Ebene geschehen.

Man konnte noch vor einigen Jahren denken, daß Kirchentagsbewegungen eine typische Erscheinung volksgemeindlicher Gegenden seien. Die Bewegungen begannen

ja auch in jenen Ländern, wo es, wenigstens statistisch gesehen, viele oder sogar mehrheitlich Protestanten gibt: der „Deutsche Evangelische Kirchentag“, die „Kirk Week“ in Schottland, die „Kerkdagen“ in Holland, das „Rassemblement protestant“ im Elsaß. Aber seit dem sehr gelungenen „Rassemblement protestant de l'Ouest“ in Royan (Westfrankreich) ist es deutlich geworden, daß Kirchentagsbewegungen auch gerade in Gegenden, wo Protestanten oder Christen überhaupt in der Minderheit sind, äußerst bedeutsam sein können. Es fragt sich sogar, ob nicht gerade dort, wo die Diasporasituation der Christen in der Welt am akutesten ist (etwa in Japan), echte Kirchentagsbewegungen am nötigsten sind.

Dabei sollte man nicht unmittelbar an die Arbeitsweisen und Ausmaße des weltbekannten Deutschen Evangelischen Kirchentags denken. Zweifelsohne hat der Deutsche Kirchentag Pionierarbeit geleistet. Aber was gegenwärtig in Schottland, in gewissen Teilen Frankreichs usw. geschieht (enge Integration der Kirchentagsarbeit in das normale Gemeindeleben usw.), wird für die Kirchentagsarbeit in außereuropäischen Ländern mindestens ebenso fruchtbar sein wie die im Deutschen Evangelischen Kirchentag gesammelten Erfahrungen.

#### *4. Bruderschaftliche Gemeinde*

In gewisser Hinsicht waren die im vierten Jahrhundert entstehenden Mönchsorden die ersten organisierten Laienbewegungen der Kirche. Hans Urs von Balthasar hat in seinem Büchlein „Der Laie und der Ordensstand“ (Einsiedeln 1948) sehr nachdrücklich auf diesen inneren Zusammenhang zwischen Laiendienst und Ordensstand hingewiesen, der auch gerade in unseren Tagen wieder ganz deutlich wird. Man kann nicht als Christ in der Welt leben, ohne durch eine ganz konkrete „Gemeinschaft der Heiligen“ getragen zu werden. Ohne geistliche Disziplin und periodische Retraiten (geistliche Rüstzeiten) ist echte diakonisch-missionarische Präsenz in der Welt kaum möglich.

Oft wird gesagt, daß das Entstehen christlicher Bruderschaften und Schwesternschaften ein Gericht über die Parochialgemeinden sei, die ihren Gliedern nicht den nötigen bruderschaftlichen Rückhalt geben. Das ist zum Teil wahr, und diese Frage wird in den nachfolgenden Abschnitten über Gemeindeaufbau und Hausgemeinde noch aufgenommen. Aber man darf die Ortsgemeinden auch nicht überfordern. Ist es nicht vielmehr so, daß immer schon und in allen christlichen Konfessionen (wenn auch im Protestantismus oft nur versteckt und mit schlechtem Gewissen) die Parochialgemeinden ergänzt wurden durch innerparochiale und transparochiale bruderschaftliche Gemeinden? Die christliche Studentenbewegung, CVJM, Diakonissenverbände, Missionsfreunde usw. tragen Elemente solcher bruderschaftlicher Gemeinden.

Das Kennzeichen heutiger bruderschaftlicher Gemeindebildungen ist die Zuwendung zur Welt. Es geht nicht darum, irgendwo abseits von der Welt heilig

zu werden, sondern die Heiligung wird betont, um mitten in der Welt diakonisch und missionarisch tätig zu sein. Diese Tendenz wird in den griechisch-orthodoxen Laienbewegungen (Zoë, Aktines usw.) schon deutlich; sie findet aber vor allem in der römisch-katholischen Kirche ihre volle Entfaltung. Seit der apostolischen Konstitution „Provida Mater“ (1947) sind die „weltlichen Institute“ im kanonischen Recht verankert, eine ganz revolutionäre Entwicklung im modernen Katholizismus, die es Männern und Frauen möglich macht, die drei klassischen Mönchsgelübde abzulegen und dadurch in die sehr enge bruderschaftliche Gemeinde eines Säkularinstitutes einzutreten, ohne dabei aber ihre Stellung in der Welt aufzugeben, sondern gerade ihren weltlichen Beruf als Ausdruck geistlichen Gehorsams aufzufassen.

Um ähnliche „heilige Weltlichkeit“ geht es auch den vielen protestantischen Kommunitäten, die in den letzten Jahrzehnten entstanden sind. Es ist nicht zufällig, daß Bruder- und Schwesternschaften wie die schottische „Iona Community“, die „Communauté de Taizé“ in Frankreich oder die „Communauté de Grandchamps“ in der Schweiz an missionarischen Vorstößen in der modernen Arbeitswelt, im politisierten Algerien, im Suchen neuer Formen missionarischer Präsenz in Indien usw. so stark mitbeteiligt sind. Es ist ebensowenig zufällig, daß die bekannte CIMADE, die von Frankreich ausgehende ökumenische Hilfsorganisation Jugendlicher, die seit 1939 so originelle und beachtliche diakonisch-missionarische Arbeit leistet, sehr starke bruderschaftliche Elemente hat. Daß viele dieser bruderschaftlichen Bewegungen sich zur selben Zeit auch mit der liturgischen Erneuerung der Kirche, Rüstzeitarbeit usw. befassen, ist keineswegs ein Widerspruch. Nur eine von Christus her erneuerte „Gemeinschaft der Heiligen“ kann die Heiligen (d. h. die Getauften) zurüsten zur „heiligen Weltlichkeit“.

##### 5. Gemeindeaufbau

Die bis jetzt genannten Bewegungen arbeiten hauptsächlich regional und transparochial. Echte Erneuerung des Lebens und der Sendung der Kirche kann aber nur dort geschehen, wo die ganze Kirche, vor allem auch das normale Leben der Ortsgemeinden erfaßt wird. Die kirchliche Lage in Europa zeigt aber gegenwärtig ein äußerst gefährliches, zwiespältiges Bild: einerseits gibt es außerhalb der traditionellen Ortsgemeinden in regionalen Laieninstituten, Kirchentagen, Bruderschaften usw. sehr verheißungsvolle Ansätze zum Kirche-sein in der Welt und für die Welt, andererseits wird heute aber viel zu wenig getan, um die dort gewonnenen Einsichten und Erfahrungen nun auch für das Leben und die Sendung der traditionellen Ortsgemeinden fruchtbar zu machen. Ohne lebendige und weltoffene Ortsgemeinden bleibt aber die oben geschilderte regionale und transparochiale Arbeit steril. Wohl am allerwichtigsten sind darum die gegenwärtigen Bemühungen um den Aufbau lebendiger Ortsgemeinden.

In ihrer missionarischen Begegnung mit der säkularisierten Gesellschaft Frankreichs hat die römisch-katholische Kirche die folgende sehr lehrreiche Erfahrung gemacht: Als die religionssoziologischen Arbeiten von Prof. G. Le Bras, Abbé F. Boulard, Abbé Michel Quoist usw. deutlich nachzuweisen begannen, daß der Versuch einer Klerikalisierung Frankreichs durch katholische Werke mißlingen mußte, daß also die Kirche den Wettlauf zwischen Verkirchlichung und Säkularisierung verlor, kam es zur Gründung der spezialisierten katholischen Aktionen: die „Jeunesse ouvrière chrétienne“ (J.O.C.) 1926, die „Jeunesse agricole chrétienne“ 1929, die „Jeunesse étudiante chrétienne“ 1930 usw. Statt die Christen in kirchlichen Werken, Organisationen und Vereinen vor der Welt zu bewahren, sollten die Christen nun in ihrem weltlichen Lebensbereich mobilisiert werden, um durch solche katholischen Massenbewegungen in den verschiedenen säkularisierten Klassen und Lebenssektoren den Ton anzugeben. Zunächst erlebten diese spezialisierten katholischen Aktionen einen großen Aufschwung, der z. B. zum triumphalen Kongreß der J.O.C. 1937 führte. Dann kam aber bald die Ernüchterung. Vor allem die J.O.C. verlor viele ihrer Mitglieder, und die großen Erwartungen erfüllten sich nicht. Warum? Zwei Hauptgründe sind sicher die folgenden:

1. Auch die katholische Aktion wurde zum Ghetto, nicht zum christlichen Ghetto in der Wohnwelt wie die Parochie, sondern zum christlichen Ghetto in der Arbeitswelt. Die Glieder der J.O.C. waren so sehr in ihrer christlichen Bewegung engagiert, daß es nicht mehr zu einem wirklichen „engagement“ im säkularisierten Proletariat kam. (Darum verlangte die 1950 gegründete „Action catholique ouvrière“, daß alle ihre Mitglieder auch ein weltliches „engagement“ in einer Gewerkschaft, politischen Partei oder Sozialaktion des französischen Proletariates haben; die A.C.O. ist dann auch keine Massenbewegung katholischer Arbeiter, sondern eine Bewegung der in der proletarischen Welt tatsächlich engagierten Katholiken.)
2. Die rechte Zuordnung zwischen J.O.C. und Ortsgemeinde war nie recht deutlich. Aus dem Proletariat neugewonnene Glieder der J.O.C. fühlten sich in den bürgerlichen und für sich selber lebenden katholischen Ortsgemeinden nicht zu Hause. Ihr einziger Kontakt mit der Kirche war darum die J.O.C. Es zeigte sich aber bald, daß eine Bewegung (und vor allem eine Jugendbewegung, der man entwachst) eine zu schmale Basis für eine sehr exponierte christliche Existenz ist. Man kann das beständige liturgisch-sakramentale Leben der Ortsgemeinde nicht überspringen. Wo der Mutterboden der Ortsgemeinde wegfällt, werden früher oder später die besten christlichen Bewegungen schwach. — Die im Rahmen der J.O.C. und anderer spezialisierter katholischer Aktionen arbeitenden Kaplane zogen die Konsequenzen aus den obengenannten Schwächen der J.O.C.: Einige unter ihnen begannen seit etwa 1941 das weltbekannte und 1954 (vorläufig?) stark eingeschränkte Experiment der Arbeiterpriester, um im Missionsland des französischen Proletariates im Laufe ihrer missionarischen Präsenz Gemeinden aufzubauen. Andere wurden Pastoren von Ortsgemeinden, um diese Ortsgemeinden von innen

her zu erneuern. „Paroisse: Communauté missionnaire“, „Gemeinde: eine missionarische Gemeinschaft“ war ihr durch Abbé Michonneau im gleichnamigen Buch sehr eindrücklich beschriebenes Ziel. Diese bis heute weitergehende Arbeit katholischen Gemeindeaufbaus hat bei den nicht-römischen Kirchen leider viel weniger Beachtung gefunden als das Experiment der Arbeiterpriester.

Diese leider allzu kurz und vereinfacht wiedergegebene Entwicklung in der römisch-katholischen Kirche Frankreichs zeigt die ganz entscheidende Wichtigkeit der protestantischen Bemühungen um den Gemeindeaufbau im Nachkriegseuropa. Es geht dabei sowohl um die Erneuerung des schon bestehenden traditionellen Ortsgemeindelebens als auch um die missionarische Präsenz einzelner Christen in völlig entchristlichtem Milieu im Blick auf neue Gemeindebildung. Man kann weder von der Erneuerung des traditionellen Gemeindelebens, noch vom Aufbau neuer Gemeinden in neuheidnischen Räumen Europas viele Erfolge berichten. Aber die im „gemeente-opbouw“ gemachten Erfahrungen in Holland, die Versuche des Aufbaus echter christlicher Haushalterschaft in vielen Gemeinden, die Neuorientierung kirchlicher Jugend-, Frauen- und Männerarbeit und die Erfahrungen missionarischer Präsenz in der modernen Arbeitswelt („Industrial Mission“ in England, Symanowskis Versuch in Mainz-Kastel usw.) sollten durch Kirchenleitungen, Pfarrer und Gemeindeglieder viel mehr verwertet werden, als dies heute geschieht. In all diesen Versuchen geht es ganz wesentlich um die Laienfrage.

## 6. Hausgemeinden

Ein Element des Gemeindeaufbaus in römisch-katholischen und protestantischen Kirchen Europas hat viel Beachtung gefunden: die Wiederentdeckung der urchristlichen Hausgemeinde. Im Urchristentum lebte, wirkte und wuchs die Kirche hauptsächlich in und durch Hausgemeinden. Das geschieht heute noch fast überall dort, wo die Kirche in einem nichtchristlichen Raum Fuß faßt. Aber jahrhundertlang wurde angenommen, die Hausgemeinde sei nur Ersatz und Übergangsstadium. Heute wird mehr und mehr erkannt, daß die Hausgemeinde eine ebenso wichtige, elementare Strukturform der Kirche ist wie etwa die Ortsgemeinde und die regionale Gemeinde.

Was geschieht heute kirchlich in den vielen schnell wachsenden neuen Wohnbezirken am Rande der Industriezentren? Der traditionelle Weg ist, daß ein Pastor versucht, die Tausende von neuzugezogenen Familien zu besuchen, sie einlädt, der zu gründenden Ortsgemeinde beizutreten und einen Beitrag zu dem zu bauenden Kirchengebäude und Gemeindehaus zu leisten. Resultat dieser Arbeitsweise ist, daß der Pastor jede Familie nur ganz kurz einmal in zwei oder drei Jahren besuchen kann, daß die Kirche als eine um Geld bettelnde Organisation in Erscheinung tritt, und daß der Pastor nach einigen Jahren wegen Überarbeitung im Krankenhaus liegt. In gewissen Gebieten Schottlands und anderswo

wird der urchristliche Weg neu versucht: Der Pfarrer sucht in jedem Wohnblock oder in jeder Straße des neuen Wohnbezirks wenigstens eine christliche Familie. Er besucht diese Familien öfters und zeigt ihnen durch Bibelstudium und Erwachsenen-Katechese, daß sie die Kirche in jenem Wohnblock oder jener Straße sind, und daß ihre Wohnung die Kapelle jener Nachbarschaft ist. Diese Familien sammeln nun je eine Hausgemeinde in ihrer Nachbarschaft, und die Funktion des Pfarrers wird nun tatsächlich „die Zurüstung der Heiligen zum Werk des Dienstes“ (Epheser 4,12): sie werden Pastor einer pastoralen Gemeinde und Lehrer verschiedener spontan Zeugnis ablegender Gemeinschaften. Gerade wenn diese entstehenden Hausgemeinden wirklich christliche Gemeinden sind (wozu es nötig ist, daß der Pfarrer mit und in den einzelnen Hausgemeinden auch Abendmahl feiert), wird bald der Wunsch wach werden, wenigstens am Sonntag als größere Gemeinde zusammenzukommen. Es bedarf dann meist keiner allzu mühsamen Finanzaktion zum Bau kirchlicher Gebäude, denn die Kirche, der *laos*, ist ja dann schon da. Solche Gemeinden werden nun die einzelnen Hausgemeinden auch nicht fallen lassen, um all die traditionellen kirchlichen Vereine und Werke aufzubauen. Sie haben gelernt, daß man von den mitten in die wirklich bestehenden, konkreten sozialen Lebens- und Arbeitsgemeinschaften hineingebauten Hausgemeinden aus viel besser Kirche in der Welt und für die Welt sein kann als von ihr eigenes Leben lebenden kirchlichen Vereinen her.

Auch die Entwicklung solcher Hausgemeinden wirft aber viele neue Probleme auf und ist keineswegs die Antwort auf alle, die Kirche bedrängenden Fragen. Wo ist das „Haus“, der konkrete soziale Lebensraum heute? Ist es die Wohngemeinschaft oder die Arbeitsgemeinschaft oder die Freizeitgemeinschaft? Müßte man dann Hausgemeinden in all diesen „Häusern“ aufbauen?

Wie man aber diese und viele andere den Hausgemeinden zu stellende kritische Fragen immer beantworten mag, die Wiederentdeckung der Hausgemeinden ist zweifellos eine der verheißungsvollsten Entwicklungen im kirchlichen Nachkriegseuropa. Auch diese Entwicklung ist von größter Bedeutung für die Laienfrage. Gerade von der Hausgemeinde her sind die am Anfang dieses Aufsatzes angeführten Fragen noch einmal zu stellen: Was können wir von all den in diesem Aufsatz beschriebenen Entwicklungen und besonders auch von der Hausgemeinde her lernen — in bezug auf unsere Auffassung von der Kirche — in bezug auf die Erneuerung kirchlicher Strukturen und der kirchlichen Ämter — in bezug auf Wesen und Wege der Mission und Evangelisation — und in bezug auf die christliche Existenz heute?

## Anmerkungen

1) Die protestantische Theologie hat sich mit den vom ökumenischen Gespräch über die Laienfrage her ergebenden theologischen Fragen leider noch viel zu wenig beschäftigt. Die römisch-katholische Theologie hat dagegen sehr wertvolle Pionierarbeit auf diesem Gebiet geleistet. Siehe z. B. Yves Congar, „Jalons pour une théologie du laïc“ (Ed. du Cerf, Paris 1953); Gérard Philips, „Der Laie in der Kirche. Eine Theologie des Laienstandes für weitere Kreise“ (Verlag Otto Müller, Salzburg 1955); verschiedene Schriften von Karl Rahner, z. B. „Über das Laienapostolat“ in „Der große Entschluß“ (Schriften zur Theologie, 1955). Das jüngst erschienene Buch von Hendrik Kraemer „A Theology of the Laity“ (Lutterworth Press, London 1958) ist sicher nicht das letzte Wort, das von protestantischer Seite her zu diesen Fragen gesagt werden kann, aber es ist eine ausgezeichnete Herausforderung an protestantische und orthodoxe Theologen, sich mit diesen Fragen endlich ernsthaft auseinanderzusetzen.

2) Oft wird gefragt, welcher Zusammenhang zwischen dem ökumenischen Gespräch über die Laienfrage und dem vor allem aus Nordamerika kommenden und nun hauptsächlich in den lutherischen Kirchen Europas geführten Gespräch über die Haushalterschaft („stewardship“) bestehe. Hält man sich an den ursprünglich biblischen Sinn des Wortes „Haushalterschaft“ (*oikonomia*), dann besteht wesentlich kein Unterschied. Wer sich mit der Laienfrage beschäftigt, muß darum sicher auch die einschlägige Literatur über die Haushalterschaft studieren (etwa die nun auch auf deutsch erschienene „A Theology for Christian Stewardship“ von T. A. Kantonen, „Lebendige Gemeinde“, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1959). Aber weitaus das meiste, was gegenwärtig unter dem Namen Haushalterschaft geschrieben und getan wird, ist eine gefährliche Verengung des biblischen Haushalterschaftsgedankens: es geht wesentlich nur um den Teil unserer Zeit, unseres Geldes und unserer Talente, den wir für sog. kirchliche Arbeit gebrauchen. Das ökumenische Gespräch über die Laienfrage handelt auch von diesem Laiendienst, konzentriert sich aber hauptsächlich auf den gehorsamen Gebrauch unserer Zeit, Talente und Besitztümer im alltäglichen Leben unseres Berufes und unserer Freizeit. Das Gespräch über den Laiendienst in der Welt und das Gespräch über die christliche Haushalterschaft ergänzen sich gegenseitig. Sie sind nicht identisch, sollten aber auch nicht gegeneinander ausgespielt werden.

3) Die Publikationen des Laienreferates bestehen aus der seit 1956 in englischer und französischer Sprache herauskommenden Halbjahreszeitschrift LAITY, aus einer Reihe vielfältigster Dokumente und gelegentlicher anderer Veröffentlichungen. LAITY hat in den letzten Nummern die folgenden Themen behandelt: „Die Hausgemeinde“ (Nr. 3); „Eine spontan missionarische Kirche“ (Nr. 4); „Auf dem Wege zu einem neuen christlichen Lebensstil“ (Nr. 5); „Dies ist meine Kirche“, Fragen der rechten Struktur und Dienste in der Ortsgemeinde (Nr. 6); „Christlicher Gehorsam in Afrika heute“ (Nr. 7). Einzelne Nummern sowie eine Liste aller Veröffentlichungen können beim Laienreferat, Ökumenischer Rat der Kirchen, 17 route de Malagnou, Genf, Schweiz, bestellt werden.

4) In seinem Artikel über „L'origine et le sens primitif du mot „laïc““ (in „Nouvelle Revue Théologique“, September/Oktober 1958) zeigt Ign. de la Potterie, daß das Wort „Laie“ wohl vom griechischen *laikos* abzuleiten ist, daß aber die Ableitung nicht vom spezifisch biblischen Sprachgebrauch des Begriffs (*laikos* = zum *laos*, zum Gottesvolk gehörig), sondern vom profanen Sprachgebrauch her zu verstehen ist (*laikos* = profan, nicht konsekriert). Ign. de la Potterie sagt in der Zusammenfassung: „La mise en valeur du laïc ne doit pas consister à donner au mot „laïc“ un sens qu'il n'a pas; il faut plutôt montrer quel était le rôle de la fonction elle-même. Théologiquement parlant il reste entièrement vrai que les laïcs sont les membres du peuple de Dieu.“

# DIE ZUKUNFT VON FAITH AND ORDER

VON KEITH R. BRIDSTON

(Aus: The Ecumencial Review, Nr. 3/1959)

Ein hervorragender holländischer Theologe wurde bei seiner Rückkehr von der zweiten Weltkonferenz für Faith and Order in Edinburgh (1937) gefragt, was er gelernt hätte. Er erwiderte: „Den Unterschied zwischen einem Bischof und einem Professor.“ Wenn man die Archive von Faith and Order durchsieht, wird man nicht immer durch derartige humorvolle Bemerkungen belohnt, obgleich sie nicht gänzlich fehlen, wie manche vermuten möchten. In diesem Fall zeigt der Bericht, daß er (lassen wir Namen beiseite!) über das Verhältnis von kirchlicher Struktur und Lehre sprach. Man braucht nur ein paar von den kürzlichen Empfehlungen der Lambeth-Konferenz oder die Faith and Order-Berichte selbst oder die verschiedenen Bücher über Ekklesiologie zu überfliegen, um zu erkennen, ein wie verwirrendes Problem der „Unterschied zwischen einem Bischof und einem Professor“ darstellt.

Und dies weist auf die Schwierigkeit hin, Faith and Order und seine Arbeit einem größeren Kreis innerhalb der Kirchen zu interpretieren. Man kann das, was Faith and Order ist und leistet, vereinfachen, zusammenfassen und sogar populär machen. Es bleibt jedoch die Tatsache bestehen, daß die eigentliche Substanz seines Wirkens die langsame, gewissenhafte, mühevoll und unauffällige Arbeit theologischer Forschung und Diskussion war. Das Aufregende solcher Bemühungen läßt sich einem größeren Kreis nicht leicht mitteilen, auch nicht durch witzige Bemerkungen. Die wegbereitenden Durchbrüche (und vielleicht kann nur der Berufstheologe das würdigen, obgleich auch Fachleute in anderen Gebieten — und nicht nur in der Physik, wie z. B. der Atomphysik — die Bedeutung dessen verstehen können, was für den „Uneingeweihten“ offensichtlich geringfügige Differenzen sind) können durch eine erleuchtende Unterscheidung zwischen zwei griechischen Verben oder durch eine kritische Analyse der traditionellen Lehren von der Realpräsenz gewonnen werden, die plötzlich auf alle philosophischen Voraussetzungen, welche seit Generationen verborgene Hindernisse auf dem Weg zur Kircheneinheit waren, ein neues Licht wirft. Es mag merkwürdig scheinen, aber eine intensive und manchmal zähe theologische Bemühung kann gelegentlich Augenblicke charismatischer Erleuchtung schenken — am Ende der Lausanner Konferenz sprach Bischof Brent von „den Offenbarungen, die uns hier gewährt wurden“ —, aber es ist nicht einfach, sie zu interpretieren oder Wege zu finden, sie in der Kirche als ganzer populär zu machen.

Natürlich geschieht in Faith and Order noch mehr als diese überaus subtile theologische Arbeit. Im Verlauf eines Treffens einer theologischen Kommission ging der Vorsitzende während einer Pause seinen Mitgliedern bei einer lebhaften Schneeballschlacht voran, die einige Gemüter kühlen half und unabsichtlich vielleicht ein willkommenes, nichttheologisches Ventil für unterdrückte Aggressionswünsche bot, die in den Gesprächen nicht zum Zuge kommen konnten! Dies dürfte beweisen, daß es in Faith and Order menschlich zugeht und daß diejenigen, die an seinem Programm teilnehmen, ebenfalls ganz menschlich sind, obgleich es sich um Bischöfe und Professoren handelt. Außerdem, daß die Mitarbeiter in Faith and Order von ihrer Arbeit genügend Abstand haben, um zu erkennen, daß diese oft als antiquiert, esoterisch und für die Kirchen in ihren alltäglichen Problemen und Anfechtungen als irrelevant erscheinen mag, wenn es Gruppen von Theologen gibt, die zehn Jahre damit zubringen, Tradition, Gottesdienst, Ekklesiologie und Institutionalismus zu erörtern, wie es das gegenwärtige Faith and Order-Programm mit sich bringt.

Erzbischof Brilioth von Schweden, damals Vorsitzender der Kommission für Faith and Order, sprach auf der Lund-Konferenz 1952 von „jenem Geist ruhiger Diskussion, von einem allseitigen Bemühen zum Verstehen, was unseren Sitzungen ihren eigentümlichen Charakter gegeben hat“. Und hier liegt das Dilemma. Denn wenn Faith and Order seine Zukunft überdenkt — wie es jetzt geschieht —, dann muß es sowohl seiner klassischen Tradition gerecht werden wie den Veränderungen, die in der ökumenischen Bewegung als ganzer stattgefunden haben — Veränderungen, die in vielen Fällen Ergebnisse des Erfolges von Faith and Order selbst sind, indem es die Kirchen aus der Isolierung herausgezogen und ein gegenseitiges Verstehen geschaffen hat.

Glücklicherweise schließt die Faith and Order-Tradition (falls man überhaupt in diesen Begriffen reden darf) nicht nur „ruhige Diskussion“ ein, sondern auch eine Leidenschaft für die Einheit der Kirche. Wie der verstorbene Professor Donald Baillie es bei dem Faith and Order-Treffen 1951 in Clarens sagte: „Faith and Order ist nicht ein Verein für die rein akademische Diskussion unserer Unterschiede, sondern eine dynamische Bewegung zu ihrer Überwindung“. Dies bedeutet, daß eine konservative Methode mit einem radikalen Leitbild (vision) vermählt worden ist: und darin lag der Genius von Faith and Order, die Grundlage seines Erfolges und die Ursache seiner anhaltenden Dynamik. Erzbischof Brilioth bezog sich auf diese Arbeitsmethode von Faith and Order in seiner Ansprache als Vorsitzender an die Konferenz von Lund als auf ein „Leitprinzip von größtem Wert“, forderte aber gleichzeitig die Konferenz auf, dem Gedächtnis von Charles Brent und William Temple treu zu sein, indem wir „vor unsere inneren Augen das Bild der Einen Kirche Christi“ halten, „— selbst wenn dieses Bild in eine entlegene Ferne zurückzuweichen scheint“. 1920 eröff-

nete Bischof Brent die Zusammenkunft des Fortsetzungsausschusses von Faith and Order in Genf, indem er erklärte: „Unser Leitbild zielt auf eine äußere und sichtbare Einheit der Kirche Gottes . . . Das Bild, das Gott uns gegeben hat, stellt die Manifestation der inneren Einheit in sichtbarer Form dar“. Und sein Nachfolger, Erzbischof Temple, bekräftigte 1937 beim Eröffnungsgottesdienst der Edinburgher Konferenz diese Schau: „Wir könnten an keine Einigung denken, wenn wir nicht bereits Einheit besäßen . . . Weil wir im Gehorsam gegen den Einen Herrn bereits einig sind, suchen wir voller Hoffnung nach dem Weg, . . . diese Einheit . . . zu bezeugen“. Man konnte Temple nicht für jemanden halten, der die lehrmäßigen und organisatorischen Schwierigkeiten bei der Sichtbarmachung der Einheit leichtthin beiseiteschiebt, noch für einen Radikalisten im Blick auf Kirchenordnung, wie aus seiner Verteidigung des geschlossenen Abendmahls in der Kirche von England hervorgeht (obgleich mit „tiefer Reue“, daß das Handeln als „Haushalter“ einer bestimmten Wahrheit über das Wesen der Kirche „als eine Konsequenz jene Exklusivität erfordert“). Er war sich jedoch ganz klar darüber, daß die Faith and Order-Bewegung höheren Zielen verpflichtet war als nur dem Konferenzgespräch. Wie er in derselben Predigt in Edinburgh sagte: „Die Spaltung kann deshalb nicht dadurch geheilt werden, daß man immer wieder die eigenen Traditionen zur Darstellung bringt . . . Unsere Kirchen haben uns hierher geschickt, um über unsere Verschiedenheiten zu beraten mit dem Ziel, sie zu überwinden.“

Es wird nicht immer anerkannt, daß die Faith and Order-Bewegung von dieser Zielsetzung her motiviert war, und daher hat man gelegentlich gemeint, daß ihre ganze Eigenart in ihrer konservativen Konferenzmethode zusammengefaßt werden könnte — als ob Faith and Order glaubte, daß eine Konferenz ihren Zweck in sich selbst hätte. Ein Durchlesen der Geschichte beweist, daß dies einfach nicht wahr ist. Die Methode des Konferenzgesprächs war von Anfang an nur ein Werkzeug. Die Konferenz (von Brent bei vielen Gelegenheiten der „Kontroverse“ gegenübergestellt) schien der beste und hoffnungsvollste „nächste Schritt zur Einheit“, so formulierte es 1910 das Protestant Episcopal Joint Committee; wie die Worte von Brent, Temple und Brilioth zeigen, hat man diese Sicht im Verlauf der späteren Entwicklungen nie aus den Augen verloren.

Es ist von Bedeutung, diese unzertrennliche Verbindung von Methode und Leitbild innerhalb der Faith and Order-Tradition zu unterstreichen, weil dies wichtige Konsequenzen für die Zukunft mit sich bringt. Leitbild und Methode müssen in Beziehung zu einer anderen Dimension gesehen werden, nämlich zur Entwicklung. Die ökumenische Bewegung hat, wie ihr Name andeutet, nicht stillgestanden, und diese ökumenische Entwicklung wirft das Problem auf: Welches ist die Zukunft von Faith and Order? Es wurde ein Komitee berufen, das genau diesen Namen trägt; es hat bisher zwei Sitzungen durchgeführt, deren zweite im

Juli 1958 in Genf die Grundlage für einen „Zwischenbericht“ erarbeitete, der dem Zentrallausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen in Nyborg Strand vorgelegt wurde.

Die ökumenische Veränderung für Faith and Order ist selbstverständlich der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRdK) selbst. Da sie nun einen integrierten Bestandteil des ÖRdK bildet, muß ihre Zukunft innerhalb dieses organisatorischen Rahmens durchdacht werden. Im Verlauf der vorläufigen Gespräche, die zu der 1954 in Evanston vollzogenen Integration führten, stellten einige Faith and Order-Veteranen schiefe Vergleiche mit den unglücklichen Ergebnissen von Jonas „Integration“ mit dem Walfisch an. Ihre Bedenken sind nicht gänzlich unbegründet gewesen, wie der Zwischenbericht zeigt. Doch besteht dabei keinerlei Neigung zu versuchen, die Uhr zurückzustellen. Sowohl das „Zukunftskomitee“ wie der Arbeitsausschuß von Faith and Order haben die ökumenische Veränderung, die der Ökumenische Rat darstellt, akzeptiert. Sie erkennen an, daß diese Veränderung ein Zeichen für den Erfolg von Faith and Order ist und daß sie ein gottgegebenes Angeld für die „Bewegung der Kirchen in Richtung auf größere Einheit“ (Temple) darstellt, für die Faith and Order gebetet und gearbeitet hat. Sie ist weiterhin, um noch einmal Temples Worte zu gebrauchen, eine der „Ausdrucksformen der *Una Sancta*, trotz ihrer Spaltungen“ und das Mittel, durch das sich „der *Una Sancta* ein dauernder verfügbares und wirksames Mittel bieten wird, ihren Willen und ihr Urteil zum Ausdruck zu bringen als jemals seit 400 oder vielleicht sogar 800 Jahren“.

Aber gerade weil der Ökumenische Rat so ernst genommen wird, seine theologischen und ekklesiologischen Folgerungen so deutlich erkannt sind, stellen die Ausschüsse von Faith and Order in ihrem Zwischenbericht ein paar schwierige Fragen — nicht nur über Faith and Order selbst, sondern auch über den Ökumenischen Rat und über die ganze Art der ökumenischen Bewegung in der Gegenwart.

Der Bericht wirft darum eine doppelte Frage auf:

Einerseits fordert er Faith and Order auf, seine *raison d'être* im Licht der ökumenischen Entwicklung (die sich vornehmlich im ÖRdK zeigt) erneut zu überprüfen. Er fordert Faith and Order auf zu überdenken, wie seine Methode und Zielsetzung zu dieser Entwicklung passen; ob seine Methode deshalb geändert werden muß; und in welchem Ausmaß sein Leitbild durch die stattgefundene Entwicklung verwirklicht worden ist. Ist, beispielsweise, die Methode der „vergleichenden Kirchenkunde“ als Methode noch angemessen? Die Lund-Konferenz von 1952 schien das nicht zu glauben. Oder, um ein anderes Beispiel zu nehmen, ist das Leitbild einer sichtbaren Einheit durch den feierlichen Vertrag der Kirchen bei der Vollversammlung des ÖRdK in Amsterdam hinreichend verwirk-

licht: „Wir haben den festen Willen, beieinander zu bleiben“? Der Zwischenbericht bezweifelt dies. Schließlich, was hat das zu bedeuten für die Art und Weise, in der Faith and Order jetzt „arbeiten“ sollte?

Andererseits stellt der Zwischenbericht auch dem Ökumenischen Rat ein paar eindringliche Fragen. Der erste Absatz über „kirchliche Einheit“ mit seiner Frage: „Welche Art von Einheit fordert Gott von seiner Kirche?“ bekräftigt, daß der „ÖRdK darin, ob diese Frage beantwortet wird oder nicht, keine ‚neutrale Haltung‘ einnehmen kann“, und fährt fort „falls wir die rechte Form kirchlicher Einheit nicht finden, werden wir merken, daß wir uns mit einer Form organisatorischer Einheit zufrieden geben, die keine echte kirchliche Einheit ist, weil sie viele von den zentralen Erfordernissen des Lebens der Kirche unerfüllt läßt . . . Faith and Order muß dem Rat und den Kirchen ständig die Tatsache vorhalten, daß die Frage der Einheit beantwortet werden muß, und daß keine Antwort geben, heißt, sich an die falsche Antwort zu binden.“ Der Gegensatz zwischen „kirchlicher Einheit“ und „verschiedenen Formen christlicher Zusammenarbeit“ bringt für den Ökumenischen Rat ein unangenehmes, aber unvermeidliches ekklesiologisches Dilemma mit sich — man hat ihm in der Toronto-Erklärung von 1950 teilweise schon Ausdruck gegeben. In ihr werden die offensichtlich entgegengesetzten Positionen eingenommen, wonach „der Ökumenische Rat besteht, damit der tote Punkt in den Beziehungen der Kirchen zueinander überwunden wird“; aber „wenn eine Kirche Mitglied des Ökumenischen Rates ist, bedeutet das nicht, daß sie damit eine bestimmte Lehre über das Wesen der kirchlichen Einheit annimmt“, und „deshalb ist keine Kirche verpflichtet, ihre Ekklesiologie um der Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat willen zu ändern“.

Der Zwischenbericht macht auf dieses theologische Paradox erst richtig aufmerksam. Ist es eine ekklesiologische Dialektik, die der ökumenischen Bewegung als solcher eigen ist? Wie es auch gedeutet wird, das Paradox kann und wird zu einem reinen Widerspruch, wenn es nicht erkannt oder wenn die paradoxe Spannung durch ein Sich-Ausliefern an einen der dialektischen Pole unter Ausschluß des anderen aufgelöst wird. Denn obgleich „keine Kirche verpflichtet ist, . . . ihre Ekklesiologie zu ändern“, eröffnet die Teilnahme an einem Rat, der „besteht, damit der tote Punkt in den Beziehungen der Kirchen zueinander überwunden wird“, wenigstens die Möglichkeit von Veränderungen in den Ekklesiologien, denn ohne solche Änderungen können die toten Punkte nicht überwunden werden.

Wenn der Ökumenische Rat nur eine der „verschiedenen Formen christlicher Zusammenarbeit“ ist, wird das ekklesiologische Problem in dieser scharfen Form nicht gestellt. Aber gerade weil Faith and Order im Ökumenischen Rat mehr gesehen hat als „Zusammenarbeit“ und „organisatorische Einheit“, und gerade wegen ihres Leitbildes einer sichtbaren Einheit als unerläßliches ökumenisches

Ziel, begrüßt der Zwischenbericht die Sichtbarmachung der *Una Sancta*, die der Ökumenische Rat verkörpert, und fordert den Ökumenischen Rat auf, „die rechte Form kirchlicher Einheit zu finden“.

Da der Ökumenische Rat die Verfassung von Faith and Order angenommen hat, und da Faith and Order einen konstituierenden Bestandteil des Ökumenischen Rates bildet, ist es etwas künstlich, den einen dem anderen gegenüberzustellen oder gar so zu denken, daß der eine die Existenzberechtigung des anderen bezweifelt. Das Gleichnis von Jona und dem Walfisch ist heute noch weniger anwendbar als früher! Trotzdem ist verständlich, daß Faith and Order als eine Bewegung mit eigener Geschichte, eigenen Traditionen und besonders mit ihrer eigentümlichen Schau einer sichtbaren Kircheneinheit nicht leicht von einer anderen Institution „verdaut“ (digested) wird — von einer Institution, die einen viel formaleren und kirchlicheren Charakter hat, als die ihr vorangegangenen ökumenischen Bewegungen.

Wie soll man Bewegung und Institution miteinander verbinden? Der Zwischenbericht versucht, diese verwickelte Frage zu behandeln, ebenfalls auf eine etwas zweiseitige Art. Auf der Seite von Faith and Order faßt er ein Programm ins Auge, das die langfristige Studienarbeit der theologischen Ausschüsse fortsetzt. Das bedeutet nicht nur ein Studium, das „auf die tatsächlichen Fragen, die die Kirchen stellen, genau achtet“, sondern ebenso ein Studium, das sich daraus ergibt, daß Faith and Order das theologische und ekklesiologische „Forum“ des Ökumenischen Rates bildet und darum in der Lage ist, „rasch einzugehen auf Zusammenarbeit mit anderen Zweigen des ÖRdK“ und „wendig genug, derartige Bitten“ um theologische Hilfe, die andere Abteilungen des ÖRdK ihm gegenüber aussprechen, „zu beantworten“. Der Bericht sieht vor, daß das bisherige Programm von Faith and Order fortgesetzt, durch seinen neuen Zusammenhang mit dem Ökumenischen Rat jedoch breiter und umfangreicher wird.

Darüber hinaus zeigt der Bericht andere mögliche neue Initiativen auf. Drei wichtige werden genannt. Die erste im Blick auf Unionsverhandlungen. Faith and Order ist in der Vergangenheit außerordentlich vorsichtig gewesen, um keinesfalls den Eindruck zu erwecken, in die inneren Angelegenheiten der Kirchen eingreifen zu wollen. Zugleich war es, gemäß seiner Verfassung, bereit, sich „als Gehilfen der Kirchen“ bei der Vorarbeit für Wiedervereinigungen gebrauchen zu lassen; es hat für einen Informationsdienst über Unionspläne gesorgt und inoffiziell geholfen, Konsultationen derer, die sich in Unionsverhandlungen befanden, durchzuführen. Der Bericht weist darauf hin, daß eine Folge der fast fünfzigjährigen Arbeit von Faith and Order „die Schaffung einer Atmosphäre gewesen ist, in der Kirchen fähig waren, von der Grundsatzdiskussion über Einheit zur Besprechung konkreter örtlicher Unionen überzugehen“, und daß dies bedeuten könnte, „daß ein Teil des ‚Dienstes‘ von Faith and Order in der

Gegenwart darin bestehen muß, eine weit aktivere Haltung gegenüber den verschiedenen Unionsplänen einzunehmen, natürlich ohne selbst je der Förderer eines bestimmten Planes zu sein“. Der in Aussicht genommene „Dienst“ sieht die Einrichtung von Konsultationen mit Teilnehmern an Unionsverhandlungen als offiziellen Teil des Faith and Order-Programmes vor, ebenso Analysen verschiedener Projekte innerhalb der laufenden Diskussion, und bei zwischenkirchlichen Verhandlungen „jede gewünschte Hilfe zu leisten“.

Die zweite Hauptinitiative liegt darin, regionale Veranstaltungen und andere Konsultationen, wie die Konferenzen in Neuseeland und Oberlin, und die lutherisch-reformierte Konsultation, zu einem regulären Bestandteil des Faith and Order-Programms zu machen und Faith and Order-Abteilungen in nationalen Christenräten und Kirchenräten zu fördern.

Die dritte Initiative soll erneut auf die traditionelle Aufgabe von Faith and Order Nachdruck legen, Kirchen aus der Isolierung in ein gemeinsames Gespräch zu ziehen, mit besonderer Wahrnehmung der Verantwortung gegenüber solchen Kirchen, die dem ÖRdK noch nicht beigetreten sind. An zwei Gruppen wird besonders gedacht: an die römisch-katholische Kirche, die für die Faith and Order-Arbeit ein besonderes Interesse bewiesen hat, und an protestantische Kirchen außerhalb des ÖRdK.

Im Blick auf die römisch-katholische Kirche „ist Faith and Order ein Zweig des ÖRdK, an dem die römisch-katholische Kirche Interesse bekundet hat. Römisch-katholische Theologen haben durch ihre Veröffentlichungen wichtige Beiträge zu der Diskussion von Faith and Order-Problemen geleistet. Wir glauben, daß diese theologische Diskussion auf jedem beiderseitig akzeptierbaren Wege weiterverfolgt werden sollte“. Der Bericht fährt fort mit dem Vorschlag, „daß Faith and Order (1) auf eine Situation im Arbeitsstab des ÖRdK hinarbeiten sollte, die das ständige Vorhandensein von Leuten gewährleistet, die von anderen Aufgaben genügend frei sind, um ihre Zeit vor allem für einen ständigen, persönlichen und gutunterrichteten Kontakt mit dem gesamten vielschichtigen Bereich dieser beiden Gruppen einzusetzen; (2) auf der Grundlage eines derartigen Kontaktes wären das Faith and Order-Sekretariat, der Arbeitsausschuß und andere Gruppen in Faith and Order in der Lage, über Entwicklungen und günstige Aussichten unterrichtet zu bleiben und folglich ihre Beteiligung (sc. der oben genannten Gruppen) an unserer theologischen Arbeit zu erbitten, wo dies dann möglich und angebracht erscheint“. Die kürzliche Ankündigung eines Ökumenischen Konzils über die Einheit durch Papst Johannes XXIII. läßt dies gegenwärtig besonders angebracht erscheinen und hat in der Tat fast mehr als jedes andere ökumenische Ereignis in neuerer Zeit die kritische Rolle deutlich gemacht, die Faith and Order im Leben des Ökumenischen Rates einnimmt.

In dem Abschnitt über „Folgerungen für die Organisation“ schlägt der Bericht mehrere praktische Schritte vor, z. B. einen vergrößerten Mitarbeiterstab, Vorsorge für vermehrte Beachtung der Probleme der Einheit in den Sitzungen des Zentralausschusses und in den Vollversammlungen des ÖRdK und die Fortsetzung der Weltkonferenzen über Faith and Order.

Die endgültigen organisatorischen Folgerungen, die der Zwischenbericht vorschlägt, bringen noch eine andere Seite mit sich: es wird nämlich ein organisatorisches Problem aufgeworfen, das sowohl Faith and Order im besonderen, wie auch als „Teil eines komplexen Organismus im ÖRdK“, den ÖRdK als ganzen betrifft. Der Bericht formuliert: „Unser tiefstes Anliegen besteht darin, daß der Ökumenische Rat als ganzer immer der kirchlichen Einheit dient, in die Gott die Menschen hineinruft, um sie durch seinen Sohn zu versöhnen“. Obgleich er zugibt, daß es aus finanziellen und strukturellen Gründen zur Zeit unmöglich ist, zu sehen, was durchführbar ist, erhebt er „die Frage, ob diese Ergebnisse erreicht werden können, wenn Faith and Order nicht den Status einer Abteilung einnimmt“.

Welche Antwort schließlich auch gegeben wird oder zu welchem Zeitpunkt auch immer, der Zwischenbericht gibt die Überzeugung des „Zukunftskomitees“ von Faith and Order und des Arbeitsausschusses wieder, daß Methode und Zielsetzung von Faith and Order immer noch ökumenisch relevant sind, und daß die ökumenische Entwicklung, die stattgefunden hat — wie sie sich besonders im Ökumenischen Rat verkörpert —, weit davon entfernt ist, den Dienst von Faith and Order unwichtig zu machen, sondern sie hat ihm eine neue Bedeutung und sogar Dringlichkeit verliehen.

Nach Aufzählung verschiedener Empfehlungen schließt der Bericht: „Wir glauben, daß man auf derartigen Wegen klarer erkennt, daß Faith and Order innerhalb der Struktur des ÖRdK eine Stellung einnimmt, die seiner zentralen und grundlegenden Rolle in der gesamten ökumenischen Bewegung wirklich entspricht“. Diese Worte wiederholen einige Äußerungen, die 1951 während der Faith and Order-Konferenz in Clarens ausgesprochen wurden, als die Frage der Integration mit dem ÖRdK zur Debatte stand. Wie der verstorbene Donald Baillie damals sagte: „Der einzige Zweck unserer gegenwärtigen Diskussion ist herauszuarbeiten, wie Faith and Order weiterhin seine zentrale und einzigartige Funktion innerhalb des Gesamtrahmens des Rates am wirkungsvollsten erfüllen kann“; und der verstorbene Pierre Maury unterstrich das durch die Betonung, daß die Vorschläge für die Integration gemacht würden, „damit Faith and Order ein wirklich dynamischer Teil des Ökumenischen Rates sein kann“.

Mancherseits ist man beunruhigt gewesen über den Zwischenbericht, weil er strukturelle und organisatorische Fragen über den Ökumenischen Rat selbst

aufwirft; und tatsächlich enthielten mehrere Arbeitsunterlagen des „Zukunftskomitees“ konkrete Vorschläge für eine Umorganisation des Ökumenischen Rates auf einer mehr theologischen Basis als — wie es jetzt der Fall ist — auf einer funktionalen. Auch wenn es sehr unangenehm ist, diese Probleme zu stellen, so ist es doch unumgänglich, daß sie von Faith and Order aufgeworfen werden, wenn es seine Zukunft überdenkt. Denn, um Donald Baillies schon zitierte Worte zu gebrauchen, „Faith and Order ist nicht ein Verein für die rein akademische Diskussion unserer Unterschiede, sondern eine dynamische Bewegung zu ihrer Überwindung“, und sie muß die Institution, von der sie jetzt ein Teil ist, fortwährend fragen, ob sie diese ihre beiden Zielsetzungen erfüllt. Und die ekklesiologischen Fragen, die das „Zukunftskomitee“ und der Arbeitsauschuß an sich selbst und an den Ökumenischen Rat richteten, haben nicht nur mit dem zu tun, was der Ökumenische Rat über sich selbst in der Toronto-Erklärung sagt, sondern auch mit dem, was der Ökumenische Rat als eine institutionelle Verkörperung der ökumenischen Bewegung organisatorisch ist.

Ebenso wurde im Zentralauschuß bei Vorlage des Zwischenberichtes ein gewisses Unbehagen über die Anregung laut, daß Faith and Order „eine weit aktivere Haltung gegenüber den verschiedenen Unionsplänen einnehmen“ solle. Die Zeit, die für die Diskussion zur Verfügung stand, war vielleicht nicht ausreichend, um die vorsichtigen Einschränkungen aufzuzeigen, mit denen dieser Vorschlag vorgebracht wurde, noch die Tatsache, daß keinerlei Absicht besteht, bestimmte Pläne (sc. für eine Kircheneinheit) zu begünstigen oder auf irgendeine Art die Rechte der Kirchen zu beeinträchtigen: „Nichts sollte die Freiheit der Kirchen selbst in dieser Sache beschneiden“.

Trotzdem hofft man, daß die Kirchen selbst diesen Vorschlag mit äußerstem Ernst überprüfen und ihn nicht zu schnell beiseitelegen. Denn hier stellt der Zwischenbericht nicht nur Fragen an Faith and Order und den Ökumenischen Rat, sondern — indem er dies tut — zugleich an die davon letztlich betroffenen Kirchen. Sind die Mitgliedskirchen angesichts des stattgefundenen ökumenischen Fortschritts und auf der Grundlage ihrer gegenseitigen Verpflichtung, „beieinander zu bleiben“, bereit, sich durch die Verkündigung des „wesenhaften Einsseins der Kirche Christi und der Verpflichtung zur Sichtbarmachung dieser Einheit“ (Verfassung von Faith and Order), und zwar in den konkreten und besonderen Bereichen ihrer zwischenkirchlichen Beziehungen, herausfordern zu lassen? Traditionsgemäß ist dies das private Monopol der Kirchen gewesen. Der Zwischenbericht fragt, ob die Ereignisse unserer Zeit und die Veränderungen, die die ökumenische Bewegung mit sich gebracht hat, von den Kirchen jetzt nicht eine neue Offenheit füreinander und eine neue Bereitschaft verlangt, diese „privaten“ Gebiete des Kirchenlebens der gemeinsamen Erörterung auszusetzen in der Überzeugung, daß „der Wille Gottes die Einheit der Kirche ist“, und daß die

Probleme der Einheit deshalb die Gesamtfamilie angehen und nicht nur einige ihrer Glieder.

Der Erzbischof von Canterbury, Dr. Fisher, sagte 1958 auf der Konferenz des Bundesrates der Freikirchen: „Es ist eine tadellose Sache, wenn Sie theologische Gespräche durchführen; aber könnten wir nicht durch die Hintertür oder unter dem Tisch als Beobachter zugelassen werden, denn wir möchten zu unserem eigenen Nutzen gern wissen, was Sie denken? Die Grundlage der ganzen ökumenischen Bewegung besteht darin, daß wir mit so vielen Gliedern der Familie wie möglich sprechen . . .“ Der Zwischenbericht erläßt etwa einen derartigen Aufruf an die Kirchen, schreibt aber keine starren und festen Regeln für seine Durchführung vor, sondern weist die Kirchen, die in Verhandlungen stehen, hin auf die bei Faith and Order vorhandene „Bereitschaft, jede Hilfe zu leisten, um die man bittet“.

Macht der Zwischenbericht — im Blick auf diese Vorschläge — seine Empfehlungen — wie er sagt — tatsächlich „in Übereinstimmung mit Geist und Tradition der Faith and Order-Bewegung“? Wenn man voraussetzt, daß Geist und Tradition aus zwei Elementen bestehen — nämlich aus Methode und Leitbild — und daß diese im Zusammenhang mit der ökumenischen Entwicklung gesehen werden müssen, könnte man nur sehr schwer einsehen, daß Faith and Order eine andere Zukunft hat als in diesen dynamischen Kategorien, die der Zwischenbericht enthält. Sicher ist es ein herausfordernder und für viele vielleicht ein beunruhigender Bericht; aber gerade weil er das ist, bezeugt er seine echte Kontinuität mit der Faith and Order-Tradition.

Pierre Maury sagte auf der Faith and Order-Konferenz in Claren: „Es ist wahr, daß nichts in den Kirchen schnell voranging; wenn es jedoch zu langsam ging, würde es zum Stillstand kommen“, und er fuhr fort, der Versammlung eindringlich nahezu legen, „den Kirchen zu zeigen, daß die ökumenische Bewegung und die Faith and Order-Bewegung sich wirklich bewegen“. Ob die vorgeschlagene Bewegung zu langsam oder zu schnell ist, müssen die Leser des Berichtes entscheiden. Jedenfalls hat Faith and Order als ein wesentlicher Bestandteil des Ökumenischen Rates nur dann eine Zukunft, wenn der dynamische Geist und die dynamische Tradition von Faith and Order als einer Bewegung im Mittelpunkt ihres Lebens und Programms selbst bestehen bleiben.

# ÖKUMENE ZU HAUSE IN DER SICHT DER DEUTSCHEN FREIKIRCHEN

VON HANS LUCKEY

Weil wir seit Jahren an den Sitzungen der „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland“ teilnehmen, müssen wir an den Anfang die Tatsache stellen, daß zwischen Landeskirchen und Freikirchen im deutschen Raum gegenseitiges Verstehen und gute Zusammenarbeit ganz beachtliche Fortschritte gemacht haben. Wie hätte es sonst geschehen können, daß durch viele Sitzungen über das heikle Thema „Taufe“ ohne jeden Mißklang hätte offen und sachlich verhandelt werden können, ja, daß bei 15 Thesen 13 übereinstimmende Punkte in der Schlußerklärung sich ergaben? Das gemeinsame Bemühen im Deutschen Ökumenischen Studienauschuß und in der Redaktion der „Ökumenischen Rundschau“ sei hier nur am Rande erwähnt.

Andererseits kann nicht verschwiegen werden, daß noch Geduld und Zeit notwendig sind, um jenes Denken zu überwinden, das in dem Satz des Augsburger Religionsfriedens seinen Niederschlag gefunden hat: *Cuius regio, eius religio*. Gewiß, die Situation der deutschen Landeskirchen ist heute schon eine wesentlich andere als vor 300 Jahren. Aber es war doch ein merkwürdiges Bild, als in Evans-ton die Vertreter der deutschen Freikirchen bei ihren amerikanischen Brüdern saßen, also nicht da, wo sie als Deutsche ihren Sitz hätten haben sollen. Da mag etwas versehen worden sein, aber in der Kette vieler Erfahrungen ist dies nur ein Glied. Ökumene im Weltganzen ist eben doch noch etwas anderes als die Ökumene zu Hause. Darum meinen wir, es sei wichtig, daß wir dieses Thema einmal ansprechen.

Weil das Bild der deutschen Freikirchen uns nicht allen gegenwärtig ist, seien einige wichtige Angaben vorweggeschickt.

## *I. Das äußere Bild der deutschen Freikirchen*

(Stand 1953; das Gründungsjahr in Deutschland in Klammern)

Mennoniten (1525)	14 400
Brüdergemeine (1722)	11 300
Baptisten (Bund Evang.-Freikirchl. Gem.) (1834)	99 000
Methodisten (1849)	55 000
Evangelische Gemeinschaft (1850)	26 500
Freie evangelische Gemeinden (1854)	21 000
	<hr/>
	227 200

Diese Zahlen gelten für West und Ost. Gezählt sind nur die abendmahlsberechtigten Mitglieder. Hält man die 41 260 000 Glieder der EKD dagegen, dann

ist jeder Zweifel behoben, daß es sich bei den deutschen Freikirchen wirklich um konfessionelle Minoritäten handelt.

Zur Ergänzung müssen wir allerdings hinzufügen, daß wir die sieben „separierten Volkskirchen“ außer Ansatz gelassen haben, die etwa 139 000 Glieder zählen, aber sich wenig bemerkbar machen, weil sie weder im Verband der Landeskirchen noch im Verband der oben genannten Freikirchen erscheinen.

Ferner gibt es noch Gruppen, die wie die zuerst genannten Freikirchen auch Erlebnismgemeinschaften sind, aber sich wie die an zweiter Stelle genannten Freikirchen exklusiv verhalten. Dazu zählen Brüderbewegung (Darbyismus) und Pfingstbewegung. Sie zerfallen in viele Richtungen, üben zumeist die Taufe der Gläubigen und sind organisationsfeindlich. Darum fehlen auch die nötigsten statistischen Angaben.

Und schließlich muß die Heilsarmee für sich genannt werden. Denn sie ist weder „Gemeinde“ noch „Bewegung“, sondern könnte eher als evangelischer „Orden“ bezeichnet werden.

Methodisten, Evangelische Gemeinschaft (beide „kirchlich“ organisiert), Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden und Bund Freier evangelischer Gemeinden (beide „independentistisch“ organisiert) bilden den Freikirchenrat. Sie haben ein gemeinsames theologisches Blatt „Wort und Tat“. Ihre Seminare, Verlagshäuser, Diakonissenhäuser und Sozialwerke arbeiten zusammen.

Wir versuchen nun, in einem zweiten Teil die im Freikirchenrat zusammengeschlossenen Gruppen besser zu verstehen.

## *II. Geschichtliche Wirkungen*

Der Begriff „Freikirche“ kommt von England, und zwar hatte er dort von vornherein einen politischen Akzent. Gegenüber dem Privileg der katholisierenden High Church verfochten die protestantischen Freikirchen, Methodisten und Baptisten an der Spitze, die Trennung von Staat und Kirche. Als Roger Williams 1638 den Staat Rhode Island in Amerika gründete und auch die erste Baptistengemeinde dort entstand, war absolute Gewissensfreiheit das oberste Gesetz im Staat. Mit anderen Worten: Die ersten Freikirchler waren nicht die „Stillen im Lande“, sondern Puritaner, die ihrem Glauben auch politisch den erforderlichen Lebensraum schaffen wollten.

Ganz anders in Deutschland. Die „Freikirchen“ kamen in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts nicht als kirchliche Filialen englischer Mutterkirchen herüber, sondern sie entstanden im Zuge der Erweckungsbewegung als originale Gründungen: Es bildeten sich bibelgläubige Kreise, die erst langsam in feste freikirchliche Formen hineinwuchsen. Und dies geschah, nachdem die Landeskirchen schon mehr als drei Jahrhunderte der Entwicklung hinter sich gebracht hatten.

So war auf deutschem Boden nicht der antikirchliche Protest oder ein kirchenpolitischer Kampf der Weg des deutschen Freikirchentums, sondern die „Unterwanderung“: Man duldete, bis man geduldet wurde.

Von daher haben die deutschen Freikirchen bis heute den auffallend unpolitischen Charakter und darum auch einen so geringen Einfluß auf die Öffentlichkeit und den Staat. Mit anderen Worten: Sie haben sehr lange den Charakter einer Sekte an sich getragen. Sie legten eben mehr den Nachdruck auf das „allgemeine Priestertum der Gläubigen“, weniger auf theologische Wissenschaft. Sie setzen ihre Kräfte mehr ein zum evangelistischen Angriff auf den Einzelnen, weniger auf Gewinne im kirchlichen Raum, und sie sind sich bis heute einig in der Ablehnung der Nachwuchskirche, sie möchten hingegen Erlebnismgemeinschaft sein. Natürlich ist überall festzustellen, daß der zeitliche Abstand von der Erweckungsbewegung um die Jahrhundertwende immer mehr von der „Bewegung“ zur Institution hinüberleitet. Doch von der Überzeugung der Gemeinde der Gläubigen als einer neutestamentlich geforderten ist man bis heute nicht abgewichen.

Nur wer diese Unterschiede und Besonderheiten der Freikirchen im deutschen Raum beachtet, wird auch das Nächste verstehen, nämlich das Verhältnis der Freikirchen zur Allianz und Ökumene.

### III. Allianz und Ökumene

Ohne Zweifel ist die „Evangelische Allianz“ ein Zusammenschluß, der dem Wesen und der Geschichte der deutschen Freikirchen eher entspricht als das Zusammensein im Weltrat der Kirchen. Denn die Evangelische Allianz basiert auf den Überzeugungen der Erweckungsbewegung, vermeidet kirchenpolitische Bindungen und hält sich an die persönliche Verantwortung des Einzelnen.

Freilich war dies in den Anfängen der „Evangelical Alliance“ auf europäischem Boden zunächst anders. Die Männer in der Umgebung von Friedrich Wilhelm IV. hofften auf eine Überwindung der konfessionellen Gegensätze im protestantischen Lager. Sie mußten nach 1848 auf eine Festigung des Staates bedacht sein und begrüßten die Hilfe der Kirchen. 1846 war, bei einer Beteiligung von 800 Delegierten, die Gründungsversammlung, an der auch die führenden Männer der deutschen Baptisten, nämlich Oncken und Lehmann, teilnahmen. 1855 fand dann eine Audienz bei Friedrich Wilhelm IV. in Berlin statt, die Oncken und Lehmann gewährt wurde, weil die Verfolgung der Baptisten ein Ende nehmen und der Friede zwischen Landeskirchen und Freikirchen nach dem Vorbild Englands kommen sollte. Der Gipfel dieser Bemühungen war die Tagung des „Evangelischen Bundes“ in der Garnisonkirche zu Berlin im Jahre 1857. Man kann sich kaum ausdenken, wie die Dinge in Deutschland gelaufen wären, wenn dies ein Anfang hätte sein dürfen. Aber der Rückschlag war so hart und die Bekämpfung der Baptisten durch die preußischen Minister v. Raumer, v. Westphalen und Stahl so eindeutig, daß die Baptisten sich in die Exklusivität

zurückzogen. Erst die Erweckungen um 1900 gaben der Evangelischen Allianz eine neue Kraft, aber dann auch ein neues Gesicht: Sie wurde ein Zusammenschluß gläubiger Persönlichkeiten aus Kirchen und Freikirchen. Man fand sich auf erbaulichen Konferenzen zusammen und ließ die kirchenpolitischen Fragen draußen.

Dieser Sachverhalt hat auch 1933 keine Änderung erfahren, als die Verhandlungen um die eine Reichskirche vor sich gingen und der Gedanke auftauchte, die Freikirchen und die Gemeinschaftsbewegung als protestantische Orden in die Reichskirche einzugliedern. Ebensovienig setzten sich die Tendenzen weiter fort, die zum Zusammenschluß zwischen „Offenen Brüdern“ und „Elberfelder Versammlung“ zum Bund freikirchlicher Christen (BfC) führten, und die 1941 ein Zusammengehen zwischen Baptisten, BfC und Elimbewegung im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden zur Folge hatten. Dies alles vollzog sich ohne Hilfe der Evangelischen Allianz und auch ganz ohne Einflußnahme der ökumenischen Bewegung. Eher könnte man behaupten, daß die Herde Christi sich stärker zusammenschloß, weil die Wölfe sie umstrichen. Denn im russischen Baptismus ging das gleiche vor sich: Evangeliumschristen, Pfingstgemeinden und Baptisten schlossen sich zu einer heute beachtlichen Gemeinschaft von etwa 545 000 Mitgliedern zusammen.

Kennzeichnend und keineswegs zufällig ist nun die Tatsache, daß die kirchlich organisierten Freikirchen, nämlich Methodisten und Evang. Gemeinschaft, zum Weltrat der Kirchen gehören, daß aber die independentistisch organisierten Freikirchen wie Baptisten und Freie Gemeinden das Zusammengehen mit den „Weltkirchen“ entschieden ablehnen, und zwar in Deutschland sowohl wie in Rußland, also da, wo die Erweckungsbewegung das eigentliche Fundament bildet. Es mag genügen, wenn wir hier die verschiedenen Gründe kurz aufzählen.

#### IV. Die hemmenden Kräfte

1. Da ist zunächst das „Gesetz der Zahl“. Man will „kleine Herde“ bleiben und fürchtet sich vor dem Zusammengehen mit den „Großen“. Wie man die Spinne nicht beliebig vergrößern könne, ohne ihre Lebensfähigkeit in Frage zu stellen, so könne man auch die Gemeinde der Gläubigen nur in kleinen Gruppen verwirklichen. Alles andere führe zur Verflachung, Erhaltung, d. h. zum Abweichen vom Ideal.

2. Man fürchtet den Verlust der missionarischen Stoßkraft. Durch Zugehörigkeit zum Weltrat erkenne man die Großkirchen mit all ihren Irrungen als existenzberechtigt an. Der Evangelist müsse jedoch die Menschen aus der Namenchristenheit herausholen und darum den Verfall der Weltkirchen kennzeichnen. Wie könne er dies, wenn seine eigene Kirche offiziell mit den Weltkirchen paktiere?

3. Man sieht in der ökumenischen Bewegung starke Tendenzen zur „Welt“ hin. Humanismus, Modernismus sind hier die Stichworte. Die Gemeinde des NT sei eine herausgerufene, übe Gemeindegelübte und lebe nur in Distanz zu Staat und Kultur, Wissenschaft und Kunst. Jetzt aber verbinde man sich mit Kirchen, die nicht nur mit der Kultur gingen, sondern auch das Geistliche in Macht umsetzen. Ja, man verdächtigt die Kirchenpolitiker, sie suchten auf dem Wege über die Ökumene die Freikirchen „kirchlich zu unterlaufen“.

4. Hinter allem und in allem meldet sich die Frage nach der Einen Wahrheit. Wenn überall Momente der Wahrheit seien, wie könne man dann noch behaupten, wir müßten die urchristliche Gemeinde verwirklichen? Man zweifelt daher, ob innerhalb des Weltrates das NT wirklich der Maßstab ist und ob die großen geschichtlichen Gebilde zur Selbstkorrektur bereit sind. Man meint, die ökumenischen Gespräche führten zu einem gefährlichen Relativismus und schließlich zum Skeptizismus.

Wir verzichten hier darauf, Punkt für Punkt zu widerlegen. Auch in den Freikirchen gibt es eine verschiedene Sicht dieser Dinge. Wir wenden uns jetzt dem Positiven zu.

#### V. Gemeinsame Aufgaben

1. Der ökumenische Gedanke braucht einen Sitz in unserem kirchlichen Leben. Kongresse, Arbeitstagungen, Kommissionen in allen Ehren. In Wirklichkeit fehlt der „Ökumene zu Hause“ die Möglichkeit, wirklich zwischen Landeskirchen und Freikirchen die Zusammenarbeit an bestimmter Stelle zu fördern. Die Evang. Allianz hatte ihren Mittelpunkt in Blankenburg. Dort traf man sich und kannte man sich. Uns fehlt auch die Stätte, wo Kirchen und Freikirchen nicht bloß im Bereich der Führung, sondern auch der Gemeindeglieder sich finden, so daß der ökumenische Gedanke vor der Öffentlichkeit eine bestimmte Gestalt gewinnt.

2. Die ökumenische Bewegung kann nur Bewegung sein, wenn sie auch Mission treibt. Gerade seit Amsterdam besteht die Gefahr, sich im Institutionellen und Theologischen festzufahren. Eine bestimmte Erfahrung sagt, daß nichts so verbindend und ausgleichend wirkt, wie eine gemeinsame Arbeit. Wir könnten uns denken, daß in einer Millionenstadt wie Hamburg etwa eine Mitternachtsmission auf ökumenischer Grundlage zustande käme. Dies nur als Beispiel. Natürlich wissen wir auch um die ökumenische Hilfe in der Welt und schätzen sie nicht gering. Aber sie kümmert sich mehr um das äußere Wohlergehen, weniger um die inneren Zustände. Da aber müssen Vorurteile und Widerstände überwunden werden. Und dies schafft eine gemeinsame Mission am Menschen besser als eine gemeinsame Arbeit im sozialen Sektor.

3. Selbstverständlich schließt das Zusammengehen in der Ökumene für die deutschen Freikirchen auch die Pflicht ein, an der geistigen Auseinandersetzung sich zu beteiligen, bei der es ja nicht bloß um Theologie geht, sondern um die Gestalt der Frömmigkeit überhaupt.

In Anlehnung an I. Kor. 1, 13 können wir sagen: Christus ist nicht zerteilt, er ist für uns alle ein und derselbe Herr. Aber die Unterschiede zwischen Jerusalem und Korinth, zwischen Antiochia und Rom waren auch im Urchristentum sichtbar. Kein Wunder also, wenn die verschiedenen Denominationen sich im NT wiederzufinden meinen. Dazu kommen die Unterschiede in den Lehrtypen, etwa zwischen Paulus und Johannes. Kein Wunder, wenn Theologen in der Gegenwart sich an einer bestimmten Stelle des NT einnisten, wobei der eine ganz in Rö. 1—4, der andere ganz in Apg. 2 und der dritte ganz in Joh. 3, 3 zu Hause ist. Wir brauchen nicht zu sagen, daß auch die reformatorischen Formeln sektenhaft wirken können: „sola gratia“, „sola fide“, „sola scriptura“ oder „iustus simul peccator“.

Es wird also nötig und wichtig sein, wenn von den Freikirchen her die Frage lebendig bleibt, ob die theologische Mitte richtig und weit genug gesehen sei und welche Wirkung sie auf die Formung unserer Gemeinden habe. Mit anderen Worten: ob wirklich das ganze Evangelium einbezogen ist, d. h. nicht bloß das Objektive, sondern auch das Subjektive, nicht nur die Erkenntnis, sondern auch das Leben, nicht nur das werdende, sondern auch das Gewordene, nicht nur das Wort, sondern auch der Geist, nicht nur die Rechtfertigung, sondern auch die Heiligung. Und wir sind tief überzeugt, daß die Theologen der Landeskirchen genauso von den Theologen der Freikirchen etwas lernen können wie umgekehrt. Auf diese Weise wird man nicht zu einem uniformierten Kirchentum kommen, sondern zu einem lebendigen Austausch der Überzeugungen und Erfahrungen, von denen wir sagen müssen, daß sie weithin ihr eigenes Recht und ihre eigene Begründung im NT haben.

Wir haben versucht, unpharisäisch das Thema zu behandeln. Wir sind mit Absicht nicht auf die üblichen Punkte eingegangen, die zwischen Landeskirchen und Freikirchen behandelt werden: Trennung von Staat und Kirche, Freiheit des Gewissens, Freiwilligkeitsgemeinde, allgemeines Priestertum, charismatische Ausrüstung, amtliche Vollmacht, Tradition usw. Vieles von dem, was da zu sagen war, erledigt sich durch die kirchenpolitischen Vorgänge in Ost und West von selbst. Uns ging es nur darum, auf den Kern vorzustoßen, d. h. auf die letzten Voraussetzungen, die uns erst das gegenseitige Verstehen ermöglichen. Nur dann werden wir uns zu der Haltung des Lernenden durchringen, der in I. Kor. 13, 12—13 bekennen muß: „Jetzt erkenne ich stückweise, dann aber werde ich erkennen, gleichwie ich erkannt bin. Nun aber bleibt Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; aber die Liebe ist die größte unter ihnen.“

# ÖKUMENE IM EIGENEN LAND

VON FRIEDRICH WUNDERLICH

„Die Zusammenarbeit zwischen Landeskirchen und Freikirchen in Deutschland ist heute unvergleichlich besser denn je in unserer Geschichte. Wir können darin sicherlich das Wirken des Herrn der Kirche sehen, der die Seinen zusammenführen will“. Mit dieser Bemerkung wurde eine Reihe von Vorlesungen geschlossen, die im November 1958 an der Drew University in Madison, N. J. / USA, gehalten wurden.“)

Über diese Zusammenarbeit sollen im folgenden einige Gedanken geäußert werden. Der im Jahre 1952 verstorbene Bischof der Methodistenkirche in Deutschland, J. W. Ernst Sommer, schrieb im Jahre 1948 einen Aufsatz mit dem Titel: „Die Ökumene im eigenen Land“. Dieser Aufsatz gehört zu den deutschen Beiträgen zum Amsterdamer Gespräch.\*\*) Darin heißt es: „Es wird sich am deutlichsten erweisen, ob unser Gebrauch des Wortes ‚Ökumene‘ den echten Wert anzeigt, wenn wir uns prüfen, wie es sich in unseren Beziehungen zu den Christen im eigenen Lande auswirkt, die mit uns in eine große Enge hineingestellt sind und doch dieselbe Sehnsucht nach der Weite haben, wie sie im Herzen eines jeden wahren Christen liegt, die Sehnsucht nach einer heiligen, allgemeinen christlichen Kirche. Diese muß uns alle, die wir den Herrn Jesus Christus lieben, mit allen unseren Ecken und Kanten, mit allen Verschiedenheiten unseres Fühlens und Denkens zusammenschließen, wenn anders die Ökumene, die uns so leicht in der Phantasie mit unseren Antipoden verbindet, nicht ein leeres Truggebilde sein soll. . . . Der Ökumene, die den Erdball umspannen will, fehlt der feste Boden unter den Füßen, wenn wir nicht verstehen, in ökumenischer Gesinnung mit denen zusammenzuleben, die mit uns Dorf und Haus, Kirche und Schule, ja auch die gemeinsame Geschichtsnot überlieferter Mißverständnisse und Konflikte auf engstem Raum teilen müssen“ (S. 23). Nachdem Sommer weiter erklärt hat, daß wir nicht den Anspruch erheben dürfen, in unserer religiösen Erkenntnis letzte Wahrheit zu besitzen, daß wir auf Grund menschlicher Organisationsformen kein Recht auf Menschenseelen geltend machen dürfen, daß wir Schuld auf uns laden, wenn wir „in selbstverherrlichendem Gruppenegoismus“ uns bemühen, „durch kluge Redekunst und Beunruhigung des Gewissens im Blick auf nicht heilsnotwendige Meinungsverschiedenheiten lebendige Steine aus dem Kirchenhaus des Nächsten herauszubrechen“ (S.25), unterstützt er mit einer Reihe kon-

\*) Friedrich Wunderlich: *Methodists linking two Continents*, Tipple Lectures, 1958.

\*\*) *Deutsche Beiträge zum Amsterdamer ökumenischen Gespräch 1948*, herausgegeben von Wilhelm Menn.

kreter Vorschläge die Gründung einer „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland“. Für eine solche war schon im Oktober 1947 in Assenheim Vorarbeit geleistet worden, wo auf Einladung des Rates der EKD unter Vorsitz von Kirchenpräsident Martin Niemöller eine vorbereitende Besprechung gehalten wurde. Nach den Aufzeichnungen von damals erklärte der Vorsitzende, die EKD verfolge keineswegs die Absicht, die Freikirchen auch nur im geringsten zu einer Preisgabe ihres Wesens zu veranlassen. Es komme hier nur darauf an, den Gedanken der Ökumene auch auf deutschem Boden zu verwirklichen. In der Ökumene habe man ständig mit Methodisten, Baptisten und anderen Denominationen zu tun, die es auch in Deutschland gebe. Darum müsse man auch in Deutschland zu einer Zusammenarbeit gelangen. Von freikirchlicher Seite wurde dafür gesprochen, den Graben zwischen Volkskirche und Freikirche auszufüllen. Auch die Freikirchen ihrerseits hätten vielfach der Volkskirche wenig Verständnis entgegengebracht. Diese wenigen Sätze lassen erkennen, auf welcher Grundlage und in welcher Gesinnung die ökumenische Zusammenarbeit im eigenen Land aufgebaut werden sollte. Die im März 1948 offiziell gegründete Arbeitsgemeinschaft wollte der Erfüllung folgender Aufgaben dienen: 1. Förderung ökumenischer Beziehungen und der ökumenischen Arbeit unter ihren Mitgliedern, 2. Förderung des theologischen Gesprächs unter den Mitgliedern mit dem Ziel der Klärung und Verständigung, 3. Beratung und Vermittlung bei Meinungsverschiedenheiten zwischen einzelnen Mitgliedern, 4. Vertretung besonderer Anliegen einzelner Mitglieder auf deren Antrag, 5. Vertretung gemeinsamer Anliegen nach außen und in der Öffentlichkeit.“)

Rückblickend kann gesagt werden, daß vieles von dem, was damals als Wunsch ausgesprochen wurde, inzwischen in Erfüllung gegangen ist. Die Arbeitsgemeinschaft hat, auch von freikirchlicher Schau aus gesehen, in den Jahren seit ihrer Gründung eine erfreulich konstruktive Arbeit geleistet. Die Vertreter der verschiedenen Kirchen haben sich nicht auseinandergeredet, auch wenn schwierige Fragen behandelt wurden, wie etwa die Frage der Doppelmitgliedschaft, die Erteilung von Religionsunterricht durch freikirchliche Lehrer oder die Zusammenarbeit der Kirchen im engen Raum. In eingehendem brüderlichem Gespräch wurden Richtlinien gefunden „zur Überwindung der Schwierigkeiten, die sich aus dem Nebeneinanderarbeiten verschiedener christlicher Kirchen an einem Ort ergeben“. Auch theologische Fragen wurden eingehend besprochen. Wir erinnern an das Taufgespräch, das uns zwei Jahre lang beschäftigte. In jeder Sitzung lieferten namhafte Theologen verschiedener Richtungen und Kirchen einführende Referate. Das Ergebnis dieses Gesprächs erschien in der „Ökumenischen Rundschau“ im Mai 1958. Dabei wurden auch die Fragen genannt, bei denen es nicht zu einem

---

\*) W. Menn, Ökumenischer Katechismus, S. 50 f.

Consensus kam. Die Teilnehmer an diesem Gespräch haben aber wohl alle den Eindruck gehabt, daß dadurch nicht etwa trennende Schranken zwischen ihnen neu aufgerichtet wurden. Alle waren bemüht, in der Wahrheit zu bleiben und einander in Liebe gerecht zu werden. Die Ökumenische Centrale, die in engster Verbindung mit der Arbeitsgemeinschaft steht, hat unter ihrem jetzigen Leiter, Dr. Hanfried Krüger, eine große Zahl regionaler ökumenischer Tagungen veranstaltet, die in der gleichen Grundhaltung durchgeführt werden. Die vielen persönlichen Kontakte sind von unschätzbarem Wert.

Eine weitere feste ökumenische Klammer bildet die „Diakonische Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Kirchen in Deutschland“. Auf dem Gebiet der Inneren Mission bestand schon seit Jahrzehnten, also lange vor Amsterdam, eine sehr enge Zusammenarbeit der landeskirchlichen und freikirchlichen Mutterhäuser. Auch das Hilfswerk der Evangelischen Kirchen in Deutschland hat von Anfang an in ökumenischer Weite geplant und gearbeitet. Seit dem 1. April 1957 ist das „Kirchengesetz über den Zusammenschluß von Innerer Mission und Hilfswerk der Evangelischen Kirche in Deutschland“ in Kraft. Es verdient, hier hervorgehoben zu werden, daß der heimgegangene Landesbischof D. Dr. Hertrich von Anfang an besorgt war, daß auch bei der Neuordnung die Tür zu den Freikirchen hin weit geöffnet blieb. So kam es zu einem Vertrag zwischen dem Diakonischen Werk „Innere Mission und Hilfswerk der Evangelischen Kirche in Deutschland“, vertreten durch den Präsidenten des Werkes, und der Vereinigung evangelischer Freikirchen in Deutschland, vertreten durch den Vorstand. Damit war eine ökumenische diakonische Arbeitsgemeinschaft auf folgender Grundlage geschaffen: „Zur Fortführung und Förderung der bisherigen vertrauensvollen Zusammenarbeit in der Diakonie schließen sich die Vereinigung evangelischer Freikirchen in Deutschland für ihre diakonischen Werke und das Diakonische Werk Innere Mission und Hilfswerk der Evangelischen Kirche in Deutschland zusammen unter dem Namen ‚Diakonische Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Kirchen in Deutschland‘. Die rechtliche Selbständigkeit und Verantwortlichkeit der Vereinigung evangelischer Freikirchen und ihrer diakonischen Werke bleibt bestehen. Die Vereinigung evangelischer Freikirchen besteht aus den vier evangelischen Freikirchen: Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, Methodistenkirche in Deutschland, Evangelische Gemeinschaft in Deutschland, Bund Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland.“ Dazu kamen auf eigenen Antrag und mit einmütigem Beschluß aufgenommen als weitere „Gesellschafter“ das Alt-Katholische Hilfswerk, das Hilfswerk der Evangelisch-Lutherischen Freikirchen, das Hilfswerk der Heilsarmee, das Hilfswerk der Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden und das Hilfswerk der Brüder-Unität.

Die bisherige Zusammenarbeit war überaus erfreulich und ermutigend. Es darf wohl in diesem Zusammenhang gesagt werden, daß die evangelischen Freikirchen

mit ihren 259 diakonischen Anstalten (Krankenhäuser, Altenheime, Jugendheime, Wohnheime, Kindergärten und Einrichtungen der offenen Fürsorge) eine im Verhältnis zu ihrer Größe umfangreiche diakonische Arbeit leisten.

Auch der Deutsche Evangelische Kirchentag ist von Anfang an von den evangelischen Freikirchen als eine sie alle mit einschließende Einrichtung angesehen worden. Sie rechnen sich dazu, und ihre Mitglieder nahmen zu Tausenden an den Tagungen teil.

Es sind natürlich noch manche Fragen offen, auch solche, die zum Teil regional bestimmt sind oder das Zusammenarbeiten der Kirchen im engen Raum betreffen. Darüber sind die Gespräche im Gang. Hier möge es erlaubt sein, auf eine Lücke hinzuweisen, wenn von der Ökumene im eigenen Land geredet werden soll. An der Weltkirchenkonferenz in Evanston haben freikirchliche Delegierte und Berater aus Deutschland teilgenommen. In den Veröffentlichungen in deutscher Sprache, wie etwa „Christus, die Hoffnung der Welt“ wird man vergeblich ihre Namen suchen. Natürlich gibt es dafür eine Erklärung. In der Geschäftsordnung des Ökumenischen Rates der Kirchen heißt es: „Eine Kirche, die aufgenommen werden soll, muß den Nachweis ihrer Autonomie erbringen. Eine autonome Kirche ist eine solche, die bei aller Anerkennung der wesensmäßigen wechselseitigen Verbundenheit der Kirchen, zumal der des gleichen Bekenntnisses, keiner anderen Kirche für die Gestaltung ihres eigenen Lebens verantwortlich ist. Diese Unabhängigkeit muß auch bestehen hinsichtlich der Ausbildung, Ordination und Unterhaltung der Träger des geistlichen Amtes, der Einordnung, Ausbildung und kirchlichen Tätigkeit der Laienkräfte, der Verbreitung der christlichen Botschaft, der Festsetzung der Beziehungen zu anderen Kirchen und der Verwendung der Geldmittel, die zur Verfügung stehen, aus welchen Quellen sie auch immer kommen.“\*)

Einzelne Freikirchen in Deutschland, wie etwa die Methodistenkirche und die Evangelische Gemeinschaft, werden sicherlich mit Recht vom ökumenischen Standort aus im Rahmen ihrer „weltweiten“ Kirchen gesehen. Der Ausdruck „weltweit“ ist heute in diesen Kirchen selbstverständlich und sollte das Mißverständnis verhüten, als handle es sich um amerikanische Kirchen. Tatsächlich sind diese Kirchen in Ländern außerhalb der Vereinigten Staaten mit weitgehenden Rechten und Vollmachten bis hin zur Ordination, zur Ausbildung ihrer Geistlichen, zu ihrer finanziellen Selbständigkeit und Unabhängigkeit ausgestattet, doch so, daß sie nicht von dem lebendigen Blutkreislauf einer weltweiten Kirche abgeschnürt sind. Sie bilden damit auch eine Brücke zwischen den großen Freikirchen jenseits des Atlantik und den Landeskirchen in Deutschland. Ihre Delegierten wur-

---

\*) Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan, hrsg. von W. A. Visser 't Hooft, Bd. V, Zürich 1948, S. 272 f.

den in Evanston unter den Delegierten ihrer Gesamtkirche geführt. Es möchte aber doch wie ein Schönheitsfehler im ökumenischen Raum erscheinen, wenn unter der Überschrift „Delegierte aus Deutschland“ ihre Namen nicht aufgeführt werden. In dem Bericht über die Vollversammlung in Amsterdam waren sie genannt mit dem Zusatz „Minderheitenkirche“ und dem Hinweis auf ihre Gesamtkirche. Evanston hat uns doch wohl weit über Amsterdam hinaus zusammengeführt. Sicherlich war es auch nicht die Absicht, die evangelischen Freikirchen in Deutschland durch die Ausklammerung völlig aus dem Gesichtskreis der Ökumene im eigenen Land verschwinden zu lassen. Wie gesagt, irgendwie ist hier eine Lücke zu schließen. Es wäre vielleicht auch nicht fehl am Platz, darüber nachzudenken, ob sich nicht die Ökumene im eigenen Land in ähnlicher Form darstellen ließe wie das „British Council of Churches“. Auf jeden Fall wären die evangelischen Freikirchen bereit, sich auch an europäischen Kirchenkonferenzen zu beteiligen. Es wäre betrüblich, wenn sie um ihrer Zugehörigkeit zu weltweiten Kirchen deshalb im engen Raum ausgeklammert würden. Sie haben, wenn sie auch Minderheitenkirchen sind, immerhin etwa eine halbe Million evangelischer Christen in ihren Reihen. Sie zählen sich auch gern zur „Evangelischen Christenheit in Deutschland“ (s. Ökumenische Rundschau, Januar 1959, Buchbesprechung S. 41 f.).

## DOKUMENTE UND BERICHTE

### ÜBER DIE TAUFE

Im Auftrag der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung hat eine Gruppe europäischer Theologen aus lutherischen und reformierten Kirchen — zehn von jeder Seite — seit einigen Jahren einige der zwischen den Reformationskirchen strittigen Punkte erörtert. Die Themen der vorjährigen Arbeitstagungen waren „Die Autorität der Heiligen Schrift für die Verkündigung der Kirche“ und „Die Gegenwart Christi in der Kirche“. Bei der diesjährigen Zusammenkunft vom 6.—10. April in Arnoldshain wurde über die Taufe gesprochen, und die Gruppe einigte sich auf die hier abgedruckten Thesen. Wenn das Arbeitsergebnis hiermit der Öffentlichkeit vorgelegt wird, so möchten die Teilnehmer an der Studiengruppe ausdrücklich darauf hinweisen, daß diese Thesen nicht alle in diesem Zusammenhang zu erörternden Punkte behandeln. Das Problem der Kindertaufe zum Beispiel bedarf weiterer Erörterung.

#### *I. Wer handelt in der Taufe?*

1. In der Taufe handelt der Dreieinige Gott. Dieses Handeln ist in dem einmaligen Heilswerk Jesu Christi begründet, das sich in seinem Tod und seiner Auferstehung vollendet und zu dem er in der Taufe am Jordan als leidender Knecht und König des neuen Bundesvolkes berufen worden war.

2. Die Gemeinde Jesu Christi tauft im Gehorsam gegen das stiftende Wort ihres auferstandenen Herrn. Sie tut es nicht nur in der Zuversicht, daß Gott ihr gehorsames Tun anerkennen und segnen wird, sondern in der Gewißheit, daß Jesus Christus und damit der Dreieinige Gott hier selbst durch den Dienst der Menschen sein Werk treibt.

3. Indem sich in der Taufe die Aufnahme in das Volk des neuen Bundes vollzieht, ist sie in Ablösung der alttestamentlichen Beschneidung am Fleische die durch den Geist bewirkte wahre Versiegelung der Bundeszugehörigkeit im Herzen.

## *II. Was geschieht an uns in der Taufe?*

1. Wir werden durch die Taufe in Christus eingepflanzt. Das ist ein einmaliges Geschehen. Jesus Christus ist ein für allemal für uns am Kreuz auf Golgatha gestorben und am dritten Tage auferstanden. So ist auch die Taufe der einmalige Akt, der die Hineinnahme des einzelnen Menschen in Tod und Auferstehung des Herrn bezeugt und unauslöschlich versiegelt.

2. Da wir mit Jesus Christus in seinen Tod begraben sind, hat unser Leben in der Sünde seine Verurteilung und sein Ende gefunden. Die Gerechtigkeit, die unser Erretter am Kreuz erworben hat, ist von da her uns zugerechnet, und so sind unsere Sünden vergeben. Wir sind jetzt von der Herrschaft aller fremden Mächte befreit und frei für den Wandel im neuen Leben. Dazu hat uns Jesus Christus die Tür geöffnet, und er gibt uns das neue Sein durch die Kraft seiner Auferstehung.

3. Als Glieder am Leibe Christi sind wir durch die Taufe in die sichtbare Gemeinschaft derer eingefügt, die Christi Stimme hören und ihn bekennen. Als Bürger des Reiches sind wir jetzt auf dem Wege und warten auf die endgültige Enthüllung der Herrlichkeit Christi.

## *III. Wie geschieht das in der Taufe?*

1. Durch das verkündigte Wort und das damit verbundene Wasserbad spricht Gott dem Täufling die Gotteskindschaft zu und schenkt sie ihm. Wir sind im Glauben gewiß, daß Gott, was er zusagt, in der Kraft des von ihm verheißenen und von uns erbetenen Heiligen Geistes tut.

2. Im Gottesdienst der Gemeinde wird durch Predigt, Taufe und Abendmahl uns das eine gleiche Heil in Christus entgegengebracht. Das Besondere der Taufe liegt darin, daß hier durch das in eine Handlung gekleidete Wort in einmaliger, unwiederholbarer und unwiderruflicher Weise das neue Leben dem Einzelnen geschenkt und versiegelt wird.

3. Christus selbst ist in der Taufe der Handelnde. Darum kann diese nicht als ein Geschehen verstanden werden, das von dem handelnden Christus losgelöst und durch den bloßen Vollzug des Ritus oder umgekehrt durch die Kraft der menschlichen Gläubigkeit garantiert ist.

Gott steht zu seinem Wort. Darum kann die Taufe nicht nur als ein symbolischer Akt verstanden werden, der von der Verheißung Gottes losgelöst ist und eine bloße Veranschaulichung des Heilsgeschehens darstellt.

## *IV. Wie brauchen wir die Taufe recht?*

1. Die Taufe, in der wir die Zusage Gottes empfangen, umfaßt das ganze Leben. Sie ruft den Getauften immer neu zum Glauben daran, daß Gott in

seiner Treue seine Berufung nicht zurücknimmt. Sie verlangt einen Glauben, der bis ans Ende bewahrt wird. Sie erlaubt dem Getauften keine fleischliche Sicherheit über sein Gerettetsein, läßt ihn aber auch nicht der Verzweiflung anheimfallen. Sie stellt die Gemeinde der Glaubenden als Erstlinge der neuen Welt an den Ort, den Gottes rettender Wille der ganzen Menschheit zugewiesen hat.

2. Als Getaufte sind wir in die Nachfolge Christi berufen, d. h. zum Gehorsam gegen den im Gehorsam vorangegangenen Christus. Dieser Gehorsam bringt die Frucht der Buße im Kampf des Geistes gegen das Fleisch, worin wir die Selbstsucht überwinden, die Brüder lieben und einander dienen mit den Gaben, die wir empfangen haben. Diese Zugehörigkeit zum Leibe Christi legt uns die Verpflichtung auf, wie uns selbst, so auch die Welt aus dem Dienst der Sünde in die Nachfolge Christi zu rufen.

3. Die Taufe ist uns gegeben als ein Unterpfand künftiger Herrlichkeit. Sie heißt uns als Glieder des wandernden Gottesvolkes hoffend auf das Ende schauen, worin die alte Welt abgetan ist und eine neue Welt erschienen, in welcher Gerechtigkeit wohnt. Diese in der Taufe bestätigte Hoffnung auf das Ende macht uns fähig, die Leiden dieser Zeit ausharrend zu tragen, und treibt uns, in unserem ganzen Leben von der erneuerten Welt zu zeugen.

#### DIE ZWEITE SITZUNG DER CHRISTLICHEN FRIEDENSKONFERENZ IN PRAG, 16.—19. APRIL 1959

Als die christliche Friedenskonferenz in Prag, Juni 1958, zum ersten Male tagte, wurde sofort beschlossen, sie nicht als einen Sonderfall, sondern als ein Glied in einer Reihe anzusehen, von deren Fortsetzung man eine weitreichende, segensreiche Wirkung erhoffte. Es wurde also ein ständiger Arbeitsausschuß gewählt, unter Vorsitz des Synodalseniors Viktor Hájek, mit B. Pospisil, Sekretär des Ökumenischen Rates der Tschechoslowakei, als Sekretär. Von diesem Rate, zusammen mit den theologischen Fakultäten der Tschechoslowakei, war die ursprüngliche Initiative ausgegangen.

Von dieser ersten, der Gründungstagung, ist ausführlich berichtet worden in einem Heft „Aufgabe und Zeugnis“, Prag 1958. Von der im April 1959 gehaltenen Tagung wird in einem ähnlichen Heft vollständig berichtet werden; in diesem Aufsatz soll nur ein vorläufiger Bericht mit persönlichen Eindrücken gegeben werden.

Die Teilnehmerzahl der zweiten Tagung war gegenüber der ersten mehr als verdoppelt. Vertreten waren Bulgarien (1), die DDR (19), die DBR (14), Frankreich (1), Großbritannien (4), Kamerun (1), die Niederlande (1), Österreich (1), Polen (7), Rumänien (2), Rußland einschl. Estland und Lettland (6), Schweden (1), Tschechoslowakei (19), Ungarn (9), USA (3) — dazu noch einige Gäste und Beobachter. Abgesehen von der römisch-katholischen waren faktisch alle Kirchentypen vertreten. Die Teilnehmer aus „dem Osten“ waren alle oder fast alle offizielle Abgeordnete ihrer Kirchen, und als solche waren wirklich führende Personen gewählt worden, so daß eine große Zahl von Erzbischöfen, Bischöfen, Professoren und Präsidenten anwesend waren; die meisten aus dem Westen waren als Privatpersonen gekommen oder als Vertreter freier Gruppen. Die Zusammensetzung war ganz anders, als man in den vom Ökumenischen Rat

veranstalteten Konferenzen gewohnt ist — es waren gerade solche Kirchen sehr gut vertreten, die im Ökumenischen Rat nicht oder noch nicht mitmachen, wenn sie auch sehr hoffen, bald dazuzukommen. Man war tief beeindruckt vom Verlangen der Kirchen „hinter dem Eisernen Vorhang“ nach ökumenischem Zusammensein und Zusammenarbeit, wozu sie bis jetzt nur ganz wenig Gelegenheit besitzen. Nicht nur mit dem Westen, sondern auch untereinander haben diese Kirchen zu wenig internationale Kontakte, denn auch die Grenzen zwischen den Ländern im Osten sind ziemlich dicht geschlossen. So ist eine solche Konferenz für die Brüder und Schwestern im Osten eine einzigartige Gelegenheit, die sie recht gerne benutzen. Aber auch für uns, die aus dem Westen kamen, denen alles Reisen und Konferieren viel leichter gemacht wird, deren Kirchen sich einer großen Freiheit erfreuen dürfen, denen es aber eben deshalb schwer fällt, sich eine Vorstellung zu machen von dem, was die Kirchen im Osten am meisten bedrückt oder am tiefsten bewegt, war dieses Zusammensein eine einzigartige Gelegenheit.

Um kirchliche, theologische und menschliche Kontakte ging es also in ganz besonderem Maße. Diese konzentrierten sich dann aber um die Fragen der Weltpolitik: Atomrüstung, Kalter Krieg, Versöhnungsarbeit. Somit lauteten die drei Themen der Konferenz:

1. Aufruf zu einem Buß- und Gedenktag für Hiroshima,
2. Einstellung des Kalten Krieges,
3. Einberufung eines Konzils.

Jedes Thema wurde sowohl in einer Plenarsitzung wie in einer der drei Kommissionen, in die die Konferenz sich aufteilte, ausführlich behandelt.

### *1. Hiroshima*

Prof. D. Heinrich Vogel, Berlin, der den ersten Vortrag hielt „Der Ruf von Hiroshima“ sagte u. a.: „Das Privileg, als Delegierter der 4. Weltkonferenz (Tokio, August 1958) gegen atomare und nukleare Rüstung selbst die Stätten jener ersten Atombombenabwürfe in der Geschichte der Menschheit besuchen zu können, wurde mir zur Pflicht, immer von neuem von dem zu reden, was ich dort gesehen und gehört habe“. Er wollte die ganze Christenheit dazu aufrufen, den Tag von Hiroshima sich gegeben sein zu lassen als den Ruf zu einem Buß- und Fürbitttag aller Christen. Eine solche Buße und Fürbitte als priesterlicher Dienst aber würde nur echt sein, wenn wir den Ruf von Hiroshima wirklich aus dem Worte Gottes in das Ohr bekommen. In Tokio hat Prof. Vogel erfahren, daß man dort, wo Christus nicht gekannt wird, für solch eine Buße kein Verständnis hat — man verwarf dort den Gedanken, der so formuliert wurde: „Wir sind alle daran schuld, daß der Mensch den Menschen fürchtet, daß der Mensch den Menschen haßt, und daß der Mensch den Menschen tötet“. Wenn wir aber hier in Prag als Christen beieinander sind, als Menschen, die den Ruf ihres Herrn hören und ihm gehorsam werden möchten, dann sind wir bereit, uns selber unter das Urteil Gottes zu stellen. Es handelt sich ja um den Gott, der in Jesus Christus in die Hölle unserer Existenz hinabstieg und dort unser Hassen durch sein Lieben besiegte. Wir sind zur Buße gerufen durch Gottes Ja-Wort zum Menschen. Allein durch dieses Ja-Wort wird der *circulus vitiosus*, der Kreislauf der Angst und der Bedrohung gesprengt werden können; mit den Mitteln der Vernunft und der guten Vorsätze wird das nie gelingen. Mit dieser Buße sind

die Christen gerufen, für die andern Menschen, die das nicht verstehen können, in die Bresche zu treten. Darum sollen wir die Kirchen zu dieser Buße aufrufen.

Zu der Frage: warum dann gerade der Tag Hiroshimas, warum z. B. nicht der Tag, an dem die erste Wasserstoffbombe hergestellt wurde — lautete die Antwort: weil am Tage Hiroshimas der Mensch zuerst diese Waffe gegen Menschen gebraucht hat. Da steht die Schuld lebensgroß gegen uns auf. Gegenüber allem leichtsinnigen Reden von Atomrüstung und von allen andern, heute schon wieder viel schrecklicheren Mitteln zur Massenvernichtung hat es seinen guten Grund, diesen Tag Hiroshimas als Symbol und als das unüberhörbare Signal am Beginn des Atomzeitalters zu sehen.

In diesem Sinne wurde dann in der Plenarsitzung beschlossen, den Aufruf zum Buß- und Fürbittegottesdienst, wenn möglich am 6. August, an alle Kirchen, Gemeinden und kirchlichen Gruppen in West und Ost ergehen zu lassen. Ein Entwurf zu einer Liturgie wurde ausführlich besprochen und verbessert und soll in nächster Zeit veröffentlicht werden.

## II. Kalter Krieg

Über das Thema „Kalter Krieg als theologisches Problem“ referierte Prof. Pákozdy (Debrecen). Er warnte vor der Verharmlosung des Kalten Krieges, dessen Wesen nun eben Krieg ist, und der eine schwere Vergiftung der Beziehungen zwischen den Menschen und den Völkern wirkt, der die Gefahr schafft, daß alle Möglichkeiten friedlicher Verständigung verbaut werden. Es handelt sich ja auch beim Kalten Krieg darum, daß man mit allen wirksamen Mitteln versucht, seinen Willen dem andern aufzuzwingen. Er ist ein Nein zur Koexistenz. Diejenigen, die ihn führen, müssen notwendigerweise das Risiko des echten Krieges einkalkulieren. Gegen dieses Spiel mit dem Feuer, gegen die dazu gehörende Losung „lieber tot als Sklave“, gegen diese und alle andere falsche Propaganda, die dazu bestimmt ist, die Angst zu vermehren, soll die Kirche sich stellen.

In der Botschaft der Konferenz wird zu diesem Thema gesagt: „Allein das Evangelium vermag uns von dem Terror gegenseitiger Ängstigung und Abschreckung und von dem Verhaftetsein in allerlei Propaganda zu befreien . . . Es gibt uns die Kraft, die Zwietracht bei uns selbst zu erkennen und zu überwinden . . . Es schenkt uns die Vollmacht, die Friedensbotschaft an die Welt glaubwürdig auszurichten, und die Welt aus der Zerrissenheit zu rufen, an der wir mitschuldig sind. Denn Christus ist unser Friede, der die Zwietracht beseitigt und den Zaun abgebrochen hat.“

## III. Das Konzil

Der Konferenz wurde der Wunsch vorgetragen, die Kirchen sollten zu einem gesamtchristlichen Konzil gegen atomare Aufrüstung zusammentreten. B. Pospisil vertrat den Gedanken, ein solches Konzil innerhalb kurzer Zeit einzuberufen, sehr energisch. Dagegen erhoben sich zwei Bedenken. Das erste kam von der Seite der orthodoxen Teilnehmer aus Rußland, für die der Begriff des Konzils theologisch einen ganz andern Inhalt hat, die aber mit einer „gesamtchristlichen Friedensversammlung“ einverstanden waren. Das wurde dann angenommen, mit der näheren Bedingung, daß die Versammlung doch kirchlichen Charakter haben solle: Kirchen, nicht Personen sollen eingeladen werden, damit die Kirchen sich verbindlich zu einem Ja oder Nein aufgerufen wissen.

Das zweite, viel schwerer wiegende Bedenken kam von „westlicher“ Seite, fand aber auch von „östlicher“ Seite Zustimmung: hingewiesen wurde auf die Gefahr, daß aus einer solchen Versammlung eine Art „Gegen-Ökumene“ entstehen könnte. Der Ökumenische Rat hat ja schon ein vorläufiges Atomgutachten (Nyborg 1958), an dem man nicht vorbeigehen kann. Auch oder gerade weil dieses Gutachten die Anzeichen einer einseitig westlichen Zusammensetzung der betreffenden Arbeitskommission trägt, ist die Gefahr groß, daß ein „Atomkonzil“ auf östliche Initiative einen „östlichen“ Charakter bekommen und zu einer Spaltung in der Ökumene führen würde. Es wäre deshalb notwendig, nicht sofort auf ein „Konzil“ oder eine „Weltversammlung“ hinzuwirken, sondern intensive Beziehungen aufzunehmen 1. zu der Atomkommission des Ökumenischen Rates, 2. zu den Kirchen oder den innerhalb des Ökumenischen Rates bestehenden regionalen Verbänden in Afrika und Asien, 3. zu den Christen in Japan, 4. zur Nyborger Europa-Konferenz, 5. zu den Kirchen in den USA, damit es in dieser Frage zu einem neuen Ansatz gemeinsamer Arbeit in der Ökumene käme. Die dritte Kommission machte sich diese Meinung zu eigen. Sie konnte sich dabei auch stützen auf die ausdrückliche Versicherung, welche die Prager Konferenz 1958 gegeben hat („Aufgabe und Zeugnis“ Prag 1958, S. 87), sie wolle in keiner Weise zu einer Spaltung in der ökumenischen Bewegung führen.

Andererseits wollte man die beabsichtigte Konferenz nicht unbeschränkt aufgeschoben: Frühjahr 1961 wurde als Richtdatum angenommen, wobei aber die Tatsache, daß die dritte Versammlung des Weltkirchenrates im Herbst desselben Jahres stattfinden soll, in Rechnung gezogen werden soll. Daß hier einige nicht zu unterschätzende Schwierigkeiten bestehen bleiben, liegt auf der Hand; die ganze Frage wurde einem theologischen und einem praktischen Arbeitsausschuß zugewiesen.

#### *IV. Andere Vorträge und Sitzungen.*

In Verbindung mit den oben genannten Themen wurden noch einige weitere Vorträge gehalten: Helmut Gollwitzer sprach über „Krieg und Christentum“; er sah es als die Aufgabe der Christen an, eine klare Sicht der Lage zu gewinnen und zu verbreiten, da unsere „Vorstellung“ hinter unserer „Herstellung“ weit zurückbleibt, und frühere Urteile heute „Vorurteile“ werden (nach G. Anders); André Trocmé berichtete über die französischen Christen und das Problem der wirtschaftlich unterentwickelten Völker, insbesondere auch über die Lage in Nordafrika und den Krieg in Algerien; Hans Iwand berichtete über die Lage in der DDR; Dr. M. Sesan über den Stand der Rumänischen Orthodoxen Kirche. In einem Gottesdienst vor der Gemeinde predigte Erzbischof J. J. Kiivit (UdSSR, Estland).

#### *V. Beurteilung*

Man kann und wird im Westen der Prager Konferenz sicher einiges Mißtrauen entgegenbringen. Man wird fragen, ob diese Kirchen und diese Theologen wohl frei sind — ob sie nicht bewußt oder unbewußt an die östliche Ideologie und Propaganda gebunden sind. Man wird sagen, daß diese Kirchen zu einer solchen Konferenz keine Erlaubnis bekommen hätten, wenn das Thema und seine Behandlung dem kommunistischen Staate nicht willkommen gewesen wären. Man wird sagen, daß wenigstens bei einigen Teilnehmern eine Vermischung

von Evangelium und politischer Ideologie vorausgesetzt und tatsächlich auch festgestellt werden konnte. Und das alles wird man nicht ohne Recht sagen. Dieses Recht kann aber nur zugestanden werden unter zwei Bedingungen: 1. Daß man zugibt, daß eine theologisch ganz einwandfreie Denkweise über politische Fragen auch in den Kirchen des Westens selten ist; daß auch bei uns eine Vermischung der evangelischen Botschaft mit politischen Selbstverständlichkeiten (Demokratie und Freiheit als Kennzeichen des „christlichen Abendlandes“) als Verführung und Tatsache vorkommt und den herrschenden Mächten willkommen ist. 2. Daß auch im Osten gläubige Christen und Kirchenmänner leben, welche die für sie bestehende Gefahr sehr gut sehen, die sich darum bemühen, in ihrem politischen Zeugnis das rechte Wort und die rechte Tat zu finden, auch wenn das den Mächtigen in ihrer Umwelt nicht wohlgefällig ist; daß solche auch in dieser Konferenz deutlich gesprochen haben, und daß ihr Anliegen in den Berichten, Botschaften und Erklärungen, die nächstens veröffentlicht werden sollen, zum Ausdruck gekommen ist.

## VI. Folgerungen

Zu einem wirklichen Frieden in der Welt ist es nötig, nicht nur gegen die Atombombe und den Kalten Krieg, sondern für eine Politik der Versöhnung zu sein. Dieses Positive ist wichtiger als jenes Negative. Versöhnung ist aber nur möglich durch Schuldbekennen und Bekehrung. Die Welt kann allein geheilt werden, wenn die Völker einmal lernen, nicht nur die andern, immer nur die andern, zu beschuldigen, sondern die eigene Schuld auf sich zu nehmen; wenn sie einmal lernen, es mit einer besseren Gerechtigkeit zu wagen, der es nicht immer um die Behauptung der eigenen Rechte und Vorrechte zu tun ist, sondern um das, was der andere Mensch, das andere Volk, für seine Existenz braucht. Matthäus 5, V. 23, 24 und Philipper 2, V. 3, 4 könnten eine ungeahnte politische Relevanz haben, deren die verantwortlichen Politiker sich aber offensichtlich nur sehr wenig bewußt sind. Davon zu zeugen könnte heutzutage eine der wichtigsten Aufgaben der Kirche sein; das allein könnte auch das einzige Thema eines Konzils oder einer gesamtkirchlichen Versammlung sein, dem alle anderen Themen untergeordnet sein sollten. Es hätte zu reden von der Macht der Versöhnung und von der Machtlosigkeit der Gewalt; davon, daß das Risiko der Versöhnung besser ist als das Risiko der gegenseitigen Bedrohung. Davon hat aber schon diese Prager Friedenskonferenz zeugen wollen, und das, was sie darüber gesagt hat, ist wert gehört zu werden.

Albert J. Rasker

## ÖKUMENISCHER RAT DER KIRCHEN IN ÖSTERREICH

Die kulturhistorische und wirtschaftsgeographische Lage Österreichs, besonders Wiens, die dieses Land seit jeher zum Treffpunkt verschiedener Kulturen machte, war auch die prädestinierte Basis für die ökumenische Begegnung. Seit den Jahren der österreichisch-ungarischen Monarchie waren — vor allem in der Hauptstadt des so viele Völker umfassenden Reiches — die meisten der großen Weltkirchen vertreten. Andererseits brachte die Vorherrschaft des mehr als 90 % betragenden Anteiles der Kirche von Rom es zu einer Minoritätsstellung der anderen Kirchen. Nicht einmal 200 Jahre sind es her, daß der Evangelischen Kirche die Religionsfreiheit gewährt wurde, und erst vor rund 90 Jahren wurde

die rechtliche Stellung der nicht-römischen Religionsgemeinschaften bzw. deren Glieder einer Gleichberechtigung nähergebracht, während erst der Staatsvertrag von St. Germain (1919) die noch bestehende Diskriminierung dieser Religionsgesellschaften beseitigte.

Seit geraumer Zeit hatten sich nun Annäherungen zwischen einzelnen dieser Kirchen ergeben, Bindungen da und dort, die jedoch nie über einen freundschaftlich-arbeitsgemeinschaftlichen Zusammenschluß hinauskamen. So bedeutete die im Dezember 1958 erfolgte Konstituierung des „Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich“ einen großen Fortschritt, einerseits in der engeren Bindung der angeschlossenen Kirchen aneinander, andererseits in der Manifestierung ökumenischer Einheit nach außen — ein im römisch-katholischen Österreich nicht zu unterschätzender Faktor.

Die im „Ökumenischen Rat“ vertretenen Kirchen, d. h. die Alt-katholische, die Evangelischen Augsburgischer und Helvetischer Bekenntnisses, und die Methodistenkirche repräsentieren mit ihren zusammen rund 500 000 Mitgliedern die Mehrheit der romfreien Christen in Österreich. Darüber hinaus besteht der Wunsch, daß sich noch andere im Weltkirchenrat vertretene Kirchen dem „Ökumenischen Rate“ anschließen mögen.

Bei Wahrung aller Selbständigkeit der Gliedkirchen ist es das Ziel des Rates, gewisse Interessensphären auf gemeinsamer Basis zu koordinieren. So ist ein „Ökumenischer Jugendrat“ als anerkannter Unterausschuß seit geraumer Zeit in Tätigkeit. Er befaßt sich vor allem mit der Organisation ökumenischer Aufbauarbeiten, mit dem Austauschprogramm für christliche Mittelschüler und dem Erfahrungsaustausch.

Ein seit mehreren Jahren sehr erfolgreich tätiger „Ökumenischer Arbeitskreis der Frauen“ organisiert den jährlichen Weltgebetstag der Frauen, während vor allem das nun schon über ein Jahrzehnt unerhört segensreich wirkende „Evangelische Hilfswerk“ vielen Hunderttausenden — sowohl Österreichern als vor allem auch Flüchtlingen — helfend zur Seite stehen konnte.

Über diese Ausschüsse und Einrichtungen hinaus soll das gemeinsame theologische Gespräch gefördert werden. Eine wesentliche gemeinsame Aufgabe wird es in Zukunft vielleicht sein, die mehr als 300 000 Konfessionslosen in Österreich zu Christus zu führen bzw. zurückzubringen.

Elfriede Kreuzeder

## CHRONIK

Über 100 Delegierte aus 42 Kirchen und Christenräten 14 asiatischer Länder beteiligten sich an der konstituierenden Versammlung der Christlichen Ostasienkonferenz, die vom 14. bis 23. Mai in Kuala Lumpur (Malaya) abgehalten wurde. Ein umfassendes Arbeits- und Studienprogramm, das den besonderen Auftrag und den Willen zur Einheit der jungen Kirchen Asiens zum Ausdruck bringen soll, wird vor allem den christlichen Laiendienst zu fördern suchen.

Eine Studienkommission von Theologen der Kirche von Südindien und der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Indien hat in der bisher strittigen Frage des historischen Episkopats eine Annäherung erzielt und zwecks engerer Zusammenarbeit beider Kirchen weitere Lehrgespräche befürwortet.

Die Vereinigte Presbyterianische Kirche in den USA, die vor einem Jahr durch den Zusammenschluß zweier presbyterianischer Kirchen entstanden ist (vergl. Heft 3/1958, S. 148), beschloß auf ihrer Generalversammlung in Indianapolis die Aufnahme von Unionsgesprächen mit anderen Reformationskirchen in den Vereinigten Staaten und Kanada.

Der Exekutivsekretär für den Ökumenischen Rat in den USA, Dr. Roswell P. Barnes, setzte sich nachdrücklich für den Ausbau der kirchlichen Ost-West-Kontakte ein, um von christlicher Seite zur Beseitigung der politischen und ideologischen Spannungen beizutragen. Man dürfe weder die Kirchen im Osten ihrem Schicksal überlassen, noch aus Mangel an Vertrauen in die Dynamik des christlichen Glaubens der Begegnung mit dem Kommunismus ausweichen.

Eine verstärkte Zusammenarbeit zwischen den lutherischen Gemeinden, Kirchen und

Missionen in Südamerika beschloß die 3. lateinamerikanische lutherische Konferenz in Buenos Aires, an der Mitte April etwa 100 Vertreter aus 14 Ländern teilnahmen.

In Verbindung mit dem Ökumenischen Institut Bossey (Schweiz) fand Ende Mai in der kirchlichen Tagungsstätte Järvenpää (Finnland) wiederum eine lutherisch-orthodoxe Begegnung unter dem Thema „Katholizität (Sobornost) und die Einheit der Kirche“ statt. Erstmals nahmen auch orthodoxe Theologen aus der UdSSR und der lutherische Erzbischof Kiivit (Estland) an diesen Gesprächen teil.

Die Generalversammlung der Kirche von Schottland hat mit 300 gegen 266 Stimmen die von einem anglikanisch-presbyterianischen Theologenausschuß in einem Unionsdokument vorgeschlagene Vereinheitlichung der geistlichen Ämter beider Kirchen abgelehnt (vgl. H. 3/1957, S. 143 und H. 3/1958, S. 148 f.). Die Unionsgespräche zwischen den beiden Kirchen müssen damit als vorläufig abgebrochen angesehen werden.

Ende Mai fanden in Paris anlässlich des 400jährigen Bestehens des französischen Protestantismus eine Reihe festlicher Veranstaltungen statt.

Höhepunkt der 400-Jahrfeier der Reformation in Genf war Anfang Juni die Wiedereinweihung des Calvin-Auditoriums.

Unter Beteiligung von 10 000 Gläubigen und zahlreichen Gästen aus dem Ausland wurde am 24. Mai die 250-Jahrfeier der lutherischen Gnadenkirche in Teschen (Polen) begangen.

Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland wählte auf ihrer Sitzung vom 17. April erneut Kirchenpräsident D. Martin Niemöller auf weitere zwei Jahre zum Vorsitzenden.

## VON PERSONEN

Der Dekan der Comenius-Fakultät in Prag, Prof. Josef L. Hromádka, beging am 8. Juni seinen 70. Geburtstag.

Die theologische Ehrendoktorwürde wurde dem Direktor des Ökumenischen Institutes der Comenius-Fakultät in Prag,

B. Pospisil, von der Reformierten Theologischen Akademie in Debrecen (Ungarn) verliehen.

Als Nachfolger des in den Ruhestand getretenen Bischofs Karol Kotula wurde Prof. Andrzej Wantula zum neuen Oberhaupt der Evangelischen Kirche A. B. in Polen gewählt.

Den Vorsitz des Ökumenischen Rates in Ungarn, den der in den Ruhestand getretene Bischof Bereczky innehatte, übernahm Bischof Tibor Bartha.

Der neue Patriarch der Koptischen Kirche ist im Mai als Kyrillos VI. in Kairo feierlich inthronisiert worden.

Zum neuen Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche von Island wurde Prof. Sigurbjörn Einnarsson berufen.

Am 9. April starb 64 Jahre alt Prof. Dr. Dr. Hans Koch, Direktor des Osteuropa-Instituts in München.

Der frühere schwedische Erzbischof Yngve Brilioth ist am 27. April im Alter von 67 Jahren verstorben. Erzbischof Brilioth stand als Mitarbeiter Nathan Söderbloms seit den 20er Jahren aktiv in der ökumenischen Bewegung. Von 1947 — 57 leitete er die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung und gehörte seit 1954 auch dem Exekutivausschuß des Ökumenischen Rates an. In einem Nachruf gedachte Generalsekretär Dr. Visser 't Hooft seiner in Dankbarkeit „für die Hingabe, mit der er der Sache der christlichen Einheit diente, und für die wegweisenden Impulse, die er ihr in den vierzig Jahren ihres Bestehens zu geben wußte“.

## ZEITSCHRIFTENSCHAU

Die mit einem \*) versehenen Artikel können in deutscher Übersetzung bei der Ökumenischen Centrale, Frankfurt a. M., Untermainkai 81, angefordert werden.

T. Otto Nall, „The Hope for Religion in Russia“, *The Christian Century*, 4. März 1959, Seite 261—262.

Der Berichterstatter, ein methodistischer Journalist aus den USA, bewegt sich mit seinem Artikel zwischen Hoffnung und Furcht und ist damit typisch für viele, die in den letzten Jahren ihre begrenzten Erfahrungen weitergegeben haben. Man freut sich über das wachsende religiöse Leben, man freut sich über eine veränderte Haltung der Regierung und damit verbundene größere Freiheiten; aber zugleich wird auf die Intensivierung der atheistischen Propaganda hingewiesen und auf die Gefahr, daß sich die Kirche — besonders die orthodoxe — zu eng mit dem jetzigen Staat verbindet, so wie sie es früher unter den Zaren getan hat. „Wenn man die Religion auch nicht vernichten konnte, so konnte man sie doch zum eigenen Vorteil ausnutzen.“ (S. 262.) Überall ist zu spüren, daß dieser Bericht sich nur an wenigen Beobachtungen und Quellen orientieren konnte, aber dennoch wünscht man, daß der Verf. richtig sieht, wenn er sagt: Diese russische Kirche „kann einen Beitrag leisten für die Gesamtkristenheit, den keine andere Kirche bereitstellen kann. Sie kann den Weg be-

reiten für (eine Zeit des) Postkommunismus“ (S. 262). — Ob sich übrigens die hier zuerst weitergegebene Meldung, daß die Baptisten im Herbst in Moskau ein theologisches Seminar eröffnet haben, bestätigt, bleibt abzuwarten.

Irenäus Totzke, OSB., „Die ‚Unierten‘. Zum Problem der mit Rom in kirchlicher Gemeinschaft stehenden Orientalen“, *Una Sancta*, Heft 1/2, Mai 1959, Seite 9—22.

Dieser saubere Überblick über die Entstehung orientalischer Kirchen, über Unionen mit Rom und deren Schicksal ist veranlaßt durch das wachsende Gespräch der westlichen Christenheit mit dem Osten, das eine bessere Sachkenntnis erfordert. 18 Unionen werden genannt, die im ganzen aber wenig erfolgreich waren: „Heute stehen den ca. 150 Millionen nicht mit Rom vereinten Orientalen ca. 9 Millionen Unierte gegenüber...“ (S. 15). Nach einer kurzen Betrachtung der Ursachen für diese Fehlschläge, die z. T. noch auf einen aus der Kreuzzugszeit stammenden „Lateinerhaß“ zurückgehen, behandelt Verf. die Frage der Gleichheit des römischen Ritus mit den östlichen Riten sowie die Aufgabe, die

Eigenart orientalischer Kirchen in der zukünftigen Unionsarbeit viel mehr gelten zu lassen. Dadurch bestünde eine größere Aussicht auf Erfolg. Das bisherige Ergebnis der Unionen mit Ostkirchen sieht Totzke in einem neuen „Gefühl katholischer Weite“: „Lateinisch, Römisch und Katholisch werden nun nicht mehr für Synonyma gehalten“ (Seite 22).

Roger L. Shinn, „Alter Glaubensinhalt — moderne Glaubensbezeugung“, *The Christian Century*, 15. April 1959, S. 448—50\*).

Dieser Artikel trägt den Untertitel „Die Kongregationalistischen Christlichen Gemeinden und die Evangelische und Reformierte Kirche legen eine gemeinsame Glaubenserklärung vor“. Im Sommer dieses Jahres wird sich die Generalsynode der Vereinigten Kirche Christi mit dem Vorschlag zu einer gemeinsamen neuen Glaubenserklärung befassen. Ein Teilnehmer an dem Ausschuss, der diese Erklärung auszuarbeiten hatte, berichtet von drei Besonderheiten, die im Verlauf der Sitzungen Gestalt annehmen:

1. Die vorgelegte Glaubenserklärung entsteht nicht wie frühere Bekenntnisse in einer polemischen Situation. Sie hat darum vorwiegend keine dogmatischen Abgrenzungen im Auge.

2. Vielmehr möchte man die bestehenden Glaubensbekenntnisse gerade ergänzen durch ein stärkeres Eingehen auf die Nachfolge, die heute wichtiger sei als dogmatische Einzelfragen.

3. Die Sprache des vorgelegten Entwurfs ist absichtlich nicht begrifflich-abstrakt, sondern bedient sich — in Anlehnung an neutestamentliche Predigten — eines hymnologischen Stils.

Der vorliegende Artikel bildet einen ersten Kommentar zu diesem wichtigen Entwurf, dessen zukünftige Geschichte weit hin von der Stellungnahme der genannten Synode abhängig sein wird.

Heinz-Horst Schrey, „Die nicht-theologischen Faktoren der Kirchentrennung“, *Pastoraltheologie*, Heft 3, März 1959, S. 84—93.

Verfasser gibt eine übersichtliche Zusammenfassung über das ökumenische Gespräch, das durch einen inzwischen berühmt zu nennenden Brief von C. H. Dodd 1949 die nichttheologischen Faktoren erneut ins Blickfeld bekam. Vor das Referat stellt Schrey eine Reihe von Beispielen aus der Kirchengeschichte, an denen sichtbar wird, wie dogmatische und kirchliche Fragen zu allen Zeiten von soziologischen und politischen Zwecken mitbestimmt worden sind. Die verhängnisvollen Folgen eines derartigen Ineinanders zeigten sich nach Niebuhr z. B. auch im deutschen Luthertum und Calvinismus, die sich beide „zu stark mit den Mittelklassen verbunden haben, so daß sich nun die Enterbten enttäuscht von ihnen abwandten...“ (S. 87). Zur Orientierung über die Geschichte und den Stand des Gespräches bis hin zu dem seit Evanston behandelten Institutionalismusproblem leistet der Artikel einen guten Dienst.

J. L. Hromadka, „Sakrament und Taufe“, *Communio Viatorum*, Nr. 4, Winter 1958, Seite 221—224.

Prof. Hromadka beginnt mit dem Hinweis, daß die Sakramentsfrage nur zu lösen sei, wenn man sie im Zusammenhang „mit dem apostolischen Verständnis der Kirche als... des Leibes Christi“ sieht (S. 221). Es gibt eigentlich nur ein Sakrament, nämlich die Inkarnation. Von dieser Tatsache her sei der formalistische wie auch der zum Magischen neigende Sakramentsbegriff zu korrigieren. Verf. referiert dann knapp die theologischen Gründe für die Kindertaufe (zusammengefaßt im *sola gratia*), spricht von der Unmöglichkeit eines neutestamentlichen Beweises (*ab initio sic non erat*) und betont, daß die gegenwärtige Praxis der Kindertaufe vielfach eine Verkehrung ihrer eigentlichen Bedeutung sei. Daher vollziehe sich die von Barth eingeleitete Neubesinnung durchaus im rechten geschichtlichen Augenblick. Ohne schon jetzt eindeutige Folgerungen ziehen zu wollen, empfiehlt Hromadka Geistlichen wie verantwortlichen Kirchengliedern die Prüfung der Erwachsenentaufe mit dem Satz: „Wir meinen, daß unsere Kirche gerade aus den dargelegten theologischen Gründen ihren Gliedern die Freiheit in der Frage der Taufe lassen soll...“ (S. 224).

Wallace Gray, „Issues in Contemporary Evangelism — Billy Graham Meets Nels Ferré“, *Religion in Life*, Spring 1959, Seite 163—180\*).

Die Frühjahrsnummer von „Religion in Life“ widmet drei Artikel der Diskussion über die Evangelisation in der heutigen Welt. Der erste von ihnen ist ein erdachtes Gespräch zwischen zwei Experten in Fragen der Evangelisation, um die sich alle Kirchen und nicht zuletzt auch der Ökumenische Rat immer stärker bemühen. Verf. hat den vorliegenden Dialog über eine biblisch begründete und zugleich relevante Art der Evangelisation Graham und Ferré vorgelegt und ihre Ergänzungen mit abdrucken lassen. Die vielen strittigen Fragen zwischen dem Wissenschaftler und dem praktischen Evangelisten werden ungemein anregend vorgetragen. Um nur einzelne der berührten Punkte zu nennen: die verschiedene Auffassung von der Bibel und ihrem Gebrauch in der Verkündigung, die Frage nach der Notwendigkeit des Kreuzestodes Jesu, die Spannung zwischen einer „individualistischen“ und einer mehr „sozialen“ Form der Evangelisation. Es ist gut, daß Verf. die Verschiedenheiten dogmatischer und methodischer Art ungelöst stehen läßt. In bezug auf die Methoden sollte ein Streit ohnehin unnötig sein, denn unsere Welt braucht nicht die Methode, sondern alle und darin Einigkeit der Evangelisten.

Eduard Stakemeier, „Einführung in den Ökumenismus“, *Catholica*, 13. Jahrg., Heft 1, 1959, Seite 65—70.

Der Artikel enthält ein kritisch weiterführendes Referat des Buches von M. Villain „Introduction à l'Oecuménisme“, erschienen 1958 bei Castermann, Tournai und Paris. Der Versuch Villains wird als ein „Apostolat“ angesprochen, dessen Ziel „Wiedervereinigung der Getrennten“ ist (Seite 69). Dieses Ziel sei gefährdet durch einen „antirömischen Komplex“ auf seiten der Protestanten, der möglicherweise zur Bildung eines Blockes von 400 Mill. Christen mit antikatholischem Charakter führen könne. Das müsse auf jeden Fall vermieden werden. Nach einem Kapitel, in dem der französische Katholik und zwei französische Reformierte (anonym) jeweils die Spiritualität des anderen zu verstehen suchen, und nach einem weiteren über das

Werk Couturiers, geht Verf. auf den „Oecuménisme technique“ als dem bedeutendsten Teil des Buches ein. Darin stelle Villain vier Forderungen an den künftigen ökumenischen Theologen: „Die Spiritualität de l'unité chrétienne im Geiste des Abbé Couturier“ (S. 66), exakte Information über die ökumenische Bewegung, Kenntnis der fremden und der eigenen Theologie und eine pastoraltheologische Ausbildung, die hilft, Fragen zwischen den Konfessionen richtig zu behandeln (Mischehe, zwischenkirchliche Gespräche u. a.). Es wird dann kritisch auf die „Theologie der Synthese“ eingegangen, die in Zukunft weniger kontrovers sein müsse. Das Buch und diese Besprechung sind auch noch in der Zurückhaltung als eine „Einführung in einen römisch-katholischen Ökumenismus“ zu erkennen.

„Die Kirche von Südindien“, ein Briefwechsel zwischen dem Erzbischof von Utrecht und dem Erzbischof von Canterbury, *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, Nr. 1, 1959, Seite 1—15.

Der alt-katholische Erzbischof von Utrecht, A. Rinkel, nennt in seinem Brief zwei Dinge, die die Interkommunion zwischen den Anglikanern und Alt-Katholiken beeinträchtigen könnten, nämlich das anglikanische Verhältnis zur Kirche von Südindien und die anglikanischen Verhandlungen mit betont protestantischen Gruppen. Durch beides könne es zu einer Gefährdung der wahren Katholizität der anglikanischen Kirche kommen.

Er erkennt an, daß die Methode anglikanischer Unionsversuche die „allmähliche Infiltration“ (S. 3) oder die „katholisierende Durchdringung“ (ibid.) sei, kritisiert aber prinzipiell, daß man sich für eine Zwischenzeit von 30 Jahren mit einem ungeklärten Amt und Sakrament zufrieden gebe. Praktisch hoffe er jedoch, daß das süindische Experiment einen Ausweg aus erstarrten protestantisch-katholischen Fronten zeige in Richtung auf echte Katholizität. Andernfalls könne es geschehen, daß Alt-Katholiken, Orthodoxe und sogar manche Anglikaner in Zweifel an der anglikanischen Kirche kämen.

Die Antwort des Erzbischofs von Canterbury betont nachdrücklich, daß seine Kirche

ihre wesentliche Katholizität nie kompromittieren werde, auch wenn sie sich wegen ihrer Verbindungen zu Protestanten und Katholiken tatsächlich in der Mitte des Kampfes sehe. Im einzelnen nennt er folgendes zur Klärung:

Südinrien könne nie Glied der anglikanischen Gemeinschaft werden, da alle Glieder der letzteren aus der Kirche von England hervorgegangen seien. „Diese Anglikan Communion kann nur durch ihre eigene Ausdehnung wachsen.“ (S. 8.) Die Frage nach der Katholizität der südinischen Kirche sei weithin zu bejahen, nur an dem einen Punkt der nicht bischöflich ordinierten Amtsträger bestehe vorläufig eine „Anomalie“, die aber im Schwanden sei. Die Anglikaner hätten deshalb auch keine Interkommunion mit dieser Kirche, erkennen sie aber in dem erstarkenden Bischofsamt und wegen ihrer Früchte an.

„Le Prochain Concile oecuménique“, *Irénikon* XXXII (= 1959), Nr. 1, S. 3-5.

Die Zeitschrift der Benediktinerniederlassung Chevetogne (Belgien) kündigt in einer unsignierten kurzen Stellungnahme, die offensichtlich die Meinung der Redaktion wiedergibt, ständige Berichte in Gestalt einer „Chronik“ aller das bevorstehende Konzil betreffenden Fragen, seien sie historischer oder aktueller Art, an. Nach einem Kommentar zu positiv gewerteten Äußerungen orthodoxer Patriarchen wird bezüglich der protestantischen Kirchen festgestellt, daß eine Einladung an diese zwar nicht denkbar sei, zugleich aber gefragt, ob nicht doch mit dem Ökumenischen Rat über Voraussetzungen für ein fruchtbares Gespräch verhandelt werden könne. Eine solche Fühlungnahme wird zumindest für wahrscheinlich gehalten. Es heißt abschließend: „Wo man sich auch hinwendet, überall begegnet man der Tatsache, daß die Chri-

sten des Getrenntseins müde sind, und dieses tiefe Verlangen nach Einheit könnte, von einem starken Willen unter der Leitung des Heiligen Geistes vorangetrieben, letzten Endes der entscheidende Faktor bei der Überwindung der Widerstände werden. Wie dem auch sei, das Konzil kommt heute in einer Stunde auf uns zu, die völlig anders ist als die des Vaticanums 1869 oder auch als die von Trient, welche der katholischen Kirche seit dem 16. Jahrh. die Wesenszüge und das Aussehen gegeben hat, die wir heute an ihr kennen. Ist das nachtridentinische Zeitalter zu Ende, und werden wir in Kürze in eine Neuordnung der christlichen Werte eintreten? Das ist die Frage, die man sich angesichts der Ankündigung der Einberufung eines ökumenischen Konzils durch Johannes XXIII. 1959 stellen kann.“

G. Norman Eddy, „Store-Front Religion“, *Religion in Life*, Nr. 1 (Winter 1958-59), Seite 68-85.

Professor Norman Eddy, der zur Zeit an einem Sammelwerk über die religiösen Minoritäten in den USA arbeitet, beschreibt drei Gemeinschaften, die ihre „Bethäuser“ fast durchweg in kleinen Läden (Stores) der Slums haben. Das bedeutet enge soziologische Grenzen: Mit sozialem Aufstieg erfolgt gewöhnlich auch Religionswechsel. Kennzeichnend ist mit Ausnahme der „schwarzen Juden“ — einer Negersekte, die semitischen Ursprungs zu sein behauptet — die Neigung zur Spaltung, nicht aber — auf der positiven Seite — moralische, psychologische oder gar theologische Gleichheit. In emotionalistischen oder feierlichen Gottesdiensten findet man Ausgleich für Enttäuschungen des Lebens. All diese Gruppen sind nach Eddy zu „desorganisiert“, als daß von ihnen ein bleibender theologischer oder sozialer Einfluß zu erwarten wäre.

## NEUE BÜCHER

BASILEIA. Walter Freytag zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Jan Hermelink und Hans Jochen Margull. Evang. Missionsverlag, Stuttgart 1959. 518 Seiten. Ganzleinen DM 19.80.

Diese soeben erschienene Festschrift gibt

Schriftleitung, Verlag und Leserschaft willkommenen Anlaß, unseres verehrten Herausgebers in Dankbarkeit und Verbundenheit anläßlich der Vollendung seines 60. Lebensjahres zu gedenken. Die Fülle der Beiträge aus Mission, Religionswissenschaft,

Kirche und Ökumene spiegelt die vielseitige Wirksamkeit des Jubilars wider und vermittelt einen Eindruck von den fruchtbaren Anregungen, die im Laufe seiner wissenschaftlichen Tätigkeit wie seines Dienstes in Mission und Ökumene von ihm ausgegangen sind. Die Namen der 53 Autoren aus aller Welt bezeugen stellvertretend für ungezählte Freunde und Mitarbeiter in vielen Völkern und Kirchen der Erde die Liebe und das Ansehen, die Walter Freytag sich zu erwerben wußte, wohin er auch immer gekommen ist. Es wäre freilich nicht in seinem Sinne, wenn diese Gabe nur als eine Ehrung angesehen werden wollte. Sie will vielmehr darüber hinaus ein rechtes Arbeitsbuch sein, dessen Gedankenreichtum und Materialfülle dazu anleiten möchten, weiterzuforschen und weiterzugehen auf den Wegen, die Walter Freytag gewiesen hat, damit die Königsherrschaft Gottes in Kraft verkündigt werde. Wir wünschen dem Jubilar noch viele Jahre gesegneten Schaffens in den mancherlei Aufgaben und verantwortungsvollen Ämtern, zu denen er berufen ist.

Kg.

Georg F. Vicedom, Die Mission der Weltreligionen. Chr. Kaiser Verlag, München 1959. 183 Seiten. DM 8.—.

Die Renaissance der nichtchristlichen Religionen, seit langem im Gang, aber erst langsam dem Abendland bewußt werdend, zeigt ein doppeltes Gesicht: einerseits frontaler Angriff gegen alles Christliche, andererseits die ausgestreckte Hand der Versöhnung, die auf Möglichkeiten des Zusammengehens hindeutet. Entsprechend verschieden ist die Reaktion im Westen. Hier und da schrickt man auf aus müder Sicherheit und ruft zu überstürztem Kreuzzug, oder doch wenigstens zu defensivem Halten dessen, was man hat. Öfter noch läßt man sich faszinieren vom Glanz einer erträumten Ökumene der Weltreligionen, vor der die säkularistischen Gespenster sicherlich allenthalben weichen müßten. Indessen bleiben beide Male peinliche Fragen offen: Womit sollte der Gegenangriff geführt werden, da man des eigenen Arsenal nicht gewiß ist, und da so viele der herkömmlichen eigenen Waffen plötzlich auf der Gegenseite mit Erfolg angewendet werden? Wie soll andererseits eine Religions-Öku-

mene Bestand haben, wenn doch, bei Licht besehen, in allen entscheidenden Fragen die Bedingungen von der anderen Seite diktiert werden?

Vicedom macht sich den Weg zur Überwindung der falschen Alternativen nicht leicht. Er bietet zunächst die nötige Information, ohne die eine zureichende Beurteilung der Lage nicht möglich ist, und trägt dabei vieles zusammen, was bisher nur zerstreut und versteckt zu finden war. Es ergibt sich, daß sich die Werbekraft der Religionen heute nicht nur ante portas, sondern mitten unter uns entfaltet. Sie lebt von geschickter Kombination des Eigenbesitzes mit Entlehnungen aus dem christlichen Bereich. Sie setzt das Beste ein, was sie hat, und versteht alle schwachen Stellen zu nutzen, etwa die Fragen der sozialen Gerechtigkeit oder des Völkerfriedens; denn sie weiß, „daß hinter jeder sozialen Frage eine religiöse steht“ (S. 77). Insofern wird sie — das ist der nächste Schritt — als echte Herausforderung des abendländischen Christentums erwiesen, dessen Selbstgenügsamkeit hier unvergleichlich viel gefährlicher zutage tritt als etwa da, wo man nur wie gebannt auf die „Religionslosigkeit“ starrt. Damit erst ist gewährleistet, daß die Auseinandersetzung mit dem Angebot der Religionen — der dritte Schritt — nicht in unfruchtbarer Apologetik stecken bleibt, sondern daß einerseits die Ansprüche der Religionen ernst genommen und geprüft und andererseits mit dem Anspruch und Zuspruch des Evangeliums konfrontiert werden können.

Über Einzelheiten mag man dabei verschiedener Meinung sein. Jedenfalls aber sollte das temperamentvolle und inhaltreiche Buch dazu helfen, daß die ökumenisch sich so vielfältig engagierende Christenheit nicht die Hauptsache vergißt — daß nämlich, menschlich geredet, „sich das Schicksal der Christenheit an dem missionarischen Zeugnis der Kirche entscheiden wird“ (S. 177). H.-W. Gensichen

Peter Kawerau, Amerika und die Orientalischen Kirchen. Ursprung und Anfang der amerikanischen Mission unter den Nationalkirchen Westasiens. Mit 5 Karten und 28 Abbildungen. Arbeiten zur Kirchengeschichte, begründet von Karl Holl † und Hans Lietzmann †, heraus-

gegeben von Kurt Aland, Walther Eltester und Hanns Rückert. Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin 1958. XI 772 Seiten, brosch. DM 48.—.

Der Kirchenhistoriker und Orientalist erschließt in seiner gelehrten und vorzüglich ausgestatteten Münsterer Habilitationsschrift dem europäischen Leser ein interessantes Neuland von aktueller Bedeutung: die Begegnung der christlichen, insbesondere der amerikanischen protestantischen Mission mit dem Islam und vor allem mit den alten vorder-orientalischen Traditionskirchen in der ersten Hälfte des 19., des „Großen Jahrhunderts der Mission“. Besonders, mit großer Exaktheit mosaikartig zusammengesetzte Abschnitte behandeln den internen Kampf zwischen protestantischer und katholischer, besonders französischer Mission in „Westasien“ und — von überzeitlichem Interesse — die Korrekturen, welche die etwas später einsetzende anglikanische Mission an der protestantischen Bekehrungsarbeit anbringt. Sie suchte die Ehrfurcht vor der „rein bewahrten orientalischen Liturgie“ zu propagieren und stellte die eigene Verwandtschaft mit den orientalischen Kirchen im hierarchischen System (Apostolische Sukzession) heraus. So leitete die anglikanische Mission unter den alten Kirchen von der „missionarischen“ zur ökumenischen Aufgabe herüber — freilich auch sie mit sehr geringem damaligen Gegenwartserfolg.

Eine breite Einführung behandelt in erzählender Form die Erweckungsbewegung der „Neuenglandtheologie“ des 18. Jahrh. als geistigen Quellort der amerikanischen Weltmission. Die Wiedergeburt des vom Lichte des Evangeliums erleuchteten Herzens findet — so lautete das Postulat — ihre Bewährung entweder in der Verfolgung (so in der frühen Christenheit) oder in der universalen Ausbreitung des göttlichen Lichtes durch die Weltmission, als Vorbereitung des Millenniums — mit dem voraussichtlichen Zentrum in USA — und der Endzeit. Diese „neuenglische“ Ausprägung der „Theologia gloriae“ basiert — so sei hinzugefügt — zwar unbewußt auch auf neuplatonischen Impulsen, beruft sich aber mit Recht auf die Lichtmystik des Alten und Neuen Testaments und stellt das Erlösungswerk Christi in die Mitte der Zeiten

als Ausgangspunkt für die „Wiedergeburt des Herzens“ und deren postulierte Folgen.

Zum Ersatz für eine dogmengeschichtliche Einordnung dienen sorgfältige Literaturhinweise. Hier vermißt man freilich das bedeutende Werk von Kenneth Scott Latourette „Geschichte der Ausbreitung des Christentums“ (nach der siebenbändigen amerikanischen Ausgabe 1937—1945, New York, London, gekürzte deutsche Ausgabe in einem Band, Göttingen 1956, Theologie der Ökumene, Band IV); es bleibt in seiner zugleich weltumspannenden und christozentrischen Nüchternheit für die ganze Thematik methodisch vorbildlich. Ferner ist nicht erwähnt die Monographie über den größten neuenglischen Erweckungstheologen Jonathan Edwards von A. C. McGiffert, New York 1932. Auch vermissen wir die Schrift von H. Richard Niebuhr „The Kingdom of God in America“, Chicago 1937, in deutscher Übersetzung vom Church World Service herausgegeben 1948.

Die verblüffende innere Verwandtschaft im Ansatz der „neuenglischen“ und der traditionellen, jahrtausendealten „Theologie der Göttlichen Glorie“ in den Orth. Ostkirchen (welche in der Bewährungsform der Verfolgung verblieben waren), auf die sich das „Missions“streben richtete, ist von dem Verfasser wie auch von seinen Vorgängern nicht vermerkt worden. Überhaupt treten die alten „westasiatischen“ Kirchen entsprechend dem vom Vf. vorwiegend benutzten reichen westlichen Material hauptsächlich eben als Missionsobjekte in Erscheinung, von den verantwortungsbewußten und aufopferungsbereiten Missionaren arglos gemessen an den eigenen, vermeintlich allein wahrhaft christlichen Maßstäben und Erfahrungen. Dabei kommt der Verfasser zu dem vielleicht bewußt überspitzt formulierten Ergebnis: „Das Revival (die Wiedergeburt des Herzens) als Zerstörung der orientalischen Kirchen“ — ein so radikales Ergebnis wurde weder gewollt noch herbeigeführt. Diese interessante und zum Teil tragische Missionschronik enthält aber eine sehr ernste überzeitliche Warnung im Blick auf die methodische Kernfrage der „ökumenischen“ christlichen Begegnung mit den lebenden ältesten Kirchen der Christenheit.

Zur fruchtbareren Entfaltung dieser Problematik auch nach der positiven Seite

möchten wir dem lesenswerten Werk eine Fortsetzung mit umgekehrtem Akzent wünschen, etwa unter dem Thema „Die orientalischen Kirchen in der Begegnung mit den westlichen Kirchen seit 1850.“

In der reichen und exakten Bibliographie (717 Nummern) sind die Hinweise auf die Fundorte seltener Materialien hilfreich. Aber Standortnummern gängiger Handbücher hätten wegfallen können. Entsprechendes gilt z. T. für das an sich nützliche Register. Warum übrigens: „Berlin... Leipzig... Magdeburg, Stadt in Deutschland; München, Stadt in Bayern; Münster, Stadt in Westfalen“?

Verdienstlich sind die Listen der „Protestantischen Missionare im Orient“ und der „Regenten und Patriarchen“ von 1800 bis 1850. Außer einer Übersichtskarte der neuinglischen Staaten sind vier schematische Karten wichtigster vorderorientalischer Missionsgebiete und -reisen sowie mehrere wertvolle Fotos und Porträtproduktionen aus der Missionsgeschichte beigegeben.

Hildegard Schaefer

*Kirchl. Jahrbuch für die deutschen Alt-Katholiken*, hrsg. von Pfr. P. F. Pfister (Frankfurt a. M.), 1953—59, dazu als Sonderdruck aus dem Jahrb. 1957: P. F. Pfister, Justinus Febronius / Leben und Werk des Trierer Weihbischofs Joh. Nikolaus v. Hontheim; als Sonderdruck aus dem Jahrb. 1958: P. F. Pfister, Katholisch — was ist das eigentlich? (Ein Beitrag zur Selbstbesinnung und zum ökumenischen Gespräch.)

Wir sind in Deutschland gewohnt, nur von zwei Konfessionen zu reden. Alle übrigen übersehen wir leicht. Und wenn wir von „Katholiken“ sprechen, dann meinen wir fast immer damit ausschließlich die Angehörigen der röm.-kath. Kirche. Das ist in doppeltem Sinne unberechtigt; denn in unserer Mitte lebt die alt-katholische Kirche, die sich selbst als Erbe und Repräsentant der ursprünglichen, wahrhaft katholischen Kirche weiß, und überdies hat auch die Reformation an dem Bekenntnis zur einen katholischen und apostolischen Kirche festgehalten. Beides dürfen wir nicht vergessen.

Die vorliegenden Jahrbücher geben einen dankenswert erfreulichen Einblick in den äußeren Aufbau und einige Seiten des inne-

ren Lebens im alt-katholischen Bistum Deutschlands und die in der Utrechter Union verbundenen Kirchen in den Niederlanden, in Österreich, die christkatholische Kirche der Schweiz und weitere in Osteuropa und Amerika. Sehr ausgeprägt ist der historische Sinn; das kommt in zahlreichen Beiträgen zum Ausdruck. Immer wieder taucht begrifflicher Weise die Auseinandersetzung mit Rom auf.

Die Erklärung der Bischöfe zum Mariendogma 1950 (abgedruckt im Jahrb. 1953) ist ein wahrhaft ökumenisches Dokument, das gerade auch in dem, was es positiv über Maria aussagt, unsere Aufmerksamkeit erfordert.

Wir haben nicht nur Respekt vor der Aufbauleistung dieser an Zahl so kleinen Kirche, sondern hören auch ihren Anspruch, daß in ihr die *Una Sancta* bereits vorgebildet sei, zumal die alt-katholischen Kirchen mit der anglikanischen Weltkirche, der Kirche von Schweden und in gewisser Weise auch den orthodoxen Kirchen eng verbunden sind.

Eine Frage sei zum Schluß erlaubt, die uns brennend interessiert: Wie steht es mit dem inneren geistlichen Leben der alt-kath. Gläubigen, mit ihrer Teilnahme am Gottesdienst, an den Sakramenten, an der Beichte? Wie steht es mit der Bereitschaft zum geistlichen Dienst in der Kirche? Hier fallen ja die wesentlichen Entscheidungen.

Reinhard Mumm

Paul A. Welsby, Lancelot Andrewes, 1555—1626, S. P. C. K., London 1958. 298 Seiten. Geb. sh 25/—.

Dieses Buch ist mehr als eine Biographie eines anglikanischen Bischofs des 17. Jahrhunderts. Im Leben und Werk Lancelot Andrewes werden dem Leser die Wesenszüge des klassischen Anglikanismus beispielhaft vor Augen geführt.

Lancelot Andrewes ist von bleibender Wirkung auf die Kirche von England geblieben durch das Vorbild seiner eigenen Frömmigkeit, die ihren reinsten Niederschlag in seinen *Preces Privatae* gefunden hat. Bis auf den heutigen Tag werden diese Gebete in der englischen Kirche geschätzt und gebraucht. Weite Partien des Buches von Welsby geben einen Einblick in die anglikanische Frömmigkeit jener Zeit, aus deren Geist und Praxis die *Preces Privatae* entstanden sind.

Neben diesem Aspekt handeln die für den deutschen Leser wichtigsten Kapitel über die Haltung des Bischofs zur römischen Kirche, besonders in seiner literarischen Kontroverse mit Kardinal Bellarmin und seine Stellung zum Puritanismus und Calvinismus. Andrewes wird dargestellt als typischer Repräsentant der anglikanischen *Via Media* zwischen Rom und Genf. Die Opposition gegen den Anspruch des Papalismus, aber auch seine Abneigung gegenüber dem presbyterianischen System und dem calvinistischen Dogmatismus machen ihn zu einem der Begründer der spezifisch anglikanischen theologischen Tradition.

Welsby sieht aber nicht nur die positiven Züge bei Lancelot Andrewes. Sehr kritisch untersucht wird seine Stellung in führenden Staatsämtern und als Hofprediger unter Jakob I. Wie viele seiner Zeitgenossen war Andrewes ein Verfechter der Theorie vom „godly prince“. Die Kritik, die Welsby an diesem Punkte ansetzt, läßt deutlich die Wandlung in der anglikanischen Haltung zum Staatskirchentum erkennen.

Ein glänzend geschriebenes Buch, in dem ein Mosaikstein nach dem anderen zusammengesetzt ist zu einem lebendigen und farbigen Gemälde einer großen Persönlichkeit und einer ganzen geschichtlichen Epoche. — Ausführliche Anmerkungen, eine umfangreiche Bibliographie der Quellen und der Sekundärliteratur und ein ausführliches Register erleichtern eine wissenschaftliche Benutzung des Buches. Aber auch demjenigen, der ohne große Voraussetzungen einen Zugang zu den geistigen Grundlagen des Anglikanismus finden will, kann dieses Werk ausdrücklich empfohlen werden.

Georg Günter Blum

*Stephen C. Neill*, Anglicanism. An explanation, in the light of history and theology, of the nature and working of the Anglican Communion, its relationship with other Christian groups, and its part in the movement for Christian union. Penguin Books. Harmondsworth, Middlesex 1959. 466 Seiten. sh 5/—.

Dieses Buch des bekannten Herausgebers der „Geschichte der ökumenischen Bewegung“ ist aus den zahlreichen Vorlesungen über Wesen und Leben der anglikanischen Kirchengemeinschaft erwachsen, die der

Verf. außerhalb Englands gehalten hat. Es sollen also keine vollständige Geschichte, Theologie und Kirchenkunde des Anglikanismus geboten, sondern seine charakteristischen Merkmale, Triebkräfte und Wesenszüge in ihrem geschichtlichen Gewordensein und ihrer gegenwärtigen Ausprägung dem Leser nahegebracht werden — durchaus nicht unkritisch und in isolierter Betrachtung, vielmehr in ständigem Bezug auf die anderen Konfessionen und die Einigungsbestrebungen in der ökumenischen Bewegung. Eine Übersicht über die Struktur der Kirche von England, die Kirchen der anglikanischen Kirchengemeinschaft, Bibliographie und Register runden diese wohlhabewogene und instruktive Darstellung ab.

*Joachim Jeremias*, Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1958. 127 Seiten. Ganzleinen DM 13.50.

„Hat die älteste Christenheit die Kindertaufe geübt?“ Diese Frage hatte der Göttinger Neutestamentler schon 1938 in einer kleinen Schrift aufgeworfen (2. A. 1949). Die jetzige Untersuchung bezieht die inzwischen vorliegenden Handschriftenfunde und Forschungsergebnisse mit ein und bemüht sich damit um eine möglichst vollständige Darbietung des gegenwärtig greifbaren Materials über die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten. Beginnend mit dem Oikos-Begriff und dem Zusammenhang zwischen urchristlicher Taufe und Proselytentaufe geht der Verf. zu der Taufe von in christlicher Ehe geborenen Kindern in neutestamentlicher Zeit über, deren allgemeine Anwendung — mit Ausnahme einer durch 1. Kor. 7, 14 gekennzeichneten kurzen Unterbrechung — er feststellt. Im folgenden wird sodann aus Kirchenväterzeugnissen und Grabinschriften der feste Brauch der Kindertaufe in der alten Kirche des Ostens wie des Westens belegt, bis im 4. Jahrhundert eine vorübergehende Krise den Taufaufschub Verbreitung finden läßt.

Freilich besteht über Deutung und Wertung des vom Verf. verarbeiteten Materials in der neutestamentlichen Wissenschaft keineswegs volle Einmütigkeit. Auch ist sich der Verf. darüber klar, daß vor einer sinnvollen Behandlung der von ihm in diesem Rahmen angeschnittenen Probleme zu-

nächst die Entwicklung des gesamten Taufverständnisses in den ersten vier Jahrhunderten ins Auge zu fassen wäre. Daß er durch seine Studie dazu unerläßliche und wertvollste Vorarbeit geleistet hat, wird die jetzt im Gang befindliche ökumenische Diskussion über die Taufe anregen und weiterführen können.

*Lukas Visdier*, Die Geschichte der Konfirmation. Ein Beitrag zur Diskussion über das Konfirmationsproblem. Evangelischer Verlag AG, Zollikon 1958. 132 Seiten. DM 9.40.

Wie sehr die Konfirmation auch im außerdeutschen Protestantismus als problematisch empfunden wird, beweist die vorliegende Untersuchung, die auf eine Schweizer Synodalkommission zurückgeht. Geschichte und Wesen der Konfirmation werden in sorgfältiger Analyse des neutestamentlichen Befundes, der Firmung in der alten Kirche und im Mittelalter, der verschiedenartigen Wurzeln der Konfirmation in reformatorischer und nachreformatorischer Zeit bis hin zu den Reformvorschlägen im 19. Jahrhundert dargestellt. Daß dieses auf verhältnismäßig knappem Raum nur in großen Zügen geschehen konnte, ist selbstverständlich. Daß es aber in so konzentrierter, klarer und allgemeinverständlicher Form geschehen ist, die durch zahlreiche Anmerkungen zur Weiterarbeit anleitet, läßt diese Untersuchung zu einer willkommenen Hilfe und Handreichung in der gegenwärtigen Diskussion über das Konfirmationsproblem werden. Hier wird nicht nur das unentbehrliche geschichtliche Material übersichtlich dargeboten, sondern damit auch an die wesentlichen Fragen herangeführt, ohne dazu im einzelnen ausgeführte Vorschläge machen zu wollen.

Als Fazit stellt der Verfasser heraus: 1. Die Taufe ist ein einmaliges, in sich geschlossenes Geschehen, das keiner sakramentalen Ergänzung bedarf. Die Konfirmation kann also niemals sakramentalen Charakter tragen. Aber auch das persönliche Taufbekenntnis darf nicht mit der Konfirmationsfeier des obligatorischen kirchlichen Unterrichts verbunden oder gar identifiziert werden —, ungeachtet des Konfirmationsalters, da sich ein solches persönliches Bekenntnis überhaupt nicht auf ein bestimmtes Lebensalter festlegen

läßt; 2. Die Konfirmation darf nicht den Eindruck erwecken, als sei sie der Abschluß des unterrichtlichen Bemühens der Kirche an ihren Gemeindegliedern; 3. Die Konfirmation hat ihren guten Sinn als Einladung zum Hl. Abendmahl, sofern dieses nicht nur als Bekenntnisakt, sondern auch als Verkündigung verstanden wird. Das Wort „Konfirmation“ wäre dann als „Bestätigung“ der Gemeinde aufzufassen, daß sie die einst getauften Kinder als ihre Glieder betrachtet und zum Zeichen dessen zum Abendmahl einlädt; 4. Ohne Verbindung mit der Konfirmation läßt sich, wie schon bei Hrabanus Maurus, J. Chr. K. v. Hofmann und neuerdings von Taizé (Max Thurian) vorgeschlagen, eine Segnung zum Dienst in der Kirche denken, die einer Art Laienordination gleichkäme; 5. Der neutestamentliche und kirchengeschichtliche Befund erfordert auch um der inneren Wahrhaftigkeit der Konfirmationspraxis willen eine Gleichstellung von Kindertaufe und Erwachsenentaufe als gleichberechtigte Möglichkeiten. Man sieht, daß hier Fragen aufgeworfen werden, die weit über die Konfirmation hinaus mitten in die ökumenische Diskussion über Taufe, Gemeindeverständnis, Laienverantwortung usw. hineinführen.

*Hans Luckey*, Johann Gerhard Oncken und die Anfänge des deutschen Baptismus. Dritte, neu bearbeitete und gekürzte Auflage. J. G. Oncken Verlag, Kassel 1958. 302 Seiten. Lw. DM 12.80.

*John David Hughey, Jr.*, Die Baptisten. Einführung in Lehre, Praxis und Geschichte. J. G. Oncken Verlag, Kassel 1959. 172 Seiten. Broschiert DM 4.—.

Auf zwei bedeutsame Veröffentlichungen von baptistischer Seite sei hingewiesen:

Von dem Direktor des baptistischen Predigerseminars in Hamburg, Hans Luckey, erschien in überarbeiteter und gekürzter Form die ursprünglich zur Jahrhundertfeier des deutschen Baptismus im Jahre 1934 geschriebene Biographie Joh. Gerhard Onckens. Nicht nur für den deutschen Baptisten, sondern gerade auch für den nichtbaptistischen Leser sollte es der Mühe wert sein, die Anfänge des deutschen Baptismus an der überragenden Gestalt seines Gründers zu studieren und sich dadurch ein

vollständigeres Bild von dieser Kirchengemeinschaft vermitteln zu lassen, als es gemeinhin unter uns vorhanden zu sein pflegt.

Dem gleichen Ziel dient die ins Deutsche übertragene Darstellung des Baptismus von Prof. J. D. Hughey, der selber den Südlichen Baptisten der USA angehört und am baptistischen Predigerseminar in Rüschlikon (Schweiz) lehrt. In Anbetracht deutscher Veröffentlichungen wie der vorgenannten von H. Luckey hat H. in seinem Buch, dem im Ökumenischen Institut in Bossey gehaltene Vorlesungen zugrundeliegen, von einem näheren Eingehen auf den deutschen Baptismus Abstand genommen. Es ist kein Zufall, daß vor der Erörterung des Taufproblems das „Wesen der Gemeinde“ dargelegt wird, denn erst aus dem Gemeindeverständnis leiten sich für den Baptismus Deutung und Praxis des Taufvollzugs ab. Aufschlußreich ist das bereits in der „Ecumenical Review“ gesondert veröffentlichte Kapitel über die unterschiedliche Haltung der Baptisten gegenüber der ökumenischen Bewegung.

Das mit Literaturhinweisen, Belegen und Statistiken reich ausgestattete Buch vermittelt in gleicher Weise einen Einblick in die Vielfalt der Erscheinungsformen des Weltbaptismus wie auch in seine auf der gemeinsamen religiösen Erfahrung, der Hl. Schrift und der Gemeinschaft untereinander beruhende Einheitlichkeit.

**Ökumenische Profile.** Gestalten der Einen Kirche in aller Welt. Hrsg. von Günter Gloede. Preis je Heft DM —.30. 1/2: *Giovanni Miegge*, Petrus Valdes; *Franz Buchta*, Ignaz von Döllinger. 1/3: *Rudolf Schneider*, A Lasco; *Johann Amos Comenius*. II/5: *Gertrud Frischmuth*, Adolf Deißmann; *Walter Schwarz*, August Hinderer. V/4: *Günter Gloede*, Albert Schweitzer; *Jürgen Willh. Winterhager*, Reginald Helfferich.

Wer die ökumenische Bewegung nicht nur auf dem Wege über theologische Konferenzen und Publikationen kennenlernen, sondern ihr in den lebendigen Gestalten ihrer Wegbereiter, Gründer und Träger begegnen möchte, findet in der vielseitigen und inzwischen erheblich angewachsenen Schriftenreihe von Günter Gloede eine

Fülle von Möglichkeiten. Gerade zur Verbreitung ökumenischen Gedankengutes auf der Gemeindeebene eignen sich diese Kurzbiographien oft weit besser als theoretische Einführungen, da hier am Leben des einzelnen Christen die schöpferische Kraft ökumenischer Erfahrung sichtbar wird. Der erstaunlich niedrige Preis der „Ökumenischen Profile“ läßt uns ihre weitmöglichste Verwendung in Gemeinde- und Werkarbeit warm empfehlen.

**Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG).** Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. In Gemeinschaft mit Hans Frhr. v. Campenhausen, Erich Dinkler, Gerhard Gloege, Knud E. Løgstrup; herausgegeben von Kurt Galling. 3., völlig neubearbeitete Auflage. Band II (D—G) J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1958. XXXII Seiten, 1924 Spalten, 6 Tafeln. 1 mehrfarb. und 6 einfarb. Karten. Subskriptionspreis Lw. DM 101.—, Halbleder DM 106.—.

Auch der 2. Band der neuen RGG berücksichtigt in erfreulicher Weise ökumenische Gesichtspunkte und erweist damit erneut den Nutzen dieses umfassenden Nachschlagewerks auch für den ökumenischen Gebrauch. An erster Stelle sei der in 7 Abschnitte aufgliederte Beitrag über die Einigungsbestrebungen hervorgehoben. Kirchliches Leben in Geschichte und Gegenwart wird von den Ländern Dänemark, Deutschland, England, Finnland, Frankreich und Griechenland berichtet. Von den Freikirchen in Dänemark und der gerade dort lebhaften und gut organisierten ökumenischen Zusammenarbeit wird leider nichts erwähnt. Im Deutschland-Artikel, Abschn. III 7 wird der schon in 1. Band ausgesprochene Irrtum wiederholt, daß die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen „ein deutscher Zusammenschluß der zur Ökumene gehörenden Kirchen“ sei, während sie — entsprechend der Struktur der „National Councils“ auch in anderen Ländern — gerade darin ihr Kennzeichen hat, daß zu ihr auch Kirchengemeinschaften gehören, die sich an der ökumenischen Bewegung sonst nicht beteiligen, geschweige denn Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates sind. Nachzutragen ist, daß auch an der Theologischen Fakultät der Universität

Münster seit 1954 ein Ökumenisches Seminar besteht (ebenso in Hamburg, in Verbindung mit dem Missionswissenschaftlichen Seminar).

An kirchlichen Gruppen und Gemeinschaften werden die Darbysten, Disciples of Christ, Evangelical and Reformed Church, Evang. Gemeinschaft, Evangelical United Brethren und die Freien Evang. Gemeinden behandelt. Fundamentalismus und Friedensbewegung kommen ebenso zur Sprache wie die Stellung der Frau in der jungen Christenheit und der Gottesdienst in den jungen Kirchen. Begriffe wie Denomination und Freikirche werden erläutert (man erfährt freilich weder hier noch im Deutschlandartikel etwas Zusammenhängendes über das deutsche Freikirchentum). Unter dem Leitwort der „Diakonie“ hätte man gerne auch etwas über den immer größere Bedeutung gewinnenden Sinngehalt der „ökumenischen Diakonie“ gehört.

Schließlich wird wiederum über führende Männer der ökumenischen Bewegung wie Dodd, Geoffrey Fisher, Florovsky, Birger Forell, Franklin C. Fry und Germanos Auskunft gegeben.

Taschenbuch der Evangelischen Kirchen in Deutschland. Band I: Zentrale Stellen der Evangelischen Kirchen und ihrer Werke mit Landesstellen. 673 Seiten. Erweiterte und verbesserte Neuauflage. Ganzleinen DM 18.50. Band III: Landeskirchen in der DDR einschl. der Pfarrämter sowie angeschlossene Werke und Verbände. 586 Seiten. Ganzleinen DM 16.—. Beide Bände erschienen 1959 im Evang. Verlagswerk, Stuttgart.

Es ist das Schicksal von Anschriftenverzeichnissen, daß sie sehr schnell veralten. Auch dem 1955 in erster Auflage erschienenen Taschenbuch mit den Angaben über die zentralen Stellen der Evangelischen Kirchen in Deutschland, ihre Zusammenfassungen und Arbeitsorgane ist dieses nicht erspart geblieben. Um mehr als 100 Seiten erweitert, vielfach ergänzt und noch übersichtlicher aufgliedert ist jetzt die zweite Auflage herausgekommen, die dank des verarbeiteten umfassenden Materials wiederum für alle kirchlichen Arbeitsbereiche verlässliche Auskunft zu geben vermag. Für die nächste Auflage hätten wir nur den

Wunsch, daß die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland und die Ökumenische Centrale um der sachlichen Zugehörigkeit willen nicht mehr unter den Zusammenschlüssen der Evangelischen Kirchen in Deutschland, sondern unter den ökumenischen Arbeitsorganen aufgeführt würden.

Auch der lange erwartete Band III mit den Anschriften der kirchlichen Stellen und der Pfarrerschaft in der DDR liegt mittlerweile vor, so daß das verdienstvolle Unternehmen des Evang. Verlagswerks damit nun zum Abschluß gekommen ist.

Kg.

Georg Vicedom, *Missio Dei*. Einführung in eine Theologie der Mission. Kaiser-Verlag, München 1958. 104 S. DM 6.80.

Ausführliche Besprechungen und Stellungnahmen in führenden theologischen und kirchlichen Zeitschriften des In- und Auslandes unterstreichen die Bedeutung des Buches „*Missio Dei*“, dessen Verfasser der bekannte Missionswissenschaftler Prof. D. G. Vicedom ist. Manche ernstzunehmende Kritiker sprechen sogar in diesem Zusammenhang von einem „Wendepunkt“ der Theologie. In der Tat: Der Verf. betritt hier weithin Neuland und versucht, den Ort der Mission in Schrift und Theologie klar aufzuzeigen. Er kommt dabei zu dem überraschenden Ergebnis: daß die Mission nicht nur ein Thema — unter anderen — der Hl. Schrift ist, sondern das zentrale Thema: In der ganzen Heilsgeschichte Gottes mit seinem Volk im AT und NT geht es um die *Missio Dei*; „*Dei*“ zunächst als Gen. subj. verstanden: die Mission, die Gott selber treibt, weil sich sein Handeln immer an den Menschen richtet: Gott sendet. „*Dei*“ dann auch als Gen. obj. verstanden: Gott ist Gesandter, Missionar. Er läßt sich selbst in die Welt senden, um sie zu retten.

In fünf Teilen behandelt der Verf. das weitschichtige Thema, wobei er sich auf die wesentlichsten Gedanken beschränkt und sie auf knappsten Raum zusammendrängt: 1. Die *Missio Dei*; 2. Die Herrschaft Gottes; 3. Die Sendung; 4. Das Missionsziel; 5. Die Gemeinde des Heils.

Die Erfahrungen, die der Verf. selbst in jahrelanger Forschungsarbeit auf dem Missionsfeld gesammelt hat, wie auch seine

tiefe Einsicht in die Problematik der heutigen Weltmissionslage verbindet V. mit dem immer neuen Hören auf das Zeugnis der Schrift und der Kirchengeschichte so meisterhaft und überzeugend, daß man an der Notwendigkeit dieser Verbindung für Verkündigung und Theologie heute nicht mehr zweifeln kann. Das weist auch die Richtung auf, in die jede legitime theol. Arbeit, die sich um das Durchdenken ähnlicher Probleme müht, in Zukunft gehen muß.

Im zweiten Teil spricht V. vom Universalismus des Heils. Hier berührt er sich sehr stark mit ökumenischen Gedankengängen. Auch das Problem des Verhältnisses Israels zur heidenchristl. Kirche und zur Mission wird klar gesehen und gezeigt, wie das Interim zwischen der Verwerfung und Wiedergewinnung Israels die große Zeit der Mission und der Ökumene ist: der Sendung in die Welt und der Sammlung der Gemeinde aus allen Völkern. Dies ist aber nur möglich durch die rechte Verkündigung des Evangeliums (vgl. Wingren: „Die Predigt“!).

Wie eng Mission und Ökumene miteinander verbunden sind, wird auch an vielen anderen Punkten deutlich, wo es um gemeinsame Fragen, Nöte und Aufgaben geht: um das Verhältnis der Gemeinde zur

Zivilisation und Säkularisation, um die Frage der richtigen Verkündigungsmethode, um die Bedeutung der Sakramente für die Kirche, um das Ja der Kirche zum Leiden (es ist ja nicht die Ausnahme, sondern die Regel, daß die Kirche eine *ecclesia pressa* ist), um die Bedeutung des Dienstes der Laien in der Kirche. Immer wieder geht es hier um die Kirche und ihre mannigfachen Bezüge. Ein echt lutherisches Anliegen steckt hinter V's Ablehnung des reformierten Gedankens der Holländer, als sei die Kirche eine „dynamische Größe“. Soweit es der Rahmen einer „Einführung in die Theologie der Mission“ erlaubt, geht der Verfasser auf solche ekklesiologischen Erörterungen ein, ohne jedoch eine vollständige Lehre von der Kirche bieten zu wollen.

Dies alles unterstreicht die Notwendigkeit, die „*Missio Dei*“ selbst zur Hand zu nehmen und nicht nur positive und negative Stimmen dazu auf sich wirken zu lassen. Jeder, der dies — in der Tat aufregende — Buch liest, wird einen Gewinn davon haben, ganz gleich, welche Stellung er dazu einnimmt. Dies Buch wird manche traditionellen Gedanken fragwürdig machen und zu einer heilsamen — und oft so bitter nötigen! — Neubesinnung den Anstoß geben.

Georg Schönweiss

**Berichtigung:** Auf Seite 83 (Heft 2, 1959) muß das erste Wort heißen: Einheitskrisen, nicht Einheitskirchen.

#### *Anschriften der Mitarbeiter*

Pfarrer Georg Günter Blum, Elnhausen, Krs. Marburg/L. / Pastor Dr. Keith R. Bridston, Genf, 17 Route de Malagnou / Prof. Dr. Hans-Werner Gensichen, Heidelberg, Eckenerstraße 1 / Vikarin Dr. Elfriede Kreuzeder, Wien 1, Schellinggasse 12 / Seminardirektor Dr. Dr. Hans Luckey, Hamburg-Wandsbek, Oktaviostraße 18 / Pfarrer Dr. Reinhard Mumm, Minden i. W., Martinikirchhof 1 / Prof. Dr. Albert J. Rasker, Oegstgeest (Holland), Oranjelaan 18 / Dr. Hildegard Schaefer, Frankfurt a. M., Untermainkai 81 / Missionsinspektor Dr. Georg L. Schönweiss, Neundettelsau, Bahnhofstraße 21 / Pfarrer Hans-Ruedi Weber, Genf, 17 Route de Malagnou / Bischof D. Dr. Friedrich Wunderlich, Frankfurt a. M., Grillparzerstraße 34.

## Mitteilungen der Schriftleitung

Der Beitrag von dem Leiter des Laienreferates im Ökumenischen Rat, Pastor Hans-Ruedi Weber, stellt die erste deutschsprachige Zusammenfassung der bisherigen Studienergebnisse und Aufgaben ökumenischer Laienarbeit dar. Um eine möglichst weite Erörterung dieses in der ökumenischen Bewegung immer mehr an Bedeutung gewinnenden Themas in Studienkreisen und Arbeitsgruppen zu ermöglichen, haben wir Sonderdrucke des Artikels herstellen lassen, die zum Preis von —40 DM bei der Schriftleitung angefordert werden können. Ein weiterer Beitrag von H. R. Weber über die ekklesiologischen Folgerungen wird in einer der nächsten Nummern erscheinen.

Über die zukünftige Form von Faith and Order wird der Zentralaussschuß in diesem Jahre wichtige Entscheidungen zu treffen haben. Es wird für unsere Leser hilfreich sein, aus dem Aufsatz des derzeitigen Faith and Order-Sekretärs, Dr. Keith Bridston, zu erfahren, in welcher Richtung sich die Gedanken und Vorschläge für eine Neugestaltung der Faith and Order-Arbeit bewegen.

Immer noch widmen wir in unserem ökumenischen Denken und Wirken der „Ökumene zu Hause“ einen viel zu geringen Raum. Die beiden Artikel von Dr. Hans Luckey, Direktor des baptistischen Predigerseminars in Hamburg und Stellv. Vorsitzendem der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland, und von Dr. Friedrich Wunderlich, Bischof der deutschen Methodistenkirche und Mitherausgeber unserer Zeitschrift, stellen Gesichtspunkte heraus, die zu einem besseren Verstehen zwischen Landes- und Freikirchen Wesentliches beizutragen vermögen.

Die auf der von Faith and Order angeregten lutherisch-reformierten Konsultation erarbeiteten Taufthesen wollen als Beitrag zum Taufgespräch in der Ökumene verstanden sein. Wir erinnern in diesem Zusammenhang erneut auch an die Taufthesen der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland (siehe H. 2/1958), die sicherlich einer noch größeren Beachtung wert sind, als ihnen bisher zuteil geworden ist.

Der Bericht von Prof. Rasker über die 2. Christliche Friedenskonferenz in Prag will nicht nur über diese wichtigen Vorgänge im östlichen Bereich der Ökumene informieren, sondern auch dazu anregen, die dort aufgebrochenen Fragen der christlichen Verantwortung für den Frieden ernst zu nehmen und sich vom Evangelium her um ihre Beantwortung zu bemühen.

Mit der Darstellung des Ökumenischen Rates in Österreich schließen wir die Berichte über die ökumenischen Zusammenschlüsse und Arbeitsgemeinschaften in unseren Nachbarländern vorerst ab. Da hierüber bisher kaum Material vorlag, hoffen wir, mit einer solchen Übersicht eine gewisse Ergänzung der sich immer weiter entwickelnden „Geschichte der ökumenischen Bewegung“ gegeben zu haben. Kg.

Wir weisen empfehlend hin auf die beiliegenden Prospekte des Verlags Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, und des R. Brockhaus Verlags, Wuppertal.

## DIE BEDEUTUNG DER ÖSTLICHEN UND WESTLICHEN TRADITIONEN FÜR DIE CHRISTENHEIT\*)

VON EDMUND SCHLINK

Ob eine christliche Gemeinschaft das Traditionsprinzip bejaht oder ablehnt, ändert nichts an der Tatsache, daß jeder Christ faktisch in einer konkreten geschichtlichen Tradition steht. Eine Mannigfaltigkeit von Traditionen hat sich mit innerer Notwendigkeit ergeben. Schon in den neutestamentlichen Schriften finden wir verschiedene Überlieferungen der Worte und Taten Jesu und verschiedene Gestalten der apostolischen Botschaft. Denn die Botschaft von dem einen Christus mußte entfaltet werden hinein in die jüdische, griechische und gnostische Umwelt der damaligen Zeit. Verschiedene Traditionen mußten sich vollends ergeben, als des Evangeliums darüber hinaus zu weiteren Völkern gebracht wurde und damit zugleich weitere Entscheidungen in den Fragen der Lehre und der Ordnung gefällt werden mußten.

Die Mannigfaltigkeit der Traditionen bedeutet so lange einen Reichtum, wie die Gemeinschaft zwischen den verschiedenen Traditionen festgehalten bleibt. Dann sind sie die Manifestationen der Katholizität der Kirche. Denn die Katholizität besteht nicht nur in der räumlichen Ausdehnung der Kirche, sondern auch in der Mannigfaltigkeit der Zeugnisse, der Gebete, der Theologien, der Ämter und der Charismen. Wo aber die Gemeinschaft im Herrenmahl und in der gegenseitigen Anerkennung der Ämter aufgehoben wird, da wird die Verschiedenheit der Traditionen zum Ärgernis: Die Traditionen beginnen, sich gegeneinander abzusperren, sich gegenseitig zu verhärten und den missionarischen Dienst der Christenheit an der Welt zu lähmen.

Östliche und westliche Traditionen begannen sich schon früh in der Christenheit zu unterscheiden, sowohl in der Liturgie als auch in der Theologie und in dem Verständnis des Amtes. Anders argumentierte Ignatius von Antiochien als Clemens Romanus, anders Irenäus als Tertullian. Dabei standen östliche und westliche Traditionen einander nicht als feste Größen gegenüber, sondern sie waren beide mannigfach differenziert, und sie durchdrangen einander räumlich und sachlich und befruchteten sich. Ihre Verschiedenheiten bedeuteten einen Reichtum, von dem wir alle heute noch zehren.

---

\*) Vortrag, gehalten am 20. August 1959 vor dem Zentralaussschuß des Ökumenischen Rates in Rhodos (Griechenland).

Aber diese Verschiedenheiten sind nicht als Reichtum festgehalten worden. Je mehr man begann, in Anlehnung an die Rechtsgestalt des Römischen Imperiums die Einheit der Kirche in der Einheitlichkeit der Gottesdienste, der dogmatischen Formeln und der Ämterordnung zum Ausdruck zu bringen, desto mehr mußte die Mannigfaltigkeit der Traditionen als Mangel empfunden werden. Je mehr sich die räumliche Ordnung der Kirche der Provinzialeinteilung des Römischen Imperiums anpaßte, desto mehr mußten die Kirchengebiete mit ihren örtlich verschiedenen kirchlichen Traditionen in die politischen Gegensätze zwischen Ostrom und Westrom und den dazu gehörigen Reichsprovinzen mit hineingezogen und dadurch auch die verschiedenen kirchlichen Traditionen als Gegensätze empfunden werden. Als es dann schließlich zum Bruch zwischen der östlichen und der westlichen Christenheit kam, war der primäre Anlaß nicht die Verschiedenheit liturgischer und theologischer Traditionen, sondern die Verklammerung der kirchlichen Ordnung mit politischen Mächten und ihrer staatsrechtlichen Ordnung. Nun erst wurden zunehmend auch Unterschiede der liturgischen und theologischen Tradition als kirchentrennend empfunden. Ja, man begann, sich gegenseitig nicht nur als schismatisch, sondern auch als häretisch zu empfinden und zu behandeln. Dies kam am grauenhaftesten zum Ausdruck im vierten Kreuzzug der westlichen Christenheit gegen Konstantinopel und in den Kreuzzügen, die die Ordensritter im baltischen Raum nicht nur gegen die heidnischen Slawen, sondern auch gegen orthodoxe Christen unternahmen. Diese Ereignisse, durch die die Ostkirche im Kampf gegen die Türken und Mongolen auf das folgenschwerste geschwächt wurde, haben sich für Jahrhunderte bis in die Tiefe des Bewußtseins des Kirchenvolkes eingegraben und haben nahezu jeden Unterschied bis hin zur Frage der Verwendung von gesäuertem oder ungesäuertem Brot im Abendmahl als kirchentrennend erscheinen lassen.

Trotz alledem ist es seit vierhundert Jahren zunehmend schwierig geworden, von einem strengen Gegenüber von östlicher und westlicher Tradition zu sprechen, und zwar aus verschiedenen Gründen. In der Reformationszeit haben sich große Kirchengebiete des Westens von spezifisch westlichen Traditionen, nämlich vom Papsttum, losgesagt und neu auf die apostolische Lehre und die dogmatischen Entscheidungen der alten Kirche gegründet. Wenngleich die Reformationskirchen mit der Ostkirche nicht geeint sind, haben sie sich doch nie von ihr geschieden. Sie waren nur Erben jener alten Trennung zwischen Ost und West. Sowohl Luther als auch die Tübinger Professoren, die 1573 jenen Briefwechsel mit dem Patriarchen von Konstantinopel Jeremias II. begannen, sprachen von der Ostkirche in dem Vertrauen, mit ihr im Glauben eins zu sein. Auch wenn man dann feststellen mußte, daß die Ostkirche mit der römischen Kirche mehr gemeinsam hat, als man damals in Deutschland angenommen hatte, ist doch die Strenge des Gegenübers von Ost und West zumal im Bewußtsein der Kirche lutherischen Be-

kennntnisse und der Kirche von England seitdem durchbrochen. Aber auch rein geographisch trifft heute die Scheidung von östlichen und westlichen Traditionen nicht mehr im strengen Sinn zu. Orthodoxe Kirchen gibt es heute im Westen und westliche Kirchen im Osten. Außerdem haben sich manche westlichen und östlichen Traditionen im Sturm der weltgeschichtlichen Ereignisse gewandelt. Wenn heute z. B. der Pariser Kirchenhistoriker Kartaschow die Konzeption der östlichen Symphonie zwischen Kirche und Staat auf die Demokratie zu übertragen sucht oder das Moskauer Patriarchat den kommunistischen Staat als Obrigkeit anerkennt, so ist das nicht mehr die Symphonie der östlichen Tradition. Und wenn der Papst mit souveränen Staaten Konkordate abschließt, so ist das nicht mehr die Handhabung der zwei Schwerter im Sinne Bonifaz' VIII., wenngleich dieser Anspruch nicht grundsätzlich zurückgenommen worden ist. Wenn man heute vom Gegensatz zwischen Ost und West redet, meint man etwas anderes als den zwischen östlichen und westlichen kirchlichen Traditionen.

Vor allem aber ist die Strenge des Gegenübers von östlicher und westlicher Tradition dadurch gemildert, daß in unseren Tagen Gottes Geist auf beiden Seiten vielen Menschen die Scham über den gespaltenen Zustand der Christenheit und die Sehnsucht nach der Einheit ins Herz gegeben hat. Durch die Trennungen hindurch beginnen wir wieder den Reichtum zu ahnen, der in den Unterschieden östlicher und westlicher Traditionen verborgen ist. Wenn daher nach der Bedeutung von kirchlichen Traditionen gefragt wird, kann es uns heute nicht mehr genügen, so wie es Jahrhunderte hindurch geschah, vor allem die Bedeutung der eigenen Tradition für die anderen Konfessionen zur Darstellung zu bringen. Vielmehr ist uns neu wichtig geworden die Aufgabe, die positive Bedeutung der anderen Tradition für uns zu erkennen.

Darum will ich vor allem von der Bedeutung der östlichen Tradition für die westliche Christenheit sprechen. Da die Grundstrukturen christlicher Traditionen oft wesentlicher sind als liturgische, dogmatische und rechtliche Einzelheiten, weise ich — in der hier gebotenen Kürze — auf drei Grundstrukturen der Ostkirche hin, die meines Erachtens für die westliche Christenheit von besonderer Bedeutung sind:

1. In den Gottesdiensten aller Kirchen kommen in Schriftlesungen und Predigt, Abendmahl und Gebeten die großen Taten Gottes in der Geschichte und die Verheißung der kommenden Erlösung zu Worte. Aber in keiner Kirche ist die gottesdienstliche Aussage so stark von der Struktur des Hymnus und der Anbetung bestimmt wie in der Ostkirche. In ihren Kanones, Stichera und Troparia wird das Evangelium des Tages in immer neuen Lobpreisungen entfaltet. Gepriesen wird aber nicht nur die Heilstat, von der der Bibeltext berichtet, sondern Gott selbst, der von Ewigkeit zu Ewigkeit in der einen Herrlichkeit des

Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes derselbe ist. Indem so die Botschaft von der geschichtlichen Heilstat hineingenommen wird in die Anbetung des ewigen Gottes und seines Christus, wird diese Heilstat in der Liturgie erfahren, als geschehe sie inmitten der Gemeinde. In der doxologischen Hinwendung kommt der zeitliche Abstand zwischen Einst und Jetzt in eigentümlicher Weise zum Schwinden. Dasselbe gilt von dem Abstand, der unser Jetzt von der noch ausstehenden Völlendung trennt. Im Lobpreis des Sieges Christi am Kreuz und in der Auferstehung und in der Anbetung des ewig dreieinigen Gottes wird die zukünftige Herrlichkeit im Gottesdienst als präsent erfahren. Die Gläubenden werden in sie hineinverwandelt, und die bedrohende sichtbare Wirklichkeit dieser Welt verblaßt. In der Liturgie keiner anderen Kirche wird der Sieg Jesu Christi in seiner Tragweite für den ganzen Kosmos so triumphierend entfaltet und die Präsenz der zukünftigen neuen Schöpfung in einer so überschwenglichen Weise gepriesen wie hier. Hier klingt der eschatologische Jubel weiter, in dem die urchristliche Gemeinde das Herrenmahl gefeiert hat.

2. In diesem Zusammenhang muß auch die eigentümliche Struktur des Dogmas der Ostkirche gesehen werden. Alle Kirchen haben Dogmen, auch solche christlichen Gemeinschaften, die Dogmen grundsätzlich ablehnen, sind faktisch durch gemeinsame Glaubensüberzeugungen geprägt. Dogmen können in sehr verschiedenen Formen zur Aussage gelangen. Charakteristisch aber für die Ostkirche ist es, daß Dogma und Liturgie sich nicht voneinander gelöst haben, sondern daß das Dogma primär als liturgische Aussage formuliert worden ist. Das ostkirchliche Dogma wird im Gottesdienst laut als Aussage des Bekenntnisses und der Doxologie. Von der Struktur der Doxologie her ergeben sich auch notwendig die ontologischen Aussagen, die für die griechische Gotteslehre charakteristisch sind und die nicht mit einer metaphysischen Überfremdung des Evangeliums verwechselt werden dürfen. Die altkirchlichen Formulierungen des trinitarischen und christologischen Dogmas waren gottesdienstliche Aussagen oder doch Aussagen, die dem gottesdienstlichen Lobpreis unmittelbar dienen wollten. Von jeher hat die Ostkirche im Unterschied zum Westen eine Scheu behalten, diesen Sitz der dogmatischen Aussage im gottesdienstlichen Leben aufzugeben und solche Bekenntnisse zu verpflichtenden Dogmen zu erheben, die sich nicht mehr in der Struktur der Doxologie zur Aussage bringen lassen. So haben auch die Bekenntnisschriften, die — wie die *confessio orthodoxa* des Petrus Mogilas und die *confessio Dosithei* — im 17. Jahrhundert in der Auseinandersetzung mit dem Westen entstanden sind, im Ganzen der Ostkirche nie die gleiche Autorität erhalten wie das Dogma der alten Kirche. Bei strengster Bindung an das altkirchliche Dogma ist so der Ostkirche die grundsätzliche Möglichkeit einer Freiheit theologischen Denkens geblieben, die der Westen sich durch viel weiter gehende dogmatische Fixierungen weithin verschlossen hat.

3. Zu beachten ist ferner die eigentümliche Struktur des Verhältnisses von Kirche und Amt. Bei aller Betonung der Hierarchie ist dieses Verhältnis doch nicht nur durch Über- und Unterordnung bestimmt. Alle Über- und Unterordnung ist vielmehr umschlossen von der Gemeinschaft. Das Verhältnis von Amt und Gemeinde ist zugleich ein Miteinander. Dies tritt sowohl im Gottesdienst als auch darin in Erscheinung, daß die oberste Instanz der Kirche kein einzelner Amtsträger, sondern die ökumenische Synode ist und daß die Beschlüsse der Synode zu ihrer Geltung wiederum der Zustimmung des Kirchenvolkes bedürfen. In dem Verzicht auf eine rechtlich gesicherte Spitze mit jurisdiktioneller Befehlsgewalt über die ganze Kirche wird dem durch keine Ordnung der Ämter einzudämmenden Wirken des Heiligen Geistes in der Ostkirche ehrerbietiger als in der römischen Kirche Raum gelassen. Indem Jesus Christus als der alleinige Herr der Kirche geehrt wird, bleibt so auch Raum für die Mannigfaltigkeit autokephaler Kirchen. Denn der menschengewordene Gottessohn will als der Erhöhte durch den Heiligen Geist eingehen in die geschichtliche Konkretheit aller Völker und Sprachen. Die Einheit der Kirche ist die Gemeinschaft der rechtgläubigen Kirchen. Der doxologischen Struktur des Gottesdienstes und des Dogmas und der Gemeinschaftsstruktur der kirchlichen Ordnung entspricht es auch, daß die Ostkirche ihr Verhältnis zur staatlichen Gewalt vor allem als geistlichen Dienst verstanden, daß sie aber nicht selbst nach dem Besitz staatlicher Gewalt gegriffen hat. In der Konzeption der Symphonie von kirchlichem und staatlichem Amt hat die Kirche ihre geistliche Macht als welthafte Machtlosigkeit bejaht.

Man könnte nun freilich fragen, ob es nicht nur äußere Gründe waren, die die Ostkirche gehindert haben, sich in ähnlicher Weise zu entwickeln wie die westliche Christenheit. Man könnte sagen: Daß sie nicht wie der Westen zu weiteren Dogmatisierungen fortgeschritten ist, hatte seinen Grund darin, daß sie infolge politischer Umwälzungen nicht in der Lage war, weitere ökumenische Konzilien abzuhalten. Daß sie eine Gemeinschaft autokephaler Kirchen ist, habe seinen Grund darin, daß der Patriarch von Konstantinopel trotz aller Anstrengungen die Bildung nationaler Kirchen nicht verhindern konnte. Und daß der Patriarch nicht ebenso wie der Papst zu einem weltlichen Herrscher geworden ist, sei darin begründet, daß im Osten nie ein solches staatspolitisches Vakuum entstanden ist wie in dem Westen des fünften bis achten Jahrhunderts. Aber zweifellos waren es nicht nur die äußeren politischen Konstellationen, sondern starke innere Hemmungen in der Ostkirche selbst, die solchen Entwicklungen widerstanden. Sie hätten dem Wesen der Ostkirche widersprochen.

Die Grundstrukturen der westlichen Christenheit sind andere:

Zwar fehlt auch hier nicht der Hymnus; aber nicht die hymnische Darstellung, sondern der konkrete Zuspruch der Heilstat steht im Vordergrund. Auch fehlt nicht die Anbetung der ewigen göttlichen Herrlichkeit; aber die Aussagen über

Gottes ewiges Sein treten zurück gegenüber der Anerkennung seines gegenwärtigen kräftigen Handelns durch Wort und Sakrament. Auch fehlt nicht die Gewißheit der Präsenz der zukünftigen Herrlichkeit: jetzt schon haben wir im Abendmahl teil am künftigen großen Abendmahl im Reiche Gottes. Aber stärker wird doch zugleich das Noch-Nicht der Verklärung der Welt und der Abstand empfunden, der uns von der künftigen Herrlichkeit trennt. Im westlichen Gottesdienst erfährt der Mensch weniger das der „Welt-Entrissen-Werden“ in mystischer Erfahrung des „Himmels auf Erden“, als daß er in den Dienst an der Welt gestellt wird. So wie im Westen immer wieder stärker als im Osten voluntaristische Züge in der Gottesvorstellung hervorgetreten sind, so spielt im Gottesdienst der Reformationskirchen die Geschichtlichkeit der immer neuen Anrede Gottes und die Geschichtlichkeit des Glaubensgehorsams in der konkreten Situation die entscheidende Rolle.

Dem entspricht es, daß die westliche Christenheit nicht bei den altkirchlichen Dogmen stehen blieb, sondern gegenüber neu aufgebrochenen Problemen und Gefahren zu weiteren dogmatischen Entscheidungen fortgeschritten ist. Hierbei ist sie auch nicht in der Struktur der Doxologie geblieben, sondern sie hat zahlreiche Aussagen über den Menschen, über die Gnade, das Verhältnis von menschlichem und göttlichem Wirken bei der Errettung etc. in Aussagen theologischer Lehre fixiert. Auch die Reformationskirchen haben ihre dogmatischen Aussagen nicht als gottesdienstliche Bekenntnisse, sondern als Bekenntnisschriften fixiert, die nun allerdings im Unterschied zur scholastischen Theologie nicht einer theoretisch-dogmatischen Erklärung, sondern der Verkündigung dienen wollen. Nicht ontologische Beziehungen, sondern die personale Begegnung des redenden und gebenden Gottes und des hörenden und empfangenden Menschen bestimmten daher die Struktur ihrer Aussagen.

Im übrigen ist schon früh das Interesse der westlichen Christenheit stärker auf die praktischen und rechtlichen Probleme des kirchlichen Lebens gerichtet gewesen, während die spekulative theologische Leistung der lateinischen Väter vor Augustin hinter der der östlichen Väter zurücksteht. Von der Grundeinstellung des römischen Denkens her erfolgte dann im Westen jene bekannte zunehmende Verrechtlichung des Verständnisses des Dogmas, der Buße und Gnade, der kirchlichen Ordnung, bis hin zum päpstlichen Zentralismus und zum Kampf um die Weltherrschaft. Hiergegen hat dann die Reformation die Rechtfertigung des Sünders aus Gnaden, den Unterschied der beiden Reiche und das Verständnis der Kircheneinheit als Gemeinschaft der Kirchen gelehrt.

Von diesen westlichen Voraussetzungen aus hat man oft von einer Schwäche der Ostkirche gesprochen. Ich brauche in diesem Kreise nicht von der Kritik zu sprechen, die vom päpstlichen Zentralismus her an der Gemeinschaftsstruktur

der Ostkirche geübt wird. Denn die Reformationskirchen stehen an diesem Punkte auf seiten der Ostkirche. Wohl aber sieht man weithin im Westen einen Mangel darin, daß die Ostkirche bei den altkirchlichen Dogmen stehengeblieben ist und später aufgebrochene theologische und weltanschauliche Fragen nicht in immer weiteren dogmatischen Fixierungen mit ebenso starkem autoritativen Anspruch entschieden hat. Vor allem aber sieht man in der Konzentration des kirchlichen Lebens auf die heilige Liturgie weithin einen Rückzug der Kirche von der aktuellen Verantwortung in der Welt, und man sieht in der hymnischen Betonung der eschatologischen Präsenz die Preisgabe dieser Welt an ihre Eigen-gesetzlichkeit und den Verzicht auf ihre soziale und rechtliche Umgestaltung. Ist hier noch wirklich ernst genommen, daß Gott den Christen den Gehorsam inmitten dieser Welt, und zwar nicht nur das Christuszeugnis und die Anbetung, sondern auch den gehorsamen Einsatz für Gerechtigkeit und Freiheit im Zusammenleben der Menschen gebietet? Fordert Gott doch nicht nur als der Erlöser, sondern auch als der Welterhalter unseren Gehorsam! — Ähnliche Fragen sind auch von Gliedern der Ostkirche selbst, nicht nur von Wladimir Solovjev, ausgesprochen worden.

Bei der Erörterung dieser Fragen wird man billigerweise berücksichtigen müssen, daß die Ostkirche Jahrhunderte hindurch durch Araber, Mongolen und Türken unterdrückt und an der Einwirkung auf die Umwelt gehindert war. Außerdem aber wird man zu unterscheiden haben zwischen der Frage nach den Gefahren, die jene Grundstrukturen der Ostkirche mit sich bringen, und der Frage, ob die Ostkirche diesen Gefahren notwendig erliegen muß. Diese letztere Frage aber muß meines Erachtens verneint werden.

In ihrer Liturgie sind alle Dimensionen des kirchlichen Lebens in solcher Weise konzentriert, daß die östliche Christenheit nicht nur während der Zeiten der Unterdrückung in ihr geborgen und durch sie bewahrt geblieben ist. Sondern von dieser Mitte aus kann sie auch immer wieder in Vollmacht hineinstoßen in die Welt. Die Geschichte der ostkirchlichen Mission ist dafür ein Beweis. Der hymnische Jubel der Ostkirche braucht nicht die Preisgabe der Welt zu bedeuten, wie ja auch der eschatologische Jubel der urchristlichen Mahlgemeinschaft nicht in den Herzen der Glaubenden verschlossen blieb. Vielmehr brach von diesem Jubel her die frohe Botschaft hinein in die feindliche Welt. Noch immer sind von der Präsenz des erwarteten Eschaton die stärksten unwandelnden Wirkungen auf die Menschen erfolgt. Zwar hat die Ostkirche die ethische Aufgabe an der Welt stärker in der heiligenden Umwandlung der Menschen als in der Durchsetzung neuer sozialer und rechtlicher Ordnungen gesehen. Aber wo eine echte Erneuerung des Menschen zu Glaube, Liebe und Hoffnung geschieht, kann das nicht ohne Auswirkung auf die gesellschaftliche Ordnung bleiben.

Auch trifft es nicht zu, daß die Bindung der Ostkirche an die doxologische Struktur der altkirchlichen Dogmen mit Notwendigkeit einen Mangel zur Folge haben müßte in der Auseinandersetzung mit den aktuellen Fragen späterer Zeiten. Die Fragen der Anthropologie, der Gnadenlehre etc. sind auch in der Ostkirche über die altkirchlichen Dogmen hinaus erörtert worden und das augustinische Thema „Gott und die Seele“ ist ihr wahrlich nicht fremd geblieben. Nicht nur die Reden Symeons, des neuen Theologen (um 1000), sind dafür ein Beweis. Im Unterschied zur westlichen Christenheit aber sind die Erkenntnisse, die sich aus solchen Erörterungen ergaben und die von großem Einfluß auf die Ostkirche wurden, nicht in den Rang weiterer verpflichtender Dogmen erhoben worden, sondern sie haben in liturgischen Texten, in Anweisungen für die Heiligung, in Formen der Frömmigkeit und außerdem natürlich in lehrhaften Schriften ihren Ausdruck und Niederschlag gefunden. Dadurch, daß die Ostkirche viele Erkenntnisse im Unterschied zum Westen nicht als rechtlich verpflichtende Dogmen fixiert hat, ist sie bei aller strengen Bindung an das trinitarische und christologische Dogma der alten Kirche grundsätzlich freier geblieben als manche westliche Tradition. Darum braucht sie keineswegs notwendig im Traditionalismus zu erstarren, sondern wir sollten von ihr erwarten, daß sie aus der geistlichen Kraft, die in ihrer Liturgie ihre Wurzel hat, die großen Probleme unserer Zeit in Angriff nimmt und zu ihrer Lösung ihren lebendigen und selbständigen Beitrag leistet.

Umgekehrt aber wird die westliche Christenheit bedenken müssen, daß es bei ihr gerade an solchen Punkten, an denen man sehr viel weiter gegangen ist als die Ostkirche, zu tiefgreifenden Spaltungen kam. Je mehr man die Struktur der Gemeinschaft verließ und die Ordnung der Kirche zentralisierte, um so mehr erhob sich dagegen das Priestertum aller Gläubigen, bis hin zur Infragestellung der Ämter überhaupt. Je mehr man den Sitz der Dogmen im gottesdienstlichen Leben aufgab, um in einheitlichen theoretischen Lehrsätzen die Lehre vom Menschen, das Verhältnis von Natur und Gnade und andere Lehrstücke rechtsverbindlich zu dogmatisieren, desto mehr mußten mit dem geschichtlichen Wandel des menschlichen Selbstverständnisses und der Erfahrungen der Gnade auch andere Erklärungen den Anspruch auf rechtsverbindliche Dogmatisierung erheben. Und je mehr im Westen die gottesdienstliche Präsenz des Eschaton durch die Aktualität politischer Predigt ergänzt oder gar ersetzt wurde, desto mehr wurde die Kirche hineingerissen in die Spaltungen dieser Welt. Je mehr man im Westen in allen diesen Fragen die Uniformität und rechtliche Verbindlichkeit der Entscheidung anstrebte und die Einheit der Kirche in der Einheit der Formel suchte, desto mehr ist es zu Spaltungen gekommen.

Jede der kirchlichen Traditionen hat ihre besonderen Gefahren und zwar um so mehr, je mehr sie einen exklusiven Anspruch den anderen Traditionen gegen-

überstellt. Aber die Grundstrukturen der Verkündigung und der Doxologie, der geschichtlich personalen und der ontologischen Aussage gehören zusammen, wie auch die Erwartung des kommenden Christus und die Gewißheit der Gegenwart seiner Zukunft. Darum bin ich überzeugt, daß östliche und westliche Traditionen sich in wesentlichen Punkten ergänzen und sich gegenseitig vor ihren spezifischen Gefahren warnen und schützen können. Dabei darf die Bedeutung der östlichen Tradition für die westliche Christenheit nicht unterschätzt werden. Sie kann auch dazu verhelfen, die westlichen Gegensätze zwischen der römischen Kirche und den Reformationskirchen bis hin zu den freien protestantischen Gemeinschaften unter neuen Gesichtspunkten zu durchdenken. Dagegen scheint es mir absurd, wenn man von seiten des Westens Proselytismus innerhalb der Ostkirche treiben wollte. An einem Proselytismus sollte einen schon hindern die Ehrerbietung gegenüber der Tatsache, daß die Ostkirche nicht nur jahrhundertelange Unterdrückungen durch Araber, Mongolen und Türken, sondern in unserem Jahrhundert die blutigste Christenverfolgung der ganzen Kirchengeschichte in vorbildlicher Glaubenstreue durchlitten und hierbei eine geistliche Kraft gezeigt hat, die eine Stärkung für die ganze Christenheit bedeutet.

Ich habe vor allem von der Bedeutung der östlichen Tradition für die westliche Christenheit gesprochen. Da ich selbst in einer durch Augustin und Luther bestimmten Überlieferung stehe, erscheint dies vielleicht paradox. In der Tat hätte ich sehr viel stärker von Erkenntnissen und Impulsen der Reformation sprechen können, die für die Ostkirche nach meiner Überzeugung von großer Bedeutung sind. Denn es ist nun kein Zweifel, daß einige wichtige und unaufgebbare Aussagen der apostolischen Botschaft in der Ostkirche weniger entfaltet worden sind als im Westen. Aber die verschiedenen Traditionen der Christenheit sind einander durch die Jahrhunderte so fremd geworden, und diese Fremdheit ist noch so wenig beseitigt, daß der erste Schritt darin bestehen muß, daß wir ein jeder die Bedeutung der anderen Traditionen zu verstehen suchen. Wir müssen zuerst danach fragen, was wir in anderen Traditionen an geistlichen Früchten zu erkennen vermögen, die auf dem gemeinsamen Grund aller Kirchen, nämlich auf dem Grunde der apostolischen Botschaft, gewachsen sind. Wir stehen heute in Ost und West vor der Aufgabe, es besser zu machen, als es die Unionskonzilien des Mittelalters gemacht haben, in denen es im wesentlichen um die Durchsetzung eines dogmatischen Uniformismus und einer zentralistischen rechtlichen Ordnung ging — besser aber auch als die Briefschreiber des 16. Jahrhunderts in Tübingen und Konstantinopel, deren Austausch alsbald in der Auseinandersetzung über das Traditionsprinzip steckenblieb. Wir haben vor allem nach dem Reichtum zu fragen, der in den verschiedenen Traditionen verborgen ist, und haben die Einheit der Kirche nicht in der Einheitlichkeit, sondern in der Gemeinschaft der Traditionen zu suchen.

# BEMERKUNGEN ZU DEN VON LUTHERISCHEN UND REFORMIERTEN THEOLOGEN DER EKD VERFASSTEN THESEN ÜBER DEN SINN DES HEILIGEN ABENDMAHLS

VON HENRI d'ESPINE

Es ist in hohem Maße charakteristisch für unsere Situation, daß die Synode der EKD den Rat dieser Kirche aufgefordert hat, Gespräche zwischen lutherischen und reformierten Theologen über die Abendmahlslehre im Blick auf eine engere Gemeinschaft zwischen den Kirchen ins Leben zu rufen. Es wird daran deutlich, daß die Frage der Beziehungen zwischen den beiden großen Konfessionen, die aus der Reformation des sechzehnten Jahrhunderts hervorgegangen sind, sich wie andernorts, so auch in Deutschland stellt, und daß viele sich Gedanken darüber machen, ob die aus der Vergangenheit überkommenen Trennungen auch heute noch gerechtfertigt werden können.

Bekanntlich haben Gespräche der gleichen Art in Frankreich stattgefunden, andere werden laufend auf europäischer Ebene im Rahmen von „Glauben und Kirchenverfassung“ geführt und schreiten gut voran, und in Holland ist inzwischen bereits eine Übereinkunft über die Interkommunion erzielt worden.

\*

Ich habe von den Thesen, die von unseren deutschen Amtsbrüdern vor einigen Monaten veröffentlicht wurden, nicht nur mit großem Interesse, sondern auch mit lebhafter Genugtuung Kenntnis genommen. Offenbar sind sie das Ergebnis gründlicher Studien und sorgfältiger Beratungen, die mit der Absicht geführt wurden, nicht um jeden Preis die dogmatischen Formeln, die die Väter vor vier Jahrhunderten angenommen haben, zu rechtfertigen, sondern sich ganz neu und rückhaltlos dem biblischen Zeugnis zu stellen, wobei die bedeutsamen neueren Ergebnisse der neutestamentlichen Wissenschaft zur Geltung kamen. Als Glied einer reformierten Kirche und als Diener am Wort in ihr kann ich diese Thesen ohne Vorbehalt unterschreiben. Gewiß verdient jede von ihnen einen ins einzelne gehenden Kommentar. Ich werde mich hier darauf beschränken, einige Gesamtbemerkungen zu ihnen zu machen.

Meine erste Bemerkung betrifft eine Feststellung, die mir von größter Bedeutung zu sein scheint: daß in dem von der Kirche gefeierten Abendmahl der aufgestandene Herr selbst am Werk ist und sich den Seinen zu eigen gibt mit allem, was sein Tod ihnen erworben hat. So ist das Abendmahl nicht nur ein Gedächtnismahl, sondern eines der Mittel, durch die der Herr wirksam handelt.

Andererseits scheint mir das Verhältnis von Wort und Sakrament sehr richtig im folgenden Sinne festgelegt worden zu sein: 1. daß sie als unlösbar mitein-

ander verbunden dargestellt werden, wobei das Abendmahl seine Bedeutung durch die Einsetzungsworte erhält und nicht von der Verkündigung des Evangeliums getrennt werden kann, 2. daß die Verkündigung ebenso wie das Abendmahl als eines der Mittel betrachtet wird, durch welche der Herr sich uns zu eigen gibt. So unterscheidet sich das Abendmahl von der Verkündigung hinsichtlich der Art und Weise der Selbstmitteilung Christi und nicht hinsichtlich der Sache selbst; im Gottesdienst kommt beiden gleiche Würde zu.

Ebenso scheint mir sehr bedeutsam, daß in den Thesen die Gegenwart des Herrn und seine Selbstmitteilung an die Seinen an das Abendmahl selbst gebunden sind, d. h. an das Mahl, das nach der von ihm gegebenen Ordnung und im Glauben an seine Verheißung gefeiert wird, und nicht im besonderen an die Elemente Brot und Wein. So wird die Frage nach dem Verhältnis zwischen den Elementen und dem Leib und Blut des Herrn ausgeklammert — nach jenem Verhältnis, dessen Geheimnis man immer schon hätte respektieren sollen.

Wenn auch, wie am Ende der Präambel ausgesprochen, die Konsequenzen, die aus diesem zehnjährigen Gespräch für das Leben der Kirchen zu ziehen sind, noch Gegenstand weiterer Studien sein sollen, so läßt sich m. E. doch bereits sagen, daß sich nunmehr ein Weg vor uns aufgetan hat, von dem man nur wünschen kann, daß alle unsere reformierten und lutherischen Kirchen auf ihm weiterschreiten möchten.

## WAR DER ZUSAMMENSCHLUSS DREIER TAUFGESINNTER GRUPPEN IM JAHRE 1941 EIN MODELLFALL FÜR KIRCHLICHE EINIGUNG?

VON HANS LUCKEY

### I. DER GESCHICHTLICHE ABLAUF

Das erste feste Datum für die Einigungsverhandlungen, die sich über vier Jahre hinziehen sollten, ist ohne Zweifel die Theologische Woche, die vom 30. 3. bis 3. 4. 1937 im Predigerseminar der deutschen Baptisten zu Hamburg-Horn stattfand und an der sich 170 Prediger des Bundes der Baptistengemeinden beteiligten. Der Kirchenkampf hatte die Gegensätze zwischen Kirche und Staat verschärft. Die Bemühungen, die eine Reichskirche zu bilden und dabei auch die Freikirchen einzubeziehen, waren gescheitert. Der Druck der Partei und der von der Partei gesteuerten Stellen nahm zu. Selbst die vom Staat weit distanziierten kleinen

Kreise der Gemeinschaftsbewegung, d. h. der Stillen im Lande, spürten immer mehr den scharfen Wind. Kein Wunder, daß der Wunsch immer lauter wurde, man möchte sich zusammenfinden und damit sich gegenseitig besser bei Angriffen von staatlicher Seite decken. Man war sich längst klar geworden, es ging nunmehr nicht bloß gegen das Kirchentum, sondern gegen das Christentum überhaupt.

So wurde in Hamburg die Entschließung gefaßt, man möchte Verbindung suchen mit allen „gemeindemäßig“ organisierten Gruppen. Und dabei dachte man von vornherein an die Brüderbewegung und an die Freien Evangelischen Gemeinden. Aber man ließ die „kirchlich“ organisierten Freikirchen wie die Bischöflichen Methodisten und Evangelische Gemeinschaft nicht aus dem Auge, obwohl man von den Verhandlungen um die Reichskirche her wußte, wieviel stärker diese zuletzt genannten Gruppen an ihre ausländischen Organisationen verpflichtet waren und darum eigentlich von vornherein kaum zu einer Verschmelzung auf deutschem Boden bereit sein würden.

Ende April 1937 kam das Verbot der „Christlichen Versammlung“! Ihre Organisationsfeindlichkeit, die sie vor jeder Verquickung mit Kirche und Staat bewahren sollte, wurde ihr nun zum Verhängnis. Was dann folgte, war eine harte Prozedur: Unter ständiger Abstimmung mit dem Reichssicherheitshauptamt wurde Dr. Hans Becker der Reichsbeauftragte, unter dessen persönlicher Verantwortung die örtlichen Kreise sich wieder versammeln konnten, nachdem sie einen Ortsbeauftragten benannt hatten. Die jüngere, offenere Generation kam also durch staatlichen Eingriff ganz plötzlich in die Führung. Der alte Darbismus schien tot zu sein und mit ihm der exklusive Geist und damit zugleich die Feinschaft gegen jede Art der organisierten Kirche.

Am 20. und 21. 8. 1937 fand dann eine erste Zusammenkunft im Nordischen Hof gegenüber dem Hauptbahnhof von Kassel statt, die dadurch zu einem denkwürdigen Ereignis wurde, daß im Beisein von Brüdern der Baptisten und der Freien Ev. Gemeinden jetzt die „Offenen Brüder“ und Vertreter der neuen „Christl. Versammlung“ sich fanden und zu einem „Bund freikirchlicher Christen“ zusammenschlossen. Damit wurde ein Streit begraben, der fast ein ganzes Jahrhundert die Brüderkreise zerrissen hatte, und zwar nicht nur in Deutschland, sondern in ganz Europa (Bethesda Streit seit 1845). Zu dem neu geschlossenen Bund gehörten jetzt auch die Bibelschule in Wiedenest, deren Lehrer Erich Sauer in weiten Kreisen der Allianz bekannt war, und der Evangelist Werner Heukelbach, der ebenfalls in freier Arbeit vielen Kreisen diente. Am Bußtag des Jahres 1937 wurde in Berlin-Hohenstaufenstraße der Bund endgültig vollzogen. Man nannte ihn bald abgekürzt: „B. f. C.“.

Während die Führung im B. f. C. während des Jahres 1938 die Hände voll zu tun hatte, um die Gemeinden heranzuziehen und für die ungewohnte Form einer festen Organisation zu gewinnen, kam mit den pfingstlich gestimmten Gemein-

den, nämlich mit der sogenannten „Elim-Bewegung“ unter der Führung des Evangelisten Heinrich Vietheer im Jahre 1938 eine Vereinbarung zustande, nach der diese Gruppe mit allem, was sie besaß, dem Bund der Baptisten sich anschloß. Und zwar hatte wiederum die Gestapo ihre Hand im Spiel. Sie verlangte die Auflösung dieses Zweiges der Pfingstbewegung durch Auflösung der Gemeinden. Sie gestattete nur den Übertritt der Einzelnen zu den vorhandenen Baptistengemeinden. Tatsächlich vollzogen etwa 4500 Glieder den Übertritt und organisierten sich neu in 12 Gemeinden mit 7 Missionsstationen. Ebenso übereignete sie 2 Missionszelte. Die Baptisten übernahmen den Gründer, Organisator und Leiter Vietheer als Evangelisten im Bundesdienst. Am 31. 3. und 1. 4. 1938 gaben Bundesleitung und Bundestag der Baptistengemeinden ihre Zustimmung.

Auf diese Weise hatten Darbisten und Baptisten bereits Verhandlungen und Akte des Zusammenschlusses hinter sich, als sie nicht bloß auf stärkere Gemeinschaft untereinander, sondern auch auf Gespräche mit den Freien Ev. Gemeinden drängten. Wer die gemeinsame geschichtliche Wurzel des Darbismus und der Freien Gemeinden im „Brüderverein“ zu Elberfeld um 1850 herum kennt, der ist nicht verwundert, wenn wir andeuten, daß die Neigung weiter Brüderkreise, mit den Freien Gemeinden zusammenzugehen, stärker und echter war als ein Zusammenschluß mit den Baptisten. Am 26. bis 30. 9. 1938 hatte man in Weltersbach, also im Bergischen Land, die Prediger und Missionsarbeiter der drei Gruppen (Freie Ev. Gemeinde, B. f. C. und Baptisten) zusammengerufen und sich soweit genähert, daß man in einer Sitzung am 22. 11. 1938 Richtlinien herausgeben konnte, die ein örtliches Zusammengehen der Gemeinden fördern sollten. Doch das folgende Jahr 1939 brachte nicht den Zusammenschluß, sondern das endgültige Scheitern dieser Bemühungen. Als am 12. 8. 1939 im Erholungsheim „Patmos“ bei Geisweid von den Freien Gemeinden zu einer Tagung aller im Freikirchenrat zusammengeschlossenen Gruppen eingeladen worden war, zeigte es sich, daß merkwürdigerweise nicht die Eingeladenen, sondern die Einladenden, d. h. die führenden Männer der Freien Ev. Gemeinden, diejenigen waren, die eisern bei einem Nein blieben, als man sich nicht zu ihren Grundsätzen bekannte. Die Führung der Baptisten und des B. f. C. hielt auch schon das Angebot bereit, dem neuen Bund den Namen der Freien Ev. Gemeinden zu geben. Um so größer war die Enttäuschung. Denn jetzt wurde deutlich, daß die Hoffnung, wenigstens die independentistisch, also „gemeindemäßig“ organisierten Kreise zusammen zu bekommen, gescheitert war.

Nummehr aber ließen die nächsten Schritte der Gruppen, die zu einem Zusammenschluß fest entschlossen waren, nicht mehr auf sich warten, obwohl die Kriegsergebnisse und die Einberufung führender Männer zum Wehrdienst hemmend wirkten. Besonders der Umstand, daß auch der Reichsbeauftragte im B. f. C., Dr. Hans Becker, einberufen wurde, drängte nun zu einer schnellen Klä-

rung der Lage. Im Herbst 1940 bereitete man einen Verfassungsentwurf vor und schloß ihn am 16. 12. 1940 ab. Dann traten 1941 die Gemeinden in Berlin zusammen und vollzogen die neue Gründung, die von der Regierung sanktioniert wurde, indem man die Körperschaftsrechte des Baptistenbundes auf den neuen „Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland“ übertrug.

Soweit die Chronik der Zusammenschlüsse.

## II. DIE WEGE ZUM GEMEINSAMEN

### 1. *Das politische Moment.*

Gegner des Zusammenschlusses haben vor allem in der Nachkriegszeit unermüdlich behauptet, die ganze Sache sei unter dem Zwang des Staates zustande gekommen und darum nicht göttlichen, sondern menschlichen, nicht religiösen, sondern politischen Ursprungs. Man muß jedoch in Betracht ziehen, daß die Jahre des Kirchenkampfes und der Verhandlungen um die Bildung der einen Reichskirche klar erwiesen hatten, daß Direktiven von oben und nackte Macht staatlicher Stellen die Kirchen nicht zusammenbringen, sondern höchstens auseinanderspalteten. Heute, nach etwa zwei Jahrzehnten kann man abgewogen formulieren: Es ist schon richtig, nicht eine neue Sicht von Johannes 17 hat es geschafft, sondern der unablässige Druck hat die Bereitschaft geschaffen, in der man unwillkürlich alles Trennende zurückschob und einander näherrückte. Wenn die Wölfe die Herde umstreichen, finden die Schafe von selbst zueinander. Das war damals so und ist auch heute noch nicht anders. Grundverkehrt aber wäre es, wollte man nur von äußerem Zwang reden und die starken inneren Motive übersehen, die weder von staatlicher noch von kirchlicher Politik herbeigerufen und gelenkt werden konnten. Ungezählte Male haben die verantwortlichen Männer bei den Verhandlungen ehrlich bekannt: Wir möchten alle, die das Ideal der urchristlichen Gemeinde zu verwirklichen suchen, zu einer gemeinsamen Mission zusammenschließen und zu einem gemeinsamen Zeugnis stark machen. Das war das Leitbild, und in diesem Bemühen glaubte man den letzten Willen unseres Herrn Jesu tatsächlich zu erfüllen.

### 2. *Das missionarische Moment.*

Während man also das Politische leicht überbewertet, kann man das missionarische Moment gar zu leicht unterbewerten. Tatsächlich hatte es sogar die ausschlaggebende Kraft. 1935 war der Schriftleiter des baptistischen Wochenblattes „Der Wahrheitszeuge“, Paul Schmidt, ins Bundeshaus gerufen worden, das die Baptisten in Berlin-Südende wenige Jahre zuvor eingerichtet hatten. 1936 wurde bei der Bundeskonferenz in Gelsenkirchen Prediger Friedrich Rocksches aus Berlin als Vorsitzender gewählt. Diese beiden Männer fanden sich in der Über-

zeugung, die sie dann auch unentwegt propagierten und praktizierten: Wo Mission ist, da ist Geist! Und wo Geist ist, da ist Geld! So entstanden Zeltmission und Neulandmission. Es ist mithin keineswegs Zufall, daß auf der Tagung in Weltersbach im September 1938 die gemeinsame Mission als der Weg zueinander erschien. B. f. C., Freie Gemeinden und Baptisten schlossen sich zu einer „Arbeitsgemeinschaft“ in der Zeltmission zusammen. Dabei muß man sich deutlich machen, welch eine Wendung um 180 Grad es bedeutete, daß die Brüderkreise bei ihrer bislang fast quietistischen Frömmigkeit jetzt mit großer Begeisterung und erheblichen Mitteln für Evangelisation und Mission sich einsetzten. Aber hier war eben das Gebiet, auf dem man sich am leichtesten und am besten zusammenfand, weil man nicht über sich selbst debattierte und kritisierte, sondern an den Menschen dachte, der das Evangelium brauchte. Und nur auf dieser Linie kam auch die Verbindung mit Vietheer und der Elimbewegung zum Tragen. Bei dieser Gruppe war das Evangelistische sicher stärker als das Pfingstlerische. Sie reihten sich gerne mit zwei Zelten an die acht Zelte des Baptistenbundes. Ohne dieses Gemeinsame im evangelistischen Willen wäre die Annäherung nie auf einen Zusammenschluß hinausgelaufen. Es kann eindeutig gesagt werden: Die gemeinsame Mission war das Erste, die gemeinsame Verfassung das viel Spätere.

### 3. *Das ekklesiologische Moment.*

Es war gut und genau überlegt, als auf der Elberfelder Konferenz, die zum ersten Mal Brüder anderer Kreise zuließ, die Frage nach der „Ekklesia“ im Mittelpunkt stand. Denn im Independentismus war es selbstverständlich, daß die Ortsgemeinden das tragende Fundament seien und daß alles von unten nach oben gesehen werden müsse. Alle drei Gruppen: B. f. C., Freie Ev. Gemeinden und Baptisten waren nicht nur aus Überzeugung, sondern aus Instinkt Sachwalter und Verteidiger der Ortsgemeinde. Nun hatten die im B. f. C. zusammengefaßten Kreise einen Rutsch gemacht von einem Extrem ins andere. „Christl. Versammlung“ und „Offene Brüder“ hätten in ihrer Vergangenheit jeden leisen Versuch verdammt, Gemeinden zu einem „Bund“ zusammenzuschließen und so eine „Kirche“ zu bilden. Jetzt aber waren sie durch einen Eingriff von außen in das autoritäre System der Ortsbeauftragten eingezwängt, das rein von oben nach unten funktionierte. Von hier aus kann man sich erklären, daß die Vertreter der Brüderbewegung mit großer Aufmerksamkeit studierten, was der Bund der Baptistengemeinden organisatorisch für die Ortsgemeinde bedeutete. Ferner, welche Einwirkungen eine Körperschaft des öffentlichen Rechts auf die Ortsgemeinde, die höchstens Vereinsrechte hatte, haben könnte. Etwas Ähnliches wird man auch von der Elim-Bewegung sagen dürfen. Die Stellung ihres Gründers und Organisations Viethier, der übrigens ein Schwiegersohn des bekannten Pastors Paul ist, war eine patriarchalische. Er allein setzte ein und setzte ab. Das änderte sich schnell, als die Elim-Gemeinden in die unpersönliche Ordnung des neuen Bundes

sich einfügten. Man könnte es auch anders ausdrücken: Der Baptistenbund übernahm wieder einmal die Rolle, die er zur Zeit Onckens gehabt hatte, nämlich, er diente gewissen Kreisen von Gläubigen als Sammelbecken. Und dabei spielte das Moment einer klaren Ordnung für die Gemeinde eine ausschlaggebende Rolle, nicht etwa das dogmatische Moment.

#### 4. *Das täuferische Moment.*

Hinsichtlich der Taufe war man einig: Nicht Kindertaufe, sondern Glaubentaufe. In die Erörterung kam nur die Frage nach der Ordnung am „Tisch des Herrn“, also beim Abendmahl. Wir übertreiben nicht, wenn wir sagen, daß diese Frage sogar das heißeste Eisen war.

Während in England die Brüderkreise kindertäuferisch eingestellt sind, waren sie es in Deutschland und auf dem Kontinent nicht. Man machte freilich die Teilnahme am Brotbrechen nicht abhängig vom Vollzug der Glaubentaufe. In diesem Stück standen also die Brüder ganz auf dem Standpunkt der Freien Gemeinde, die auch das offene Abendmahl vertrat. Der Onckensche Baptismus dachte ein ganzes Jahrhundert hindurch exklusiv, machte also die Glaubentaufe zur unbedingten Voraussetzung für die Zulassung zum Abendmahl. Seine Gemeinden waren in diesem Sinne „geschlossene Gemeinden“; im Unterschied zu den Brüdern und den Freien Gemeinden, die man in gleichem Sinne als „offene Gemeinden“ bezeichnen kann. Nach sorgfältigen Verhandlungen kam es schließlich zu folgender Vereinbarung:

- a) Die Baptisten erkennen die „Offenen Gemeinden“ als gleichberechtigt an.
- b) Sind am selben Ort eine „geschlossene“ Baptistengemeinde und eine „offene“ Versammlung der Brüder, dann entscheidet im Falle der Zusammenlegung die neue Gemeinde, zu welcher Ordnung sie sich bekennt.
- c) Die Baptistengemeinden bleiben „geschlossene Gemeinden“, d. h. sie nehmen als Vollmitglieder nur solche auf, die gläubig getauft sind.

Diese Regel hat sich im Laufe der Jahre dann auch bewährt.

Freilich darf man nicht übersehen, daß auch im Baptismus der Radikalismus Onckens nicht mehr voll vertreten wurde. Denn man unterschied bereits zwischen „Gastrecht“ und „Hausrecht“. Man ließ solche, die sich als gläubig bekannten, aber nicht die Glaubentaufe empfangen hatten, als Gäste vorübergehend beim Abendmahl zu, gab ihnen aber nicht das Recht der Mitgliedschaft und damit der dauernden Teilnahme am Tisch des Herrn dieser betreffenden Gemeinde. Mit anderen Worten: Es zeichnete sich bereits eine Entwicklung ab, bei der die innere Zugehörigkeit zur Gemeinschaft mit dem Christus als das stärkere Moment empfunden wurde, im Unterschied zur Erkenntnis von der Taufe, die man nicht zu den Hauptsachen rechnete.

Umgekehrt suchten die Baptistengemeinden vom Brotbrechen der Brüder Gewisses zu lernen und anzunehmen. In der Übung der Brüder war jeden Sonntag die Feier am gedeckten Tisch der Mittelpunkt des Gottesdienstes. Man pflegte stark Anbetung und Danksagung angesichts des Opfers Christi und leitete zur stillen Versenkung in das Bild des Gekreuzigten. Das alles wirkte irgendwie auf das Abendmahl der Baptisten, die von Oncken und von England her dem Symbolismus huldigten. So kam ein gewisses Gleichgewicht zustande, das vor Empfindlichkeiten schützt: in puncto Taufe kamen die Brüder den Baptisten entgegen, in puncto Abendmahl die Baptisten den Brüdern. Charakteristisch bleibt, daß dabei keine schriftlichen Formulierungen in Geltung waren, sondern daß persönliches Entgegenkommen und Verwirklichung im Leben der Gemeinde entscheidend waren. Es fanden keine Religionsgespräche statt! Man feierte vielmehr zusammen das Mahl des Herrn und freute sich der Einheit im Geist.

##### 5. *Das hierarchische Moment.*

Nach Nelson Darby, der der Hochkirche in England entstammte, ist das Amt nur echt auf der Linie der apostolischen Sukzession. Da aber alle Kirchen ohne Ausnahmen im Verfall sind (II. Tim. 2, 20!), ist die Sukzession nicht mehr wirksam und darum das Amt nicht mehr möglich. Die beim Brotbrechen am Tisch des Herrn versammelten Brüder erkennen darum nur Gaben an — also die charismatische Ausrüstung —, die für bestimmte Dienste und nicht für immer gegeben sind. Im Unterschied davon war der Baptismus schon seit 1880 zur Ausbildung von Predigern fortgeschritten, ja, der Rückgang des sogenannten Laienelementes wurde schon von vielen mit Sorge wahrgenommen. Der Zusammenschluß mit der Brüderbewegung und mit Elim bedeutete, daß nun der Baptisten-Prediger von zwei Seiten in scharfe Kritik genommen wurde. Von den Brüdern im Blick auf Amt und Theologie, von den Elim-Gemeinden wegen Geistesvollmacht und Geistesgaben.

Auch da darf man die gemeinsam tragende Überzeugung nicht außer acht lassen. Alle Kreise sehen im allgemeinen Priestertum der lebendigen Gemeinde das Entscheidende und Tragende. Darum blieben theologische Auseinandersetzungen über das Amt dem neuen Bund erspart. Die Lehr- und Reisebrüder der früheren „Versammlung“ rangierten ebenso wie die Laienprediger der „Elim-Bewegung“ gleichberechtigt neben dem Baptisten-Prediger. Man war also nicht kleinlich.

Immerhin trat deutlich zutage, daß es der Zeit und der Geduld bedurfte, um tief gewurzelte Vorurteile herüber und hinüber zu überwinden. Man wird sogar die Frage stellen dürfen, ob die jahrelange Kritik von beiden Seiten dem Baptistenprediger nicht nur nicht geschadet, sondern sogar genützt hat, insofern, als er zur Selbstkritik angehalten wurde. Wir werten es als ein Symptom, wenn gegenwärtig nicht zur Diskussion steht, ob man auf dem Predigerseminar in

Hamburg-Horn nur Abiturienten zulassen solle, sondern im Gegenteil, ob man für die vielen Kräfte, die sich zum nebenberuflichen Dienst anbieten, eine Bibelschulbildung einführen sollte. Die Mitarbeiter des Predigers, d. h. die Laienkräfte der Gemeinde, sind in den Vordergrund des Interesses gerückt.

Die Zukunft wird zeigen, ob der Zusammenschluß der drei Gruppen dem stärksten Partner, d. h. dem Baptismus, letzten Endes zu einem besonderen Segen wird, der darin bestehen würde, daß die Abwehrkräfte gegen eine Verkirklichung Zuwachs erhalten hätten.

### III. PROBLEME UND LEHREN

Wir kommen endlich zu der im Thema gestellten Frage: War der Zusammenschluß tatsächlich ein Modellfall?

Auf den ersten Blick nicht! Denn die Umstände zeitgeschichtlicher Art, unter denen er sich vollzog, waren völlig anomal. Dazu rechnen wir nicht nur den Druck des autoritären Regimes im Dritten Reich, sondern auch die Kriegssituation, die nicht genügend Zeit ließ und die gerade den führenden Männern die Bewegungsfreiheit nahm.

Dazu kommt noch der Umstand, daß die hier in Betracht gezogenen Gruppen klar den Charakter von Erlebnisgemeinschaften haben, bei denen das Rechtliche und Organisatorische und Theologische nicht das ausschlaggebende Gewicht haben und bei denen Veränderungen am Überbau, also an dem, was gerade die „Kirche“ ausmacht, gar nicht so wichtig und folgenswer sind. Denn die Ortsgemeinde bleibt sich selbst gleich, auch wenn der Bund neue Verfassungen annimmt. Wichtig ist auch die andere Tatsache, daß irgendeine Überorganisation, etwa Baptist World Alliance, Evangelische Allianz oder gar der Ökumenische Rat, nicht im geringsten beteiligt war oder helfen konnte. Im Gegenteil: Der Weltbaptismus hat es den deutschen Brüdern lange übelgenommen, daß sie das im Namen „Baptist“ liegende Bekenntnis zum Täuferum und zu ihren Brüdern in der übrigen Welt mit dem neuen Namen aufgegeben haben. Also, das alles läßt nicht auf einen Modellfall für kirchliche Einigung schließen.

Und doch wird man einiges finden können, das bei ähnlichen Unternehmungen eine wichtige Lehre sein könnte.

1. Jede Gruppe mußte gewisse geschichtliche Korrekturen hinnehmen. Wer das nicht will oder nicht kann, scheitert an der Forderung: Du mußt werden wie ich, ich aber werde nicht wie du. Eine Korrektur ist freilich hart, kostet hie und da Herzblut und ruft sofort diejenigen auf den Plan, die das Erbe der Väter schützen möchten. Mit anderen Worten: Es liegt in solch einem Zusammenschluß immer etwas Revolutionierendes.

2. Die führenden Männer mußten von Gott die Gnade erbitten, gegebenenfalls zurückzutreten, wenn der Zusammenschluß dies forderte. Wo dies nicht zustande kommt, entsteht ein Scheingefecht, bei dem Sachliches vorgebracht, Persönliches aber im Hintergrund ausgefochten wird. Darüber hinaus ist die Ausräumung persönlicher Spannungen eine ständig sich erneuernde Aufgabe, der man schnell und entschlossen nachkommen muß, weil sonst die Zeit gegen das Neue arbeitet.

3. Man kann verschiedener Meinung sein, ob der Weg zur Einigung schwerer ist als der Weg danach, wenn das Gemeinsame zusammengehalten werden muß. Denn es ist unmöglich, alle Menschen für das Neue zu gewinnen. Viele kommen über ihre Bedenken und Ängste einfach nicht hinweg. Zunächst muß man sie überstimmen. Dann aber hat man sie noch keineswegs umgestimmt. Ja, wahrscheinlich muß die Gründergeneration überhaupt erst wegsterben, damit dann die zweite Generation zur wirklichen Verschmelzung kommt und in die echte Einheit hineinwächst. Auch da ist der Zeitfaktor von ungeheurer Bedeutung.

4. Nicht zuletzt will gründlich überlegt sein, welchen Grad des Zusammenschlusses man wagen darf. Heute sind wir e i n e r Meinung, nämlich, daß es sicher ein Fehler war, gleich im Anfang ganz auf Verschmelzung hin zu verhandeln. Man war über das gegenseitige Sichfinden so beglückt und in der ersten brüderlichen Liebe so stürmisch, daß man meinte, an jedem Ort die verschiedenen Gemeindetypen verschmelzen zu können. Und das war zu viel. Denn der Versuch, das Abendmahl der Baptisten und das Brotbrechen der Brüder durch eine Mischform abzulösen, scheiterte. Dort leitete ja der Prediger oder der Älteste das Herrenmahl, hier warteten die Brüder auf innere Weisung, blieben still, bis jemand das Lied ansagte oder ein Schriftwort las. Die Haltung am Tisch des Herrn war also eine völlig verschiedene. Kein Wunder, daß an dieser empfindlichen Stelle die Verschmelzung nicht gelungen ist. Hier und da hat man sich dann so geeinigt, daß an einem Sonntag baptistisch und am anderen Sonntag nach der Brüder Weise gefeiert wurde.

Dem Zuviel stand natürlich auch ein Zuwenig als Möglichkeit gegenüber. Es tauchte nämlich der Gedanke auf, die Gruppen zu lassen, wie sie waren, und sie nur unter einer Dachorganisation zusammenzubringen. Man hätte also einen Bund dreier Freikirchen bekommen. Damit wäre man wahrscheinlich auch gescheitert, denn im Independentismus sind die eisernen Klammern der Organisation viel zu schwach, wenn die Mauern nicht halten, weil der Mörtel die Steine nicht bindet. Es war schon richtig, daß man auf der Ebene der Gemeinden und nicht der Unionen den Zusammenschluß durchführte. Die nächste Folgerung freilich war, daß man es nicht bei einem Verfahren von oben nach unten belassen durfte, sondern auch von unten nach oben im Sinne der Einigung arbeiten mußte. Und da waren die Kriegsverhältnisse stark im Wege.

5. Und damit kommen wir zum letzten Punkt: Ohne Fehler geht es nicht ab! Auch Kommissionen und Komitees sind nicht irrtumslos. Darum müssen alle Beteiligten, ja, müssen auch Gruppen als Ganzes bereit sein, zu vergeben und dabei sich einzugestehen, daß in umgekehrter Richtung Fehler ebenso gemacht werden. Dies bedeutet aber, daß Persönlichkeit und Frömmigkeit der Verhandeln- den doch immer wieder ausschlaggebendes Moment sind. Für ein solches Unter- nehmen bedarf es eben der Menschen, die ihrem Wesen und ihrer Einstellung nach wirklich pontifices, d. h. Brückenbauer sind.

## DOKUMENTE UND BERICHTE

### DIE KIRCHEN UND DER SOZIALE UMBRUCH AUSSERHALB EUROPAS

Von Karl Heinz Pfeffer

Die ökumenische Bewegung hat einen ihrer Ursprünge in der Zusammenarbeit der Missionsgesellschaften und der kirchlichen Missionen außerhalb Europas, einen zweiten im nie erloschenen Schmerz über die Glaubenstrennung, einen dritten im Entschluß, tätig beim Wiederaufbau einer kriegszerstörten Welt zu helfen, einen vierten in der Einsicht, daß es dem Zeugnis von der Herrschaft Christi schadet, wenn es nicht in brüderlicher Gemeinsamkeit abgelegt wird. Diese Ursprünge werden deutlich in der geistigen Gliederung, die für die Weltkirchenversammlung in Delhi 1961 vorgesehen ist: Einheit, Zeugnis, Dienst.

Es gilt demnach, einen Weg zur ökumenischen Zusammenarbeit der historischen Kirchen zu finden, der näher zur Wirklichkeit der einen unsichtbaren Kirche führt, ohne daß sich die historischen Kirchenkörper ihre Glieder gegenseitig abspenstig zu machen versuchen und ohne daß eine Gemeinde oder ein einzelner die besondere Stimme aufgibt, die im polyphonen Chor der historischen Christenheit nötig ist. Es gilt zweitens, Front zu machen gegenüber einer Welt, die das Zeugnis von der Herrlichkeit Christi heute nötiger hat denn je, wo sie erfüllt ist von einer Vielfalt historischer Religionen und Pseudoreligionen. Sie ist davon erfüllt, obwohl fast überall das Evangelium verkündet worden ist. Nur wenig Länder gibt es, in denen die Menschen noch nie etwas von Christus gehört haben: einzelne Regionen der arabischen Welt wie Oman oder der Jemen, das Hochland von Tibet und hier und da ein vergessenes Wald- oder Wüstengebiet —, sonst ist überall verkündet und gepredigt worden. Die Welt verlangt nach einem Zeugnis gerade in ihrer nach-christlichen Periode, in der ja auch die altchristlichen Länder am Mittelmeer leben, ebenso wie das nördliche Europa, das von den Russen eroberte und weithin christianisierte Sibirien sowie die amerikanischen Kontinente.

#### *Zeugnis durch gemeinsame Diakonie*

Einheit und wirksames Zeugnis können erwachsen nur aus der gemeinsamen Diakonie an der alltäglichen Welt. In der Diakonie erst bewährt sich der ökume-

nische Wille, wie ja auch die Einsicht in die Notwendigkeiten der Diakonie eine wesentliche Antriebskraft gewesen ist. Auf der in Saloniki im Sommer 1959 abgehaltenen Studienkonferenz über Fragen des sozialen Umbruchs sagte Prof. H. D. Wendland aus Münster, daß es auf eine „kritische Identifizierung“ der Christenheit mit der Welt ankomme. Man muß sich getroffen fühlen, wo immer die Welt von einer Not getroffen wird. Man darf aber nicht unkritisch, wie es die Welt tut, die Not anklagen oder einen Sündenbock suchen, sondern man muß der Welt immer auch die Grenzen der diesseitigen Heilsmöglichkeiten vor Augen halten, man muß die Wurzel des Übels auch in den betroffenen Menschen suchen, man muß den Herd der Krankheit und nicht nur die Symptome heilen wollen.

Es gibt zwei große Beispiele, an denen sich zeigen läßt, daß die historische Christenheit aller Länder und Konfessionen noch in den Geschichtsabschnitten, an die sich die heute lebende Generation erinnert, Diakonie in diesem Sinne geübt hat —, und zwar gemeinsame Diakonie.

Das eine Beispiel war die formale Sklaverei mit Sklavenraub, Sklavenhandel, Sklaventransport über See und Sklavenbeschäftigung auf Plantagen oder in Haushalten. Die Christenheit mobilisierte die Gewissen der Regierenden, und der Kampf gegen das Übel wurde gemeinsam von Staaten durchgeführt, die sich in der Politik dieser Welt heftig bekämpften. Er ist niemals völlig gewonnen worden, und er hat gewiß nicht zu einem Paradies auf Erden geführt. Man mag sogar daran zweifeln, ob die freien Arbeiter schwarzer Hautfarbe in den Slums von Chicago besser daran sind als manche Hausklaven in patriarchalisch gelenkten Herrenhäusern der alten Südstaaten Nordamerikas. Aber die Schande des ungemehmten Wegfangens von Menschen aus wehrlosen Dörfern Afrikas, der Marsch hilfloser Gefangener zur Küste, der Transport im Zwischendeck von Seelenverkäufern, die öffentliche Feilbietung junger Männer und Mädchen für einen Geldpreis, die Bindung an den arbeit- und wohnunggebenden Besitzer — all das ist im wesentlichen vorbei.

Das andere Beispiel war die soziale Not der industriellen Frühepoche, die Überbeanspruchung der Arbeitskraft, der Mangel jeglicher Fürsorge, die Niedrighaltung der Löhne, die Ausbeutung einfacher Konsumbedürfnisse wie der Notwendigkeit einer Wohnung. Auch hier haben die „christlich-sozialen“ Bewegungen überall auf der Erde dazu beigetragen, das Gewissen der Mächtigen zu bewegen. Bestimmte Dinge kann ein Arbeitgeber heute nicht mehr tun, auch wenn er großen wirtschaftlichen Gewinn davon erwarten könnte. Andere Dinge kann er einfach nicht mehr unterlassen (z. B. einfache Vorrichtungen des Arbeitsschutzes). Die Wirtschaft der modernen Welt ist weniger isoliert von sittlichen Maßstäben, als sie es war, bevor die christliche Stimme an die Gewissen rührte. In der industriellen Welt sind die Zustände noch weniger ideal geworden als in der früher vom System der Sklaverei geprägten Welt. Das Heilmittel, die Darbietung „sozialer Sicherheit“, ist selbst von Fragwürdigkeiten belastet. Aber immerhin, die Diakonie der Christenheit hat sich zuerst der Sklaven und dann der industriellen Arbeitnehmer angenommen und damit einen brüderlichen Dienst an Gruppen zu leisten versucht, die über die ganze Welt verbreitet sind.

In beiden Fällen gingen Einsicht und Aktion Hand in Hand, sie waren fast gleichbedeutend miteinander. In beiden Fällen waren die Motive der Anklage vielfältig, noch vielfältiger waren die Gründe, weshalb die Staaten und die Machtträger der Wirtschaft schließlich viele der ergangenen Mahnungen beherzig-

ten. In beiden Fällen aber hatte die Christenheit ernst mit der Aufgabe des Bruderdienstes gemacht und sich nicht mit einer höchst fragwürdigen Rechtfertigung bestehender Übelstände mittels eines angeblichen Naturrechts zufriedengegeben. Gute Kirchgänger in allen historischen Kirchen wiesen vernehmlich darauf hin, daß es schon immer Herren und Knechte gegeben habe oder daß man den Unterschied von arm und reich nicht abschaffen dürfe. Sie konnten viele biblische Stellen zur Rechtfertigung ihres historischen Privilegs zitieren und fühlten sich sicher, sogar ruhig in ihren taub gewordenen Gewissen.

Künstler und Gelehrte erkannten das Übel, dieses Erkennen war schon Tat, denn die Einsicht verbreitete sich bei allen, die es anging, nachdem sie einmal in Worte gefaßt war. „Onkel Toms Hütte“ tat unendlich viel zur Gewissensklärung in der Sklavenfrage, und die „Kathedersozialisten“ waren in vielen Ländern die Schrittmacher sozialer Reformen, die uns heute selbstverständlich erscheinen. Die Soziologie ist ja überhaupt als „kritisches Selbstbewußtsein der Gesellschaft“ entstanden, wie es Auguste Comte formuliert hat. Dieses Innwerden einer Krise ist der Beginn ihrer Überwindung.

### *Studium und Aktion 1954–1959*

So hat nicht zufällig die ökumenische Bewegung die „Studienabteilung“ des Ökumenischen Rates auf den Plan gerufen, als es zum dritten Male in der Neuzeit darauf ankam, daß die Christenheit Front zu einer kritischen Situation machte. Als die verschiedenen Kommissionen und Arbeitsgruppen des Ökumenischen Rates im August 1959 in Spittal in Kärnten zusammentraten, bestand Einigkeit darüber, daß ein Studium des Problems nur als Teil der Aktion zu rechtfertigen sei, daß eine nüchterne Bestandsaufnahme aber auch ein unabdingbarer Teil der Aktion sei. Es gilt hier die alte Regel, daß die Gesellschaftswissenschaft als Wirklichkeitswissenschaft nicht vom Willensgehalt entleert werden kann, daß sie im Sinne des Aristoteles weder „Logik“ (Geisteswissenschaft) noch „Physik“ (Naturwissenschaft) ist, sondern „Ethik“.

Die Weltkirchenversammlung in Evanston beauftragte die Studienabteilung des Ökumenischen Rates in Genf, bis zur nächsten weltweiten Zusammenkunft eine Studie über die Lage der im „raschen sozialen Umbruch“ (= Rapid Social Change) befindlichen Länder durchzuführen. Diese Studie war als Einleitung einer Aktion gedacht und nicht als akademisches Exerzitium. Ihre Träger haben seit 1954 streng darauf geachtet, daß hier nicht einfach die Arbeit soziologischer Forschungsinstitute oder der großen UNO-Kommissionen wiederholt und verdoppelt wurde, sondern daß jede Forschungsarbeit den Willenspfeil der Diakonie in sich trage. Die erste Phase der Aufgabe war im Juli 1959 beendet, als man in Saloniki zusammenkam, um Praktikern des kirchlichen Alltags Anregungen zu geben, um die Laien und Geistlichen der Kirchen zu überzeugen, um sich von ihnen berichten und korrigieren zu lassen. Im Gespräch zwischen den Beratern und Planern der Studie, zwischen den Trägern der einzelnen Forschungsaufgaben, zwischen Bischöfen, Superintendenten und Pastoren, zwischen Studentenpfarrern und Arbeiterpfarrern, Kirchendelegierten, Laien aus den Gemeinden, Verbandssekretären und Sozialwissenschaftlern wurde überprüft, was die Arbeit von fünf Jahren ergeben hat. Dabei wurden offene Punkte geklärt, neue Fragen angeschnitten, neue Ausblicke erarbeitet. Es war nicht ein selbstzufriedener Kongreß der Rückschau, sondern eine Arbeitskonferenz, die neue Anstöße gab.

Sie schloß eine Serie von Zusammenkünften seit Evanston ab. 1955 trat ein kleiner Arbeitsausschuß zum ersten Male in Davos zusammen, um Möglichkeiten zur Durchführung des in Evanston erteilten Auftrags zu überlegen. 1956 wurde in Herrenalb die Richtung festgelegt, und die einzelnen Aufgaben wurden verteilt. 1957 traf man sich in Genf und 1958 in Nyborg, um den Stand der Arbeit zu überprüfen. Inzwischen kamen die einzelnen Arbeitsgruppen getrennt voneinander zusammen, ohne daß dabei gegenseitige Besuche verwehrt waren. Die Nordamerikaner trafen sich in New Haven, die Europäer in Odense, die Lateinamerikaner besuchten sich in verschiedenen Städten, die Afrikaner „konsultierten“ einander bei Begegnungen in Ibadan. Die Mitarbeiter aus Asien begegneten sich in Siantar und in Kuala Lumpur. Nicht in jedem Falle handelte es sich dabei um eine Sonderzusammenkunft der Angehörigen der Forschungsgruppe „Rascher sozialer Umbruch“, sondern oft wurden allgemeine Zusammenkünfte kirchlicher Art zum Anlaß genommen, um eine Beratung über die Aufträge durchzuführen.

Im Vorfeld dieser Konsultationen arbeiteten die einzelnen Arbeitsbeauftragten, die nur dann und wann Besuch aus Genf oder von einem regionalen Sondervertreter erhielten. Ihre Aufgabe war einerseits eine wissenschaftliche Erstuntersuchung unter dem übergeordneten Gesichtspunkt der Gesamtstudie, andererseits die Unterstützung einer örtlichen Initiative von Laien (kirchlichen Gemeinden oder Vertretern der Wissenschaft) und von Geistlichen. Mit dieser Methode gewann man eine Reihe von Modellstudien, die in jedem Fall vom Geist der Gesamtstudie ausgingen und niemals dem Fehler verfielen, in Konkurrenz mit der akademischen Sozialwissenschaft oder der internationalen Sozialpolitik treten zu wollen. Es liegen Berichte aus Brasilien und Uruguay, Liberia, Ghana, Kamerun, Nordrhodesien und Kenia, aus Indien, Indonesien und Japan vor, dazu wichtige Mitteilungen aus einzelnen Nahostländern, insbesondere aus dem Libanon und aus Ägypten. Immer von neuem fanden Besuche aus Genf bei den „Vorposten“ statt, damit die Linie gehalten wurde und damit frische Kräfte der Arbeit zuflossen. Viele Länder, in denen wichtige Ergebnisse gewonnen werden könnten, fehlen bei den Modellen, aber es kommt nicht auf eine umfassende Bestätigung an, sondern auf den Gewinn von allgemein gültigen Einsichten an wenigen Einzelfällen. Daher ist weder von Mexiko und Argentinien die Rede, noch von Kuba und Westindien, noch von Algerien und Äthiopien, noch vom Kongo oder vom Senegal, noch vom Irak oder von Syrien, von Pakistan oder Ceylon, Burma oder Vietnam, von China oder von dessen selbständigen Außengebieten.

### *Die geographische Begrenzung des Projektes*

Das Thema „Rascher sozialer Umbruch“ ist vieldeutig. Sofort wiesen die Nordamerikaner darauf hin, daß kaum ein Land einen so raschen Umbruch erlebe wie die USA oder wie Kanada. Man hätte auch die Sowjetunion anführen können oder andere osteuropäische Länder, selbstverständlich auch die rasch wieder aufgebauten Wirtschaften Westdeutschlands und Italiens oder das von der „Labour-Revolution“ veränderte Nachkriegsengland. Der Auftrag von Evanston jedoch schloß ausdrücklich diese Länder einer fortgeschrittenen Industrietechnik aus. Es geht bei ihm nicht um die Europäer in Europa, Nordamerika oder den asiatischen Teilen der Sowjetunion, sondern um die Nichteuropäer, deren Schicksal man im Zeitalter der „Europäisierung der Welt“ (man kann es auch „Imperia-

lismus“, „Kolonialismus“, „Industriekapitalismus“ usw. nennen) nicht genügend zur Kenntnis genommen hatte. Es geht um die unterprivilegierten Menschenmassen der technisch schlecht ausgestatteten Rohstoffländer (oft genannt „unterentwickelte“ Länder, wobei sich das Eigenschaftswort eben nur auf die Ausstattung mit technischer Ausrüstung, mit technischen Spezialkenntnissen oder mit Kapital bezieht und keineswegs den Sinn einer menschlichen, sozialen oder kulturellen Primitivität hat). Diese Massen werden vom Hunger getroffen. Bei ihnen ist die Bevölkerungsfrage ungeklärt, so daß man bald von einer „Bevölkerungsexplosion“ spricht und bald von einem gefährlichen Mangel an Arbeitskräften, der zur Einführung der Zwangsarbeit verleiten könnte. Jedenfalls sind die Arbeits- und Lebensmöglichkeiten nicht in Einklang gebracht worden mit der räumlichen Bevölkerungsverteilung. Es geht um Massen, denen in rasender Plötzlichkeit ein Kulturwandel von einer vortechnischen Eigenwelt zu einer der Herkunft nach fremden Maschinenzivilisation zugemutet wird. Sozialstrukturen werden durch Wanderungen aufgelöst, neue werden nicht angeboten oder sind schon in ihrem Herkunftsland fraglich geworden. Mit anderen Worten, es geht um „Afrika, Asien und Lateinamerika“ (diese alphabetische Reihenfolge ist in den Arbeitsberichten und Veröffentlichungen des Ökumenischen Rates zur Regel geworden).

Bei aller Begeisterung für Ziel und Erfolg der bisherigen Arbeiten darf hier eine kritische Bemerkung nicht unterlassen werden, die auch dem Sinne nach mehrfach in Spittal und Saloniki vorgebracht wurde. Wenn man sich schon mit der Welt im sozialen Umbruch beschäftigt und darunter in erster Linie die sogenannten Entwicklungsländer versteht, dann sollte man allein aus methodischen Gründen die Länder unter kommunistischer Herrschaft nicht auslassen. Die Probleme Japans oder Indonesiens fordern zum Vergleich mit der Chinesischen Volksrepublik heraus. Wenn man Südkorea und Südvietnam betrachtet, sollte man auch Nordkorea und Nordvietnam ansehen. Die Erfahrungen im indischen Staat Kerala und im Irak gehen alle ebenso an wie die Ereignisse, die 1953 in Guatemala und in Britisch-Guayana stattfanden. Die konkreten Probleme der Türkei oder Griechenlands werden vielleicht besser erhellt, wenn man auch einen Blick nach Bulgarien wirft.

Es war bei den Arbeiten der letzten fünf Jahre nicht so, daß man die kommunistischen Versuche zur Lösung der Probleme nur als Gegenbewegung verurteilte, sondern man nahm insgesamt zu wenig Kenntnis von ihnen. Das lag sicherlich an den äußeren Schwierigkeiten, denn Christen aus der DDR, aus Polen, Ungarn und der Tschechoslowakei, die durchaus an den Arbeiten hätten teilnehmen können, besaßen ja auch keine Sachkenntnis erster Hand von den kommunistisch beherrschten Entwicklungsländern. Allmählich freilich ist das Bewußtsein dieser Lücke wach geworden. Japaner, Inder, Indonesier und Ceylonesen besonders drangen darauf, daß man den Tatsachen ins Auge sah und sich mit Methoden der Kapitalakkumulation oder der Industrialisierung in kommunistischen Staaten beschäftigte. Die deutschen Kirchen, die ja als einzige nationale Kirchengruppe über die Scheidelinie zwischen der kommunistischen und der nichtkommunistischen Welt hinweggreifen, haben von sich aus manches zu den sittlichen Fragen zu sagen, die sich gerade beim Vergleich der Lösungen erheben. Jedenfalls zeigte sich in Saloniki, daß man mehr als früher die Auswege ansehen will, die von den Kommunisten empfohlen oder versucht werden. Eine Christenheit, die sie nicht zur Kenntnis nimmt, macht sich willentlich blind.

## *Sozialer Umbruch und politische Lebensform*

Bisher tauchte bei den Überlegungen immer in erster Linie die Frage der staatsbürgerlichen Freiheiten auf, während die ökonomischen, sozialen und technischen Probleme noch nicht richtig ins Auge gefaßt wurden. In Saloniki bemerkte ein fachlich hochqualifizierter Vertreter Ceylons, daß man sicher bei jeder wirtschaftlichen Entwicklung den Preis an menschlichen Werten beachten müsse, den sie koste. Aber gleichzeitig müsse man auch den Preis überlegen, den eine Nicht-Entwicklung kosten könnte. Konkret heißt das: Man soll bei einer Beurteilung Chinas nicht nur fragen, was die unbestreitbaren Fortschritte kosten, sondern soll sich auch die hohen Opfer klarmachen, die ein Verharren in den früheren Zuständen gekostet hätte. Diese Überlegungen rühren natürlich nahe an theologische oder mindestens an ethische Probleme. Es geht um das Recht und die Pflicht zum geschichtlichen Handeln in einer höchst unvollkommenen Welt. In Saloniki wurde mit Recht davon gesprochen, daß der rasche soziale Umbruch den Christen in ein Dilemma nach dem anderen bringt, daß es Alternativen gibt, daß keine Entscheidung endgültig gut oder schlecht sein kann, daß man immer nur von geringeren Übeln sprechen darf.

Besonders deutlich wurden diese neuen Gesichtspunkte, wenn man die Frage der Demokratie besprach. Noch immer besteht eine Tendenz, unter Demokratie Institutionen des Verfassungsrechts zu verstehen. So ist man immer wieder in Versuchung, das allgemeine und gleiche Wahlrecht als eigentliche christliche Forderung zu bezeichnen, ohne sich dabei doch zu erinnern, daß auch mit Hilfe dieses Wahlrechts Diktatoren völlig legal an die Macht gelangen können. Die Substanz unserer politischen Wirklichkeit ist noch nicht genügend unter ethischen Gesichtspunkten durchdacht worden, sondern jeder hat von seinen besonderen Erfahrungen aus nur überlegt, welche äußeren Formen am wenigsten Gewissensnöte hervorrufen können. Die uralte Frage der Christenheit, wie man sich zu Cäsar verhalten solle, stellt sich von neuem in den modernen Staaten, die der rasche soziale Umbruch zu Eingriffen in alle privaten Sphären zwingt. Jedenfalls ist man sich darüber einig, daß eine quietistische Lösung unstatthaft ist. Es geht im Sinne des Auftrags von Evanston nicht darum, die Welt ihren Gebietern zu überlassen und sich in eine spiritualistische Haltung zurückzuziehen, sondern im Gegenteil um ein Frontmachen zur Wirklichkeit, — ein Teil der Wirklichkeit sind die kommunistischen Staaten.

### *Weltweite Zusammenarbeit*

Wenn man die kommunistische „Alternative“ ganz außer acht läßt, dann bieten sich zwei Seiten der Aufgabe. Einerseits kommt es darauf an, daß „der Westen“ (Nordamerika und das nichtkommunistische Europa) seine besondere Verantwortung gegenüber den Ländern raschen sozialen Umbruchs erkennt, andererseits müssen die Kirchen in den Ländern raschen sozialen Umbruchs ihre besondere Chance begreifen. Sie sollen sich nicht gegenüber der neu hereinbrechenden Welt verkapseln, sondern in ihr und für sie leben. Im Sinne dieser Doppelseitigkeit hat keine Arbeit im Rahmen der Gesamtaufgabe nur einseitig getan werden können. Auf jeder Konferenz waren Europäer, Nordamerikaner, Laien und Geistliche aus Afrika, Asien und Lateinamerika anwesend. An den einzelnen Forschungsaufgaben beteiligten sich im allgemeinen mehrere Personen aus

verschiedenen Erdteilen. Bei den Visitationsreisen zu den Gemeinden, auf denen einerseits die Gemeinden für die Aufgabe interessiert werden sollten, während man andererseits „frontnahe“ Eindrücke gewinnen wollte, reisten Personen aus der Genfer Zentrale immer zusammen mit Vertretern der örtlichen Kirchen. So gelang es Nordamerikanern weißer Hautfarbe, mit nationalistischen Afrikanern in Nordrhodesien in ein redliches Gespräch zu kommen, weil sie von einem Afrikaner aus Sierra Leone begleitet wurden, der sich als Führer seines heimatlichen Nationalismus einen Namen gemacht hatte. Europäer wurden zu den Konsultationen in Asien und Afrika eingeladen, Gäste aus anderen Kontinenten nahmen an den europäischen und nordamerikanischen Konferenzen teil.

Wenn also auch die Verteilung zwischen den Kontinenten wenig zu wünschen übrig ließ, so gab es doch starke Ungleichheiten zwischen den einzelnen Staaten und Staatengruppen. In dieser Beziehung bedeutete Saloniki sicher einen Fortschritt. Vorher nicht vertretene oder nur schwach repräsentierte Länder, die für die Gesamtaufgabe wichtig sind, schickten jetzt angemessene Delegationen (soweit man dieses Wort bei Zusammenkünften gebrauchen darf, bei denen niemand an Aufträge gebunden, sondern jeder nur seinem Gewissen und der gemeinsamen Sache aller verpflichtet ist). In Saloniki waren mehr und gewichtigere Afrikaner da als bei früheren Gelegenheiten. Den Problemen Afrikas wurde auch mehr Aufmerksamkeit als früher geschenkt, wo man zunächst immer Beispiele aus Asien zur Hand nahm. Man hörte in Saloniki die Stimme Liberiens, Sierra Leones, Ghanas, Nigériens, Kameruns, Belgisch-Kongos, Kenias, Tanganjikas, Nordrhodesiens (noch immer fehlten die protestantischen Gruppen aus den Ländern des früheren Französisch-Äquatorialafrikas, aus Uganda, Togo, Njassaland, Südrhodesien sowie die Christen Äthiopiens und der Somaliländer). Aus Südafrika waren früher nur einzelne Angehörige der anglikanischen Community of the Resurrection gekommen, die sich durch ihr unerschrockenes Eintreten für die Benachteiligten Johannesburgs einen Namen gemacht hat. In Saloniki jedoch waren nicht nur Angehörige anderer Kirchen englischer Sprache, sondern ein Geistlicher der Niederländisch-Reformierten (also „burischen“) Kirche aus dem Transvaal sowie ein afrikanischer Pastor schwarzer Hautfarbe da. Neben Afrika trat Lateinamerika stärker als früher hervor. Besonderen Eindruck machte ein Referat des presbyterianischen Kubaners Arrastia, der mehr oder weniger die Beteiligung an der nunmehr echten Revolution in Lateinamerika als Christenpflicht erklärte. Auch Brasilien, Uruguay, Argentinien und Mexiko fanden Gehör.

In Lateinamerika ist freilich eine Frage noch ebenso ungeklärt wie der Einbezug der kommunistischen Länder Asiens in den Gesichtskreis der Arbeitsgruppe. Sie hängt insofern mit einem Grundproblem der Ökumene zusammen, als sie das Verhältnis des Ökumenischen Rates zum römischen Katholizismus angeht, das seit dem Amtsantritt des neuen Papstes mehrfach Gegenstand von Diskussionen geworden ist. Es ist klar, daß die im Ökumenischen Rat zusammengeschlossenen Konfessionen sich um ihre Brüder in Lateinamerika kümmern, ob es sich um Menschen persönlicher Bekehrung handelt oder um die Glieder von Auswandererkirchen. Nicht klar jedoch ist, wieweit das nominell katholische Lateinamerika legitim Missionsfeld sein darf. Insbesondere von Nordamerika sieht man das Elend der Indios in den Hochanden oder die Not der Massen in anderen Gebieten Lateinamerikas dicht vor sich, und man sieht, daß die katholische Hierarchie mindestens teilweise zu einem Stück der konservativen „Ordnung“ geworden ist. Man hat sich noch nicht entschließen können, den katholi-

schen Beitrag in der Front der Christenheit gegenüber dem raschen sozialen Umbruch ernst zu nehmen oder gar in der stillschweigenden Praxis mit seinen Trägern zusammenzuarbeiten. Man weiß wenig von den Leistungen der katholischen Kirche in Kolumbien, von ihrem Beitrag zu dem 1958 erfolgten Sturz des Tyrannen in Venezuela oder von den Strömungen im Klerus Argentiniens oder Brasiliens, die mit den modernen Sozialkatholiken Frankreichs und Italiens eng zusammengehören. Man sagt oft, Lateinamerika sei ein noch heidnischer Kontinent trotz der ihn überlagernden katholischen Hierarchie. Vielleicht bedarf es an diesem Punkt noch ökumenischer Einsichten. Gerade 1959 wurde in Spittal wiederum darauf hingewiesen, daß die Ökumene in ihrer bisherigen Form große Aufgaben in Lateinamerika hat, wenn sie zunächst einmal im Raum derjenigen historischen Konfessionen bleibt, die zu ihr gehören. Da sind die nur am Rande berührten Kirchen der Einwanderer ursprünglich deutscher Sprache, zu denen Lutheraner aus Finnland oder dem Baltikum gestoßen sind, und da sind andererseits die englischsprachigen anglikanischen oder protestantischen Christen Westindiens, die sich nun wirklich mitten im sozialen Umbruch befinden.

Aus Nordamerika waren nach Saloniki neben hervorragenden Vertretern der USA auch Kanadier gekommen. Die Beteiligung Europas bleibt noch immer auf wenige Länder beschränkt, wobei die Niederlande und Großbritannien besonders wertvolle Beiträge leisten und wirklich außergewöhnliche Persönlichkeiten in den Mitarbeiterkreis entsandt haben. In Saloniki waren zum erstenmal mehr als eine oder zwei Stimmen aus Deutschland zu hören, obwohl in Deutschland selbst das Echo auf die Bemühungen noch immer sehr schwach ist. Das protestantische Skandinavien sowie die österreichischen Mitgliedskirchen fehlten ganz, die anwesenden Schweizer hielten sich zurück, und nur Frankreich machte sein Gewicht wirklich geltend. Besonders wichtig war die Anwesenheit zahlreicher Griechen, denn die griechische Kirche nimmt eine ganz besondere Haltung in sozialetischen Fragen ein, und Griechenland befindet sich in der eigenartigen Position, zugleich im Sinne der Definition ein „Land raschen sozialen Umbruchs“ zu sein und ein Gliedstaat des von der industriellen Technik bestimmten Europa. Der Vordere Orient war noch schwächer vertreten als sonst, aber seine Sprecher riefen nach Beachtung der Probleme ihrer Länder.

#### *Die theologische Mitarbeit soll verstärkt werden*

Die ungleiche Verteilung spielt keine Rolle, soweit es sich um nationale oder geographische Verschiedenheiten handelt, denn die beteiligten Personen sind genügend qualifiziert, um nicht in den Teilproblemen ihrer engeren Heimat hängen zu bleiben. Doch hat die Verteilung gewisse Auswirkungen theologischer Art. In Spittal wurde ausdrücklich gesagt, daß die Studiengruppe für ihre weiteren Arbeiten mehr qualifizierte Theologen braucht. Wenn die Zentralfragen der Stellung des Christen zur modernen Welt, zu Staat, Wirtschaft, Gesellschaft und Kultur, realistisch und radikal erörtert werden sollen, dann kann man nicht so tun, als seien alle Vorfragen geklärt. Gewiß soll man sich nicht durch Theologismen davon abhalten lassen, rücksichtslos Front zur Wirklichkeit zu machen. Da aber bei dieser Wendung sofort Wertungen eine Rolle spielen, sollte man die Wertungen klären. Sicherlich ist die theologische Haltung der altchristlichen Ostkirchen bisher nicht gebührend berücksichtigt oder auch nur verstanden, freilich auch nicht eindrucksvoll vertreten worden. Es wird im ökumenischen Gespräch

nötig sein, auf die Griechisch-Orthodoxen, die Kopten oder die Altsyryer sorgfältig zu hören. Es wird gerade darauf ankommen, ihre Wortführer nicht nur in den theologischen Gremien von „Faith and Order“ sprechen zu lassen, sondern um ihren Beitrag dort zu bitten, wo es um die Erarbeitung einer gemeinsamen Haltung zur modernen Welt geht. Bei den Lutheranern geht es weniger um Einwände gegen praktisch wirksame Erklärungen als vielmehr gegen geistliche Begründungen derartiger Deklarationen. Die Lutheraner aus Nordamerika und Afrika fühlen sich dabei nicht sonderlich übergangen, doch gibt es Gruppen des strengen Luthertums, die zu diesen Fragen gehört werden sollten. Auch die dialektische Theologie ist nicht eigentlich zu Wort gekommen. Das Außerachtlassen gewisser Probleme, die Vernachlässigung ganzer Erdräume und die theologischen Einseitigkeiten hängen miteinander zusammen. Niemand darf ein Vorwurf daraus gemacht werden, denn mit knappten Mitteln ist sehr viel erreicht worden. Man muß eben nur die Lücken sehen. Vor allem gilt es, daß die bisher Ferngebliebenen sich einen Ruck geben und den Auftrag ernst nehmen.

Schon in Saloniki und noch mehr in Spittal wurde klar, daß die angeschnittenen Sachfragen in keinem Fall nur die ausdrücklich so bezeichneten Länder raschen sozialen Umbruchs angehen. Es handelt sich um eine gemeinsame Not der Menschheit in unserer Gegenwart. Das ursprüngliche Schema, bei dem die Nordamerikaner und Westeuropäer sich ihrer Verantwortung gegenüber den anderen klar werden sollten, während die „anderen“ einerseits ihre Nöte erkennen, andererseits mit brüderlicher Hilfe aus Westeuropa und Nordamerika selbst etwas tun sollten, ist verblaßt. Man erkennt jetzt, daß wir alle vor den gleichen Alternativen, vor einander sehr ähnlichen Entscheidungen stehen. Die Arbeit ist also nicht zu Ende, sondern sie fängt erst an. Es besteht Hoffnung, daß nach Saloniki ein Kreis innerhalb der deutschen Kirchen zusammenkommt, der unsere eigenen Fragen in ökumenischer Sicht behandelt oder an Hand unserer eigenen Fragen zu ökumenisch wichtigen Ergebnissen kommt. Die Haltung des Menschen zwischen Tradition und neuen Formen, die menschliche Existenzmöglichkeit mit der sich steigernden Technik, das Leben auf der äußeren Wanderung, die Unabwendbarkeit des städtischen Daseins, die Herzlosigkeit der Maschinerie des öffentlichen Lebens im Massenstaat, das geht Berlin an wie Tokio, Essen wie Johannesburg und Frankfurt wie Sao Paulo.

In Saloniki fanden sich Männer zusammen, die in Großfirmen von Weltruf tätig sind, große Wirtschaftskapitäne und Manager von weitreichenden Wirtschaftsverbänden. Daneben gab es einfache Pfarrer aus abgelegenen Teilen Afrikas. Es gab Bischöfe großer Kirchen und bescheidene Jugendsekretäre, Dorflehrer und Universitätsprofessoren, Funktionäre der UNO und anderer weltweiter Gruppen sowie Führer nationaler Bewegungen. Für viele war das, was dort gesagt wurde, ein Schock. Der nordamerikanische Großunternehmer hörte ruhig zu, wenn die chinesische Art der Kapitalansammlung als mögliche Alternative erklärt wurde, und war nicht bereit, eine Sofortreaktion seines antikomunistischen Nervs einzuschalten. Der afrikanische Nationalistenführer ließ sich ruhig über die konkrete Bedeutung der Leistungen informieren, die von der scharf bekämpften Kolonialmacht für sein Land erbracht worden sind. Der Buschmissionar hörte zu, wenn man die Stadtwanderung als notwendig bezeichnete, wenn man sich von aller Dorfromantik abwandte und eine neue Kirche für die mobil gewordenen Massen verlangte.

Die eigentliche Bedeutung der seit Evanston geleisteten Arbeit liegt nicht in nachlesbaren Studienergebnissen, so eindrucksvoll sie auch sein mögen. Sie liegt auch nicht in der Begegnung einer Vielzahl von Menschen, von denen jeder das Gehörte weitergeben wird. Sie liegt eigentlich darin, daß sich aus der weltweiten Christenheit eine Schar zusammengefunden hat, die mit den Menschen der Gegenwart in die Zukunft gehen will. Die wesentliche Erkenntnis liegt darin, daß die Kirche Christi es nicht mit einer statischen Welt zu tun hat, in der Ungerechtigkeiten abgestellt werden können, wenn auch mit immer neu auftauchenden Ungerechtigkeiten zu rechnen ist, sondern mit einer sich wandelnden Welt, mit einer mobilen Menschheit. Der Missionsauftrag des Evangeliums kann nur wahrgenommen werden, wenn die Christenheit Schritt hält mit der Geschichte. Das heißt nicht, daß sie sich jedem Modernismus anpassen oder gar, daß sie „mit der Zeit“ gehen solle. Aber die „kritische Identifikation“ wird gar nicht gefordert mit einer statischen, a-christlichen Welt, sondern mit einem geschichtlichen Prozeß, in dem wir selbst stehen.

### *Der »Rasche Umbruch« gehört in die Gemeinden*

Die ökumenische Arbeitsgruppe über den raschen sozialen Fortschritt hat bisher nur einen kleinen Zipfel der Decke gelüftet, die über den Tatsachen dieses Wandels liegt. Es ist ihre Aufgabe, uns zur Erkenntnis der uns umgebenden Wirklichkeit zu wecken. Diese neue Erweckung (das Wort ist geistlich, wissenschaftlich und praktisch gemeint) ist überhaupt nur im ökumenischen Rahmen möglich, denn die neue Wirklichkeit ist nicht mehr kleingekammert, wie es unsere historische Welt noch zu Anfang des 20. Jahrhunderts sein mochte. Daher reichen Überlegungen innerhalb der Nationen und Nationalkirchen oder innerhalb der historischen Konfessionen nicht mehr aus. Man mache sich nur einmal klar, was manch braver Gemeindepfarrer in Deutschland an schiefen Welterkenntnissen in seine Sonntagspredigt einflucht, Erkenntnisse, die er aus Zeitungsmeldungen und einigen bekannten Büchern zusammenbaut. Die ökumenische Begegnung und Diskussion gerade in bezug auf gemeinsame Alltagsfragen muß intensiv weitergeführt werden. Immer breitere Kreise der Christenheit sollten an ihr beteiligt werden. Ihre Ergebnisse müssen zum Rüstzeug der Geistlichen und Laien in allen Kirchen und Ländern werden, damit wir besser als die anderen wissen, wie die Welt aussieht und wie man mit ihr fertig wird. Ein rascher sozialer Umbruch in diesem Sinne muß noch durch viele Gemeinden und Kirchen fegen, ehe der Auftrag von Evanston erfüllt ist. Manche verkriechen sich in einen spiritualistischen Quietismus, andere merken gar nicht, daß ihre Entscheidungen sozial-ethischer Fragen von ihrer Verflechtung mit sehr diesseitigen Interessen bedingt sind, mögen diese Interessen politisch, wirtschaftlich, sozial oder selbst nur kulturell sein. Das Evangelium wird in Zukunft ein scharfes Scheidewasser sein können für Bindungen an Zeit und Welt einerseits, für die diakonische Haltung zur konkreten Welt andererseits. Das Scheidewasser wird auch Bindungen an Ideologien, Sentimentalitäten, selbst „Religionen“ auflösen.

Die Arbeitsgruppe hat lange getastet, ehe sie ihr Thema sachlich gliedern konnte. Man fragte zunächst nach der verantwortlichen Entscheidung gegenüber dem sich erneuernden Staat, nach dem „westlichen“ Übergewicht im gegenwärtigen Kulturwandel, nach den Problemen der sich ändernden Dörfer sowie nach den Aufgaben der Stadt und der Industriegesellschaft. Die Gliederung änderte

sich allmählich, bis es in Saloniki zu einer Dreiteilung kam: 1. Der Mensch im Angesicht des raschen sozialen Umbruchs, 2. Die christliche Verantwortung in einer Zeit rascher Wirtschaftsentwicklung, 3. Die christliche Verantwortung in einer Zeit politischer Wandlungen. Man rang wiederum um die Formulierung von Berichten, bei denen jeder Teilnehmer jedes Wort billigen, mindestens keinem Wort widersprechen sollte. Diese Methode ist oft mit Erfolg praktiziert worden, aber sie hat natürlich ihre Grenzen. Es gibt Leute, die nicht so schnell denken, daß sie sofort einen logischen Grund für ihr Unbehagen bei einigen Formulierungen angeben könnten. Wenn man eine große Konferenz in Ausschüsse aufteilt, wird die Aufgliederung oft zufällig, und mancher hat Einwände gegen die Ergebnisse etwa der wirtschaftlichen Arbeitsgruppe, während er selbst zur politischen Gruppe gehörte. Er scheut sich dann, die Gesamtkonzeption der anderen Gruppe anzuzweifeln. Aus diesen und anderen Gründen sind die Berichte, so sorgsam sie auch am Ende formuliert worden sind, niemals das Wesentliche. Sie sind ja auch keine „Konzilsentscheidungen“, sondern Anregungen zum Denken. Sie sollten also von möglichst vielen Kirchen der Christenheit und von Gemeinden zur Hand genommen und erneut mit „kritischer Identifikation“ durchgearbeitet werden. Welch großartiger Lohn wäre es für die wenigen Männer und Frauen, die sich seit Jahren stellvertretend für uns mühen, wenn sie nunmehr ein lebendiges Echo fänden, wenn die Christenheit insgesamt sich an der Diskussion der wenigen beteiligen wollte!

Freilich sind da einige Prämissen vorhanden, die nicht ohne weiteres von den an der Arbeit nicht selbst Beteiligten übernommen werden dürften. Es fängt schon mit der Terminologie an, in der ganz selbstverständlich alle wissenschaftlich oder unwissenschaftlich diskriminierenden Begriffe fehlen („Eingeborene“, „Heiden“, „Primitive“, „Junge Kirchen“, „Neger“, „Asiaten“ usw.). Der Kreis, der sich ursprünglich um den Auftrag von Evanston sammelte und seitdem im wesentlichen die Arbeit getragen hat, war sich in gewissen Grundentscheidungen so einig, daß nicht mehr lange diskutiert zu werden brauchte. Es ist möglich, daß der Befund daher viele unserer Gemeindeglieder bis zu hochgestellten Persönlichkeiten der Kirche schockieren wird. Man lasse sich schockieren und denke die anstößigen Überlegungen selbständig durch, wobei man sich vor allem frei von allen Vorstellungen machen muß, die man nur gelesen oder vom Hörensagen übernommen hat. Sachlich sind die Ergebnisse von Saloniki fest gegründet auf den Erfahrungen einer weltweiten „Front“. Man hat in den letzten Jahren immer wieder Berichte aus Johannesburg oder dem rhodesischen Kupfergebiet, aus dem Parlament Indonesiens oder den Industrievororten japanischer Großstädte gehört, als daß unsere Ideen, die von ein paar Reisejournalisten geformt worden sind, dagegen bestehen könnten. Wir sollen uns auch nicht durch Erzählungen erster Hand beirren lassen, wenn sie aus einem Winkel der weiten Welt zu uns dringen. Ein schlichter Dorfpfarrer bei uns wäre nicht immer eine zuverlässige Quelle zu Gesamtfragen der deutschen Politik, Wirtschaft und Kultur. Ebensowenig sollte uns das berichtende Wort eines Missionars aus einem fremden Erdteil, dessen Sprache für ihn gelernte Fremdsprache ist, sakrosankt bleiben. Es ist nicht immer sicher, daß er ohne Verzerrungen seinen kleinen Standort überblicken kann. Es ist dagegen oft sicher, daß sein Gesamturteil über ein Land mit vielen Menschenmillionen und riesigen Entfernungen keineswegs endgültig sein kann. In den ökumenischen Gesprächen kam so viel Fronterfahrung zusammen, daß ihre sachliche Grundlage nicht angezweifelt werden kann.

Die Gespräche hatten ein Ergebnis, das keineswegs nur für die Länder raschen sozialen Umbruchs gilt. Wenn es nämlich richtig ist, daß der Christ das Leben in dieser Welt ernst nehmen sollte, daß zweitens kein Mensch in dieser Welt nur als Individuum existiert, sondern immer als Glied einer historischen Gruppe, daß er also nur in einem Gemeinwesen seiner Aufgabe gegenüber oder in der Welt nachkommen kann, dann muß dazu drittens bedacht werden, daß die Wirtschaft gerade in unserer Gegenwart die Grundlagen des öffentlichen Lebens mitbestimmt. Wer sich also für Wirtschaft „nicht interessiert“, überläßt diesen wesentlichen Teil unserer Welt dem Nichts. Man kann und darf sein Gewissen nicht beiseitelegen, wenn es um Wirtschaftsfragen geht. Das Gewissen kann nur sprechen, wenn vorher das notwendige Wissen zusammengetragen worden ist. In einer nachmarxistischen Gegenwart dürfen wir nicht im Bereich des „ideologischen Überbaus“ bleiben, wenn wir Front zur Wirklichkeit machen wollen.

Weiter war allen Teilnehmern klar, daß es Rangunterschiede zwischen verschiedenen Gruppen der Menschheit nicht gibt, daß deshalb die Unterschiede des Wohlstandes, der Freiheit, der Bildung usw. nicht zu rechtfertigen sind. Nationale Unabhängigkeit und das Recht auf wirtschaftliche Entwicklung, Pflege der kulturellen Eigenart und eine weltweite Bewegungsfreiheit sind für alle bestimmt. Schwierig wird es, wenn im konkreten Fall Anspruch gegen Anspruch steht, wenn die Forderungen nach politischer Freiheit und wirtschaftlicher Entwicklung nicht miteinander zu vereinbaren sind, wenn die Pflege einer alten Kultur ein Hemmnis der geistigen Entwicklung bildet. In diese konkreten Schwierigkeiten muß man sich im Sinne der „kritischen Identifikation“ immer tiefer hineinarbeiten, wenn man zu gültigen Einsichten kommen will. Die erarbeiteten Einsichten dürfen um so mehr Geltung beanspruchen, als unsere Brüder und Schwestern aus Afrika, Asien und Lateinamerika die Schwierigkeiten des Umdenkens bei uns selbst durchaus erkannten. Es gab keine billige Demagogie gegen den „Kolonialismus“, sondern nur die Feststellung, daß die Zeit für Beziehungen zwischen Staaten, Völkern und Menschen neue Formen fordere, daß noch wichtiger als die neue Form der neue Inhalt sei, daß also nicht nur formal noch regierende Kolonialmächte eine kolonialistische Haltung zeigen können. Gerade in Deutschland muß man darauf achten, daß die wirtschaftliche Seite des Kolonialismus oft ernster genommen wird als die verwaltungsmäßige, weil man hier zu schnell mit sich zufrieden ist, nachdem „die Kolonien“ nicht mehr da sind. Man wehrt sich gegen den technischen Überlegenheitsanspruch, gegen jede wirtschaftliche Übervorteilung, die man auch dann spürt, wenn man sein Befremden nicht sofort zeigt, und man fordert andererseits echte Wirtschaftshilfe sowohl durch Einschaltung in die üblichen geschäftlichen Kreisläufe (wie langfristige Investitionen usw.) als auch durch bedingungslose Restitution eines Teilbetrags der Werte, die in den Jahrhunderten der Europäervormacht aus den anderen Erdteilen herausgewirtschaftet worden sind. Wir sind sicher noch weit davon entfernt, diese und ähnliche Prämissen anzuerkennen.

Bei den Fragen der persönlichen Existenz, des wirtschaftlichen und staatlichen Lebens lag der Akzent keineswegs auf den Bedrohungen und Schwierigkeiten, die durch den raschen sozialen Umbruch heraufbeschworen werden, sondern vielmehr auf den Chancen eines von Gott geschenkten Augenblicks der Weltgeschichte. Man erkannte die positiven Möglichkeiten der modernen Entwicklung

für den einzelnen Menschen, für Familie, Schule und Kirche. Man bejahte die Technik und den wirtschaftlichen Aufschwung. Man beklagte nicht einseitig die Auflösung altgewohnter Dorfgemeinden, sondern fragte, wie die Stadt eigentlich auszusehen habe, die als Aufgabe vor uns steht. Man übertrug nicht den europäischen Katzenjammer gegenüber dem Kleinstaatnationalismus auf die konstruktiven Bestrebungen der Nationen Asiens und Afrikas, die Stämme und Landschaften unter großen Aufgaben zusammenführen wollen. Man leugnete niemals die Grenzen eines jeden Verbesserungswillens, aber man wußte, daß die Absage an den Perfektionismus nicht von der Pflicht zum sittlichen und vernünftigen Handeln in dieser unvollkommenen Welt befreit.

Man kam immer wieder an den Rand anderer Fragen, die eng mit dem „raschen sozialen Umbruch“ zusammenhängen, insbesondere an die Fortdauer von Rassenkonflikten und Rassendiskriminierungen sowie an die Gefahr neuer Kriege oder der menschlichen Selbstzerstörung. Diese Fragen sind als solche nicht aufgegriffen worden, weil man sich disziplinieren wollte. Deutlich wurde jedoch, daß die Überlegungen zum raschen sozialen Umbruch in den Kern unserer Existenz führen. Wir sollten in Deutschland hinhören, wenn Gedanken dieser Art zu uns kommen.

## VON DER ZENTRALAUSSCHUSS-SITZUNG IN RHODOS

### 1. Bericht des Generalsekretärs

#### a) *Die Initiative des Ökumenischen Patriarchats im Jahre 1920*

Da wir als Zentrallausschuß zum erstenmal auf dem Gebiet einer unserer östlichen orthodoxen Gliedkirchen zusammenkommen, sollten wir uns an eine grundlegende Tatsache unserer eigenen Geschichte erinnern, die nur ungenügend bekannt, aber doch von großer Bedeutung ist. Die Kirche von Konstantinopel, die Kirche des Ökumenischen Patriarchats, war nämlich die erste Kirche, die offiziell den Entschluß faßte, den anderen Kirchen die Bildung eines ständigen Bundes oder Rates von Kirchen vorzuschlagen.

Wir haben um so mehr Grund, dieser wagemutigen Initiative zu gedenken, als wir in diesem Jahre das 40jährige Jubiläum jenes Vorschlages begehen können. Im Januar 1919 schlug der Patriarchatsverweser der Heiligen Synode vor, daß die Kirche von Konstantinopel den Anstoß dazu geben solle, an die anderen Kirchen heranzutreten, um „die Vereinigung der verschiedenen Denominationen zu einem Bund (koinonia) der Kirchen“ zu erreichen. Man nahm den Vorschlag an und bildete ein Komitee, das eine Enzyklika über diesen Gegenstand entwerfen sollte. Den größten Teil dieser Arbeit leistete der Dekan der Theologischen Schule von Halki, der später Metropolit Germanos von Thyateira und einer der ersten Präsidenten des Ökumenischen Rates wurde. Im Januar 1920 erschien die Enzyklika in Griechisch, Englisch, Französisch und Russisch mit den Unterschriften des Patriarchatsverwesers und elf weiteren Metropoliten.

Wenn wir die Aufzeichnungen aus jener Zeit durchsehen, gewinnen wir den Eindruck, daß das Echo auf die Enzyklika nicht so stark war, wie sie es verdient hätte. In den 1920 oder 1921 erschienenen Nummern jener westlichen Kirchen-

zeitschriften, die sich mit ökumenischen Fragen beschäftigten, wird sie kaum erwähnt. Warum gingen die anderen Kirchen nicht bereitwilliger darauf ein? Es gibt drei Gründe. Erstens wurde die Enzyklika nicht so weit verbreitet, wie es möglich gewesen wäre, weil vorher keine Verbindung zwischen den Kirchen bestanden hatte. Zweitens waren die Übersetzungen ins Englische und Französische ungenügend. Die Übersetzungen — die einzigen, die veröffentlicht worden sind und sich noch in verschiedenen jüngeren ökumenischen Veröffentlichungen finden — werden dem Original nicht gerecht<sup>1)</sup>. Wir hoffen deshalb, in der nächsten Nummer der „Ecumenical Review“ eine neue Übersetzung bringen zu können.

Man muß zugeben, daß die Enzyklika für die Übersetzer in einem Punkt ein wirkliches Problem darstellt. Verschiedentlich spricht sie von der *Koinonia*, die zwischen den Kirchen bestehen sollte. Nun hat *Koinonia* zwei mögliche Bedeutungen. Sie kann Gemeinschaft in einem geistlichen oder mystischen Sinne meinen. Sie kann aber auch einen Bund oder eine Vereinigung im Sinne einer organisatorischen und ständigen Körperschaft bedeuten. Dies ist tatsächlich ihre Hauptbedeutung im Griechischen, wie beispielsweise in „*koinonia ton ethnon*“, dem Völkerbund, der in der Enzyklika besonders erwähnt wird. Aus dem Begleitbrief geht hervor, daß an die Schaffung einer ständigen Körperschaft gedacht ist. Er spricht ausdrücklich von der Gründung eines Kirchenbundes (*koinonia*) nach dem Muster des Völkerbundes (*koinonia*). Die folgenden Bemerkungen von Erzbischof Germanos selbst bestätigen, daß das Ökumenische Patriarchat daran dachte, die Bildung einer Körperschaft ähnlich dem Ökumenischen Rat der Kirchen vorzuschlagen. Lassen Sie mich etwas zitieren aus der Rede, die Erzbischof Germanos im September 1920 in Uppsala hielt. Besonders interessant ist es zu sehen, daß die Kirche von Konstantinopel sehr genaue und konkrete Vorstellungen von der Form besaß, die jene ständige zwischenkirchliche Institution annehmen sollte, und daß diese Gedanken tatsächlich bei der Bildung des Ökumenischen Rates verwirklicht worden sind. Der Erzbischof sagte:

„Wie läßt sich diese Zusammenarbeit erreichen?

Der Brief des Ökumenischen Patriarchats spricht darüber nicht unmittelbar, aber mittelbar ist es möglich, den Hauptgedanken des Patriarchats aus diesem Brief zu erkennen. Unter Hinweis auf den Völkerbund, der unter den verschiedenen Völkern die Grundsätze der Gerechtigkeit und Gleichheit zur Anwendung bringen und das Verderben des Krieges verhindern soll, bemerkt das Ökumenische Patriarchat mit tiefem Bedauern, daß die Kirchen bisher das große und neue Gebot Christi vergessen haben: die Liebe. Das Ergebnis, zu dem diese Gedanken innerhalb des Patriarchats und in der gesamten östlichen orthodoxen Kirche geführt haben, wurde von den Vertretern des Patriarchats auf der vorbereitenden Weltkonferenz in Genf (1920) erläutert, indem sie gleichzeitig den Vorschlag machten, einen Kirchenbund nach dem Muster des Völkerbundes ins Leben zu rufen.

Die Organisation dieses Kirchenbundes stellen wir uns wie folgt vor: Es sollte ein ständiger Zentralausschuß aus Vertretern solcher Kirchen gebildet werden, die Mitglieder des Bundes sind. In jeder dieser Kirchen ist ein besonderer Ausschuß zu berufen, der mit dem Zentralausschuß zusammenarbeitet. Außerdem sollte man eine Zeitschrift herausgeben und Konferenzen einbe-

<sup>1)</sup> Eine gute deutsche Übersetzung kann bei der Ökumenischen Centrale angefordert werden.

rufen, die sich mit den Aufgaben des Bundes beschäftigen. Alle oben genannten Fragen und möglicherweise noch weitere, die für die gesamte Christenheit von allgemeiner Bedeutung sind, sollten von solchen Konferenzen aufgenommen und behandelt werden.“

Aber es gab noch einen weiteren Grund dafür, warum der Vorschlag von Konstantinopel keinen so tiefen Eindruck machte, wie es unter anderen Umständen möglich gewesen wäre. Während der Monate, in denen man am Entwurf der Enzyklika arbeitete, kam ein ähnlicher Vorschlag von Erzbischof Söderblom. Nur wenige Wochen nach den Beschlüssen der Heiligen Synode von Konstantinopel — und zwar im März 1919 — erschien in der schwedischen Presse der erste von mehreren Artikeln, in welchen Söderblom die Bildung eines Ökumenischen Rates vorschlug. Dieser Vorschlag wurde weithin bekannt, weil er auch in deutschen und britischen Zeitschriften veröffentlicht wurde und im Herbst 1919 vor die Versammlung des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen in Oud Wassenaar kam. So war der Gedanke, einen Bund oder Rat von Kirchen zu bilden, vielen Kirchenführern bereits bekannt, als die Enzyklika des Ökumenischen Patriarchats im Januar 1920 erschien. Die Bedeutung der Tatsache, daß der aus Konstantinopel kommende Vorschlag der erste offizielle Vorschlag war und daß er aus dem Zentrum der östlichen Christenheit kam, wurde nicht genügend beachtet.

Es ist hinzuzufügen, daß (sc. auch) der Vorschlag in der von Söderblom unterbreiteten Form keine warme Zustimmung fand. Viele meinten, daß Erzbischof Söderblom träumte, und vergaßen dabei, daß nach Apostelgeschichte 2 das Träumen von Träumen tatsächlich eine *nota ecclesiae* darstellt und genau das ist, was die Kirche tun sollte.

Als die Enzyklika von Konstantinopel erschien, hatten daher viele Kirchenführer für sich schon das Urteil gefällt, daß ein derartiger Vorschlag zu weit ginge. Unter diesen Umständen ist es um so eindrucksvoller, daß die orthodoxen Vertreter auf dem Genfer Treffen von 1920 die anderen Kirchen davon zu überzeugen suchten, daß eine ständige ökumenische Organisation der Kirchen notwendig sei. Wenn wir das Protokoll jener Versammlung lesen, erhalten wir den Eindruck, daß die orthodoxen Delegierten eine viel klarere Vorstellung (vision) von der ökumenischen Berufung der Kirche hatten als die Delegierten der anderen Kirchen.

Es ist darum wichtig, sich daran zu erinnern, daß Konstantinopel in dieser Sache die ersten Schritte unternahm. Es hatten zwar Verbindungen zwischen Konstantinopel und Uppsala bestanden, aber es gibt kein Anzeichen dafür, daß das Ökumenische Patriarchat bei dem Entwurf dieses Vorschlages unmittelbar durch Uppsala beeinflußt worden ist. Söderblom selbst sagte 1929, daß die vom Patriarchat ergriffene Initiative eine *unabhängige* Initiative war (Randbemerkungen zur Lausanne-Konferenz in der „Zeitschrift für systematische Theologie“, 1929, Seite 541).

Die Bedeutung der Enzyklika von 1920 besteht jedoch nicht nur darin, daß sie einen Vorschlag machte, der zu jener Zeit nahezu utopisch erschien und erst 28 Jahre später verwirklicht werden konnte. Ihr Gewicht liegt vor allem darin, daß sie „alle Kirchen Christi der verschiedenen Konfessionen in der ganzen Welt“ aufforderte, einander nicht als Unbekannte und Fremde anzusehen, sondern als Verwandte, die einen Teil der Familie Christi bilden, und als ihre „Miterben,

Glieder desselben Leibes und Mitgenossen der Verheißung Gottes in Christus“. Wie Erzbischof Germanos es im Jahre 1929 selbst formulierte: „Wie umfangreich der Gedanke ist, den die Enzyklika an diesem Punkte lehrt, geht daraus hervor, daß sie die Vorstellung von dem gegenseitigen Verhältnis der Glieder innerhalb der einzelnen Kirche — die nach der wunderbaren Lehre des hl. Paulus Glieder ein und desselben Leibes sind — ausweitet und auf die Beziehungen der verschiedenen Kirchen untereinander Anwendung finden läßt.“ Und wieder formulierte die Kirche von Konstantinopel einen wichtigen Grundsatz, als sie (in dem Begleitbrief) sagte, daß solche Verbindungen, wie sie von ihnen vorgeschlagen würden, nicht bis zu dem Tag aufgeschoben zu werden brauchten, an dem man zu einer völligen dogmatischen Übereinstimmung gelangt sei, sondern daß Zusammenarbeit zwischen den Kirchen den Weg für eine volle Wiedervereinigung vorbereiten könne; denn dieses Prinzip wurde zu einer grundlegenden Voraussetzung für die ökumenische Bewegung.

Hiermit werden wir an die Tatsache erinnert, daß die tätige Zusammenarbeit zwischen den Kirchen zwar einen wichtigen Teil der gemeinsamen Berufung der Kirchen ausmacht, jedoch nicht das Ganze dieser Berufung. Zusammenarbeit in Dienst und Zeugnis besitzt seinen eigenen besonderen Wert, sie darf aber nicht zu einem Ersatz für die Verwirklichung jener umfassenderen Koinonia und Einheit werden, die in Joh. 17 und Eph. 4 gemeint sind.

Mir scheint, daß wir bei unserer gegenwärtigen Zusammenkunft auf dem Boden des Ökumenischen Patriarchats, vierzig Jahre nach der Abfassung dieser Enzyklika, Anlaß dazu haben, mit tiefer Dankbarkeit der orthodoxen Kirchenmänner zu gedenken, die dadurch für den ökumenischen Gedanken neuen Boden aufbrachen und zu Pionieren des Ökumenischen Rates wurden, der erst viele Jahre später zustande kam.

#### *b) Über die Integration des Internationalen Missionsrates mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen*

Im Blick auf die vorgeschlagene Integration des Internationalen Missionsrates mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen möchte ich darauf aufmerksam machen, daß die Überzeugung, Zusammenarbeit auf dem Gebiet der Mission sei ein gemeinsames Anliegen der Kirchen, kein neuer Gedanke ist; er wurde vielmehr schon in den frühesten Tagen der ökumenischen Bewegung vertreten. Lassen Sie mich zwei Beispiele geben. Im Verlauf der Zusammenkunft im Château de Crans bei Genf im Jahre 1920, auf der die Bildung des Internationalen Missionsrates beschlossen wurde, unterbreitete Dr. J. H. Oldham ein Memorandum, in dem er sagte: „Es wird immer unmöglicher, missionarische Fragen zu erörtern ohne die Vertreter der Kirchen auf dem Missionsfeld; und jede Organisation, die aufgebaut werden mag, wird wahrscheinlich innerhalb kurzer Zeit einer anderen weichen, die den Anfang eines Weltbundes der Kirchen darstellen könnte.“ Wenige Wochen darauf fand — ebenfalls in Genf — die Vorbereitende Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung statt. Auf dieser Tagung legten die Vertreter der griechisch-orthodoxen Kirche ihren Plan zur Bildung eines Kirchenbundes vor und erwähnten darin als zwei Grundsätze einer derartigen Körperschaft die Verhinderung der Proselytenmacherei und (ich zitiere nach dem Protokoll): „... ein klares gegenseitiges Verstehen sowie die Zusammenarbeit aller christlichen Gemeinschaften zum Zweck der Mission unter den nichtchristlichen Völkern zu

gewährleisten“ (Protokoll, S. 75). Prof. Alivisatos, der einzige Teilnehmer an den Konferenzen von 1920, der noch heute aktiv an der ökumenischen Arbeit beteiligt ist, entwickelte diesen Punkt weiter. Er sagte: „Als eine erste Forderung nennen wir die Unterdrückung jeder Proselytenmacherei und die Vorbereitung einer Übereinkunft über Mission unter den nichtchristlichen Völkern. . . Als ein Vertreter der orthodoxen Kirche möchte ich feststellen, daß die orthodoxe Kirche in Zukunft, wie sie es in der Vergangenheit getan hat, jeden Proselytismus unter Christen vermeiden wird; die Kirche ist bereit, anderen Kirchen bei der Ausbreitung des Evangeliums unter Nichtchristen zu helfen, solange sie nicht in der Lage ist, dies selbst zu tun. Glauben Sie nicht, daß die Weltkonferenz (d. h. Glauben und Kirchenverfassung) einen bedeutenden Schritt in Richtung auf die Einheit getan hat, wenn diese Forderung allgemein akzeptiert wird?“ (vgl. „Internationale Kirchliche Zeitschrift“, 1921, S. 95). Diese Propheten aus Ost und West erkannten, daß die Kirchen, — wenn sie überhaupt eine Zusammenarbeit beginnen wollen — notwendigerweise in jener grundlegenden Aufgabe der Kirche zusammenarbeiten müssen, die in dem Gehorsam gegenüber dem großen Missionsbefehl besteht, den unser Herr selbst gegeben hat. Dr. Oldham betrachtet das Problem vom Blickpunkt der jüngeren Kirchen aus und kommt zu dem Schluß — er ist innerhalb der letzten vierzig Jahre überreichlich bestätigt worden —, daß das Sichtbarwerden dieser Kirchen die Missionsbewegung notwendig in eine noch engere Verbindung mit den Kirchen bringt als zuvor. Die orthodoxen Delegierten auf der Genfer Konferenz betrachten das Problem vom Blickpunkt der älteren Kirchen aus und betonen, daß die Kirchen einander in ihrer Missionsarbeit helfen und nicht hindern sollen. Beide weisen darauf hin, daß eine engere Verbindung zwischen dem Anliegen der Mission und dem Anliegen der Einheit nötig ist. Wiederum stellen wir fest, daß eine Einsicht, die einigen frühen Vätern der ökumenischen Bewegung zuteil geworden ist, nach vielen Jahren von einer sehr großen Anzahl von Kirchen geteilt wird. Denn die Antworten, die wir von den Kirchen im Blick auf die vorgeschlagene Integration erhalten haben, lauten fast alle günstig und positiv.

Wir sollten jedoch den Punkt, den die orthodoxen Delegierten im Jahre 1920 und viele Male seitdem betont haben, daß nämlich missionarische Zusammenarbeit unter Nichtchristen sich nicht mit Proselytenmacherei zwischen den zusammenarbeitenden Kirchen vereinen läßt, besonders beachten. Dieser Gegenstand wurde bei unserer Zusammenkunft im Jahre 1956 untersucht und besprochen. Die Kirchen erhielten zum Studium und zur Stellungnahme einen Bericht (sc. „Christliches Zeugnis, Proselytismus und Glaubensfreiheit im Rahmen des Ökumenischen Rates der Kirchen“) über dieses Thema. Es gingen nicht viele Antworten ein; aber andererseits ist es nicht ohne Bedeutung, daß wir keine einzige negative Reaktion auf dieses Thema hin erhielten. Ohne Zweifel könnte die Form des Berichts erheblich verbessert werden. Aber es scheint, als hätte man seine Grundthese allgemein bejaht. Diese These hat Dr. Eugene Blake kürzlich äußerst treffend so formuliert: „Wenn Kirchen dem Ökumenischen Rat der Kirchen beitreten, übernehmen sie die Verpflichtung, die anderen Gliedkirchen so zu behandeln, wie sie selbst behandelt sein möchten.“ Darum stellt sich uns die Frage, ob wir auf diesem Gebiet nicht einen Schritt weitergehen und im Licht der erhaltenen Kritik eine revidierte Fassung vorbereiten sollten, die nicht nur „entgegengenommen“, sondern „angenommen“ werden kann. Auf diese Art würden wir sehr deutlich herausstellen, daß unsere Absicht, in unserer gemeinsamen missionarischen Aufgabe zusammenzuarbeiten, die Annahme einer echten ökumeni-

schen Haltung hinsichtlich der Beziehungen der zusammenarbeitenden Kirchen selbst einschließt.

### c) Vorbereitung der dritten Vollversammlung

Während der letzten Wochen hat die Zeit der eigentlichen Vorbereitung der dritten Vollversammlung begonnen. Von jetzt an wird diese Vorbereitung in der Arbeit unserer Ausschüsse und unseres Mitarbeiterstabes an erster Stelle stehen. In diesem Zusammenhang mag es nützlich sein, die große Bedeutung von vier Aspekten jener Vollversammlung herauszustellen, die wir bereits erkennen können.

Erstens: die Vollversammlung wird in Asien stattfinden. Bisher sind wir in Ländern zusammengekommen, in denen das Christentum die vorherrschende Religion war. Diesmal werden wir uns in einem Land versammeln, dessen Kultur durch andere Religionen geprägt ist und in dem sich die christliche Kirche in der Minderheit befindet. Das kann Gelegenheit geben zu zeigen, daß die ökumenische Bewegung im tiefsten Sinne „katholisch“ (sc. allumfassend), d. h. nicht mit einer bestimmten Art von Zivilisation — auch nicht mit einer besonderen Art christlicher Zivilisation — in eins zu setzen, sondern grundsätzlich unabhängig ist und darum in die Situation von Menschen aller Kulturen und aller Religionen hinein-sprechen kann.

Zweitens: nach unseren früheren Beschlüssen soll die Vorbereitung für diese Vollversammlung auf der Ebene der Ortsgemeinde durchgeführt werden. Bei der ersten und zweiten Vollversammlung ist dies nicht in genügendem Ausmaß geschehen. Trotzdem ist es wesentlich, wenn die Vollversammlung ihre Wurzeln im Leben der Kirchen haben soll. Darum hoffen wir, daß die Kommission für das Generalthema und die Vorbereitungsausschüsse (sc. für die Sektionen) Studienmaterial erarbeiten, das Gemeindeglieder an allen Orten instand setzt, am Durchdenken der zentralen Fragen, mit denen sich die Vollversammlung beschäftigen wird, teilzunehmen. Selbstverständlich läßt sich diese Hoffnung nur verwirklichen, wenn alle Gliedkirchen sich ganz intensiv dafür einsetzen, das Studienmaterial so weit wie irgend möglich zu verteilen und dafür zu sorgen, daß es auch gebraucht wird.

Drittens: wir erwarten, daß diese Vollversammlung sich ganz neu mit der Aufgabe des Ökumenischen Rates auseinandersetzen wird. Um zu vermeiden, daß die einzelnen Arbeitszweige des Rates von der Bewegung als ganzer isoliert werden, und um den verschiedenen Gruppen zu ihrem eigenen Nutzen Gelegenheit zu geben, ihre Grundsätze und Maßnahmen von denen, die an anderer Stelle der Gesamtarbeit tätig sind, kritisch prüfen zu lassen, haben wir sogenannte „gemischte“ Vorbereitungsausschüsse für die drei grundlegenden Gesichtspunkte unseres gemeinsamen Auftrages gebildet: Einheit, Zeugnis und Dienst. Die ersten Zusammenkünfte dieser Kommissionen, die Anfang dieses Monats in Spittal durchgeführt wurden, haben gezeigt, daß dieser Entschluß gerade zur rechten Zeit gefaßt worden ist. Als diese gegenseitige Befruchtung einsetzte, tauchten neue Gedanken auf, und die 200 Teilnehmer an diesem Prozeß gemeinsamen Nachdenkens haben nun eine klarere Vorstellung von der Gesamtaufgabe unserer Bewegung. Darum dürfen wir hoffen, daß die nächste Vollversammlung den Kirchen und ihren Gliedern helfen wird, ein wirklich umfassendes Bild von unserer ökumenischen Aufgabe zu gewinnen.

Viertens: die Vollversammlung wird gekennzeichnet sein durch ihr Generalthema: Jesus Christus — das Licht der Welt. Solche Themen haben ihr eigenes Leben. Wir wählen zwar das Thema, können aber im voraus nicht genau wissen, was dieses Thema mit uns machen wird. Und schon jetzt ist deutlich, daß d i e s e s Thema — wenn wir es in seiner ganzen biblischen Bedeutung ernst nehmen — neue und unerwartete Perspektiven vor uns auftun wird. Es wird uns vor die Frage stellen, wie wir bei der Weitergabe des Evangeliums an die der Kirche Fernstehenden sowohl ein verkehrtes synkretistisches Verständnis des Lichtes als auch seine fruchtlose polemische Auswertung vermeiden können. Vor allem wird es uns zu einer wirklichen Selbstprüfung führen. Denn sobald wir von dem Licht sprechen, das in die Finsternis hineinleuchtet, ergibt sich die Frage, welches eigentlich das Verhältnis zwischen der Wirksamkeit jenes Lichtes und unserem eigenen Tun ist. Wir wissen sehr wohl, daß wir nicht das Licht sind und daß wir auf keinen Teil der Welt und auf keine Kirche als auf den Bereich des Lichtes hinweisen können. Aber wir wissen ebensogut, daß unser kirchliches Leben das Licht widerspiegeln muß und auf keinerlei Weise eine Wand zwischen dem Licht selbst und denen, die in Finsternis sitzen, werden darf. An diesem Punkt müssen wir einen Blick auf unsere kirchlichen Einrichtungen werfen und fragen, ob sie transparent genug sind, das Licht durch sich hindurchscheinen zu lassen. Die gleiche Frage erhebt sich auch für den Ökumenischen Rat selbst. Unsere Bewegung wächst, und immer mehr Zeit muß auf Verwaltung und Organisation verwendet werden; sind wir unterdes empfänglich genug, das Licht, das die Dunkelheit zu vertreiben und umzuwandeln sucht, aufzunehmen und weiterzugeben? Die Botschaft, die wir an die ganze Welt weiterzugeben berufen sind, wird nur dann überzeugend klingen, wenn wir bereit sind, derartige Fragen zu stellen und zu beantworten. Somit könnte es wohl sein, daß unser Thema zu einem Bumerang wird.

#### *d) Die erste und die kommende Generation*

Der Verlust so vieler Männer, deren Leben zu einem großen Teil dem Aufbau und der Entwicklung der ökumenischen Bewegung gewidmet war, zwingt uns zur Beantwortung der Frage, ob diese Bewegung ohne die begeisterte und prophetische Führung dieser Pioniere leben und wachsen kann. Wir denken besonders daran, wie wir uns fast wie Enkelkinder, die die Großzügigkeit ihres geliebten Großvaters kennen, daran gewöhnt hatten zu erwarten, daß Bischof Bell uns zu jeder Zusammenkunft irgendeinen neuen Gedanken, eine Inspiration oder einen prophetischen Ausblick mitbrächte, die unseren Überlegungen eine erhöhte Bedeutung verleihen würden. Irgendjemand sollte die unzähligen Anregungen, die Bischof Bell während der vierzig Jahre seiner ökumenischen Mitarbeit gab, in einer besonderen Studie untersuchen. Ebenso erinnern wir uns daran, wie Bischof Berggrav durch eine Bemerkung, die seine tiefe christliche Weisheit offenbarte, in eine verwirrte Situation Licht bringen konnte. Aber das Größte an dieser ersten Generation war doch, daß sie von Gott Großes erwartete und daran glaubte, daß Gott für die Kirchen etwas Besseres bereithielt als ihre augenblicklichen Beziehungen, die bis heute nur halb-ökumenisch sind und die volle Einheit, welche Christus für Seine Kirche wünscht, nicht zum Ausdruck bringen.

Und so können wir nicht umhin zu fragen, ob dieses Bewußtsein der Erwartung und des Unbehagens über unsere augenblicklichen Beziehungen innerhalb

unserer Generation ebenso lebendig ist. Die ökumenische Bewegung leidet in gewisser Hinsicht unter ihrem eigenen Erfolg: denn trotz ihrer Jugend gibt es viele, die sie in ihrer gegenwärtigen Form für selbstverständlich halten und nicht merken, daß eine ökumenische Bewegung, die lediglich zu einem zusätzlichen Teil der kirchlichen Struktur wird und nicht zu neuen Taten des Gehorsams im Bereich der Einheit führt, eine Bewegung ist, die in ihrem eigentlichen Anliegen versagt hat.

An diesem Punkt hängt viel von der kommenden Generation ab. Es besteht guter Grund dafür, Mut zu fassen. Ich verweise auf die spontane Initiative des Christlichen Studenten-Weltbundes, der im kommenden Juli in Straßburg eine Studentenkonferenz abhalten wird, die ganz unter dem Thema steht „Das Leben und der Auftrag der Kirche“. Während der sehr gründlichen Vorbereitung dieser Konferenz hat sich schon jetzt herausgestellt, daß diese Veranstaltung sich mit den grundlegenden Problemen der ökumenischen Bewegung beschäftigen wird. Wir freuen uns darüber, daß viele führende Persönlichkeiten des Ökumenischen Rates an dieser Konferenz teilnehmen und dadurch versuchen werden, eine enge Verbindung mit der Generation herzustellen, die die Bewegung in den kommenden Jahrzehnten voranzutragen hat. Unsere eigene Jugendabteilung wird im Verlauf des nächsten Jahres in Lausanne auf ähnliche Art eine europäische Jugendkonferenz durchführen — die erste von verschiedenen regionalen Jugendkonferenzen — und ebenfalls versuchen, den jungen Menschen jene „Gipfelschau“ (wie John R. Mott sich auszudrücken pflegte) der umfassenden Berufung der Kirche und ihres Auftrages in der Welt und an die Welt zu vermitteln, die das A-B-C einer dynamischen ökumenischen Bewegung ist.

## 2. Stellungnahme des Exekutivausschusses zum Ökumenischen Konzil der römisch-katholischen Kirche

Im Januar hatte der Papst angekündigt, daß ein Ökumenisches Konzil einberufen werden solle. Nun traf es sich, daß der Exekutivausschuß Anfang Februar zusammentrat und die Angelegenheit auf dieser Sitzung besprechen konnte. Der Exekutivausschuß beschloß, zu dem Vorschlag keine offizielle Erklärung abzugeben, weil noch nicht genug Informationen zur Verfügung standen. Er benutzte jedoch die Gelegenheit, in einem kurzen Kommuniqué darzustellen, auf welche Weise sich der Ökumenische Rat für die Einheit der Christenheit einsetzt.

Es zeigte sich, daß diese Zurückhaltung weise war. Denn in den folgenden Monaten wurde deutlich, daß der ursprüngliche Eindruck, der durch die religiöse und weltliche Presse hervorgerufen war, daß nämlich dieses Konzil sich hauptsächlich mit der Frage der Kircheneinheit befassen würde, und daß Einladungen zur Teilnahme an dem Konzil an andere Kirchen gerichtet werden könnten, nicht richtig war. Man hat in Rom betont, daß dieses Konzil ein Konzil der römisch-katholischen Bischöfe sein würde und daß — wie der „Osservatore Romano“ es auf Grund einer Ansprache des Papstes am 14. Juni formulierte — sein Hauptanliegen darin bestehen würde, die Kirche neue Kraft für ihre Sendung gewinnen und ihr eigenes Leben wie ihren inneren Zusammenhalt festigen zu lassen. Gleichzeitig wurde deutlich, daß noch viel Zeit verstreichen würde, ehe die eingesetzte „Vorkommission der Vorbereitungskommission“ den ersten Abschnitt der Vorbereitung abgeschlossen haben wird, so daß die Tagesordnung des Konzils bekanntgegeben werden kann.

Es ist allgemein bekannt, daß während der letzten Jahre zwischen dem Mitarbeiterstab des Ökumenischen Rates und der Gruppe römisch-katholischer Theologen, die in der „Römisch-Katholischen Konferenz für ökumenische Fragen“ zusammenarbeiten, inoffizielle Verbindungen bestanden haben. Diese Verbindungen haben uns während der letzten Monate Gelegenheit gegeben, die Konzilspläne besser zu verstehen und deutlich zu machen, welches die Hoffnungen und Wünsche des Ökumenischen Rates im Blick auf die Beziehungen der Kirchen zueinander sind. Auf Grund des im Exekutivausschuß geführten Gespräches wurden folgende Hauptpunkte herausgestellt: Die Beziehungen könnten erheblich verbessert werden, wenn die Möglichkeit für eine umfassendere Zusammenarbeit auf sozialem Gebiet und in den Bemühungen um einen gerechten und dauerhaften Frieden gegeben würde; wenn unter den Theologen mehr Gespräche geführt werden könnten; und wenn alle Kirchen gemeinsam danach streben würden, für alle Menschen in allen Ländern volle Glaubensfreiheit zu sichern.

Der Exekutivausschuß und der Mitarbeiterstab sind der Tatsache eingedenk gewesen, daß sie hier wie auch in anderen Angelegenheiten keine Vollmacht besitzen, im Namen der Kirchen oder auch nur im Namen des Ökumenischen Rates selbst zu sprechen, soweit nicht die offiziellen Organe des Rates die Grundsätze für das Verhalten des Ökumenischen Rates festgelegt haben.

Der Exekutivausschuß wird die Entwicklungen in bezug auf das Ökumenische Konzil weiterhin mit Interesse verfolgen. Als Führer einer Bewegung, die sich für die Einheit der Kirche einsetzt, können wir einem Ereignis, das eine so große Zahl von Christen betrifft und das für die Beziehungen der Kirchen untereinander von Bedeutung sein muß, nicht gleichgültig gegenüberstehen. Wir hoffen und beten darum, daß diese Bedeutung konstruktiver Art sein wird und der Sache der Einheit nach dem Willen Christi dienen möge.

### **3. Bischof Johann von San Franzisko (Russische Orthodoxe Kirche von Nordamerika) über die Integration vor dem Zentralauschuß**

(Übersetzung aus dem handschriftlichen russischen Manuskript  
von Dr. Hildegard Schaefer\*)

Ich möchte einige Gedanken über die Integration äußern. Aber es macht mir etwas Mühe zu entscheiden, an wen ich mich mehr wenden soll, an die Protestanten oder an die Orthodoxen, denn jenen und diesen möchte ich etwas Besonderes sagen.

Gestatten Sie mir, daß ich mich zuerst an die protestantischen Brüder wende. Sie sind jetzt Gäste in diesem orthodoxen Lande; aber wir, Orthodoxe, sind — fast könnte man sagen — Gäste in der ökumenischen Bewegung, im Ökumenischen Rat der Kirchen. Und in diesen Tagen, da wir die Frage der Integration erwägen, haben sich einige von uns vielleicht besonders als Gäste gefühlt, vielleicht sogar als solche, die in einem Hause schon ein wenig lange leben, in dem der Hausherr sich mit seinen eigenen Angelegenheiten befaßt. — Übrigens, diese Bemerkung ist eher psychologischen als sittlich-religiösen Charakters.

\*) Kommentar hierzu im Oktoberheft der „Jungen Kirche“.

Indem ich mich an die protestantischen Brüder, die Mitglieder des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates, wende, empfinde ich die Notwendigkeit, folgendes zu sagen: Denken Sie nicht, daß jemand von uns Orthodoxen nicht versteht, wie wichtig für Sie die Frage der Integration ist! Denn die Frage der Mission kann nicht von der Frage der Kirche abgetrennt werden. „Wo ich bin, da soll mein Diener auch sein“ (Joh. 12, 26). Wo die Kirche ist, da ist auch ihre Mission. Anders kann es nicht sein. Und die Bemühungen der christlichen Missionstätigkeit in der Welt zu vereinigen, ist ein außerordentlich wichtiges Problem für die Mission selbst und für die ganze — gläubige und ungläubige — Welt. Gewaltig ist der Prozentsatz an Mißerfolgen der christlichen Missionen in der Welt infolge ihrer Gespaltenheit. Es ist klar, daß der Versuch, die Arbeit an der Vereinigung der Missionen, not tut, und zwar auf den Glaubensgrundlagen, auf denen auch der Ökumenische Rat der Kirchen steht.

Das ist einzusehen. Bemühen Sie sich aber bitte, hier einige versöhnliche Formulierungen gemeinsam mit den Orthodoxen zu finden. Verschließen Sie Ihr Ohr nicht vor der Stimme einiger orthodoxer Theologen, die durch die bevorstehende Integration beunruhigt sind. Wenn diese Unruhe Ihnen als Schwäche erscheint, gehen Sie um so weniger an ihr vorüber, unterdrücken Sie nicht leichthin die Minderheit durch die Mehrheit. Ich glaube, daß auch hier irgend ein Ausweg zu finden ist: daß man die Grundlage der Integration — die Sie alle so sehr wünschen — legen kann, und daß gleichzeitig das Gewissen der Orthodoxen rein erhalten bleiben kann.

Was beunruhigt jetzt das Gewissen einiger orthodoxer Theologen? Sie befürchten, daß die Integration eine ekklesiologische Veränderung in das ökumenische Prinzip selbst hineinträgt, auf dem der Ökumenische Rat steht. Persönlich hoffe ich, daß sich das vermeiden läßt, indem man sich auf der Suche nach einer neuen Formulierung an die sehr große stilistische Erfahrung des Generalsekretariats und besonders unserer anglikanischen Brüder hält.

Andererseits können mir persönlich, als einem Orthodoxen, diejenigen Missionare freilich näherstehen, die den Heiden das Evangelium ohne Beigabe irgendwelcher bestimmter protestantischer Doktrinen und Traditionen bringen, als Missionare anderen Stils. Ich denke aber, daß alle Kirchen es nötig haben, den Missionseifer zu erhöhen, um Seelen in Christus zu retten und das Gebot unseres Herrn zu erfüllen.

Gestatten Sie, daß ich mich jetzt an meine orthodoxen Brüder wende! Es bedarf keiner Worte, wie nahe mir Ihre Erregung, Ihre Befürchtungen stehen, die wahrhaftig nicht aus bösem Willen entspringen, sondern aus der allmenschlichen Schwierigkeit, die eigene geistliche Erfahrung mit anderen geistlichen Erfahrungen zu integrieren. Aber, was wichtiger ist: die Orthodoxen sind — ebenso wie der Apostel Paulus — fähig, sich nicht nur über ihre eigene Predigt von Christus zu freuen, sondern darüber, „daß nur Christus verkündigt werde auf allerlei Weise“ (Phil. 1, 18). Angesichts der Ungläubigen in der heutigen Welt vermögen die Gläubigen — auch diejenigen, die nicht dem Ökumenischen Rat angehören — sich zu freuen, wenn Menschen zur Wahrheit Christi, zur Wahrheit des Evangeliums bekehrt werden durch die Predigt, auch von solchen, die „nicht mit uns nachfolgen“, denn es gilt ohne Zweifel: „Wer nicht wider uns ist, der ist mit uns“ (Luk. 9, 49 f.). Das ist tatsächlich unsere ökumenische Lage.

Ich werde sagen, warum ich persönlich in der Integration keine Gefahr sehe; oder genauer: warum ich bis zu dem Augenblick keine Gefahr in ihr sehe, wo sie mir nicht das Gegenteil beweist. Im Ökumenischen Rat der Kirchen haben wir Orthodoxen einen gewissen modus vivendi mit den protestantischen Kirchen gefunden. Wir haben diese Möglichkeit gefunden durch unsere Liebe zu ihrer Christusliebe, zu ihrer Liebe für den in der Dreieinigkeit gepriesenen Herrn.

Die orthodoxe Mission ist von der Kirche nicht getrennt. Es trifft nicht zu, wie einige gesagt haben, daß der Orthodoxie der missionarische Geist fehle. Nein, er fehlt ihr nicht, aber er fehlt einigen unter uns Orthodoxen. —

Die Russische Kirche (RK) ist gestiftet, unterhalten und erzogen worden von der Griechischen Kirche (GK). Es ist allbekannt, was für die Predigt unter den Slawen die „apostelgleichen“ Brüder Kyrill und Method und viele ihnen gleiche Missionare getan haben. Auch in der GK sehen wir diesen Geist, etwa in der Tätigkeit des Ausschusses für Orthodoxe Mission, der sein Zentrum in Athen hat. In der letzten Nummer seiner Zeitschrift ruft dieser Ausschuß zu besonderen Gebeten für die Mission in der ganzen Welt auf. —

Die RK aber hat im Laufe der Jahrhunderte ein weites Missionsfeld im Norden und Osten ihres Landes gehabt. Wissen Sie, daß anfangs des 20. Jahrhunderts das Evangelium in mehr als 120 Landessprachen durch den Hl. Synod der RK herausgegeben wurde? Wissen Sie, daß die Missionare der RK auch das Schrifttum der Völker begründeten, denen sie den christlichen Glauben verkündeten? Freilich, wenig haben sie geschrieben, wenig geredet von ihrem Werk. Wissen Sie, daß die orthodoxen Missionen in Japan und China zu den frühesten Missionen in diesen Ländern gehören? In Tokio hat mir ein italienischer Jesuit, Professor an der dortigen Universität, gesagt, daß man vor den Studenten als Beispiel für die Mission in Japan die russische dortige Mission zu zitieren pflegt. Die Namen des Hl. Innokentius von Alaska, der Erzbischöfe Nikolaus und Ssergius von Japan haben apostolische Bedeutung, ebenso die Namen vieler Märtyrer und Bekenner Christi in China und anderen Orten der Welt bis in unsere Zeit.

In der letzten Zeit hat die missionarische Bedeutung der RK für die ganze Christenheit nicht abgenommen. Sie ist vielmehr gewachsen, obwohl der Stil und die Methoden der missionarischen Tätigkeit sich verändert haben gegenüber den Ihnen bekannten. Aber laßt uns nicht meinen, daß diese bekannten Methoden die einzigen sind. —

Die Russische Orthodoxe Kirche in Amerika ist sich bewußt, daß ihre Kräfte zur Zeit nicht ausreichen, die missionarische Arbeit in Alaska auf der Höhe zu halten. Doch sehen wir, die Männer der Orthodoxen Kirche in Amerika, in Reue und Demut, wie auf dem Felde, das früher ungeteilt unserer Mission angehörte, einige protestantische Kirchen und die römisch-katholische ans Werk gehen, deren materielle Mittel die unseren heute übertreffen. Diese Missionen zu tadeln, vermögen wir nicht, da wir unser gegenwärtiges Unvermögen für diesen wachsenden neuen Staat Amerikas sehen. Das Feld für die Arbeit im Dienste Gottes in der Welt bleibt offen für alle.

Ich glaube nicht, daß die Integration unsere orthodoxe innere und äußere Freiheit zerstören wird. Nein, wir können und sollen diese Freiheit schützen in der Liebe zu den christlichen Brüdern und in der Liebe zu ihrer Christusliebe.

Aber, wenn wir der Integration zustimmen, müssen wir freilich unsere christlichen Brüder, die Protestanten, warnen, daß diese Integration nicht nur eine

Probe (Prüfung) für uns sein wird, sondern auch für sie, für diesen ganzen ökumenischen christlichen Geist der Freiheit und Liebe, den wir hier vor der ganzen Welt verkünden, in unserer Gemeinschaft. Die Freiheit eines jeden Mitgliedes des Ökumenischen Rates ist nicht nur die Freiheit, in diesen Rat einzutreten und in ihm zu verbleiben. Es bleibt uns, es bleibt allen auch noch die Freiheit, aus dem Rat auszutreten in dem Augenblick, wo die innere Wahrheit unseres Glaubens und religiösen Gewissens das fordert.

Jetzt rufe ich meine Brüder, die Orthodoxen, auf zu einem neuen Gotteswerk (podvig — agon) orthodoxer Einmütigkeit, Geduld, des Vertrauens und der Furchtlosigkeit — zu jener kenosis (Selbstentäußerung), die unser Herr Jesus Christus selbst auf sich genommen hat, indem er in die Welt unserer großen menschlichen Unvollkommenheit, der Leiden und des Todes einging.

Er, unser Einziger Erzhirte, ist kräftig, alles zum Wohle Seiner Heiligen Kirche zu lenken und aufzubauen. Neue Aussichten können sich jetzt auftun, um der Orthodoxie und der Fülle des christlichen Geistes Ausdruck zu verleihen, denn — „denen, die Gott lieben, müssen alle Dinge zum besten dienen“ (Röm. 8, 28).

#### 4. Appell des Zentralaussschusses an die Großmächte zur Einstellung der Atomwaffenversuche

Der Ökumenische Rat der Kirchen hat sich wiederholt und dringend für die Einstellung der Atomwaffenversuche unter internationaler Kontrolle und Inspektion eingesetzt, namentlich in seinen Erklärungen über „Atomwaffenversuche und Abrüstung“, die der Zentralaussschuß und die Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten im Jahre 1957 in New Haven beschlossen. Indem wir uns in Betonung ihrer Gegenwartsbedeutung erneut hinter diese Erklärungen stellen, machen wir auf gewisse Dinge aufmerksam, die wir für unmittelbar dringlich erachten.

Wir betonen, daß keine Nation das Recht hat, sich in eigener Verantwortung zu Kernwaffenversuchen zu entschließen, deren Folgen die Völker anderer Länder, die ihre Einwilligung dazu nicht gegeben haben, tragen müssen. Wir appellieren daher an alle Nationen, die sich mit dem Gedanken tragen, Atomwaffenversuche durchzuführen, diese moralische Verantwortung genau so anzuerkennen, wie sie die Belange der Landesverteidigung und der internationalen Sicherheit berücksichtigen.

Während wir das Zustandekommen eines baldigen Abkommens über die Einstellung der Atomwaffenteste als besonders dringlich hervorheben, erneuern wir unsere Erklärung, daß nichts weniger als die Abschaffung des Krieges selbst das Ziel aller Nationen und ihrer Führer, der Kirchen und aller Bürger sein sollte. Die Erreichung dieses Zieles stellt einen feierlichen Appell gerade an unsere Generation dar. Wir begrüßen die neue Wendung in den internationalen Geschehnissen, die durch den Beschluß der Großmächte, zu Gesprächen auf höchster Ebene zusammenzukommen, herbeigeführt wurde.

Wir beten dafür, daß jede sich bietende Gelegenheit ergriffen werden möge, die zu einer Lösung der offenstehenden Probleme, zur stufenweisen Abrüstung und zu neuem Vertrauen unter den Völkern beiträgt.

## CHRONIK

Im Mittelpunkt der diesjährigen Zentralausschuß-Sitzung auf Rhodos vom 19.—27. August, der eine große Zahl von Kommissionsberatungen in Spittal (Kärnten) vorangegangen war, stand wiederum die geplante Integration des Ökumenischen Rates der Kirchen mit dem Internationalen Missionsrat. Den erneut ausgesprochenen Bedenken der orthodoxen Delegierten, die eine Strukturveränderung des Ökumenischen Rates als eines Rates von Kirchen befürchteten, wurde durch einige präzisere Formulierungen im Integrationsplan Rechnung zu tragen versucht. Von den 170 Mitgliedskirchen haben sich erst 46 zur Integration geäußert, davon 44 positiv. Von den 38 Mitgliedsräten des Internationalen Missionsrates haben bisher 22 zugestimmt, drei ihre Ablehnung ausgesprochen und einer (Belgisch-Kongo) ist ausgetreten (nach Pressemeldungen erwägt auch der norwegische Missionsrat seinen Austritt). Die Entscheidung über die endgültige Fassung des Integrationsplanes und die Vorlage an die 3. Vollversammlung wird die nächste Zentralausschuß-Sitzung zu treffen haben, die vom 16.—24. August 1960 in Edinburgh stattfinden soll.

Die nächste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen ist nunmehr für die Zeit vom 18. November bis 5. Dezember 1961 in Neu-Delhi (Indien) anberaumt worden, nachdem sich die Abhaltung der ursprünglich für 1960 vorgesehenen Konferenz auf Ceylon aus innerpolitischen Gründen nicht empfiehlt. Während die mit der biblischen Entfaltung des Generalthemas „Jesus Christus — das Licht der Welt“ beauftragte Kommission unter Vorsitz von Prof. Paul Minear (deutsches Mitglied: Landesbischof D. Noth) erst im November ds. Js. zusammentreten wird, ist für die drei Sektionsthemen: Einheit, Zeugnis und Dienst durch sog. „gemischte“ Kommissionen im August ds. Js. in Spittal ein erster Entwurf erarbeitet worden, der den Mitgliedskirchen zur Stellungnahme zugehen wird.

Die Neufassung der Basis des Ökumenischen Rates, die 1957 von einer Kommission vorgeschlagen war, wurde der Kom-

mission für Glauben und Kirchenverfassung zur weiteren Erörterung überwiesen. Die deutsche Fassung des Vorschlages lautet: „Der Ökumenische Rat der Kirchen ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift den Herrn Jesus Christus bekennen als den Sohn Gottes, der zu unserem Heil Mensch geworden ist, in dem Gott der Vater sich offenbart hat, und den der Heilige Geist bezeugt, der uns in alle Wahrheit leitet“.

Zu dem 1956 den Mitgliedskirchen vorgelegten Dokument „Christliches Zeugnis, Proselytismus und Glaubensfreiheit im Rahmen des Ökumenischen Rates der Kirchen“ sollen die Kirchen bis März 1960 erneut Stellung nehmen, damit von der Vollversammlung entsprechende Richtlinien für das gegenseitige Verhalten der Kirchen zueinander beschlossen werden können.

Gegenstand eingehender Gespräche war auf Rhodos die künftige Gestaltung der Faith and Order-Arbeit (vgl. Keith Bridston in H. 3/1959, S. 123 ff.), die in den zuständigen Ausschüssen weiter behandelt werden soll.

Der Zentralausschuß beschäftigte sich außerdem ausführlich mit internationalen und sozialen Problemen (Appell an die Großmächte zur Abrüstung und Einstellung der Atomversuche, Lösung der Deutschland- und Berlinfrage, Unterstützung des Weltflüchtlingsjahres, Probleme der Überbevölkerung u. a. m.).

Auf die in Rhodos geführten Gespräche zwischen den anwesenden römisch-katholischen Beobachtern und den orthodoxen Teilnehmern, die ein lebhaftes Aufsehen hervorgerufen haben, werden wir in anderem Zusammenhange zurückkommen.

Erstmalig war das Moskauer Patriarchat auf einer Zentralausschuß-Sitzung offiziell durch zwei Gäste vertreten, die zuvor schon einige Wochen Gäste des Ökumenischen Rates in Genf gewesen waren. Eine längere Grußbotschaft des Metropoliten Nikolai, des Außenamtsleiters der russisch-orthodoxen Kirche, und eine Einladung an den Ökumenischen Rat zu einem Besuch im Dezember ds. Js. lassen

einen weiteren Ausbau dieser Beziehungen erhoffen.

Während Anträge von Kirchen auf Beitritt zum Ökumenischen Rat diesmal nicht vorlagen, wurden die Ökumenischen Räte von Österreich, der Tschechoslowakei und — vorbehaltlich einiger formaler Klärungen — von Korea als „angeschlossene Räte“ aufgenommen.

Für den verstorbenen Erzbischof Michael wurde Erzbischof Jakovos, das Oberhaupt der griechisch-orthodoxen Erzdiözese von Nord- und Südamerika, in das Präsidium, für den verstorbenen Erzbischof Yngve Brilioth der Primas von Schweden, Erzbischof Gunnar Hultgren, in den Exekutivausschuß gewählt.

\*

An der Internationalen Konferenz für raschen sozialen Umbruch vom 25. Juli—2. August im Anatolia College bei Saloniki (Griechenland) nahmen 150 Theologen und Laien aus 34 Ländern teil (s. Bericht von Prof. Pfeffer in diesem Heft).

An der 18. Generalversammlung des Reformierten Weltbundes vom 27. Juli—6. August in Sao Paulo (Brasilien) nahmen etwa 300 Delegierte aus 53 Ländern teil. Zum neuen Präsidenten wurde Dr. Ralph W. Lloyd gewählt. Ein Bericht über den ökumenischen Ertrag dieser Tagung folgt im nächsten Heft.

## VON PERSONEN

Archimandrit Kotsonis, Schloßprediger am griechischen Hofe, wurde als Theologieprofessor an die Universität Saloniki berufen.

Landesbischof D. Hanns Lilje, Mitglied des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates und Mitherausgeber unserer

Die Vereinigte Kirche Christi in den USA, die 1957 aus dem Zusammenschluß der Evangelischen und Reformierten Kirche mit den Kongregationalisten hervorgegangen ist, beschloß auf ihrer diesjährigen Synode in Oberlin (Ohio) eine gemeinsame Verfassung. Auch wurde eine Glaubenserklärung angenommen, die in deutscher Übersetzung bei der Ök. Centrale angefordert werden kann.

Auf Einladung des Außenamtes des Moskauer Patriarchats hat eine Gruppe führender Vertreter der evangelischen Kirchen in der DDR Anfang September die Sowjetunion besucht. Eine Delegation der Alt-katholischen Kirche in Deutschland war im Juni/Juli einer gleichen Einladung gefolgt.

Der erste Patriarch der Koptischen Kirche von Äthiopien, Mgr. Anba Basilios, wurde Ende Juni vom Patriarchen der ägyptischen Koptischen Kirche in Kairo geweiht.

Eine ungarische Kirchendelegation, darunter die Bischöfe Dr. Tibor Bartha und Zoltan Kaldy, stattete im vergangenen Sommer den Kirchen Chinas einen mehrwöchigen Besuch ab.

Mehr noch als in früheren Jahren stand der diesjährige Kirchentag in München vom 12.—16. August im Zeichen der Ökumene. Zu den Hauptsprechern zählte u. a. Erzbischof Kiivit (Estland); Generalsekretär Dr. Visser 't Hooft predigte im Jugendgottesdienst.

Zeitschrift, beging am 20. August seinen 60. Geburtstag.

Dr. John A. Mackay, langjähriger Präsident des Internationalen Missionsrates und des Reformierten Weltbundes, wurde am 8. Mai 70 Jahre alt.

Bischof D. Ernst Hornig vollendete am 25. August das 65. Lebensjahr.

## ZEITSCHRIFTENSCHAU

Die mit einem \*) versehenen Artikel können in deutscher Übersetzung bei der Ökumenischen Centrale, Frankfurt a. M., Untermainkai 81, angefordert werden.

*Hanfried Krüger*, „Wo steht die ökumenische Bewegung heute?“, *Informationsblatt*, 1. Oktoberheft 1959, S. 305—310.

Wie in jedem Jahr faßt der Leiter der Ökumenischen Centrale im Rahmen eines Berichtes über die letzte Sitzung des Zentralausschusses die wichtigsten ökumenischen Ereignisse und Denkergebnisse oder -tendenzen zusammen. Im Vordergrund stehen die Gesprächsthemen von Rhodos: Orthodoxie, Konzilsfragen, Integration, Basis, Faith and Order, III. Vollversammlung und anderes.

*Erzbischof Jakovos*, „The Contribution of Eastern Orthodoxy to the Ecumenical Movement“, *The Ecumenical Review*, Nr. 4, Juli 1959, Seite 394—404.

Dieser Artikel, der in deutscher Übersetzung in der „Lutherischen Rundschau“ Heft 2, August 1959, abgedruckt ist, enthält eine Rede des neuen orthodoxen Erzbischofs für Amerika vor dem Nationalrat christlicher Kirchen in den USA. Er berichtet, wie sich die orthodoxe Kirche — oft handelt es sich wohl nur um Konstantinopel — von Anfang dieses Jahrhunderts an lebhaft für die Sache der christlichen Einheit interessiert hat. Als wesentliche Beiträge zur ökumenischen Bewegung nennt der Verfasser das orthodoxe Kirchenverständnis, die Pflege eines lebendigen Traditionsstromes und eine konstruktive Sicht der ökumenischen Bewegung. Es wird deutlich, daß die orthodoxe Kirche sich mit großem Selbstbewußtsein für einen wesentlichen Teilnehmer am ökumenischen Gespräch hält und daß die Begegnung mit ihr eine Fülle von auf protestantischer Seite unbekanntem oder gar gering geachteten Fragen der Lehre und des Lebens sichtbar machen wird. Diese Begegnung sollte nach dem Verfasser viel intensiver auf der Ebene der Gemeindeglieder stattfinden, wobei man einander ausführlich über das Warum des eigenen Glaubens unterrichten könnte.

*Georg Florowsky*, „Das bevorstehende Konzil der römischen Kirche“, *Johannes Chrysostomus OSB*, „Das Ökumenische Konzil und die Orthodoxie“, *Unsancta*, Heft 3, August 1959, Seite 172—186.

Prof. Florowskys Beitrag ist eine einzige Forderung nach einer gründlich durchdachten Ekklesiologie auf beiden Seiten. Das „Vatikanische Dogma“ von der päpstlichen Unfehlbarkeit sei 1870 übereilt aus einem größeren Zusammenhang herausgelöst und formuliert worden und 51 Entwürfe für jenes Konzil überhaupt unberührt geblieben: so habe die römisch-katholische Ekklesiologie noch heute kein Gleichgewicht. Auf orthodoxer Seite gäbe es andere Unklarheiten, so z. B. im Verständnis des fehlgeschlagenen Konzils von 1054 oder in der partiellen theoretischen Anerkennung des Kircheseins Roms bei gleichzeitiger Leugnung der Gültigkeit der römisch-katholischen Taufe usw. Abgesehen von der somit nötigen Klärung des „römischen Schismas“ und der „römischen Kirche“ auf höchster theologischer Ebene, fordert Florowsky eine lange „molekulare“ Vorbereitung einer offiziellen Begegnung der Kirchen, denn „für ein Unionskonzil ist wenigstens gegenwärtig weder Boden noch Platz da“ (S. 175).

Der römisch-katholische Beitrag von Pater Chrysostomus beschäftigt sich mit der Frage nach der kirchlichen Autorität. Verfasser gibt einen geschichtlichen Überblick über das Ansehen früherer Konzile innerhalb der Orthodoxie und berichtet, daß sich in neuerer Zeit, besonders unter den Russen Chomjakov (gest. 1860), Bulgakov (gest. 1944) u. a. eine deutliche Abwendung von der traditionellen Auffassung zeige. „Manche von ihnen leugnen klar und unzweideutig das unfehlbare Lehramt der Kirche . . .“ (S. 179). Sie hätten den völlig neuen und aus der Tradition nicht gerechtfertigten Sobornost-Gedanken eingeführt, der „im Grunde antihierarchisch“ sei (S. 181). Das Motiv sieht er in der Furcht vor dem Unfehlbarkeitsdogma. —

Die frühen ökumenischen Konzilien hätten sich sämtlich als höchste Autorität verstanden und nie — wie der Sobornost-Gedanke es will — gemeint, daß die Konzilsentscheidungen erst durch irgendeine Rezeption von seiten des Kirchenvolkes gültig würden. Der Verfasser glaubt, daß nur die Durchsetzung dieser alten Lehre den Boden für ein gemeinsames Gespräch bietet. „Wird die Chomjakov-Lehre die Orthodoxie beherrschen, dann ist natürlich die Hoffnung auf eine Annäherung illusorisch“ (S. 186).

Chronique religieuse. Orthodoxie grècque. Question du Prosélytisme. *I r é n i k o n* XXXI (= 1958) Nr. 3. S. 336—342.

Eine Zusammenstellung und Interpretation von Artikeln aus orthodoxen Zeitschriften (Athen, Alexandrien, Moskau, New York) zeigt eine scharfe Reaktion gegen den Proselytismus, der Protestanten und Katholiken der Ostkirche gegenüber vorgeworfen wird, zugleich aber die Inanspruchnahme des Rechts auf Evangelisation und die Betonung des missionarischen Auftrags der Orthodoxie. Ausgelöst ist die Diskussion durch eine Entscheidung des obersten griechischen Berufungsgerichtes, die eine weitgefaßte Definition des „Proselytismus“ gibt: „Jeder unmittelbare oder mittelbare Versuch, der zum Zweck hat, in ein religiöses Gewissen einzudringen mit der Absicht, den Inhalt des letzteren zu verändern.“ Der Rezensent stellt mit Recht fest, daß damit schlechthin alles und jedes als „Proselytismus“ abgetan werden könne, und bezeichnet als die offene Frage, die auch von den Orthodoxen nicht beantwortet werde: „Wo liegt die Grenze zwischen Evangelisation und Proselytismus? ... Man hat manchmal den Eindruck, daß die gleiche Tätigkeit bald als Evangelisation, bald als Proselytismus qualifiziert wird, je nachdem ob die Personen, die sie ausüben, der orthodoxen Kirche angehören oder nicht.“ In dem teilweise wörtlich wiedergegebenen Aufsatz des Mgr. Irenäus von Samos fällt das Ressentiment gegenüber „jener protestantischen Bewegung, die man ökumenisch nennt“ auf. Sie schätze zwar die Teilnahme der Orthodoxen an ihren Versammlungen, um dadurch ihren ökumenischen Charakter zu dokumentieren, verzichte aber keineswegs auf Versuche, orthodoxe Christen zum Protestantismus zu bekehren.

Willem Adolf Visser 't Hooft, „The Significance of the Asian Churches in the Ecumenical Movement“, *The Ecumenical Review*, Nr. 4, Juli 1959, Seite 365—376“).

Den Grundton dieses Aufsatzes bildet die Überzeugung, daß Kirchen einander durch Korrektur voranzuhelfen können und sollen — „in Christus“. Dr. Visser 't Hooft fordert die asiatischen Kirchen zur Annahme und Weitergabe solcher Korrektur auf — innerhalb Asiens wie im Gespräch mit den Kirchen in anderen Teilen der Welt — und leistet mit seiner „Paränese“ sogleich einen hilfreichen Beitrag zu diesem Dialog. Gegenüber allen antikirchlichen Diagnosen, nach denen die Zeit der christlichen Mission in Asien endgültig vorüber sei, sieht er gerade jetzt den Auftrag der asiatischen Kirchen darin, „den ‚Weltweisen‘, die nicht mit dem Wirken des Heiligen Geistes rechnen, eine große Überraschung zu bereiten“ (S. 375). Denn eine „lebendige Kirche läßt sich nicht in dem Netz eines soziologischen Determinismus fangen“ (S. 373).

Methodisch geht der Verfasser so vor, daß er die kirchlich-missionarische Situation in Asien zur Zeit von Edinburgh (1910) mit der Situation von Kuala Lumpur (1959) gegenüberstellt. Seine Deutungsbegriffe lauten „konstantinisches Zeitalter“, „Christenheit-Zeitalter“ und „Vasco da Gama-Zeitalter“. Aus all diesen „Zeitaltern“ heraus müsse ein gemeinsamer Weg zur echten christlichen Freiheit gefunden werden.

Gerhard Brennecke, „Mission, Ökumene und Kirche in Afrika“, *Die Zeichen der Zeit*, Heft 7/8, 1959, Seite 257—264.

Die Richtung dieses Aufsatzes, der in einer Zeit des Umbruchs ein paar einfache Orientierungslinien ziehen will, läßt sich vielleicht auch so formulieren: von der europäischen Mission zur innerafrikanischen Ökumene. Der Verfasser betont aber, daß das neue Faktum, die „Kirche in Afrika“ die missionarische Aufgabe der anderen Kirchen nicht aufhebe, sondern nur in diesen neuen Rahmen stelle. Das sei nötig geworden durch die „große Kehrtwendung“, die Afrika heute vollziehe. Auf säkularem wie auf kirchlichem Gebiet werde das außerafrikanische Leitbild abge-

löst: man orientiere sich nicht mehr auf die Hauptstädte der Kolonialmächte, sondern auf den afrikanischen Kontinent selbst hin. Dabei entdecke der afrikanische Christ die Ökumene in Afrika. Notwendigerweise müsse darum die neue Mission ökumeni-

sche Mission sein, die mehr einschließt als das Angebot von fraternal workers: „Sie greift die Wirklichkeit heute besser als unsere alten Begriffe von Berlin oder Basel, Wuppertal oder Hermannsburg. Auf diese heutige Wirklichkeit kommt es an“ (S. 264).

## NEUE BÜCHER

*Ernst Kinder*, Der evangelische Glaube und die Kirche. Grundzüge des evangelisch-lutherischen Kirchenverständnisses. Lutherisches Verlagshaus, Berlin 1958, 229 S., 25.— DM.

Prof. Kinder aus Münster hat die theologische Literatur mit einer lutherischen Ekklesiologie bereichert. Seit dem Kirchenkampf und dann wieder wegen der kirchlichen Probleme der Nachkriegszeit hat ihn die Frage nach dem Wesen der Kirche stark beschäftigt. Er selbst will sein Buch nicht „Ekklesiologie“ nennen, denn „wir stehen noch bei den ekklesiologischen Prolegomena und haben noch zu viel in bezug auf die Grundlagen zu erarbeiten und zu klären“ (S. 13). Das Buch beschäftigt sich dennoch wohl ziemlich mit allen Problemen, die in einer Ekklesiologie behandelt werden sollen, und darf daher weniger bescheiden angekündigt werden, als der Verfasser selber tun möchte.

Das Werk umfaßt drei Teile. Teil I heißt „Allgemeine theologische Grundbestimmung der Kirche“ und behandelt die trinitarische Bezogenheit der Kirche, den Sinn der verschiedenen Aussagen in der Schrift über die Kirche, die Kennzeichen der Kirche, das Verhältnis von Kirche und persönlichem Heilsglauben usw. Teil II heißt „Die Kirche in reformatorischer Sicht“ und kann als eine Darstellung von Luthers Lehre über die Kirche angesehen werden, wobei ausführlich die Kennzeichen der Kirche und das kirchliche Bekenntnis behandelt werden. Teil III heißt „Grundfragen der Gestalt der Kirche“ und beschäftigt sich mit drei Themen: 1. Amt und Gemeinde, 2. Ordnung und Leitung der Kirche, 3. Die Einheit der Kirche.

Es liegt auf der Hand, eine Besprechung in der „Ökumenischen Rundschau“ mit dem letzten Thema anzufangen. Es wird sich überdies zeigen, daß wir von daher einen guten Überblick über die Problematik die-

ses Buches gewinnen werden. Der Abschnitt über die Einheit der Kirche zeigt eine große und liebevolle Kenntnis des Ringens um die Einheit der Kirche, wie es besonders im Ökumenischen Rat stattfindet. Die Hauptfrage ist die nach allgemein anerkannten Bedingungen für Kirchengemeinschaft, und darin kann man nicht weiterkommen, wenn nicht jeder die eigene Konfessionalität voll einsetzt. Für Kinder bedeutet das: die rechte Verkündigung des Evangeliums und die rechte Verwaltung der Sakramente, und die bekennende Beziehung der Kirche auf dieses Evangelium sind die notwendigen, aber auch einzigen Kriterien für eine kirchliche Gemeinschaft der Konfessionen untereinander. Das würde in der heutigen Problematik noch wenig Aussicht geben, wenn nicht jede Konfession an das vertikale kircheschaffende Handeln Gottes in seiner Selbstmächtigkeit glauben würde. Denn das bedeutet, daß Gottes Handeln niemals als solches in die Konfession eingeht und daß die Konfession sich immer wieder von diesem Handeln her prüfen und richten lassen soll. Besonders seit Lund 1952 denkt man im Ökumenischen Rat immer mehr von dieser Vertikalen her, d. h. christologisch und eschatologisch. Die lutherische Konfession hat sich dabei immer wieder von ihrem Proprium her richten zu lassen, „und sie hat sich offen zu halten, um eventuell zu lernen“ von anderen Konfessionen, besonders in Dingen der Gestaltung und Ordnung.

Blicken wir jetzt von diesem letzten Abschnitt her auf das Buch zurück, so muß leider festgestellt werden, daß Kinder diese ökumenischen Aussichten bei seiner Entfaltung der Ekklesiologie nirgendwo eingesetzt hat. In weiten Strecken, besonders im II. Teil, ist sein Werk wenig anders als eine systematisierende Darstellung der Gedanken Luthers über die Kirche, die als letzte und undiskutierbare Wahrheit vor-

getragen werden. Fragen wir, wie das möglich ist, so ist die Antwort in dem letzten Abschnitt des I. Teiles zu suchen, wo „die Notwendigkeit einer ekklesiologischen Grundentscheidung“ behandelt wird. Als zentrale nota ecclesiae wurde im vorletzten Abschnitt die Apostolizität der Kirche herausgearbeitet. Dann muß aber die Frage auftauchen, welche von den mancherlei apostolisch bezeugten Wirklichkeiten als normativ (und nicht bloß als zeitgebunden) anzusehen sind. Hier soll nach Kinders Ansicht eine Grundentscheidung getroffen werden. Mit einem „objektiven Rückgriff auf das Neue Testament“ ist hier nichts getan. Der Verfasser fährt dann gleich fort: „Da wir mit unserer Sicht der Kirche auf dem Boden der reformatorischen Entscheidung stehen, sind wir nunmehr genötigt, innerhalb des bisher umrissenen allgemeinen Rahmens methodisch neu anzusetzen“ (S. 54). „Ob die reformatorische Grundentscheidung in bezug auf die Kirche wirklich im Sinne des Neuen Testaments ist, das kann nicht durch eine objektive Deduktion vom Neuen Testament her verifiziert werden, sondern das muß sich dann an den Zeugnissen des Neuen Testaments erweisen und bewähren“ (S. 55). Aber sogar dieser Erweis a posteriori findet in dem Buch nicht statt. Und der ökumenisch gesinnte Leser fragt sich, warum im I. Teil so viele entscheidende Einsichten über die Kirche vom NT her erarbeitet werden konnten (s. unten) und nun auf einmal die Apostolizität der Kirche nicht länger von der Schrift her behandelt werden kann. Kinder nimmt es als gegeben an, ohne es zu beweisen und ohne weiteres Hören auf andere Grundanschauungen. Die Folge ist, daß die Leser sich von S. 57 bis S. 198 in einer konfessionalistischen Enge befinden, sowohl geographisch als bekenntnismäßig. Fast nur lutherisch-deutsche Literatur wird zitiert. Sogar der nächste Gesprächspartner, die reformierte Konfession (die doch die Grundentscheidung über die Apostolizität mit der lutherischen gemeinsam hat), wird vollständig außer acht gelassen, auch dort, wo es allen Anlaß zu einem Gespräch gab, wie bei den Kennzeichen der Kirche (Zucht) oder bei der Amtsauffassung. Wenn Kinder „evangelisch“ oder „reformatorisch“ sagt, so meint er nur „lutherisch“. Und doch schreibt er, handelnd von der „ecclesia

semper reformanda“: „Und das bedeutet auch, daß ‚eine evangelisch-lutherische Kirche‘ immer auch auf andere Kirchen hört, von ihnen lernt und da, wo es nötig ist, von ihnen empfängt“ (S. 142). Das wird aber in diesem Buch nirgendwo wahr gemacht, sogar dort nicht, wo, wie im III. Teil, die äußeren Aspekte der Ekklesiologie behandelt werden, die nicht direkt mit dem lutherischen Bekenntnis zusammenhängen.

Das ist um so mehr zu bedauern, weil der I. Teil, der der fatalen „Grundentscheidung“ vorangeht und eine biblische Orientierung beabsichtigt, so verheißungsvoll und anregend ist. Ohne das Wort „ökumenisch“ zu nennen, entwirft Kinder dort Grundlinien für eine ökumenisch-synthetische Ekklesiologie, schon durch die Weise, in der er die institutionellen und personalen Aspekte der Ekklesiologie zusammendenkt, und ganz besonders durch die konsequent-trinitarische Auffassung des Kirchenproblems. Die Echtheit einer konfessionellen Entscheidung in der Ekklesiologie kann sich m. E. nur beweisen in einer solchen Verantwortung der Schrift gegenüber und in einem ständigen Hören auf sie und auf das, was sie uns auch durch die anderen Konfessionen zu sagen hat. Wäre Kinder auf diesem Wege weitergegangen, so hätte sein Buch eine Hilfe werden können in den ekklesiologischen Fragen, womit jetzt an allen Ecken gerungen wird, z. B.: das Verhältnis von Gemeinde und Welt, von Israel und der Gemeinde, von Kerygma, Koinonia und Diakonia, die Struktur der sog. Jungen Kirchen, das Recht und die Grenzen der sog. Paragemeinden usw. Das Zurückziehen auf ein konfessionalistisches Geleise bedeutet aber, daß, trotz des verheißungsvollen Anfanges, eine rückwärts statt eine vorwärts gerichtete Ekklesiologie entsteht.

Damit ist nicht gesagt, daß Kinders Buch aus ökumenischer Sicht ohne Belang wäre. Die Vielheit der Aspekte, die er behandelt, und die Gründlichkeit, mit der er das tut, (wenn auch in einer mitunter etwas langweiligen Vollständigkeit), dazu auch die Fülle der Literatur, die er verarbeitet hat, machen das Buch für den nicht-lutherischen Leser besonders wertvoll als einen eindrucksvollen und genuinen Zeugen lutherischer Theologie. Die Tatsache, daß Kinder sich vorschnell der ökumenischen Ausein-

andersetzung entzieht, soll den Theologen anderer Konfessionen nicht daran hindern, sein lutherisches Zeugnis ernsthaft zu hören. Die verborgene Leidenschaft, mit der Kinder seine Sache vertritt, und besonders diese Sache selbst, nämlich die Bewahrung des Heilwortes als die einzige verbindende und abgrenzende nota ecclesiae, wird hoffentlich auch sonstwo Eindruck machen und ökumenische Frucht zeitigen.

Hendrikus Berkhof

*Ökumenische Diakonie.* Herausgegeben von Christian Berg. Lettner-Verlag, Berlin 1959. 295 Seiten. Lw. DM 9.80.

Das Wort von der „Ökumenischen Diakonie“ zur Bezeichnung der „grenzenübergreifenden ... Hilfs- und Schutztätigkeit von Kirchen, freien christlichen Organisationen und einzelnen Christen“ (S. 112) scheint in den zwischenkirchlichen Beziehungen mehr und mehr Einfluß zu gewinnen. Darum erwies es sich als ratsam, einmal in zusammenfassender Übersicht den Bereich dessen abzuschreiten, was mit „ökumenischer Diakonie“ gemeint ist, und zwar nicht nur im Blick auf die aktuellen Aufgaben, sondern auch zum besseren Verständnis ihre neutestamentliche Verwurzelung und ihren kirchengeschichtlichen Standort aufzuzeigen. So ist ein Arbeitsbuch entstanden, das sicherlich nicht in allen Beiträgen gleichwertig und abgerundet ist, wohl aber eine erstaunliche Vielfalt der mit der ökumenischen Diakonie in Vergangenheit und Gegenwart verbundenen Aspekte eröffnet und an die konkrete Verantwortung der Gemeinden appelliert. Aus der Fülle der Beiträge seien als besonders instruktiv hervorgehoben Gerhard Noske, „Weltkirchenhilfe angesichts zweier Weltkriege“, Karl Heinz Pfeiffer „Die neuen Staaten und die Verantwortung Europas“, Eberhard le Coutre, „Ökumene in den Hörsälen der Welt“ und Gerhard Brennecke, „Ökumenische Diakonie in der Weltmission“.

*Christian Unity in North America.* A Symposium. Edited by J. Robert Nelson. The Bethany Press, St. Louis, Missouri, 1958. 208 Seiten. Ganzleinen \$ 3.50.

Diese Aufsatzsammlung bringt — z. T. schon an anderen Stellen veröffentlichte — Beiträge, die von amerikanischen Autoren

verschiedenster Kirchenzugehörigkeit (bis hin zu den Missouriern und Südlichen Baptisten) zur Faith and Order-Konferenz in Oberlin (1957) „The Nature of the Unity We seek“ beigesteuert wurden und in ihrer Art als besonders charakteristisch für das heutige amerikanische Verständnis christlicher Einheit gelten können. Gedacht als Hilfe für die nordamerikanischen Kirchen zur Weiterführung der Ansätze von Oberlin vermittelt diese Sammlung auch dem kontinentalen Leser einen aufschlußreichen Einblick in das Mühen der amerikanischen Kirchen um ihre in Christus geschenkte Einheit. Nachdem die Faith and Order-Bewegung vor 50 Jahren in Nordamerika ihren Ausgang nahm, um dort dann mehrere vorwiegend auf praktische Kooperation der Kirchen beschränkte Jahrzehnte folgen zu lassen, sollte auch bei uns nicht übersehen werden, wie sehr jetzt der Faith and Order-Gedanke in der theologischen Diskussion der amerikanischen Kirchen erneut an Kraft und Tiefe gewonnen hat.

Albert C. Outler, „The Christian Tradition and the Unity we seek“. Oxford University Press, London, 1958. 165 S. Geb. sh 12/6.

Der Verfasser, methodistischer Theologieprofessor in den USA und seit langem Mitarbeiter in der Faith and Order-Arbeit, geht in diesen fünf Vorlesungen von der beruhigenden Erkenntnis aus, daß die ökumenische Bewegung in ein kritisches Stadium ihrer Entwicklung getreten sei — „The ecumenical honey-moon is over“ (S. 6) — und alles davon abhängt, einerseits die entscheidenden theologischen Fragestellungen in den Griff zu bekommen und andererseits den ökumenischen Gedanken in den Kirchen zum Allgemeingut und zur Allgemeinverantwortung der Pfarrerschaft und der Gemeinden werden zu lassen. Outler verfolgt durch die Geschichte die Probleme der Spaltung der Christenheit und die vergeblichen Versuche, sie auf dem Wege der Lehrübereinstimmung, einer gemeinsamen höchsten Autorität oder der irdischen Zusammenarbeit zu heilen. Die ökumenische Bewegung von heute negiert zwar diese Bemühungen nicht, hat aber in der vorausgesetzten Einheit in Christus eine grundlegend neue und umfassendere Ausgangsbasis gewonnen. Die Kirchen sind,

wie im Vorhandensein der ökumenischen Bewegung sichtbar geworden ist, heute dabei, sich dieser ihrer durch die Jahrhunderte bewahrten Gemeinsamkeit bewußt zu werden, wodurch der Lehrkonsens zwar zum Ziel, aber nicht mehr zur Voraussetzung ihrer Gemeinschaft geworden sei. Das erfordere nun aber im Fortgang des ökumenischen Gesprächs, daß die Kirchen ihre „Traditionen“ an der ursprünglichen und eigentlichen „Tradition“, nämlich an „Gottes Selbstoffenbarung in Jesus Christus“ (S. 110) kritisch messen, denn diese „Traditionen“ sind aus der unter bestimmten zeitgeschichtlichen und örtlichen Gegebenheiten erfolgten Weitergabe (*actus tradendi*) des Christuserignisses als des göttlichen *traditum* erwachsen.

Der Verfasser erkennt nicht den langen Weg und die in den Kirchen selber liegenden Schwierigkeiten, die es noch zu überwinden gilt, ehe eine solche Einsicht sich durchzusetzen vermag. An ihrer Verwirklichung entscheide sich aber die Zukunft der ökumenischen Bewegung schlechthin. Ob man dem Verfasser in allen Punkten zu folgen vermag oder nicht — seine in gleicher Weise nüchterne und theologisch fundierte wie von einer inneren Leidenschaft für die Einheit der Kirche getragene Gesamtschau der ökumenischen Gegenwartsfrage läßt diese Vorlesungen mit großem Gewinn durcharbeiten. Kg.

Gregory Baum, OSA, „That they may be One“, A Study of Papal Doctrine (Leo XIII.—Pius XII.), London, 1958/IX und 181 S. 21 s.

Der röm.-kath. Ordenstheologe G. Baum faßt in dieser Schrift die Lehre der letzten Päpste im Blick auf die Einheit der Kirchen zusammen, wie sie besonders in den Enzykliken *Satis Cognitus* von Leo XIII. (1896) und *Mystici Corporis* von Pius XII. (1943) sowie vielen anderen päpstlichen Briefen und Ansprachen in den letzten 80 Jahren zum Ausdruck gekommen ist. Der Verfasser hat dazu aufmerksam die Dokumente der ökumenischen Bewegung studiert, die Beschlüsse des Ökumenischen Rates der Kirchen von Amsterdam (1948) und Evanson (1954), dazu der Konferenzen für Glauben und Kirchenverfassung in Lund (1952) und Neuseeland (1955). Er ist aufrichtig

bemüht, als röm.-kath. Theologe (mit offizieller Billigung seiner Vorgesetzten) das Gespräch mit der Orthodoxen Kirche einerseits und den etwas summarisch zusammengefaßten „Protestanten“ (Anglikanern, Lutheranern und Calvinisten) andererseits zu führen.

In dem einleitenden Kapitel wird „die Einheit der Kirche“ mit den beiden biblischen Begriffen „Volk Gottes“ und „Christi Leib“ theologisch begründet. Einheit des Glaubens und der Leitung sind ihre sichtbaren Zeichen. Nur im Leibe Christi, erfüllt vom Hl. Geist, unter der Führung durch das eine Haupt haben wir die vollständige Erlösung. Wer ist in diesem Sinne Glied der Kirche? Hierzu äußert sich der Brief des röm. Sanctum Officium an den Erzbischof von Boston (USA) vom 8. 8. 1949: „... it is not always required that he be incorporated into the Church actually as a member, but it is necessary that at least he be united to her by desire and longing“ (S. 178). Die röm.-kath. Lehre kennt also neben der Kirchengliedschaft *in re* auch eine Gliedschaft *in voto*.

Das 2. Kapitel wendet sich den „Dissident Christians“ zu. Unter „Christen“ sind alle zu verstehen, die Jesus Christus als Gott und Heiland annehmen (S. VIII; vgl. Amsterdam 1948). Bei orthodoxen und reformatorischen Christen erkennen die Päpste das Sakrament der hl. Taufe und die Wirksamkeit des Glaubens dank einer „außerordentlichen Erwählung Gottes“ an (S. 44). Die Anrede der orthodoxen und protestantischen „Brüder“ ist nicht nur freundliche Form, sondern theologisch begründet. Ihre Mitgliedschaft in der Kath. Kirche ist freilich nur anfangsweise vorhanden, unvollkommen, teilweise sichtbar und ständig bedroht.

Noch zurückhaltender ist das Verhältnis zu den „Dissident Churches“ beschrieben, wobei von „Kirche“ nur im Blick auf die Orthodoxen gesprochen wird, im Blick auf die „Protestanten“ aber von „communities“ (da wohl das orthodoxe, doch nicht das anglikanische oder gar das lutherische Bischöfamt von Rom als „apostolisch“ anerkannt wird). Weil die Kirche der Leib des Herrn ist, darum ist sie in sich vollkommen, jedoch unvollkommen im Blick

auf alle, die zu ihr gehören sollten. Deshalb muß die Kath. Kirche ökumenisch denken und handeln, d. h. auf die Einheit aller Christen hinwirken. Dieser „Ecumenismus“ ist wohl zu unterscheiden von missionarischer Aktivität, die sich auf die Nicht-Christen erstreckt, wie auch von Proselytenmacherei. Dem evang. Leser fällt es allerdings schwer, ausgerechnet das Dogma von der Assumptio Mariae (1950) als eine ökumenische Tat zu verstehen. Die geistliche Mutterschaft der Kirche und alle Bemühung, die Wunden der Kirche zu heilen (S. 101), erkennen wir gern an, sofern „die Kirche“ nicht mit der römischen identifiziert wird.

Das letzte Kapitel beschäftigt sich mit der ökumenischen Praxis und versucht darzutun, warum Rom sich bisher am Ökumenischen Rat und seiner Arbeit nur durch literarische und mündliche Diskussionen bestimmter Theologen beteiligt hat. Es ist ja bekannt, daß orth. Bischöfe wiederholt (ähnlich wie die röm.-kath. Hierarchie) erklärt haben, nur ihre Kirche sei die wahre Kirche Christi. Trotzdem arbeiten sie in der ökumenischen Bewegung bis heute verantwortlich mit. Wenn Rom das bisher nicht getan hat, so liegt das — müssen wir kritisch anmerken — mit an dem überspannten Begriff des Corpus Christi, der das biblische Urbild verlassen hat. Denn es ist nach 1. Kor. 12 undenkbar, daß getaufte und glaubende Christen nicht zum Leib des Herrn gehören und an der Erlösung vollen Anteil haben sollten, nur weil sie das römische Kirchensystem nicht annehmen können.

Es ist dem Verfasser zu danken, daß er mit echter Liebe und heiligem Ernst die Frage nach der Wahrheit stellt und in dem ihm gegebenen Rahmen zu beantworten sucht. Trotz aller dogmatischen und traditionellen Verfestigungen können wir uns heute hüben und drüben nicht mehr verketzern. Gott zwingt uns, offen zu sein für die anderen Christen und Kirchen und nicht nachzulassen in dem Gebet, das der eine Hohepriester für uns vorgesprochen hat, „daß sie alle eins seien“. Reinhard Mumm

*Wolf-Dieter Marsch:* Christlicher Glaube und demokratisches Ethos, dargestellt am Lebenswerk Abraham Lincolns. Furche

Verlag, Hamburg, 1958, 240 Seiten.  
DM 16.80.

Das Besondere gerade dieser Untersuchung über das Verhältnis von christlichem Glauben und moderner Gesellschaft liegt in dem Paradigma Lincoln. Aus welchen theologischen und ethischen Wurzeln handelt er und wodurch läßt er sich „als ‚unbewußter‘ Demokrat und Christ bestimmen?“ (S. 57). Nicht allein deshalb, weil dieses Handeln nur aus der nationalen Geschichte, die zu einem großen Teil Kirchengeschichte ist, verstanden werden kann, sondern auch um die Kategorien der Gerechtigkeit und Freiheit zu gewinnen, zieht Marsch zunächst noch einmal die Linien aus von 1620—1860. Auf der einen Seite steht der Puritanismus mit seiner theokratischen Covenant-Idee, der Betonung von Gerechtigkeit und Ordnung in der Gemeinschaft. Diese Linie läuft aus in dem politischen Unionsgedanken. Auf der anderen Seite betont der Independentismus und Spiritualismus die Freiheit des einzelnen Gewissens, völlige Trennung von Staat und Kirche, und wird so zum Vorläufer der Menschenrechte und der politischen Sonderinteressen, die der jungen Union das Überleben immer wieder schwer machen. Am unmittelbarsten übertragen die Puritaner ihre theologischen Kategorien in ein politisches Leitbild: „Die christliche Freiheit wurde zum Leitbild für das Streben nach politischer Freiheit. . . und die Hoffnung auf göttliche Gerechtigkeit im politischen Willensverband der Heiligen hat den Kampf um eine republikanische Form der Selbstregierung wesentlich beeinflusst“ (S. 12).

Schon diese interessante Übersicht vermittelt einen deutlichen Eindruck von dem engen Zusammenhang zwischen dem christlichen Glauben einerseits und politischen Lösungen andererseits. Daß bei der Darstellung solcher Linien eine Einzelheit hin und her etwas verzerrt erscheint, ist wohl kaum zu vermeiden. So dürfte John Milton, der Außenminister der Cromwell-Regierung und Dichter des „Samson Agonistes“ (1671) auf keinen Fall zu den politisch resignierten Independenten gerechnet werden.

In den Kapiteln 2—4 fragt der Verfasser dann, wie sich Lincoln in dem Konflikt zwischen Freiheit und Gerechtigkeit, zwi-

schen Individuum und Gemeinschaft bewährt. Und hier tauchen nun trotz vieler Belege, die den thematischen Zusammenhang von Glaube und demokratischem Ethos veranschaulichen sollen, Spannungen auf, die für den Leser vielleicht weniger gelöst sind als für den Verfasser. Denn besteht die Verbindung von Christentum und Politik bei Lincoln immer so unmittelbar, wie es gewünscht wird? Dazu ein Beispiel: Der Begriff „eschatologisch“ ist primär ein theologischer. Wenn man ihn säkularisiert, um mit seiner Hilfe deutlich zu machen, daß auch die Verwirklichung eines demokratischen „Reiches“ immer Zukunft bleibt (vgl. S. 76, 81 f.), dann ist damit doch die gegenwärtige Christlichkeit dieses demokratischen Gedankens noch keineswegs bewiesen. Anders formuliert: ein für die Interpretation nützlicher Begriff (eschatologisch) kann zu schnell mit der zu interpretierenden Sache (ein zugleich christliches und demokratisches Verständnis einer politischen Gemeinschaft) verbunden werden. Das wenigstens ist der Eindruck. Trotzdem wirkt der Gebrauch solcher Kategorien erhellend, weil man durch sie viel nachdrücklicher als sonst darauf gestoßen wird, daß christliche Glaubensvorstellungen wesentliche Züge des demokratischen Ideals nachhaltig geprägt haben. Darum läßt sich für das damalige Amerika allgemein zu recht sagen: „Die eschatologische Freiheit bleibt Leitbild für die politische“ (S. 82). Marsch zeigt aber auch an anderen Stellen auf, wie Lincoln (ursprünglich) christliches Glaubensgut verarbeitet hat. Über das Ziel der Freiheit und das Vertrauen in Gottes Gerechtigkeit hinaus gibt es für ihn eine „versöhnende Liebe“. In ihr findet Lincoln die Synthese und die Kraft, die besonders zu der Zeit nötig war, als der Norden den Süden besiegt hatte, und nun alles darauf ankam, die wunde Union zu heilen und zusammenzuhalten. Gerade hier bewährt sich der Politiker Lincoln nach Marsch als Christ und als „christlicher Denker“.

Das eigentliche Ziel des Buches ist kein historisches, sondern es will Hilfe geben für die Gestaltung der politischen Zukunft aus der Kraft des christlichen Glaubens. Damit schließt sich das letzte Kapitel über „Freiheit und Gerechtigkeit im Ethos der

demokratischen Gesellschaft“ thematisch gut an ökumenische Bemühungen von Life and Work, besonders aber an die Oxford-Konferenz von 1937 und an die in Treysa (1950) fortgeführten Studien über biblische Gerechtigkeit an. Marsch sieht — wie Bonhoeffer — nicht nur eine tatsächliche, sondern eine in der Zukunft zu erfüllende Beziehung zwischen Gemeinde und Welt, Kirchengeschichte und Weltgeschichte: mit Christus „hat das Reich Gottes auf Erden seinen Anfang genommen, mag seine endgültige Gestalt auch noch unter dem Kreuz verborgen bleiben“ (S. 154). Aber wenn man sich auf Erden auch mit einer „vorletzten Ordnung der Dinge“ (S. 154) zufrieden geben muß, so bleibt die Entwicklungsrichtung der demokratischen Gesellschaft doch bestehen — und hier liegt die herausfordernde Überzeugung des Verfassers: „Demokratie erhebt den Anspruch, mehr als nur eine mögliche Form . . . zu sein. Sie will ein Ethos zur Sprache bringen, das von der Nähe des Reiches Gottes weiß“. Vom Telos der Freiheit her . . . ist die Geschichte der demokratischen Gesellschaft Heilsgeschichte zu nennen: Geschichte von Gott zu Gott, von der Freiheit des Ursprungs zur Freiheit der Vollendung“ (S. 153).

Die beneidenswerte Zuversichtlichkeit und Festigkeit, die dem politischen Handeln des Amerikaners eignet, kommt nach Marsch zum guten Teil daher, daß man dort keine Lehre von den zwei Reichen kannte, sondern nur ein Reich glaubte, das es in Kirche und Welt gehorsam zu verwirklichen gilt. Günter Wieske

„Kirche im Osten“, Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde, hrsg. von Robert Stupperich in Verbindung mit dem Ostkircheninstitut. Band 2 — 1959, Evang. Verlagswerk Stuttgart, 166 S. 9.80 DM.

Der zweite Band des Jahrbuches des Ostkircheninstituts beleuchtet im ersten Teil die uns oft unbekannte Vielfalt der orthodoxen Kirche. Prof. Dr. Stupperich verfolgt die Motive und Entwicklungslinien, die die orthodoxe Kirche in ihrem Verhältnis zum Staat bestimmten. Sein Assistent Dr. Peter Hauptmann erzählt von den „Narren um Christi willen“, Asketen, die mit ihrem

Protest gegen die Verbürgerlichung der Kirche für die Volksfrömmigkeit und das Klosterleben von Bedeutung gewesen sind. Packend wirkt der Bericht des Erzpriesters und Gründers der Orthodoxen theologischen Akademie in Paris Sergij Bulgakov († 1944), der die Treue zur „Kirche der konkreten Orthodoxie“ mit der geistlichen Freiheit in schwerem inneren Ringen zu verbinden sucht, keinen „Hierarchendienst“ tun will, aber auch die Hierarchie so hoch achtet, daß er kein Luther sein will. Eine Zeit dem „Papismus“ der römischen Kirche anhängend, lebt er weiter als „Ketzer“ im treuen Dienst an seiner Kirche. Die deutsche Literatur über die russische Kirchengeschichte stellt Prof. Stupperich in einer Überschau zusammen, diejenige über die Geschichte und den Bestand der „Altgläubigen“ gibt Dr. Hauptmann. Interessante Aufschlüsse über das Mönchstum auf dem Athos vermitteln drei Empfehlungen für deren Besuch durch Rev. R. Frew aus dem Jahre 1914.

Zum Studium des Protestantismus in den slawischen Völkern bietet der Beitrag von Prof. Stupperich „Geschichtliche Wandlungen und Lebensbedingungen des slawischen Protestantismus“ gute Unterlagen und Anregungen. Von der so verheißungsvollen Geschichte der lutherischen Kirchen in der Sowjetunion und von ihrem Untergang 1937 berichtet Hermann Maurer. Eine Chronik der Ereignisse in den Kirchen des Ostens stammt aus der Feder von Pfarrer Spiegel-Schmidt. Prof. Harald Kruska behandelt die Gegenwartsfrage des Protestantismus in den Gebieten jenseits von Oder und Neiße. Eine Monographie aus der Reformationsgeschichte Ungarns trägt Prof. Dr. Hudak bei, indem er die Beziehungen des Hofpredigers der Königin Maria, Johannes Henckel zu Erasmus darstellt. Er weist an diesem Manne nach, welches Interesse die Menschen des Karpathenraumes an den geistigen Auseinandersetzungen des Reformationsjahrhunderts hatten. Erfreulich sind die Beiträge des Dozenten für Praktische Theologie an der Comenius-Fakultät in Prag, Dr. Josef Smolik, über die Grundgedanken des Johann A. Comenius und über die Jubiläumsveranstaltungen anlässlich des 500-jährigen Bestehens der Brüder-Unität. Wir werden noch viele Selbstdarstellungen des tschechischen Protestantismus brauchen, um

mit ihm in ein echtes Gespräch zu kommen. Pfarrer Dr. Klaus Harms schließt den Band mit einer Übersicht über die Literatur anlässlich des 400. Todestages von Johannes Bugenhagen ab.

So bemüht sich auch dieses Jahrbuch wieder, die Grundlagen für eine Sachkenntnis zu bieten, ohne die ökumenische Begegnungen kaum möglich sind. Hugo Piesch

*Waldemar Gutsche*: Religion und Evangelium in Sowjetrußland zwischen zwei Weltkriegen (1917–1944). Kassel, Verlag J. G. Oncken, 1959, 160 S. DM 7.20.

Der greise Verfasser, der als Vorkämpfer des Baptismus unter den slawischen Völkern (Polen, Ukrainern und Russen) gilt, hat dieses Buch teils aufgrund von Studien, teils aber aufgrund von persönlichen Erinnerungen geschrieben. Diese Darstellung kann als Fortsetzung seines ersten Buches „Die westlichen Quellen des russischen Stundismus, Anfänge der evangelischen Bewegung in Rußland“ (in demselben Verlag 1958 erschienen) gelten. Während sich der Verfasser für die Geschichte der russ.-orth. Kirche im Verlauf der Revolutionszeit auf einige deutsche und amerikanische Darstellungen stützt, hat er dank seiner persönlichen Beziehungen zu den führenden Kräften der russischen Evangeliumschrinen und Baptisten für das Erleben und Erleiden der russischen Freikirchen manches wenig oder gar nicht Bekannte zu berichten. Da die evangelische Bewegung in Rußland nach Prochanov keine überragende Persönlichkeit mehr besaß, kann von wirklicher Leitung der Gesamtbewegung kaum gesprochen werden. Es wird aber manches von den Schicksalen der Gemeinden und einzelnen ihrer Vorsteher berichtet, was die Gesamtentwicklung bestätigt. Erklärlicherweise standen dem Verfasser nur wenige Quellen zur Verfügung. Da eine Geschichte dieser Bewegung noch fehlt und wahrscheinlich in absehbarer Zeit auch nicht geschrieben werden kann, müssen wir mit dieser für breitere Leserkreise bestimmte Darstellung vorliebnehmen. Zum ersten Mal seit Joh. Warns wird von freikirchlicher Seite eine Gesamtdarstellung geboten, die ihre Betrachtungsweise diesem Kreise deutlich macht. Die Darstellung hat ihre Grenzen, die der Verfasser auch selbst gesehen hat. Die zeitliche Begrenzung ist dadurch gege-

ben, daß der Verfasser nur für die 20er und 30er Jahre genaueres Material besaß. Die im Anhang S. 92—152 gebotenen Erläuterungen gehören auch in diese Zeit. Um den Anschluß an die Gegenwart zu gewinnen, hätten einige neuere Belege geboten werden sollen, die die Veränderung der Lage seit 1944 andeuten. Zuweilen hat der Verfasser ein Recht, heute daran zu erinnern, unter welchen Opfern die neue Lage erkaufte worden ist. Robert Stupperich

Roger Schutz, Prieur de Taizé: „Vivre l'aujourd'hui de Dieu“. 141 S. Les presses de Taizé. 1959. Fr. 540.

Max Thurian, Frère de Taizé: „L'Eucharistie: Memorial du Seigneur, sacrifice d'action de grace et d'intercession“. 278 S. Delachaux et Niestlé S. A. — Neuchâtel - Paris, 1959. s. Fr. 8.50.

Beide Bücher stammen aus der Bruderschaft von Taizé. Das eine, aus der Feder des Priors Roger Schutz, ist Aufruf und Besinnung zugleich. „Das Heute Gottes leben“ umschließt alle Fragen des Christseins in unserer Zeit und Welt. Die ökumenische Weite, die Klarheit und die Tiefe seiner Einsichten werden dem Verfasser sowohl von Kardinal Gerlier wie von Pastor Marc Boegner in Briefen bezeugt, die die Einleitung des kleinen Buches bilden. Der Christ, die Kirche dürfen sich nicht in der Vergangenheit einschließen, nicht sich in ein christliches Ghetto zurückziehen, sondern müssen sich unserer Welt stellen so wie sie sind. Was sind die beherrschenden Kräfte, die das Angesicht unserer Zeit prägen? Da ist das Einheitsstreben der Massen, gewissermaßen eine säkulare „ökumenische Bewegung“; da ist die schnelle Vermehrung der nichtchristlichen Bevölkerung der Erde (heute 1:3, im Jahr 2000 1:6)! dazu kommt die immer raschere Entwicklung der Technik; der Hunger in weiten Gebieten der Erde; endlich ist da die Teilung der Welt in Machtblöcke und die primitive Lebensform des Menschen unserer Tage. Wie kann ein Christ in solcher Welt leben? Drei schlichte Dinge sind gefordert: einfaches Leben, die Menschen verstehen so wie sie sind, schwach sein mit den Schwachen und Geringen dieser Erde. Für alle Verkündigung der frohen Botschaft in dieser Welt bleibt jedoch als größtes

Hindernis der unerträgliche Skandal der zertrennten Christenheit. Darum bedeutet das „Heute Gottes leben“ zugleich auf der Suche nach der Einheit der Christen zu sein. Dazu braucht es: das Gespräch (nicht Polemik, sondern Verstehen), die Reinheit der Absichten (nicht Bekehrung zur eigenen Konfession), das Gebet, die Geduld und vor allem den Blick auf die Kleinen, auf die Niederen im Volk Gottes. Auf die Zuwendung zum Anderen in der Welt und in der Kirche kommt alles an. Von daher versteht auch die Bruderschaft von Taizé ihre Berufung. Ihre ganze Regel mit den drei Hauptforderungen: Ehelosigkeit, Gütergemeinschaft, Unterordnung, soll nur dazu helfen, die Spannung von Kirche und Welt durchzuhalten und ein brauchbares Werkzeug für die Liebe Christi in dieser Welt zu sein.

Wer die Bruderschaft von Taizé kennt, wird in diesem Büchlein ein besonders eindrückliches Zeugnis ihres Auftrages finden. Wer sie noch nicht kennt, wird beim Lesen etwas von der erstaunlichen und aufregenden Art erfahren, mit der hier dem Ruf zur Nachfolge in einer sich wandelnden Welt gehorcht wird.

Im Gegensatz zu der seelsorgerlich bekenntnishaften Schrift von Schutz ist das Werk von Thurian, der ja als Theologe dieses Kreises auch bei uns nicht unbekannt ist, eine breit angelegte Arbeit biblischer Theologie. Das ökumenisch Wichtige daran ist, daß Thurian seinen Einsatz nicht bei der interprotestantischen Kontroverse um das Abendmahl nimmt, sondern daß er die Frage aufgreift, die seit dem 16. Jahrhundert die Christenheit getrennt hat: ist das Heilige Abendmahl ein Opfer? Ihn beschäftigt besonders jener Satz aus dem Bericht von Lund, in dem „einige bedauern, daß die Diskussion über die Eucharistie sich zu sehr mit dem Opfercharakter abgegeben hat“. Gewiß ist es richtig, daß seit der Reformation das Entscheidende im Mahl, in der Gemeinschaft und in der wirklichen Gegenwart gesehen worden ist; aber dadurch hat sich die Theologie der Reformation allzusehr nur mit der Art der Gegenwart Christi beschäftigt. Die Tatsache der wirklichen Gegenwart wird von einer ganz neuen Seite deutlich, wenn sie in das Ganze der eucharistischen Feier eingeordnet wird, wenn sie in Beziehung gesetzt

wird zu den Gebräuchen des Passahmahls und zu der jüdischen Opfervorstellung, in denen Christus und seine Apostel gelebt haben. Man verläßt dann die mehr oder weniger statische Vorstellung eines Zeichens der Gegenwart Christi, um in der Eucharistie eine liturgische Handlung zu erkennen, ein geistliches Ereignis, das Geheimnis des Christus, der sich gibt. Die wahre Gegenwart ist dann nicht mehr eine Sache zur Definition, sondern sie ist die Gegenwart des gekreuzigten, auferstandenen und verherrlichten Christus, der für uns heute handelt im Himmel, in der Kirche, durchs Wort und durchs Sakrament. Von dieser Grundeinsicht aus wird in einem 1. Teil der alttestamentliche Befund für „Gedächtnis, Gedächtnismahl, Gedenken“, ausgebreitet, und von da aus ein bestimmtes Verständnis der liturgischen Ordnung der Eucharistie gezeichnet. In einem 2. Teil wird ebenso der Tatbestand des Neuen Testaments erhoben, um von da aus den möglichen Sinn des Opfercharakters darzulegen. Denn das ist die Absicht des Verfassers, diesen Opfercharakter der Euchari-

stie im Licht des „*mémorial biblique*“ darzulegen. Von da aus versteht sich dann die obige Überschrift. Er hofft, daß seine biblische Untersuchung „in der Linie reformatorischer Theologie durchgeführt, aber ökumenisch so offen als möglich“, ein nützliches Gespräch über das Abendmahl, das Sakrament der Einheit, in Gang bringen möchte. Als reformierter Theologe, der das 400jährige Jubiläum seiner Kirche mitgefieiert hat, wendet er sich an die katholischen Mitbrüder im Jahre der Ankündigung eines ökumenischen Konzils und hofft, daß seine Arbeit „ein wenig beitragen kann zur Vorbereitung eines Konzils, auf das wir sehr warten“.

Es wäre sicher wünschenswert, daß diese sorgfältige und kenntnisreiche Arbeit ins Deutsche übersetzt würde, auch wenn der Rezensent nicht beurteilen kann, ob sie in dem sich bei uns wieder verhärtenden Abendmahlgespräch hilfreich sein kann, da Thurian in einem viel weiteren Horizont ökumenisch-theologischen Denkens lebt.

Friedrich Epting

#### *Auschriften der Mitarbeiter*

Prof. Dr. Hendrikus Berkhof, Driebergen (Holland), Horstlaan 3 / Dekan Friedrich Epting, Tübingen, Neckarhalde 27 / Pfarrer Dr. Reinhard Mumm, Minden i. W., Martinikirchhof 1 / Oberkirchenrat i. R. Hugo Piesch, Dietzenbach-Steinberg b. Offenbach a. M., Spesartstraße 23 / Prof. D. Dr. Robert Stupperich, Münster i. W., Steinfurterstraße 107 / Dr. Günter Wieseke, Frankfurt a. M., Untermainkai 81.



13. APR. 1962

5. 9. 63

28. APR. 1960

25. JUNI 1969

17. FEB. 1971

15. MRZ. 1982

24. SEP. 1982

2. DEZ. 1982

30. MRZ. 1983

4.90 + 3.50 f. fidi. P.S. = 11.40