

N11< 26239601 021

UB Tübingen





A. zu 6/8 lose

459 K 795

T.R

9. JAHRGANG

HEFT 1

JANUAR 1960

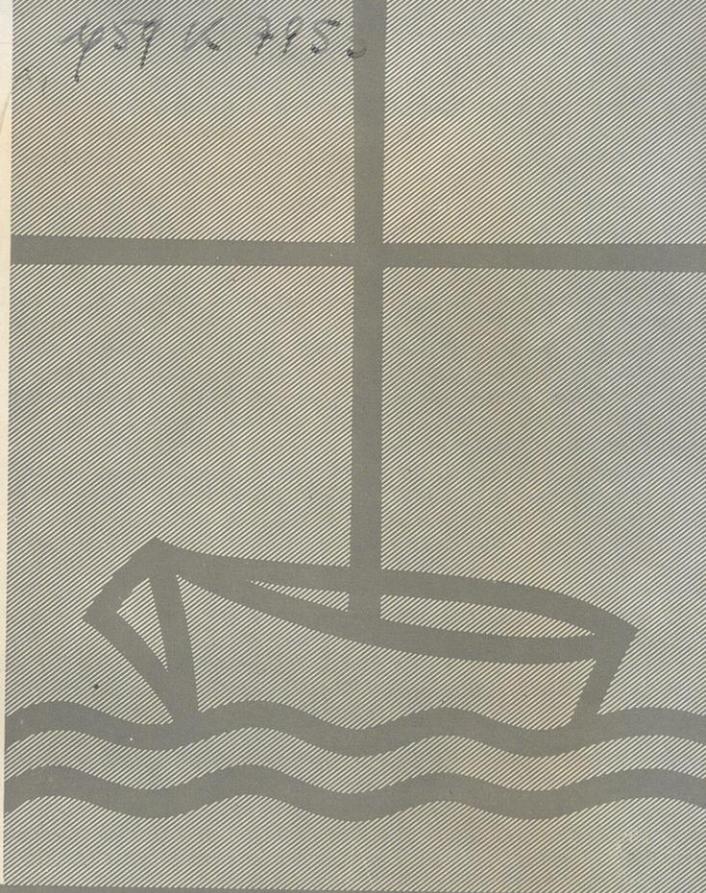
HERAUSGEGEBEN

VON

WALTER FREYTAG †

POSTVERLAGSORT

STUTTGART



# Ökumenische Rundschau

11-0-100  
-4 FEB. 1960



## „ZUM 60. GEBURTSTAG WALTER FREYTAGS“

am 28. 5. 1959 hat der Evang. Missionsverlag, Stuttgart, unter dem Titel

# BASILEIA

(Hrsg. Jan Hermelink und Hans Jochen Margull, DM 19.80) einen Band mit 52 Beiträgen von Theologen aus aller Welt, die mit dem Jubilar persönlich und in der Arbeit verbunden gewesen waren, veröffentlicht. Aus der Festgabe ist nun ein Gedenkbuch geworden. Das gibt um so mehr Anlaß, auf dieses über 500 Seiten starke Buch hinzuweisen und es allen Lesern, die sich wissenschaftlich mit der Mission beschäftigen, nachhaltig zu empfehlen. Die Beiträge sind in deutscher oder englischer Sprache abgefaßt und behandeln die verschiedensten theoretischen und praktischen Probleme aus dem Bereich von Kirche, Mission und Theologie. Manche gründen sich dabei auf Walter Freytags Gedanken und Referate. Einige willkürlich herausgegriffene Verfasser

und Titel mögen die umfassende Reichweite der Festschrift andeuten: Georg Eichholz: Paulus im Umgang mit Jungen Kirchen; Peter Beyerhaus: Walter Freytags Begriff des Gewissens in der Sicht südafrikanischer Missionsarbeit; Max A. C. Warren: *The Thought and Practice of Missions*; Willem A. Visser 't Hooft: *Die Magier und die Mission*; Heinrich Meyer: *Randbemerkungen zur Entwicklung des Bekenntnisses in asiatischen und afrikanischen Kirchen*; P. D. Devanandan: *Caste, the Christian, and the Nations in India Today*; Georg F. Vicedom: *Von der Selbstentfaltung des Evangeliums in der Jungen Kirche*; Victor E. W. Hayward: *The Concept of Ecumenical Mission.*“ (Das Wort in der Welt, 1959)

Bischof D. Otto Dibelius, der Vorsitzende des Rates der EKD und Ko-Präsident des Ökumenischen Rates, richtete folgende Worte an die Witwe Prof. Freytags: „Ihr Mann mit seinem umfassenden Wissen und seiner unvergleichlich gütigen Art ist nicht nur für unsere eigene Kirche der allgemein anerkannte Repräsentant unseres missionarischen Auftrags gewesen, sondern er hat in der ganzen ökumenischen Welt als Vertreter deutscher missionarischer Arbeit das höchste Ansehen genossen. Bei der bevorstehenden Entscheidung darüber, in welcher Weise die jungen Kirchen in Asien und Afrika in den weltumspannenden Zusammenhang der Ökumene eingegliedert werden sollen, war uns sein Rat unentbehrlich.“

EVANG. MISSIONSVERLAG GMBH STUTTGART

# Ökumenische Rundschau

INHALTSVERZEICHNIS 1960

Hauptartikel		
Verfasser	Titel	Jg./Seite
Billheimer, Robert S.	Die Aufgaben der Dritten Vollversammlung des Ökumenischen Rates	9 / 193
Brennecke, Gerhard	Südafrika — Probefall der ökumenischen Gemeinschaft	9 / 172
Freitag, Walter	Sammlung und Sendung	9 / 57
Harms, Hans Heinrich	„Unter dem einen Ruf.“ Zum 60. Geburtstag des Generalsekretärs des Ökumenischen Rates	9 / 169
Kinder, Ernst	Einheit ohne Vereinheitlichung	9 / 121
Leuba, Jean-Louis	Was erwarten evangelische Christen vom Konzil?	9 / 77
Noth, Gottfried	Jesus Christus, das Licht der Welt	9 / 109
Sartory, Thomas	Das Konzil — eine innerkatholische Angelegenheit?	9 / 62
Schlink, Edmund	In Memoriam W. Freitag	9 / 1
Torrance, Thomas F.	Die Arnoldshainer Abendmahlthesen	9 / 133
Weber, Hans-Ruedi	Mündige Gemeinde	9 / 3

## Dokumente und Berichte

	Jg./Seite
<i>Arnoldshainer Abendmahlthesen</i> , Stellungnahme einer Arbeitsgruppe europäischer reformierter und lutherischer Theologen	9 / 150
<i>Evangelisch-orthodoxes Gespräch</i> in Arnoldshain	9 / 26
<i>Glauben und Kirchenverfassung</i> , Bericht über Sitzung der Kommission in St. Andrews, Schottland, 1960	9 / 199
<i>Ökumenische Arbeitstagen</i> : Von der „Gipfelökumene“ in die Gemeinden (H. Krüger)	9 / 90

	Jg./Seite
Ökumenischer Rat der Kirchen: Bericht des Generalsekretärs (St. Andrews 1960)	9 / 205
Ökumenischer Rat der Kirchen: Bericht des Exekutiv Ausschusses über Entwicklungen in der römisch-katholischen Kirche	9 / 204
Reformierter Weltbund, die 18. Vollversammlung des Reformierten Weltbundes (J. Weerda)	9 / 28
Welt und Kirche unter der Herrschaft Christi, Studiendokument, Ökumenischer Rat	9 / 31

### Buchbesprechungen

Verfasser	Titel	Jg./Seite
<i>Asmussen-Sartory</i>	Gespräch zwischen den Konfessionen	9 / 221
<i>Baillie, Donald M.</i>	Gott war in Christus	9 / 218
<i>Beckmann, Joachim (Hrsg.)</i>	Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland. 1958	9 / 228
<i>Bonhoeffer, Dietrich</i>	Gesammelte Schriften	9 / 220
<i>Bosc-Guitton-Daniélou</i>	Le Dialogue catholique — protestant	9 / 222
<i>Bratsiotis, Panagiotis (Hrsg.)</i>	Die Orthodoxe Kirche in griechischer Sicht. 1. Teil	9 / 52
<i>Bratsiotis, Panagiotis (Hrsg.)</i>	Die Orthodoxe Kirche in griechischer Sicht. 2. Teil	9 / 103
<i>Brunotte-Ruppel (Hrsg.)</i>	Gott ist am Werk. Hanns Lilje zum 60. Geburtstag	9 / 51
<i>Bucsay, Mihály</i>	Geschichte des Protestantismus in Ungarn	9 / 55
<i>Cantate — Schallplatten</i>		9 / 107
<i>Congar, Yves</i>	Der Laie	9 / 105
<i>Congar, Yves</i>	Zerrissene Christenheit	9 / 104
<i>Delped, Jacques</i>	Die evangelischen Christen Spaniens	9 / 223
<i>Essinger, Helmut</i>	Wege nach Rom	9 / 97
<i>Goldschmid-Greiner-Schielsky</i>	Soziologie der Kirchengemeinde	9 / 225
<i>Hanahoe, Edward Fr.</i>	Catholic Ecumenism	9 / 95
<i>Heiler, Friedrich</i>	Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart	9 / 53



ZA 4521

Verfasser	Titel	Jg./Seite
<i>Hermelink-Margull</i>	Basileia. Walter Freytag zum 60. Geburtstag	9 / 46
<i>Hermelink, Jan</i>	Kirchen in der Welt	9 / 51
<i>Hoffmann-Rengstorf</i> (Hrsg.)	Stat crux, dum volvitur orbis. Hanns Lilje zum 60. Geburtstag	9 / 51
<i>Huddleston, Trevor</i>	Weine, du geliebtes Land. Südafrika	9 / 223
<i>Hühne, Werner</i>	Thadden-Trieglaff. Ein Leben unter uns	9 / 53
<i>Huigens, Petrus</i>	Israel. Land der Bibel und der Zukunft	9 / 221
<i>Jedin, Hubert</i>	Kleine Konziliengeschichte	9 / 103
<i>Kahle, Wilhelm</i>	Die Begegnung des baltischen Protestantismus mit der russisch-orthodoxen Kirche	9 / 96
<i>Kartaschow, A.</i>	Skizzen zur Geschichte der russischen Kirche	9 / 99
<i>Karrenberg, Friedrich</i>	Gestalt und Kritik des Westens, Beiträge zur christl. Sozialethik heute	9 / 223
<i>Kirchliches Außenamt</i> (Hrsg.)	Wort und Mysterium	9 / 48
<i>Kraemer, Hendrik</i>	Theologie des Laientums	9 / 105
<i>Littell-Walz</i> (Hrsg.)	Weltkirchenlexikon	9 / 226
<i>Lortz, Josef</i>	Einheit der Christenheit. Unfehlbarkeit und lebendige Aussage	9 / 102
<i>Mattenberger-Schnellmann</i>	Die zwei Gesichter Griechenlands	9 / 52
<i>Marlé, René</i>	Bultmann und die Interpretation des Neuen Testaments	9 / 101
<i>Maury, Pierre</i>	L'Eschatologie	9 / 105
<i>Mehl, Roger</i>	Das protestantische Europa	9 / 227
<i>Müller, Ludolf</i>	Zum Problem des hierarchischen Status und der jurisdiktionellen Abhängigkeit der russischen Kirche vor 1039	9 / 100
<i>Newbigin, Lesslie</i>	Die eine Kirche — das eine Evangelium — die eine Welt	9 / 54
<i>Pelikan, Jaroslav</i>	The Riddle of Roman Catholicism, its History, its Belief, its Future	9 / 222
<i>Prenter, Regin</i>	Der Protestantismus in unserer Zeit	9 / 104
<i>Roesle-Cullmann</i> (Hrsg.)	Begegnung der Christen	9 / 103
<i>Rothenberg, Fr. S.</i> (Hrsg.)	Christsein heute. Handbuch der Probleme	9 / 104

Verfasser	Titel	Jg./Seite
<i>Schmidt, Dietmar</i>	Martin Niemöller	9 / 53
<i>Schmidt-Lauber, H.-Ch.</i>	Die Eucharistie als Entfaltung der Verba Testamenti	9 / 54
<i>Schmidt, Ludwig</i>	Gemeindeveranstaltungen	9 / 225
<i>Schütte, Heinz</i>	Um die Wiedervereinigung im Glauben (2. Auflage)	9 / 98
<i>Stepun, Fedor</i>	Der Bolschewismus und die christliche Existenz	9 / 99
<i>Stupperich, Robert (Hrsg.)</i>	Die Kirche im Osten (Band III)	9 / 221
<i>Thielicke, Helmut</i>	Vom Schiff aus gesehen	9 / 54
<i>Villain, Maurice</i>	Introduction à l'Oecuménisme	9 / 101
<i>Volkmann, Albrecht</i>	Vierzig Jahre hochkirchliche Bewegung in Deutschland und in Nachbarländern	9 / 53
<i>Zander, Leo A.</i>	Einheit ohne Vereinigung	9 / 219

## IN MEMORIAM WALTER FREYTAG

Der Mitbegründer und Herausgeber dieser Zeitschrift, Professor D. Dr. Walter Freytag, ist am 24. Oktober von dem Herrn über Leben und Tod aus unserer Mitte herausgerufen worden. Um an der Herbstsitzung des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses teilzunehmen, war er am Vorabend in Heidelberg eingetroffen. Unmittelbar vor Beginn der Sitzung kam dann der Anruf, der uns mitteilte, daß er frühmorgens einen Herzinfarkt erlitten habe, und am Morgen des nächsten Tages ist er bereits entschlafen. Auch wenn nun schon einige Wochen vergangen sind, ist dieser Verlust noch immer unfaßbar, und die eingetretene Lücke wird immer sichtbarer, je mehr man nun gezwungen ist, nach denen Ausschau zu halten, die diese Lücke schließen könnten.

In der Herrnhuter Gemeinde Neudietendorf bei Erfurt aufgewachsen, hat Walter Freytag jenes nicht erlernbare Gespür mitgebracht, das manchen Herrnhuter auszeichnet, — nämlich das Gespür für echte pneumatische Wirkungen und Wandlungen, das sich nicht durch die äußeren Formen und die Verschiedenheit der Aussagen, unter denen sich solches vollzieht, beirren läßt. Seine theologische und philosophische Ausbildung empfangt er in Tübingen, Marburg und Halle, und schon früh lenkte ihn sein Interesse auf die Missionswissenschaft. Als Direktor der Hanseatischen Missionsgesellschaft wurde er bald als einer der weitblickendsten Vertreter der deutschen Missionsarbeit bekannt, und das Vertrauen aller deutschen nichtrömischen Missionsgesellschaften berief ihn dann nach dem zweiten Weltkrieg in das wichtige Amt des Vorsitzenden des Deutschen Evangelischen Missionsrates. Zugleich hatte er von Anbeginn seiner Hamburger Wirksamkeit missionswissenschaftliche Vorlesungen an der Universität Hamburg gehalten, zunächst als Lehrbeauftragter, später als ordentlicher Professor; sein langjähriges Wirken war eine der Wurzeln, aus denen dann nach dem zweiten Weltkriege die theologische Fakultät in Hamburg entstand. Schon früh hatte er sein Interesse besonders den neuentstandenen Kirchen im Fernen Osten zugewandt und den engen Zusammenhang zwischen der missionarischen und der ökumenischen Aufgabe erkannt. Diese beiden Aufgaben denkend zu durchdringen und praktisch zu

vereinigen, wurde das große Thema des letzten Jahrzehnts seines Lebens. Seine genauen und anschaulichen Kenntnisse der Lage auf den verschiedenen Missionsgebieten, die er besucht hatte, seine wertvollen Erfahrungen, die er als Mitarbeiter und Leiter der Studienarbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen gemacht hat, seine verständnis- und liebevolle Art, die er im Umgang mit den Vertretern anderer Konfessionen bewies, und vor allem der in ihm lebendige Drang nach der Gemeinschaft des Einsatzes aller, die den Christennamen tragen, ließen ihn bald zu einer der wichtigsten leitenden Persönlichkeiten in dem schwierigen Werk der Vereinigung von Internationalem Missionsrat und Ökumenischem Rat der Kirchen werden. Auch wenn er die Vereinigung nicht mehr selbst erlebt, wird sie doch mit seinem Namen verbunden bleiben. So verlieren wir in dem Herausgeber dieser Zeitschrift einen der bedeutendsten ökumenischen Vertreter deutscher theologischer und kirchlicher Arbeit, dessen Einsatz vieles an internationalem Vertrauen wieder hat aufbauen helfen, was nach dem Kriege zerbrochen zu Boden lag. Aber nicht nur die Leistung seines Lebens, sondern vor allem die demütige Selbstlosigkeit seines Dienens macht Walter Freytag für uns unvergeßlich.

*Hansfried Krüger*  
Schriftleiter

*Edmund Schlink*  
Vorsitzender des Deutschen  
Ökumenischen Studienausschusses



# MÜNDIGE GEMEINDE

Einige ekklesiologische Folgerungen  
aus dem ökumenischen Gespräch über die Laienfrage

VON HANS-RUEDI WEBER

Ein Berg kann, von verschiedenen Seiten gesehen, oft überraschend neue Formen und Aspekte enthüllen, und doch ist es derselbe Berg. Das gilt auch für die Kirche. Auch wenn man ernsthaft darum bemüht ist, ihr Wesen und ihre Sendung von der biblischen Botschaft und der echten Tradition her zu verstehen, kommt man doch zu verschiedenen Kirchenbegriffen und Ekklesiologien<sup>1)</sup>, je nachdem man von einem verschiedenen historischen, konfessionellen, geographischen und soziologischen Standpunkt aus urteilt und nachdenkt. Im Bereich der protestantischen Volkskirchen Europas wurde das Leitbild des Wesens und der Sendung der Kirche weitgehend vom Standpunkt der Christenheitssituation und des vollamtlich im Kirchendienst stehenden, ordinierten Theologen geprägt. Welches ekklesiologische Leitbild ergibt sich jedoch, wenn vom Standpunkt und der Sicht des in der heutigen Welt engagierten Laien her überlegt wird? In diesem Aufsatz sollen einige Ansätze zu einem solchen Leitbild zur Diskussion gestellt werden. Dabei wird das früher zur „Laienfrage in ökumenischer Sicht“<sup>\*)</sup> Gesagte vorausgesetzt. Der Laie wird hier also nicht von einem innerkirchlichen Verhältnis her (etwa zwischen Pfarrer und Laien, Theologen und Laien usw.) definiert, sondern das Verhältnis zwischen Kirche und Welt ist hier Ausgangspunkt. Die Laien sind das ganze Volk Gottes (*laos*), das (I) von Gott zum Dienst erwählt wurde, (II) zu Christus dem Herrn der Welt bekehrt wurde, (III) in der Taufe dem Leibe Christi einverleibt wurde, (IV) im selben Taufakt durch Handauflegung und Salbung zur Teilnahme am priesterlichen, prophetischen und königlichen Dienst Christi in der Welt „ordiniert“ wurde, und (V) von Christus immer wieder zu diesem Dienst zusammengerufen und ausgesandt wird. Laiendienst bedeutet demnach nicht in erster Linie, „etwas für die Gemeinde zu tun“, sondern es bedeutet, „lebendige Gemeinde in der Welt und für die Welt zu sein“.

Im Gespräch über Wesen und Sendung der Kirche werden oft Polaritäten wie „sichtbar — unsichtbar“, „katholisch — protestantisch“, „Institution — Ereignis“, „institutionell — charismatisch“ usw. gebraucht. Keine solche Polarität kann den ganzen Reichtum des biblischen Zeugnisses über Wesen und Sendung der Kirche ausdrücken, und keine der genannten Polaritäten hebt die sich von der Laienfrage

---

\*) Siehe meinen Artikel „Die Laienfrage in ökumenischer Sicht“ in „Ökumenische Rundschau“, Heft 3, Juli 1959, S. 105—122.

her ergebenden Aspekte besonders hervor. Auch die in der Folge genannten anderen, eng miteinander verbundenen aber nicht identischen Begriffspaare ent- hüllen nur einen kleinen Teil des Mysteriums der Kirche. Sie beschreiben aber Aspekte der Kirche, die sich einerseits vom Nachdenken über den Laiendienst her ergeben und andererseits für das bessere Verständnis des Laiendienstes wichtig sind.<sup>2)</sup>

### *Intention und Dimension*

„Wenn man die Menschen, die zur Kirche gestoßen sind, fragt, warum sie Christen geworden sind, wird man keine Antwort so häufig bekommen wie die: ‚Christen haben ein anderes Leben.‘ Man hat sich also für ein Leben, für eine gegenwärtige Wirklichkeit entschieden, die einem in der Begegnung mit Christen entgegengetreten ist . . .“ Professor Walter Freytag, der nach seiner letzten langen Asienreise diese Bemerkung gemacht hat, fügte dann noch hinzu, daß dieses „andere“ nicht in erster Linie oder nur im Moralischen zu suchen sei. Es geht vielmehr um „eine andere Art von Leben, das Leben in einer anderen Dimension, ein Leben, in dem eine andere Norm unbestritten gilt, auch wenn sie nicht erfüllt wird, das Leben, in dem eine andere Kraft am Werke ist, die vielleicht nur zeichnerhaft, aber immer wieder überraschend Ausdruck findet.“ Das Leben in einer anderen Dimension. „Nach solchem Ausdruck muß man Ausschau halten, wenn man die Auswirkung des charakteristisch Besonderen im Leben der Kirchen sehen will.“<sup>3)</sup>

In seiner aufschlußreichen Studie über das Wachstum einer Kirche in Buganda hat John V. Taylor gezeigt, wie die Christen in Buganda in diese neue, christliche Dimension hineinwachsen: Im Prozeß der Kongruenz haben sich zunächst das Evangelium und seine Träger in die Strukturen und Dimensionen der Buganda-Gemeinschaft hineingelebt. Zusammen mit diesem Prozeß der Kongruenz geht aber der entgegengesetzte Prozeß der Loslösung und Absonderung, in dem sich das Lebenszentrum der Christen in Buganda von ihrer natürlichen Clangemeinschaft in die entstehenden christlichen Hausgemeinden verlagerte, in denen sich Elemente eines eigenen Stils entwickelten (Sonntagsheiligung, Dankgebet vor dem Essen, Singen geistlicher Lieder usw.). In diesem doppelten Prozeß von Kongruenz und Loslösung begannen die Forderungen des Evangeliums eine wichtige Rolle zu spielen. „In einer graduellen Weise begannen Individuen und Gruppen zum neuen Weg zu gehören. Fast ohne daß es bemerkt wurde, haben sie sich aus der Homogenität mit dem Alten losgelöst und sind sie unabhängig geworden. Und in stets stärkerem Maße entdeckte ihr Gewissen etwas, das ganz bestimmte Veränderungen in ihrer Haltung und Lebensweise fordert.“<sup>4)</sup>

Inwieweit Christen und christliche Gruppen schon in diese neue Dimension hineingewachsen sind, wird aber erst deutlich, wenn in einer Krisensituation sich

der alte und der neue Weg plötzlich scheiden und die Gläubigen vor einer Entscheidung stehen. Das eigentliche Wachstum der Gemeinde vollzieht sich in dieser Vielfalt von oft unsichtbaren und jedenfalls meist unspektakulären Antworten auf die innerlich erkannten Herausforderungen des Evangeliums. Die Gemeinde wächst innerlich durch solchen teuren Gehorsam, und die durch diesen teuren Gehorsam geprägte neue Dimension wird ihrerseits zur Quelle des äußeren Wachstums. Die Christen haben „ein anderes Leben“. Und dieses irritierende oder erstaunliche Anders-Sein wird zum Ausgangspunkt und Kontext des missionarischen Gesprächs mit der Welt (1. Petrus 3: 14–16 und Kolosser 4: 5–6).

Es ist nicht Zufall, daß diese Neubetonung der Bedeutung der spezifischen Dimension im Leben der Kirche von Asien und Afrika kommt, wo die Christen als eine kleine Minderheit mitten in einer nichtchristlichen Welt leben. Dort weiß man darum, daß die Sendung der Kirche sich nicht in geplanten missionarischen und diakonischen Aktivitäten erschöpft, sondern wesentlich im spontanen missionarischen und diakonischen Dasein besteht. In der Christenheit des Westens wurde aber diese Unterscheidung von Dimension und Intention verwischt. Christsein bestand nun wesentlich aus einer gewissen Anzahl zweckbestimmter Tätigkeiten: sonntags zur Kirche gehen, Mithilfe in organisierten kirchlichen Aktivitäten, Teilnahme an intentionaler christlicher Evangelisation und Diakonie usw. Das bloße Sein und Dasein der christlichen Gemeinde mitten in der Welt verloren ihre Strahlungskraft, ihr spontanes *rayonnement*. Die Kirche funktionierte dadurch nicht mehr als ein aufgerichtetes Zeichen, sondern eher als eine Interessengruppe oder gar Machtgruppe.

Wo in dieser Weise die spezielle Dimension der Kirche von intentionalen Aktivitäten überschattet wird, kommen unweigerlich die besonders ausgebildeten und ordinierten kirchlichen Arbeiter und die „Arbeitsmannschaft“ ihrer Laienhelfer in den Vordergrund. Ob sie wollen oder nicht, sie werden bald in die Rolle der kirchlichen Funktionäre gedrängt. Die Gemeinde delegiert ihnen die ihr aufgetragene Mission und Diakonie. Als „gute Laien“ werden nun diejenigen Christen angesehen, die den größten Teil ihrer Freizeit kirchlichen Aktivitäten widmen und Helfer der Pastoren werden, während der *laos* — die von Christus zum Dienst auserwählte, zusammengerufene und ausgesandte Gemeinde — unmündig bleibt.

Die schon genannte Studie von John V. Taylor zeigt, wie ein solches, auf die intentionalen Aktivitäten und Institutionen reduziertes kirchliches Leitbild auch nach Ostafrika ausgeführt worden ist. Mit den besten Absichten haben die Missionare nach den ersten heroischen Jahrzehnten der Kirchengeschichte Bugandas die kirchlichen Angelegenheiten in die Hand genommen. Imposante kirchliche Strukturen und Werke wurden aufgebaut — aber der innere Gemeindeaufbau in den Dörfern, das Wachstum einer mündigen Gemeinde, die sich in teurem Gehorsam in eine neue Lebensdimension versetzen läßt, wurde vernachlässigt, und

bald verschwand auch die spontane Ausbreitung der Gemeinden. Die auf eine gründliche Studienarbeit an Ort und Stelle begründeten Aussagen Taylors decken sich mit der Botschaft der programmatischen Schriften des „Propheten“ Roland Allen, der schon vor dreißig oder vierzig Jahren sehr starken Nachdruck auf die spontane Ausbreitung der Gemeinde und darum auf das Wachstum mündiger Gemeinden legte.<sup>5)</sup> Besonders in einem wenig bekannten Manifest über „Missionsaktivitäten in ihrem Verhältnis zur Manifestation des Heiligen Geistes“ hat Allen sehr deutlich die Gefahr einer Überschattung der Dimension durch intentionale Aktivitäten im Leben und der Sendung der Kirche aufgedeckt. Er war dann auch einer der ersten, der auf die Wichtigkeit des Laiendienstes hingewiesen hat.

Die Wiederentdeckung der zentralen Bedeutung der Dimension in Leben und Sendung der Kirche geht Hand in Hand mit der Wiederentdeckung der zentralen Bedeutung des Laiendienstes. Nur ein mündiger *laos* wird durch jene spezifisch christliche Dimension gekennzeichnet, durch die vom ganzen Sein der Kirche eine missionarische und diakonische Strahlung ausgeht. In dieser Sicht bedeutet Laiendienst nun tatsächlich nicht in erster Linie, in der Freizeit auch noch etwas für die Kirche zu tun. Laiendienst bedeutet nun vielmehr, die ganze tägliche Arbeit und Freizeit als eine christliche Berufung zu erkennen und das, was wir schon sind und tun, in einer neuen Dimension zu sein und zu tun.

Die oben erwähnte Gefahr, daß intentionale kirchliche Aktivitäten die Manifestation der spezifisch christlichen Dimension überschatten könnten, sollte uns nicht zu einer Verachtung und Abweisung aller intentionaler kirchlicher Aktivitäten verführen. Dimension und Intention gehören zusammen: Wir sollen ganz absichtlich einen Tag der Woche heilig halten, damit alle Tage die Dimension des Heilighaltens bekommen; wir sollen ganz bestimmte Zeiten und Orte zum Gottesdienst aussondern, damit unser ganzes Sein und Tun in die Dimension des Gottesdienstes gestellt werde; wir sollen zeitweise an intentionalen evangelistischen und diakonischen Aktivitäten teilnehmen, denn nur so verliert unser ganzes Christenleben nicht seine spezifisch missionarisch-diakonische Dimension. Von diesem rechten Verhältnis zwischen Intention und Dimension her sind demnach alle unsere kirchlichen Aktivitäten, Strukturen und Institutionen zu überprüfen: Helfen oder hindern diese Aktivitäten, Strukturen und Institutionen das Wachstum eines mündigen *laos*, der im teuren Gehorsam jene spezifisch christliche Dimension erhält, die spontan missionarisch und diakonisch wirkt?

### *Die Stadt und das Salz*

Die echte Intention und Dimension im Leben der Kirche haben dasselbe doppelte Ziel: das Volk Gottes wird dadurch sowohl zur Stadt auf dem Berge, die nicht verborgen bleiben kann, und zum Salz der Erde, das nicht seine Schärfe ver-

lieren darf. In ihrem Gottesdienst, gemeinsamen Leben, korporativen Zeugnis und Dienst soll die Gemeinde eine Präfiguration des Gottesreiches werden; darum muß sie immer wieder in allen Bereichen des Gesellschaftslebens versammelt werden als Hausgemeinde innerhalb einer konkreten, begrenzten Nachbarschafts- oder Arbeitsgemeinschaft, als Ortsgemeinde innerhalb eines Dorfes oder Stadtteiles, als Regionalgemeinde und weltweite Gemeinde im Kreise großer und größter Lebensbeziehungen und mehr und mehr auch als bruderschaftliche Gemeinde (Bünde, Korporationen und Orden) inmitten einer äußerst mobilen Gesellschaft. In all diesen Bereichen muß die Gemeinde aber nicht nur versammelt, sondern auch ausgesandt und ausgestreut werden, um als Salz die Welt auf die Wiederkunft Christi hin zu bewahren und vorzubereiten.

Die kirchlichen Leitbilder, die in der Christenheit und hauptsächlich von vollamtlichen kirchlichen Arbeitern entworfen wurden, haben diese grundsätzliche Polarität der Kirche als Stadt und als Salz vernachlässigt. Der Nachdruck wurde viel zu einseitig auf die Versammlung der Kirche gelegt. In der Christenheitssituation hat man einerseits kaum die Erfahrung der Ausstreuung und des Diasporalebens gemacht; andererseits ist es verständlich, daß die vollamtlich in der Kirche Arbeitenden sich hauptsächlich mit ihrem eigenen Lebens- und Arbeitsmilieu, nämlich der versammelten Gemeinde, befassen. Erst wenn vom Laiendienst und von der Diasporasituation her über Wesen und Sendung der Kirche nachgedacht wird, erkennt man wieder neu die „Salz-Funktion“ der Kirche und wird dadurch auch zu einem neuen Nachdenken über die „Stadt-Funktion“ geführt. Dabei ist zu beachten, daß das Ernstnehmen des Laiendienstes und die Bewußtwerdung der Kirche in ihrer Diasporasituation eng miteinander verbunden sind: In der Diasporasituation wird man unweigerlich zu einem neuen Nachdenken über den Dienst der Laien gezwungen, und wo man nach einem neuen Verständnis des Laiendienstes sucht, wird man sich bald auch mit der Diasporasituation der Kirche in der Welt auseinandersetzen müssen.

Auf Grund des kirchlichen Leitbildes westlicher Volkskirchen (das ja auch nach Asien und Afrika ausgeführt worden ist) beurteilt man meistens die Tatsache, daß Christen in der Zerstreung unter Andersgläubigen oder Ungläubigen leben müssen, als einen beklagenswerten Ausnahmezustand. Christen in der Diaspora sind darum immer in der Versuchung auszuwandern, sei es durch „innere Emigration“ in einen ausschließlich jenseitigen Pietismus, sei es durch „äußere Emigration“ in das christliche Ghetto einer selbstgenügsamen Kirchlichkeit.

Diese Versuchung zur Emigration ist menschlich gesehen verständlich, denn die Diasporasituation des Gottesvolkes in der Welt ist von Anfang an eng mit Gottes Gericht verbunden gewesen — und wir alle möchten dem Gericht entgehen. Die Diaspora Israels war tatsächlich ein Gottesgericht über das ungehorsame Gottesvolk (Hesekiel 22: 15). Erst im Spätjudentum, als ein Teil des jüdi-

schen Volkes sich in die Diasporasituation eingelebt hatte, wurde das göttliche Zerstreuungsgericht teilweise umgedeutet, und „der außerhalb des Mutterlandes in der weiten Welt lebende Jude konnte sich sogar mit einem nicht zu verkennenden Hochgefühl an der Tatsache der Diaspora berauschen.“<sup>6)</sup> Wie haben aber die ersten Christen die Tatsache, daß sie in der Diasporasituation leben mußten, beurteilt (Apg. 8: 1 und 1. Petrus 1: 1)? K. L. Schmidt schrieb, daß „von Anfang an das Wort Diaspora eine nicht nur geschichtliche, sondern eine heilsgeschichtliche, nicht nur eine allgemein religiöse, sondern spezifisch biblisch-theologische Bedeutung hat.“<sup>7)</sup> Demnach hätten die Gemeinden des Urchristentums ihre Diasporasituation nicht nur als ein Gericht, sondern auch als geheimnisvollen Plan Gottes mit seinem Pilgervolk angesehen.

Diese Sicht wurde von Zinzendorf<sup>8)</sup> neu aufgegriffen und in jüngster Zeit im Zusammenhang mit der Arbeit unter den in der Zerstreuung lebenden deutschsprechenden Evangelischen (Gustav-Adolf-Verein und Martin-Luther-Bund) weiterentwickelt<sup>9)</sup> — allerdings in einer gefährlich einseitigen Weise, wie wir sehen werden. Die Gemeinde in der Diaspora erlebt täglich Gottes strafende Gerechtigkeit und sein erlösendes Erbarmen. Ihre Existenz ist immer wieder in Frage gestellt. Gott mutet dem Häuflein in der Diaspora jedoch ein Dasein zu, das in Gericht und Gnade ein tägliches neues Existenzwunder darstellt (Viktor Grüner). Darum kann die Kirche in der Diaspora nie sich selber zur Geltung bringen, sondern immer nur auf den Herrn hinweisen. Und nur wenn sich das Opfer Christi in ihr wiederholt, wiederholt sich in ihr auch das Wunder: echte Diaspora zu sein als Segensfolge des für die Menschen sich aufopfernden Herrn, nicht aber als Fluchfolge menschlicher Schuld und Zerstreuung. Solche echte Diaspora ist dann die Folge des Christusereignisses, das alle überkommenen Bindungen zerreißt. Denn „die Kirche wohnt auf Erden in der Diaspora, sie ist einstweilen noch in alle Winde zerstreut bis an das Ende der Welt“ (Didache 10: 5 und 9: 4). Solch eine Kirche weiß um ihren Interim-Charakter, sie richtet sich in der Welt nicht ein und bleibt als das Pilgervolk Ausschau haltend nach dem wiederkommenden Herrn (Karl Hennig). Demnach ist die Lage der Diaspora gar nicht der beklagenswerte Ausnahmefall, sondern der Normalfall der Kirche in der Welt (Gerhard May), oder doch wenigstens ein wichtiger Sonderfall von Kirche-Sein (Gottfried Niemeier).

All dies gilt noch in vermehrtem Maß, wo es nicht nur um die Zerstreuung einer Konfession unter andersgläubigen und anderssprachigen Christen geht, sondern um die viel wichtigere Diaspora der Kirche in Kulturen und Zivilisationen, die von nichtchristlichen Religionen oder von der marxistischen Philosophie geprägt sind. In einer Studie über die noch unvollendete christliche Missionsaufgabe weist Stephen C. Neill zunächst auf die große Bedeutung des jüdischen Mutterlandes in Palästina und der jüdischen Diaspora im Römischen Reich hin im

Blick auf den ersten Advent Christi und die ganze urchristliche Missionsaufgabe. Er fragt dann: „Tut Gott heute etwas Ähnliches mit seiner Kirche? Ist es der Dienst der Kirche, den Weg für die Wiederkunft Christi vorzubereiten, so wie die jüdische Gemeinde den Weg für Christi erstes Kommen vorbereitete? Soll die Kirche nun in einem weltweiten Ausmaß das tun, was die Juden im Mittelmeer-raum zu tun berufen waren?“<sup>10</sup>) Eine solche Sicht kann der kleinen christlichen Diaspora in Asien und Afrika ein ganz neues Sendungsbewußtsein geben und sie in der Versuchung vor äußerer oder innerer Emigration bewahren. Dasselbe gilt von den Christen im kommunistischen Raum. Fritz Führ schreibt auf Grund der kirchlichen Lage in der DDR: Gott will „jetzt seine Kirche in eine Lage führen, die wir nur mit dem Wort *Diaspora* bezeichnen können . . . Ob er nicht die Diaspora seiner Christenheit zu einer Aussaat für eine uns noch völlig verborgene Ernte werden lassen kann?“<sup>11</sup>)

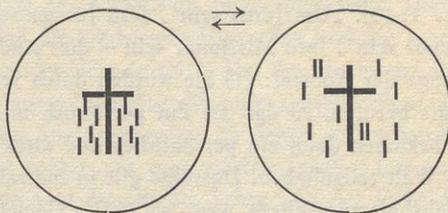
Bei diesem Nachdenken über die Bedeutung der Diasporasituation darf aber nicht nur die regionale, nationale und kontinentale Ebene in Betracht gezogen werden. Das Leben und die Sendung der Kirche vollziehen sich primär im viel begrenzteren Rahmen der kleinen konkreten Lebensgemeinschaften einer Nachbarschaft oder eines Arbeitsplatzes. Auch hier darf die Kirche nicht ausschließlich unter dem Versammlungs-Aspekt betrachtet werden. In einem Aufsatz über die ekklesiologischen Folgerungen des ökumenischen Gesprächs über die Laienfrage machte H. H. Walz die folgende Bemerkung: „Ich habe mir in den letzten Jahren oft überlegt, ob es nicht ein Fehler war, den Kirchenbegriff so sehr auf den Versammlungs-Aspekt zu konzentrieren. Die Kirche wird als die von allen Winden der Erde Versammelte erst am Ende der Geschichte in Erscheinung treten. In unserer Zeit aber ist die Kirche nicht eine versammelte Gemeinde, sondern — um es mit dem paradoxen Ausdruck eines Reformators (Melanchthon) zu sagen — ‚eine Gemeinschaft der Ausgestreuten‘. Ohne Ausstreuung hat das Salz keine Schärfe. Es sind darum die Laien, nicht versammelt im kirchlichen Gebäude, sondern tätig überall in der Welt, die die Kirche wahrhaftig als ein Element der Anregung, der Neuanfänge und Kritik vergegenwärtigen, als eine Herausforderung, die die Antwort eines Lebens für die Welt verlangt.“<sup>12</sup>)

Neuerdings wurde nun aber der Gebrauch des Begriffs „Diaspora“ für ein ekklesiologisches Gespräch einer scharfen Kritik unterzogen. Der holländische Neutestamentler W. C. van Unnik hat „das Selbstverständnis der jüdischen Diaspora“<sup>13</sup>) näher untersucht und ist dabei auch dem Gebrauch des Wortes Diaspora im Neuen Testament und in der frühchristlichen Literatur nachgegangen. Er sieht dabei keine innere Verbindung zwischen der Diaspora-Situation und dem äußerst belangreichen Aspekt der Fremdlingsschaft der Christen in der Welt. Und die Tatsache, daß die Kirche überall in der Welt verbreitet ist, wurde nicht mit dem vom Alten Testament her schwer belasteten Begriff ‚diaspora‘, sondern mit dem

Begriff ‚katholike‘ ausgedrückt. Van Unnik glaubt dann auch nicht, daß in 1. Petrus 1:1 das Wort ‚diaspora‘ die Kirche bezeichnet. Er übersetzt „die Bewohner der Zerstreuung (der Juden)“ und fügt hinzu, daß mit der Ankunft des erwarteten Messias die Versammlung begann und damit der Zerstreuung ein Ende gesetzt wurde. Zwischen Kirche und Diaspora bestehe demnach keine Verbindung, denn nach biblischem und altkirchlichem Sprachgebrauch sei die Zerstreuung kein Charakteristikum der Kirche und sicher nicht ihre normale Existenzform. — Dies ist eine heilsame Kritik. Es ist tatsächlich gefährlich zu sagen, „die Kirche ist Diaspora“ (so z. B. Gerhard May). Und dieser ganze Nachdruck auf die Diasporasituation wird völlig falsch, sobald damit implizite oder explizite die Versammlung des zerstreuten Gottesvolkes zum Gottesdienst, zum gemeinsamen Leben, Zeugnis und Dienst entwertet wird. Die Kritik van Unniks trifft aber unseres Erachtens nicht das Hauptanliegen der Neubeurteilung der Diasporasituation. (Die Frage, ob diese Neubeurteilung schon zur neutestamentlichen Zeit oder erst in jüngster Zeit begann, ist vorläufig noch nicht eindeutig entschieden.) Die Kritik trifft höchstens einen gefährlichen Gebrauch des Begriffs Diaspora und die vielleicht falsche Exegese von einer oder zwei neutestamentlichen Stellen. Das theologische Nachdenken über die Bedeutung der Diasporasituation wird aber weniger vom Begriff Diaspora und von 1. Petrus 1:1 her geführt als von den zentralen neutestamentlichen Aussagen über die Aussendung der Kirche, ihre Fremdlingsschaft und ihre Salzfunktion. Daß man dabei der Versuchung einer einseitigen Überbetonung des Ausstreuungs-Aspektes verfallen kann, wurde auch durch einen katholischen Kommentator der oben erwähnten deutschen Diaspora-Literatur festgestellt. In seiner kritischen Besprechung dieser Literatur kommt er zur selben ekklesiologischen Polarität, die in diesem Kapitel vorgeschlagen wird (obwohl seine Terminologie von der Kritik van Unniks her zu beanstanden ist): Er gebraucht den Begriff *kyriake* (= dem Herrn gehörig), um zu sagen, daß die *ekklesia* (= die zum Gottesdienst und gemeinsamen Leben, Zeugnis und Dienst versammelte Gemeinde) eine *ekklesia kyriake*, eine dem Herrn gehörige Versammlung sei. „Eben das möchten aber auch alle Bemühungen um ein theologisches Verständnis der Diaspora von dieser aussagen; sie ist gleichfalls dem Herrn gehörig auch als Aussendung, Zerstreuung, Aussaat; sie ist die *diaspora tou kyriou* und die *diaspora kyriake*. Nunmehr erscheint die Kirche als *Kyriake* in einer (ihrer) Doppelgestalt, nämlich als *Ekklesia* und *Diaspora*, ob versammelt oder ausgestreut, immer sind die Christgläubigen dem Herrn gehörig und seine Kirche. Nimmt man das Bild von der Kirche als Herrenleib hinzu, so stellt die *Ekklesia* den Herrenleib aus allen einzelnen (eingegliederten) Gliedern dar, die *Diaspora* dagegen alle einzelnen (ausgegliederten) Glieder als den nämlichen Herrenleib, je im Hin- und Rückblick auf das einigende Haupt Christus, das selber aus- und eingliedert.“<sup>14</sup>)

Damit stoßen wir wieder auf die vorgeschlagene ekklesiologische Polarität der Kirche als Stadt und Salz. Diese Polarität kann am besten im folgenden Schema verdeutlicht werden:

I. Die Stadt auf dem Berg: Gottes Volk aus seiner Diasporasituation herausgerufen zum Gottesdienst, gemeinsamen Leben, Zeugnis und Dienst.



II. Das Salz der Erde: Gottes Volk in seine Diasporasituation ausgestreut zur missionarischen und diakonischen Präsenz in der Welt.

Links und rechts zeigt dieses Diagramm Gottes Welt, die durch das Leiden und den Sieg Christi einen neuen Mittelpunkt bekommen hat. In dieser Welt und aus Liebe für diese Welt hat Gott ein Volk erwählt und zum Dienst berufen, um vom Zentrum der Welt zu zeugen und Zeichen der Herrschaft des noch verborgenen Christus Pantokrator aufzurichten. Dies geschieht sowohl (1.) im Gottesdienst, dem gemeinsamen Leben, Zeugnis und Dienst der versammelten Gemeinde, als auch (2.) durch die missionarische und diakonische Präsenz einzelner Christen und christlicher Zellen in der Welt. Diese zwei Existenz- und Dienstphasen der Kirche setzen einander gegenseitig voraus. Zusammen bilden sie den charakteristischen Lebensrhythmus einer mündigen Gemeinde.<sup>15)</sup>

### *Apostolizität und Apostolat*

Die oben erwähnte Polarität der Kirche als Stadt und als Salz und jener grundlegende Lebens- und Dienstrhythmus der Kirche in ihrer Versammlung und Ausstreuung treten auch in dem mit dem ökumenischen Gespräch über die Laienfrage eng verbundenen neuen Nachdenken über die Apostolizität der Kirche zutage.<sup>16)</sup> Auch hier erweist es sich, daß eine alte und im theologischen Gespräch weitgehend festgefahrene ekklesiologische Frage vom Standpunkt der in der Welt engagierten Laien her neu gestellt und gesehen wird.

Die Ostkirche tat einen wichtigen und für die Kirche Christi in allen Kontinenten und Zeiten gültigen Schritt, als sie sich vom vierten Jahrhundert an die apostolische Kirche nannte. Wohl ist der apostolische Dienst einzigartig, und schon zur Zeit des Neuen Testaments wurde nur eine sehr begrenzte Zahl von Personen Apostel genannt, im prägnanten Sinn des Wortes vielleicht nur die Zwölf und Paulus. Sie stehen verbindend zwischen dem Apostel Jesus Christus und der Kirche, deren Fundament sie gelegt haben. Was Kirche heißt, was ihr Leben und ihre Sendung ist, können wir darum nicht nur von den in der Bibel enthaltenen Bildern und Parabeln der Kirche, sondern auch vom Leben und der

Sendung des Apostel-Kollegiums erfahren. Die Zwölf, der Rest des alten Israels mit seinen zwölf Stämmen, sind die Präfiguration des wahren Israels. In diesem Sinn ist die Kirche tatsächlich apostolisch. Was heißt das nun aber?

Jesus „bestimmte zwölf, damit sie um ihn wären und damit er sie aussenden könnte . . .“ (Markus 3:14). „Um Jesus sein“, Jesu Jünger sein, aber dann auch „durch Jesus ausgesandt sein“, Jesu Missionar sein — dies sind die beiden charakteristischen Wesenszüge der Apostel: (1) Sie wurden durch Jesus auserwählt und in seine Gemeinschaft berufen, so daß sie ihn persönlich und direkt sahen und hörten; (2) und sie bekamen dann ein persönliches und direktes Mandat, um an Jesu Sendung in der Welt teilzuhaben. Dasselbe gilt in indirekter Weise auch für die Kirche: sie ist wahrhaft apostolisch, wenn sie in der Gemeinschaft der Apostel (und damit in der Gemeinschaft mit Christus) bleibt und wenn sie an der Sendung der Apostel (und damit an Christi Mission) teilnimmt. Das Mit-Christus-Sein und das Durch-Christus-ausgesandt-Sein, die Nachfolge und die Mission, Apostolizität und Apostolat<sup>17</sup>) sind auch die beiden konstituierenden Elemente der apostolischen Kirche. Dabei ist die kennzeichnende Teleologie, die fortschreitende Bewegung in diesen zwei gleich wesentlichen Elementen zu beachten: die Apostel und die apostolische Kirche werden berufen, zusammen mit Christus zu sein, damit er sie aussende, damit die Welt zum Glauben komme, im Blick auf den Tag, an dem Gott alles neu machen wird. Das Endziel des Rhythmus von Sammlung und Sendung ist weder eine verkirchlichte Welt, noch eine verherrlichte Kirche. Es ist die Ankunft des Gottesreiches, die Gottes Pilgervolk im Dienst für die Welt „erwartet und beschleunigt“ (2. Petrus 3:12).

Diese Neubetonung des Wesens und Auftrags der apostolischen Kirche hängt eng mit der Neubetonung des Laiendienstes in der Welt zusammen. Wer die beiden konstituierenden Elemente der Apostolizität (d. h. die Apostolizität im engeren Sinn und den Apostolat) ernst nimmt und sich dabei in die oben beschriebene Bewegung zur Welt und zum Reich hin mit hineinnehmen läßt, wird bald auch über die Rolle der Laien im Leben und Auftrag der Kirche nachdenken müssen. Und wer von diesem ökumenischen Gespräch über die Laienfrage her über die Kirche nachdenkt, wird bald Aspekte der Apostolizität der Kirche entdecken, die in der traditionellen Debatte über die Apostolizität noch nicht oder zu wenig beachtet worden sind.

Das Verständnis des Laiendienstes ist somit eng verbunden mit dem Verständnis des ersten konstituierenden Elementes der apostolischen Kirche und umgekehrt: Wie können wir heute in der Gemeinschaft der Apostel, in der rechten apostolischen Sukzession und damit in der Gemeinschaft mit Christus bleiben? Und welche Rolle spielen dabei die Laien? Die ersten Christen beantworteten diese Frage dadurch, daß sie beständig „in der Lehre der Apostel verharrten“

(Apg. 2:42). Aber bald nach dem Tod der Apostel hatte man sich mit der Frage zu befassen, wo die echte apostolische Tradition zu finden sei. Als endlich in mühsamen Auseinandersetzungen die Festlegung des Kanons zustande gekommen war, tauchte unmittelbar die noch schwierigere Frage auf, wer über die rechte und falsche Auslegung des Kanons zu entscheiden habe. Diese Frage blieb lange unentschieden, so daß die wachsende Hierarchie und die Laien zusammen urteilten, was Orthodoxie oder Häresie sei.<sup>18)</sup> Um die historische Exaktheit des Kanons zu beweisen, wurde zur selben Zeit die nicht unterbrochene Kette der Sukzession von Bischöfen in den Stadtgemeinden, in denen wahrscheinlich Apostel gewirkt hatten, wichtig. Erst später, als vom vierten Jahrhundert an die Lehre von der mündlichen Tradition und danach die Lehre von der Entwicklung der Tradition eine über der Bibel stehende Lehrautorität voraussetzten, wurde die ununterbrochene apostolische Sukzession der Bischöfe allentscheidend. Das Gespräch um die Apostolizität der Kirche bewegte sich von nun an fast ausschließlich um diese Frage, wobei man die Laien gänzlich aus dem Gesichtskreis verlor.

Auch die Reformatoren befaßten sich eigentlich nur mit diesem Aspekt der Apostolizität. Sie griffen aber auf die ersten Jahrhunderte zurück und behaupteten, daß all das „apostolisch“ sei, was im Urteil der biblischen Botschaft Bestand habe. Darum wurden nun die Dokumente des apostolischen Zeugnisses dem *laos* gegeben; die Bibel wurde ein Volksbuch. 1525/26 entwarf Luther in der „Deutschen Messe“ einen Hausgottesdienst für die, die mit Ernst Christen sein wollten. Es schien, als ob sich da etwas vom urchristlichen Gemeindegedanken hätte verwirklichen können, indem die Gemeinde dadurch apostolisch war, daß sie beständig in der Lehre der Apostel verharrte und die Glieder des Leibes einander gegenseitig ermahnten, lehrten und erbauten zur mündigen Gemeinde — aber, so mußte Luther bekennen, ihm fehlten damals noch die Leute dazu. Tatsächlich wurden die lutherischen Kirchen bald Pastorenkirchen, und auch in den anderen Reformationskirchen kam es wieder zu einer Klerikalisierung des Gemeindelebens.<sup>19)</sup> Nur in dem durch die Anabaptisten begonnenen Typus kirchlichen Lebens wurde zunächst etwas vom Leitbild urchristlichen Gemeindelebens verwirklicht<sup>20)</sup>, aber heute fragen sich gerade auch Vertreter dieses Typus kirchlichen Lebens ernsthaft, ob ihr kirchliches Leitbild das apostolische sei.<sup>21)</sup>

Die Frage, wie wir in der Gemeinschaft der Apostel, in der rechten apostolischen Sukzession, bleiben können und welche Rolle dabei nicht nur die innerhalb des Gottesvolkes zu einem besonderen Dienst ausgesonderten *diakonoi* (Diener oder „Amtsträger“), sondern der ganze *laos* spielen, ist noch ungeklärt. Jedenfalls scheint ein einfaches Schema der apostolischen Sukzession nicht zu genügen. Müssen wir von einer doppelten<sup>22)</sup> oder gar dreifachen<sup>23)</sup> apostolischen Sukzession sprechen?



Das Verständnis des Laiendienstes ist auch eng mit dem Verständnis des zweiten konstituierenden Elementes der apostolischen Kirche verbunden. Man kann nicht über das Ausgesandt-Sein der Kirche, den Apostolat, sprechen, ohne sogleich auf den Laiendienst zu stoßen. Und wo die Rolle der Laien neu erkannt wird, erweitert sich bald auch das Gespräch über die Apostolizität der Kirche: „Die Kirche ist apostolisch, jedoch nicht nur in dem Sinne, daß die Kirche des Neuen Testaments von den durch Christus erwählten und ausgesandten Aposteln herkommt, sondern auch in dem Sinne, daß sie an der erlösenden und heiligenden Mission Christi, des eigentlichen Apostels, teilhat.“<sup>25)</sup> Es ist kennzeichnend, daß diese Erklärung einer repräsentativen römisch-katholischen Theologenkommission im Zusammenhang mit einem katholischen Weltkongreß für den Laienapostolat gemacht wurde. Der Begriff „Laienapostolat“ ist keine zufällige Wortverbindung. Tatsächlich sehen wir im Laufe der ganzen Kirchengeschichte, daß die Wiederentdeckung der Rolle der Laien und die Wiederentdeckung des Apostolats eng miteinander verbunden sind: Solange die Laien in der alten Kirche ihr *laos*-Bewußtsein behielten und dadurch im Leben der Kirche eine wichtige Rolle spielten, blieb die Kirche eine spontan missionarische Gemeinschaft.<sup>26)</sup> Seither wurden religiöse Orden und andere Ordensgemeinschaften, die alle jedenfalls in ihrem Ursprung immer auch Laienbewegungen waren, die Hauptträger neuer missionarischer Vorstöße.<sup>27)</sup> Die Laien sind nicht nur „die Missionare des 20. Jahrhunderts“, wie in Evanston gesagt wurde<sup>28)</sup>, sondern sie sind immer schon die Frontsoldaten gewesen, wo immer die Kirche ihren Apostolat ernst nahm.

Wenn durch die neue Betonung des Laiendienstes der Apostolat neu ernst genommen wird, so kommt die Kirche dadurch in Bewegung. Sie wird aus innerkirchlichen Debatten über die apostolische Sukzession und anderen Streitfragen herausgerissen und mit hineingenommen in die apostolische Bewegung auf die Welt und das Reich hin.<sup>29)</sup>

### *Der Dienst des missionarischen Volkes und seiner Diener*

Der Dienst der Laien wird meistens noch viel zu ausschließlich von der Lehre vom „Priestertum aller Gläubigen“ her verstanden. Hendrik Kraemer hat zu Recht gesagt, daß der vielgepriesene Satz vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen bis zum heutigen Tag „eher die Rolle einer Fahne als die eines energispendenden, lebenswichtigen Grundsatzes“ spiele. Sehr bald wurde die

reformatorische Neubetonung des Priestertums der gesamten Kirche individualistisch mißverstanden. Sie ist darum kein geeigneter Ausgangspunkt für das rechte Verständnis des Laiendienstes.<sup>30)</sup> Man müßte jedenfalls einen viel breiteren Ausgangspunkt nehmen und von den Laien im Priesteramt, Königsamt und Prophetenamt der Kirche sprechen, wie Yves Congar das in seinem „Entwurf einer Theologie des Laientums“ sehr ausführlich getan hat.<sup>31)</sup>

Ein anderer fruchtbarer Ansatzpunkt zur Beschreibung des Dienstes des missionarischen Volkes bietet eine Untersuchung der apostolischen Funktionen. Außer der einen nur durch die Apostel erfüllbaren Funktion der Grundlegung der Kirche stand das Apostelkollegium unter einer anderen, vierfachen Berufung, die auch der apostolischen Kirche gilt: Die Apostel und die apostolische Kirche wurden berufen und ausgesandt, um 1. Christus in der Welt zu repräsentieren, 2. um Christi Sieg am Kreuz und seinen kommenden triumphalen Einzug in die Welt zu verkündigen, 3. um Zeichen der schon geschehenen Versöhnung und der kommenden Heilszeit aufzurichten, und 4. um mit Christus zusammen zu leiden.

Der erste Aspekt des Laiendienstes ist demnach der Dienst der Repräsentation. Das setzt eine doppelte Bekehrung voraus: die Bekehrung vom egozentrischen Denken hin zu Christus und die Bekehrung mit Christus zum Dienst in der Welt. Um Christus zu repräsentieren, müssen wir ihn kennen und lieben. Er muß in uns Gestalt gewinnen durch sein Wort und Sakrament. In Gebet, Bibelmeditation und geistlichen Rüstzeiten müssen wir all unser Planen und Tun von ihm stets neu ausrichten lassen. (Die Neubetonung der Bedeutung der Rüstzeiten und die Neubetonung des Laiendienstes in der Welt sind darum zwei eng miteinander verbundene Entwicklungen.) Aber zur Repräsentation Christi gehört auch unsere Bereitschaft, uns dorthin senden zu lassen und dort zu bleiben, wo Christus uns haben will: in der Welt. Mündige Laien sind demnach jene Gläubigen, die in der „Gemeinschaft der Heiligen“ genügend geistliche Nahrung und Leitung suchen, um in ihrer Nachbarschaft und Arbeitsgemeinschaft Christus repräsentieren zu können. Nicht Wort und Tat, sondern solche christliche Präsenz der versammelten und ausgestreuten Gemeinde ist der erste Aspekt des Laiendienstes.

Es ist jedoch noch nicht genug, daß der dem siegreichen König vorausseilende Gesandte in dem vom Feind besetzten Land präsent ist. Er muß nun ausrufen und kundtun, daß die entscheidende Schlacht gewonnen ist. Der Gesandte muß Bote werden. Zur christlichen Präsenz gehört die christliche Botschaft, der Heroldsdienst. Im gegenwärtigen Gespräch über die Evangelisation und Mission wird manchmal ein Gegensatz zwischen einer „Evangelisation der Präsenz“ und einer „Wort-Evangelisation“ statuiert. Tatsächlich ist es so, daß in vielen Missionssituationen eine jahrelange christliche Präsenz der Wortverkündigung vorausgehen muß. Aber grundsätzlich gehören Präsenz und Botschaft zusammen. Beim Herolds-

dienst geht es ja auch nicht in erster Linie um groß angelegte Evangelisationsfeldzüge und wohl gar nicht um Predigten von der Kanzel, sondern vielmehr um das spontane Weitersagen des Evangeliums („gossip the Gospel“) im täglichen Umgang mit unseren Nachbarn und Arbeitsgenossen. Solcher Heroldsdienst kann nur durch eine Gemeinde erfüllt werden, die ständig im Glauben unterrichtet wird. Diese Unterscheidung zwischen Heroldsdienst (*keryssein*) und Glaubensunterricht (*didaskalia*), die im Urchristentum und in der echten Diasporasituation deutlich ist, wurde in der volksgemeinschaftlichen Christenheitssituation verwischt, so daß unsere Predigten und Evangelisationsvorträge meist weder das eine noch das andere sind. Der Aufbau eines echten Glaubensunterrichts nicht nur für Schüler und Konfirmanden, sondern für alle Lebensalter und Bildungsklassen, ist darum eine wichtige Voraussetzung zum Wachstum einer mündigen Gemeinde, die auch den zweiten Aspekt ihres Laiendienstes, den Heroldsdienst, ernst nimmt.

Wenn Gott spricht, geschieht es. Wenn Gott handelt, erklärt er. Im hebräischen Urtext des Alten Testaments bezeichnet dasselbe Wort (*dabar*) Gottes Sprechen und das dadurch zustandekommende Ereignis. Ein Abglanz dieser Einheit zwischen Wort und Tat muß auch in der mündigen Gemeinde sichtbar werden. Darum ist es unbiblisch, das Zeugnis durch das Wort gegen das Zeugnis durch die Tat auszuspielen oder umgekehrt, wie das so oft getan worden ist. Wir sind nicht nur dazu berufen, Christus in der Welt zu repräsentieren und Herolde seines teuren Sieges zu werden, sondern wir sollen auch Zeichen seiner Versöhnung und des kommenden Friedens errichten. Unser Leben soll ein Gleichnis des Gottesreiches sein. Dies setzt voraus, daß wir uns in unseren kleinen und großen Entscheidungen nicht durch den Geist der Zeit leiten lassen, sondern uns in unserer sittlichen Urteilskraft so erneuern lassen, daß wir den Willen Gottes erkennen und tun (Römer 12: 2). Bibel-Hauskreise, Berufsgruppenarbeit und der ganze Dienst der Evangelischen Akademien sind wichtig für solchen konkreten Gehorsam. Karitative und präsentative Diakonie im kleinen Bezirk unserer Nachbarschaft und im größten Bezirk des rechten gegenseitigen Verhältnisses zwischen den Machtblöcken, Kontinenten und Rassen gehört mit zu diesem dritten Aspekt des Laiendienstes, dem Aufrichten von Zeichen der Königsherrschaft Christi.

Der Dienst christlicher Präsenz, christlicher Verkündigung und christlichen Handelns führt unweigerlich zum Dienst des Leidens um Christi willen. Dies wird uns schon in der Taufe bezeugt, wo wir mit Christus gekreuzigt und begraben werden. Wir sehen es bei jeder Abendmahlsfeier, wo der Leib Christi gebrochen wird. Und nicht nur die Märtyrer, sondern jeder christliche Handelsmann, Politiker und Arbeiter, der seinen Beruf als christliche Berufung sieht, weiß von solchem täglichen Gebrochen-Werden zu erzählen. Als Dietrich Bonhoeffer im Gefängnis über den Unterschied zwischen „Christen und Heiden“ und das Kennzeichnende des Christenlebens meditierte, kam er stets mehr zu diesem einen:

„Christen stehen bei Gott in Seinem Leiden.“ „Nicht der religiöse Akt macht den Christen, sondern das Teilnehmen am Leiden Gottes im weltlichen Leben.“<sup>32)</sup> Eine solche teure heilige Weltlichkeit, solches Hineingerissen-Werden in das messianische Leiden Gottes in Jesus Christus gehört wesentlich mit zum Laiendienst und ist vielleicht sein allerwichtigster Aspekt.

Die Gesamtheit aller Gläubigen, der ganze *laos*, ist zu diesem vierfachen Dienst berufen, und dieser Dienst darf nicht wenigen „Amtsträgern“ delegiert werden. Wohl aber haben die Glieder des einen Leibes verschiedene Gaben und darum auch verschiedene Funktionen innerhalb des Gesamtdienstes der Gemeinde. Jedes Glied hat etwas beizutragen, denn jeder einzelne hat teil an der Gnade Gottes. Beim Aufbau einer mündigen Gemeinde zum Dienst kommt alles darauf an, daß die der Gemeinde gegebenen Gnadengaben und Charismatiker erkannt, zur rechten Zeit zum Entfalten gebracht, einander zugeordnet und in den Dienst gestellt werden. Wo dies geschieht, wird die Gemeinde stets erneuert und zum Dienst zugerüstet. Wo dies nicht geschieht, wo man also blind ist für die vom Herrn gegebenen neuen Gaben und Zeiten oder wo man dem statisch-institutionellen Ordnungsdenken so sehr verfallen ist, daß man nicht den „Mut zu neuen Charismen“<sup>33)</sup> hat, da wandern die Gott gegebenen Charismatiker zu den Sekten ab und da erstarrt die Kirche.

Das neue Nachdenken über den Dienst des *laos* zwingt zu neuem Nachdenken über das Charismatische in der Kirche. Und sobald dies geschieht, fällt auch ein neues Licht auf den Dienst der „Amtsträger“, der Diener des missionarischen Volkes. Ihr spezieller Auftrag liegt nicht in der Erfüllung des oben beschriebenen vierfachen Dienstes (obwohl sie als Glieder des *laos* auch an diesem Dienst teilhaben). Eine Aussage wie Epheser 4: 11–12<sup>34)</sup> weist uns vielmehr darauf hin, daß der spezifische Dienst der Diener des missionarischen Volkes beim Mündigwerden dieses Volkes liegt: sie sollen den *laos* zum Dienst zurüsten, und diese Zurüstung geschieht wesentlich dadurch, daß sie die der Gemeinde gegebenen Gaben und Charismatiker und deren Zeit (*kairos*) erkennen, daß sie das rechtzeitige Entfalten dieser Gaben fördern, und daß sie die Gaben und Charismatiker einander zuordnen und in Harmonie bringen, so daß der ganze *laos* zum Dienst ausgerichtet wird.

#### ANMERKUNGEN

1. Wo in diesem Aufsatz von „Kirchenbegriff“ und „Ekklesiologie“ gesprochen wird, ist nicht nur und nicht in erster Linie das in den einzelnen Bekenntnissen und Dogmatiken theologisch umschriebene Kirchenverständnis gemeint. Es geht mehr noch um jene bewußten oder unbewußten, klaren oder unklaren Leitbilder des Wesens und der Sendung der Kirche im Kopf der Kirchenleiter und Kirchenglieder, die ihre Entscheidungen in bezug auf das Budget und das ganze Leben und die Arbeit der Kirche und ihrer Gemeinden und Werke bestimmen.

2. Die meisten der nachfolgenden Gedanken wurden schon in zwei englischen Artikeln zur Diskussion gestellt; vgl. „The Laity in the Apostolic Church“ in: „The Ecumenical Review“, Vol. X/3, April 1958, S. 286—293, und „A Mature Minority“ in: „Laity“, Nr. 8, Dezember 1959, S. 28—41.
3. Walter Freytag, „Kirchen im neuen Asien“, in der Schriftenreihe „Weltmission heute“, Heft 7/8, Evang. Missionsverlag, Stuttgart 1958, S. 55 f.
4. John V. Taylor, „The Growth of the Church in Buganda“, SCM Press, London 1958, S. 49.
5. Die Hauptschriften Roland Allens sind „Missionary Methods: St. Paul's or Ours?“, 1912<sup>I</sup>, 1927<sup>II</sup>; „The Spontaneous Expansion of the Church and the Causes which Hinder it“, 1927<sup>I</sup>, 1949<sup>II</sup>. Eine Neuauflage einiger wichtiger und meist vergriffener Schriften wird demnächst im Sammelband „The Ministry of the Spirit“ erscheinen. Alle diese Bücher sind durch die World Dominion Press in London herausgegeben.
6. K. L. Schmidt, „diaspora“ in: „Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament“, II, S. 100.
7. Ebenda, S. 98.
8. Wilhelm Bettermann, „Der Diasporagedanke Zinzendorfs und die Brüdergemeine“ in: „Die Evangelische Diaspora“, 18, 1936, S. 408—415. — Heinz Motel, „Zinzendorf als ökumenischer Theologe“, diss. Basel 1941 (Kapitel VII: „Motive und Ziele ökumenischen Wirkens: Der Diasporagedanke“).
9. Einige wichtige Beiträge sind: Victor Grüner, „Systematische Grundfragen der Diasporatheologie“ in „Zeitschrift für systematische Theologie“, 13, 1936, S. 429 bis 467. — Karl Hennig, „Evangelische Diaspora“ in: „Evang. Theologie“, Jg. 1949/50, S. 423—432. — Gerhard May, „Diaspora als Kirche“ in: „Zeitschrift für syst. Theologie“, 17, 1940, S. 459—480. — Gottfried Niemeier, „Diaspora als Gestalt kirchlichen Seins und kirchlicher Sendung“ in: „Evangelische Theologie“, 1948, Heft 7/8, S. 226—233. — Eine neuere Besprechung dieser Literatur bei Harald Kruska, „Zum neuen Verständnis der Diaspora“ in: „Die Evangelische Diaspora“, 26, 1955, S. 81—96.
10. Stephen C. Neill, „The Unfinished Task“, Lutterworth Press, London, 1957, S. 29 ff.
11. Fritz Führ, „Kirche am Anfang einer neuen Zeit“ in: „Theologische Existenz Heute“, Heft 66, München 1958, S. 16 und 24.
12. Hans Hermann Walz, „Adult Christianity“ in: „Laymen's Work“, Nr. 8, Genf, 1955, S. 20.
13. W. C. van Unnik, „Das Selbstverständnis der jüdischen Diaspora“ (erscheint demnächst). Der Hauptinhalt des letzten Kapitels dieser Studienarbeit ist unter dem Titel „'Diaspora' en 'Kerk' in de eerste eeuwen van het Christendom“, erschienen in: „ECCLESIA“, een bundel opstellen aangeboden aan Prof. Dr. J. N. Bakhuizen van den Brink“, M. Nyhoff, 's-Gravenhage, 1959, S. 33—45.
14. „Auf dem Wege zu einer Theologie der Diaspora-Kirche“ in: „Theologische Materialien“ (Mitteilungen des Johann Adam Möhler-Instituts), Heft 3/4, Paderborn i. Westfalen, 1957, S. 59. (In diesem Aufsatz auch gute Zusammenfassung der betreffenden Literatur und Bibliographie zur Sache.)
15. Im Vorbereitungsband für die Oxfordkonferenz im Jahre 1937 hat J. H. Oldham schon auf eine ähnliche Unterscheidung von zwei ganz verschiedenen gleich wesentlichen und innerlich tief verbundenen Existenz- und Dienstweisen der Kirche hingewiesen: siehe W. A. Visser 't Hooft and J. H. Oldham, „The Church and its Function in Society“, Allen and Unwin Ltd., London, 1937, S. 190 ff. — Dieselbe Unterscheidung wurde auch in der Erklärung „Der Dienst der Laien in der Welt“ gemacht, die vom Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen 1956 den Mitgliedskirchen zum Stu-

- dium und zur Stellungnahme empfohlen wurde: siehe „The Ecumenical Review“, Vol. IX/1, Oktober 1956, S. 58 ff.
16. Zum Folgenden siehe Artikel über ‚apostolos‘ in neutestamentlichen Wörterbüchern und vor allem H. Berkhof, „De Apostoliciteit der Kerk“ in: „Nederlands Theologisch Tijdschrift“, 2. Jg., 1947/48, S. 146–160, 193–201. Andere wichtige Beiträge zu diesem vor allem in Holland geführten Gespräch sind: A. A. van Ruler, „Het apostolaat der Kerk en het ontwerp-kerkorde“, Callenbach, Nijkerk 1948. „De apostolische Kerk“, veestschrift van de Professoren van de Theologische Hogeschool te Kampen, J. H. Kok N.V., Kampen, 1954. J. C. Hoekendijk, „Rondom het apostolaat“, in: „Wending“, Jg. 7/10 (1952), S. 547–566.
  17. Zu dieser Unterscheidung siehe: E. Jansen-Schoonhoven, „Actuele vragen in de nieuwere zendingswetenschap“ in: „Vox Theologica“, Juli 1958, S. 173–177.
  18. Georges H. Williams, „The Role of the Layman in the Ancient Church“ in: „Greek and Byzantine Studies“, Juli 1958, S. 36 ff.
  19. Hendrik Kraemer, „Theologie des Laientums“, Zwingli-Verlag, Zürich, 1959, S. 49 ff.
  20. Franklin H. Littell, „The Anabaptist View of the Church“, Starr King Press, Boston, 1958 (2. A.).
  21. Ralph G. Wilburn, „A Critique of the Restoration Principle“ in: „Encounter“ Vol. 20/3, 1959, S. 333–361.
  22. Siehe dazu „The Ministry of the Church — Whose Responsibility?“, Document No. VII of the Department of the Laity, Genf, 1958, vor allem S. 4 ff. und 29.
  23. Eine dreifache apostolische Sukzession wäre so zu verstehen, daß das Apostelkollegium eine Präfiguration dreier Gruppen ist: 1. die apostolische Gemeinde als ganze kontinuieriert das Gemeinschaftsleben und die Sendung des Apostelkollegiums (mit Ausnahme der nur den Aposteln auferlegten Aufgabe der Grundlegung der Kirche); 2. das Kollegium der „Amtsträger“ kontinuieriert den Zursützungsdienst der Apostel im Blick auf eine mündige Gemeinde; 3. das Kollegium der Bischöfe kontinuieriert die ökumenische Funktion, den Dienst der Einheit, der den Aposteln aufgetragen wurde.
  24. Das Verhältnis zwischen Gemeinde und „Amtsträgern“ wäre demnach nicht ein Verhältnis einer einseitigen Überordnung (hypertaxis kommt im Neuen Testament nie vor!), sondern es besteht aus gegenseitiger Unterordnung (hypotaxis) und gegenseitigem Dienst (diakonia). Vgl. André Dumas, „L'ordre dans l'Eglise“ in: „Foi et Vie“, 53e année, No. 6, 1955, S. 489–511.
  25. „Les Laïcs dans l'Eglise, Documents du Deuxième Congrès Mondial pour l'Apostolat des Laïcs, Premier Volume, Editions du Comité Permanent des Congrès Internationaux pour l'Apostolat des Laïcs, Rome, 1958, S. 222.
  26. Adolf Harnack, „Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten“, 2 Bde., Leipzig, 1906. H. R. Weber, „The Spontaneous Missionary Church. A Lesson from Ancient Church History“ in: „Laity“, Nr. 4, 1957/2, S. 3–14.
  27. J. H. van Beusekom, „Het Experiment der gemeenschap. Een onderzoek naar plaats en functie van de ‚orde‘ in de reformatorische kerken“, J. N. Voorhoeve, Den Haag, 1958, vor allem S. 197–209. Hans Urs von Balthasar, „Der Laie und der Ordensstand“, Johannes-Verlag, Einsiedeln, 1948.
  28. „Die Verpflichtung der Kirche gegenüber den ihr Fernstehenden“. Ein ökumenischer Überblick, Gotthelf-Verlag, Zürich/Frankfurt a. M., 1954, S. 58 ff. — „Der Christ in seinem Beruf“. Ein ökumenischer Überblick, Gotthelf-Verlag, Zürich/Frankfurt a. M., 1954, S. 58. — „Evanston spricht“, Gotthelf-Verlag, Zürich/Frankfurt a. M., 1954, S. 24, 32 ff., 94.
  29. Hendrik Kraemer, a. a. O., 5. Kapitel.

30. Ebenda, S. 49 ff. und 75—77.
31. Yves Congar, „Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums“, Schwaben-Verlag Stuttgart, 1957, S. 185—533.
32. Dietrich Bonhoeffer, „Widerstand und Ergebung“, Chr. Kaiser-Verlag, München, 1952, S. 247 und 244.
33. Der Ausdruck stammt von Karl Rahner, „Das Dynamische in der Kirche“, Verlag Herder, Freiburg i. Br., 1958, S. 73. Siehe dazu den ganzen aufschlußreichen Aufsatz über „Das Charismatische in der Kirche“, S. 38—73.
34. Die rechte Auslegung dieser wichtigen Stelle ist nicht ganz sicher. Überhaupt gibt uns das Neue Testament keine klare Definition der Grenze zwischen Charisma und Dienst oder Amt und über die Funktion der „Amtsträger“. Diese Funktion muß vielmehr von der gesamtkirchlichen Sicht des Dienstes Christi und seines Volkes abgeleitet werden.

## DOKUMENTE UND BERICHTE

### ZU DEN VORGÄNGEN AUF RHODOS

VON J. G. M. WILLEBRANDS

Über die Tagung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen auf Rhodos (19.—28. August 1959) ist viel geschrieben worden. Es ist zu bedauern, daß dabei über die Zusammenkunft von Orthodoxen und Katholiken, die am 21. August außerhalb des Rahmens des Ökumenischen Rates der Kirchen stattfand, so viel gesagt wurde (und auch was gesagt wurde); der Zentralausschuß hat wichtige Angelegenheiten behandelt, die eher die Aufmerksamkeit verdient hätten.

Die Begegnung von Orthodoxen und Katholiken auf Rhodos wurde zum Anlaß, daß man die Fragen stellte nach der ökumenischen Aktivität der Römisch-Katholischen Kirche, nach dem Verhältnis der Römisch-Katholischen Kirche zu den Orthodoxen und nach dem Verhältnis der Römisch-Katholischen Kirche zum Ökumenischen Rat der Kirchen. Dies lag sicher außerhalb und sogar im Gegensatz zu den Absichten der daran beteiligten Gruppen, und es wurde von ihnen auch sehr bedauert. Der Augenblick war nicht günstig, und die Atmosphäre wurde dadurch getrübt.

Durch die Presseagenturen wurde über diese Begegnung eine große Verwirrung verursacht, daß nicht nur Außenstehende ein falsches Bild erhielten von dem, was geschah, sondern daß auch das Vertrauen der Teilnehmer zueinander ins Wanken geriet. In diesen kritischen Augenblicken war nicht nur das Vertrauen der einzelnen Personen zueinander in Gefahr, sondern auch — und vor allem — das gegenseitige Vertrauen der Gruppen, Gemeinschaften oder Kirchen. Noch nie habe ich das Getrenntsein der Christen so tief und so tragisch empfunden wie auf Rhodos. Es ist ein zweischneidiges Schwert. Ich mußte an Hebräer 4, 12 denken: „Lebendig ist Gottes Wort und wirksam und schärfer als jedes zweischneidige Schwert, und es dringt durch bis zur Scheidung von Seele und Geist, Gelenk und Mark und ist ein Richter über Gedanken und Gesinnungen des Herzens“. Wir müssen uns unter

die Herrschaft des Wortes Gottes stellen, um in kritischen Situationen eine reine Gesinnung zu bewahren.

Darf ich mit den Tatsachen beginnen, so wie sie von einem katholischen Teilnehmer gesehen und erlebt wurden? Es waren fünf katholische Geistliche anwesend: der Dominikanerpater C. J. Dumont, Direktor des Studienzentrums „Istina“ in Paris, und Prof. Dr. J. G. M. Willebrands, Delegierter des holländischen Episkopates für ökumenische Arbeit, die beide als akkreditierte Journalisten zugegen waren. Außerdem der Benediktinerpater Th. Strotmann aus Chevetogne, Redakteur von „Irénikon“, und Pater Maurice Villain, Verfasser des Buches „L'abbé Paul Couturier“ und von „Introduction à l'œcuménisme“. Schließlich noch Pater Antoine Wenger, Chefredakteur der katholischen Tageszeitung „La Croix“. Von seiten der Orthodoxen wohnten der Zusammenkunft bei: fast alle auf Rhodos anwesenden orthodoxen Mitglieder des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen, mehrere Metropoliten und Bischöfe, Geistliche und Laien; insgesamt ungefähr 50 Teilnehmer. Vorsitzender der Zusammenkunft war der Metropolit James von Philadelphia (in Kleinasien).

Wie kam es zu dieser Zusammenkunft?

Das Studienzentrum „Istina“, das die Zeitschriften „Istina“ und „Vers l'Unité Chrétienne“ herausgibt, unterhält seit vielen Jahren freundschaftliche Beziehungen mit zahlreichen Kreisen in den orthodoxen Kirchen. Es organisiert theologische Zusammenkünfte mit diesen Kreisen und nimmt selbst daran teil. In Paris nehmen Theologen der verschiedenen Jurisdiktionen der russisch-orthodoxen Emigrantenkirche an diesen Treffen teil. Vor mehr als einem Jahr hat man auch den Entschluß gefaßt, die Theologen der griechisch-orthodoxen Kirche zu einer solchen Tagung, die im Laufe des Jahres 1960 stattfinden sollte, einzuladen.

Pater Dumont, der als Vertreter der katholischen religiösen Presse nach Rhodos reiste, hatte gehofft, sich bei seiner Durchreise und vor Beginn der Sitzung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates mit einigen griechischen Professoren aus Athen, Saloniki und Halki unterhalten können. Da dieses Gespräch nicht in Athen stattfinden konnte, schlug Prof. Joannidis vor, es während der Tagung, natürlich aber außerhalb des offiziellen Programmes, zu führen.

Wir wurden von unseren orthodoxen Freunden für Freitag, den 21. August zu einem Abendessen im Hotel „Miramare“ und zu einem anschließenden Beisammensein eingeladen. An dieser Zusammenkunft nahmen nicht nur die Professoren, die persönlich an dem Plan einer theologischen Begegnung interessiert waren, teil, sondern – so wie ich bereits vorher sagte – fast alle Orthodoxen, die anlässlich der Sitzung des Zentralausschusses auf Rhodos waren. Dies verwunderte uns zwar, aber wir betrachteten es als eine freundschaftliche Geste. Als das Wort an Pater Dumont gegeben wurde, erklärte er seinen Zuhörern aus dem Stegreif das Ziel und die Arbeitsmethoden des Zentrums „Istina“ sowie anderer gleichartiger katholischer Arbeitsgemeinschaften, wie diejenige der Benediktiner in Chevetogne in Belgien, die die Zeitschrift „Irénikon“ herausgeben. Er sprach über die stets zahlreicher und freundschaftlicher werdenden Kontakte, die er gerne zwischen den Gläubigen und den Mitgliedern des Klerus der zwei großen christlichen Gemeinschaften herstellen möchte. Er erinnerte an die zahlreichen theologischen Zusammenkünfte, die in Paris und anderswo zwischen orthodoxen und katholischen Theologen stattgefunden haben. Er sprach den Wunsch aus, daß im Laufe des

Jahres 1960 eine ähnliche Zusammenkunft zustande käme, an welcher auch griechische Theologen und eventuell Vertreter der theologischen Wissenschaften von anderen orthodoxen Kirchen teilnehmen würden. Zum Schluß dieser Zusammenkunft wurden von seiten der Orthodoxen drei Personen genannt, die zusammen mit Pater Dumont nähere Einzelheiten bezüglich der theologischen Begegnung besprechen sollten.

Pater Dumont fügte hinzu, er persönlich hoffe, daß eines Tages ein weiterer Schritt gemacht werde und daß — neben den theologischen Zusammenkünften — auch Beziehungen zwischen den Hierarchien der Kirchen möglich werden könnten. Wiederholt erklärte er, daß dies sein rein persönlicher Wunsch wäre. Er bat auch, diese Zusammenkunft nicht unnötig bekannt werden zu lassen, und zitierte das Wort von Franz von Sales: „Le bien ne fait pas de bruit, et le bruit ne fait pas de bien“ („Das Gute macht keinen Lärm, und der Lärm schafft nichts Gutes“). Wegen des freundschaftlichen und privaten Charakters der Zusammenkunft waren keine Journalisten zugelassen. Daraus ergab sich unglücklicherweise, daß ihre Neugier geweckt wurde und daß sie den Eindruck bekamen von „wichtigen Verhandlungen“ und sogar von einer „geheimen Sitzung“. Die Presseberichte sprachen sogar über „Vorschläge des Vatikans an die Orthodoxe Kirche im Hinblick auf die Aufnahme offizieller Beziehungen“. Wahrscheinlich wird es niemals ganz aufgeklärt werden können, wie diese Berichte entstehen konnten. Pater Dumont hatte mit den Korrespondenten ein Gespräch über die Arbeit von „Istina“. Vielleicht haben sie aus der Tatsache, daß das Studienzentrum „Istina“ ganz allgemein ermächtigt ist, ökumenische Arbeit zu leisten, den Schluß gezogen, daß ein offizieller Auftrag zur Kontaktaufnahme in Rhodos bestehe. Wie dem auch sei, der Inhalt dieser Berichterstattung war falsch und mißverständlich. Sie kompromittierte die Katholiken sowohl gegenüber dem Ökumenischen Rat der Kirchen wie auch gegenüber den kirchlichen Autoritäten in Rom. Kardinal Tisserant publizierte ein Dementi, erklärte aber später, daß in der heutigen Situation ein theologisches Gespräch privaten Charakters an sich möglich und nützlich sei.

Der Metropolitan James von Philadelphia und Prof. Joannidis gaben am 24. August eine Erklärung ab. Darin hieß es, daß das Gespräch von Orthodoxen und Katholiken auf Rhodos einen freundschaftlichen und rein informellen Charakter hatte. Sie verwarfen jegliche Interpretation, die in die Richtung von offiziellen Beziehungen wies. Andere Mitglieder des Zentralausschusses sprachen in gleicher Weise. Wir bedauerten, daß diese Erklärungen ohne vorherige Rücksprache mit uns abgegeben wurden. Obgleich wir auf Rhodos nicht als offizielle Vertreter anwesend waren, betraf diese Angelegenheit doch uns. Die katholischen Teilnehmer an der Begegnung vom 21. August beurteilten diese Zusammenkunft in gleicher Weise wie die Orthodoxen. Wahrscheinlich wäre jeder weiteren Diskussion und dem Ausspielen des einen Partners gegen den andern jeder weitere Boden entzogen worden, wenn die katholischen Teilnehmer an der Erklärung beteiligt gewesen wären oder wenn wenigstens ihre Haltung in der Erklärung erwähnt worden wäre. Auf diese Weise wäre wahrscheinlich auch vermieden worden, daß später von katholischer Seite aufs neue falsche Berichte verbreitet wurden. In der Einleitung der Erklärung des Metropolitan James von Philadelphia und von Prof. Joannidis sagte der „Ecumenical Press Service“ (Ökumenischer Pressedienst, englischer Text, 24. August 1959), daß die Zusammenkunft am

21. August auf Initiative der Katholiken hin stattgefunden habe. Dies kann man aber nicht sagen, denn das Ersuchen von Pater Dumont, mit einigen Professoren ins Gespräch zu kommen, meinte etwas vollkommen anderes als die Begegnung, zu der wir eingeladen wurden und die auch für uns eine große Überraschung war. Vielleicht könnte man dazu bemerken, daß Pater Dumont gerade deshalb wenigstens keine Anregungen für die Zukunft hätte geben sollen. Dies würde aber schlecht in die Atmosphäre des Vertrauens gepaßt haben, die an diesem Abend herrschte, so daß er keinesfalls hätte ganz schweigen können. Jedenfalls, die Haltung des Mißtrauens und der Anklage, die sich aus den falschen Presseberichten ergab, war äußerst peinlich und ungerechtfertigt.

Nach der Zusammenkunft des Zentralausschusses auf Rhodos kam Radio Vatikan in einer Sendung am 3. September wieder auf die Begegnung von Orthodoxen und Katholiken zu sprechen. Dabei hieß es u. a.: „Um auf die Gespräche auf Rhodos zurückzukommen, kann gesagt werden, daß als ihr sicherstes Ergebnis — dessen Bedeutung man nicht unterschätzen soll — die offizielle Einberufung einer Konferenz zwischen einem Dutzend katholischer und orthodoxer Fachwissenschaftler für das kommende Jahr nach Venedig betrachtet werden muß. . . . Die Konferenz von Venedig stellt eine Wiederaufnahme des Gespräches zwischen der getrennten Ostkirche und Rom dar, und zwar auf einer breiteren und repräsentativeren Grundlage als früher“.

Es ist augenscheinlich, daß diese Berichterstattung nicht übereinstimmte mit dem, was in Wirklichkeit geschehen war. Der Name Venedig wurde während der Zusammenkunft überhaupt nicht genannt. Durch die an die Zusammenkunft sich anschließenden Mißverständnisse wurde „Venedig“ schon für beide Seiten unerwünscht. Obgleich über ein Zusammentreffen zu einem Gespräch gesprochen wurde, sollte dieses naturgemäß privaten Charakter tragen, so wie beinahe alle Gespräche, die zwischen Theologen verschiedener Kirchen und zu verschiedenen Zeiten stattfinden. Es war auch nicht die Rede davon, daß die Vorbereitung, die Pater Dumont getroffen hatte, einen offiziellen Charakter haben sollte. Wie kann man überhaupt ein Privatgespräch offiziell vorbereiten? Im übrigen war die Vorbereitung noch in einem so primären Stadium, daß kein einziger Grund besteht zu sagen, daß dieses Gespräch repräsentativer sein sollte als andere. Es ist klar, daß wir eine besondere Bevollmächtigung seitens unserer kirchlichen Autoritäten gebraucht hätten und daß der Patriarch von Konstantinopel an erster Stelle und im voraus hätte unterrichtet werden müssen, wenn wir wirklich offizielle oder auch nur neuartige und bedeutsame Schritte hätten unternehmen wollen.

Die Sendung von Radio Vatikan hat aufs neue Mißverständnisse wachgerufen bezüglich der Art und des Inhaltes des Gespräches auf Rhodos. Diesmal war dies um so ernsthafter, da es für viele schwierig ist, sich klar zu machen, daß die Sendungen von Radio Vatikan an sich weder offiziellen noch offiziösen Charakter tragen. Der Eindruck wurde geweckt, als ob man nachträglich der Zusammenkunft auf Rhodos doch eine größere Bedeutung beimäße. Der Chefredakteur von La Croix, Pater Antoine Wenger, der selbst auf Rhodos dabei war, ließ sich leider von der vatikanischen Sendung beeindrucken.

Gemäß dem Artikel von La Croix (5. September 1959) soll Pater Dumont unter anderem vorgeschlagen haben, daß man über Vorbedingungen für eine Wiedervereinigung sprechen sollte. Jedes ökumenische Gespräch, das sich selbst ernst nimmt, hat natürlich letzten Endes die Wiedervereinigung und die sichtbare

Einheit der Kirche zum Ziel. Wer sich aber mit ökumenischen Arbeiten beschäftigt, und Pater Dumont an allererster Stelle, weiß, daß dieses letzte Ziel menschlicherweise noch unerreichbar erscheint. Alle Arbeit, die dafür unternommen wird, ist in weitestem Sinne vorbereitend und hat zunächst als direktes Ziel, einander kennenzulernen, historische und theologische Mißverständnisse aufzuheben und Annäherung und Zusammenarbeit zustande zu bringen. Wenn wir trotzdem an die Wiedervereinigung aller Christen in einer sichtbaren Kirche glauben und fest darauf hoffen, daß unsere Arbeit dazu beiträgt, dieses Ziel zu verwirklichen, dann erwächst dies aus unserem Glauben an den einen Herrn Jesus Christus, dessen Gebet um Einheit erhört wurde und der auch allen Schaden, der durch menschliches Versagen dieser Einheit zugefügt wird, wiedergutmachen kann.

Die eigentlichen Ursachen für die Schwierigkeiten auf Rhodos lagen vielleicht nicht so sehr in einem unglücklichen Zusammentreffen von Tatsachen, sondern vielmehr in der Ansicht, die viele hinsichtlich des Verhältnisses haben, das zwischen Orthodoxen und Katholiken besteht, besonders im Zusammenhang mit dem von Papst Johannes XXIII. angekündigten Konzil. In einem Artikel „Ökumenisches Konzil“ (Ev. Luth. Kirchenzeitung, 15. März 1959) schreibt Erwin Wilkens: „Man kann sicher sein, daß das entscheidende Motiv für den Konzilsplan in der beabsichtigten Annäherung an die Orthodoxen zu suchen ist. Die Mitarbeit der Orthodoxen im Ökumenischen Rat der Kirchen wird man in Rom immer nur mit Unbehagen haben sehen können“.

Die Einheit der Kirche gehört zu den Motiven, die den Papst sicher und vielleicht zuallererst dazu veranlaßt haben, ein Konzil einzuberufen. Dies geht auch aus der Enzyklika „Ad Petri Cathedram“ über die Förderung der Wahrheit, der Einheit und des Friedens im Geiste der Liebe, deutlich hervor. Im dritten Teil, der die Einheit der Kirche behandelt, sagt der Papst: „Lebhaft angeregt von dieser Hoffnung haben Wir öffentlich die Absicht ausgesprochen, ein Ökumenisches Konzil einzuberufen“. Das bedeutet nicht, daß damit direkt ein Gespräch mit anderen christlichen Gemeinschaften, selbst nicht mit orthodoxen Kirchen, gemeint ist. Für die Kirche ist ihre Einheit durch Christus und in Christus primär. Diese Einheit ist ihr unveräußerlich zu eigen und sie ist zugleich dynamisch, insofern sie zu allen Zeiten aufs neue durch den Heiligen Geist in ihr verwirklicht und manifestiert wird. So wird heute, den Nöten der Zeit gegenüber, die Einheit in Christus auf eine neue Weise offenbar werden. Erst wenn dieses geschieht, kann die Kirche auch diejenigen ansprechen, die außerhalb ihrer Gemeinschaft stehen. „Hauptziel dieses Konzils wird sein, das Wachstum des katholischen Glaubens und die heilsame Erneuerung der Sitten des christlichen Volkes zu fördern sowie die kirchliche Disziplin den Notwendigkeiten unserer Zeit anzupassen. Das wird ohne Zweifel ein wunderbares Schauspiel der Wahrheit, der Einheit und der Liebe sein, ein Schauspiel, das auch in der Sicht jener, die von diesem Apostolischen Stuhl getrennt sind, eine Einladung sein wird, wie Wir hoffen, jene Einheit zu suchen und zu erlangen, die Jesus Christus in solch glühenden Gebeten vom himmlischen Vater erlebte“.

Innerhalb der christlichen Gemeinschaften stehen die orthodoxen Kirchen, genauso wie die alt-katholische Kirche — ihrer kirchlichen Struktur nach —, der römisch-katholischen Kirche an nächsten. Pater Dumont schreibt hierüber: „Die römische Kirche hat niemals, besonders gelagerte Fälle ausgenommen, diesen Kirchen die

Gültigkeit einer Weihegewalt bestritten, die durch die ordnungsgemäße Handauflegung in wirksamer Weise übermittelt 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“ (Ökumenische Rundschau, April 1959, S. 77).

Man könnte hieraus vielleicht folgern, daß die römische Kirche einen Versuch zur „Wiedervereinigung“ mit den Orthodoxen Kirchen wagen könnte, mit Ausschluß der Christen aus der protestantischen Reformation des 16. Jahrhunderts, oder sogar daß die römische Kirche danach trachten könnte, die orthodoxen Kirchen vom Ökumenischen Rat zu lösen. Dieses Bedenken wurde mehrmals ausgesprochen und manchmal in einer Weise, die für uns verletzend war. Pater Dumont gibt in dem oben zitierten Artikel die Antwort darauf: „Wenn der Wille zur Objektivität gebietet, die Probleme a u s e i n a n d e r z u h a l t e n, so muß der Wille, das angestrebte Ziel zu erreichen, uns davon zurückhalten, sie a u s e i n a n d e r z u r e i ß e n. . . . 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“ (a. a. O., S. 82—83).

Auf gleicher Linie liegt eine Verlautbarung, verbreitet vom Evangelischen Pressedienst (29. 9. 59), in welcher der orthodoxe Erzbischof für Nord- und Südamerika Jakovos erklärte: „Wenn wir von der ökumenischen Bewegung sprechen, so meinen wir alle Christen, Protestanten, Anglikaner, Orthodoxe und römische Katholiken. Wir können niemand vom ökumenischen Gespräch ausschließen.“ Der oben wiedergegebene Gedanke von Pater Dumont liegt ganz in derselben Linie. Hieraus sollte aber nicht gefolgert werden, daß kein theologisches Gespräch zwischen Orthodoxen und Katholiken geführt werden könne ohne Teilnahme anderer christlicher Gemeinschaften, wie ja auch regelmäßig Begegnungen nur zwischen evangelischen Christen und Katholiken stattfinden.

Die Befürchtung jedenfalls, daß Rom seine ökumenische Aktivität auf die Orthodoxen beschränken wolle, entbehrt jeder vernünftigen Grundlage.

\*

#### NACHWORT

Dem vorstehenden Bericht aus der Feder des Professors Dr. J. G. M. Willebrands, des Sekretärs der Katholischen Konferenz für ökumenische Fragen, ist nur der Wunsch hinzuzufügen, daß nunmehr die Versuche aufhören mögen, eine Seite gegen die beiden anderen auszuspielen. Die Vorgänge auf Rhodos waren schmerzlich. Wenn sie allen Beteiligten — und auch allen, die nicht selber unmittelbar daran beteiligt waren — deutlich gemacht haben, daß die Frage der kirchlichen Einheit unteilbar ist und daß ihre Lösung nur dann sachgemäß gefördert werden kann, wenn sich Christen in allen Kirchen dessen bewußt werden, sind sie darüber hinaus heilsam gewesen.

Hans Heinrich Harms

## DAS ARNOLDSHAINER EVANGELISCH-ORTHODOXE GESPRÄCH

(27.—29. Oktober 1959)

Ein Fragebogen, den der Professor der Leningrader Geistlichen Akademie, *L. Partijski*, i. J. 1956 der Theologischen Fakultät Bonn überreichte, hatte die Identität der evangelischen Theologie der Gegenwart mit dem reformatorischen Ansatz und — mit den ererbten Darstellungen „des Luthertums“ in der russischen Schultheologie zur Diskussion gestellt.

Zwei Zentralprobleme der Kontroverstheologie — „Schrift und Tradition“ und „Glaube und Werke“ nach „lutherischer“ Lehre — standen an der Spitze jener Frage-Liste. Sie bildeten das Thema eines vom Kirchlichen Außenamt veranstalteten dreitägigen evangelisch-orthodoxen Gesprächs zwischen deutschen und russischen Theologieprofessoren, dessen für alle Teilnehmer tief überraschendes Ergebnis hiermit vorgelegt wird.

Die fünf orthodoxen und evangelischen Vorträge (die aus technischen Gründen nicht in der ursprünglich geplanten Reihenfolge, sondern wie im Resümee angegebenen gehalten wurden) sollen mit dem Protokoll in einem „Studienheft Nr. III“ vom Kirchlichen Außenamt herausgegeben werden.

Außenamt der Ev. Kirche in Deutschland

### RESÜMEE

des theologischen Gesprächs zwischen Vertretern der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 27. bis 29. Oktober 1959 in der Akademie der Evangelischen Landeskirche von Hessen und Nassau.

Gesprächsteilnehmer waren:

a) von russisch-orthodoxer Seite: Bischof *Johann* von Berlin, Professor Dr. Nikolaj D. *Uspenskij*, Leningrad, Dozent Wladimir I. *Talysin*, Moskau;

b) von evangelischer Seite: Der Präsident des Kirchlichen Außenamtes der EKD, D. A. *Wischmann* (begleitet von seinen Mitarbeitern: Vizepräsident G. *Stratenwerth*, Oberkirchenrat Dr. H. *Krüger*, Dr. Hildegard *Schaefer*), Landesbischof D. *Dietzfelbinger*, München, die Professoren D. *Iwand*, Bonn, Dr. *Kretschmar*, Hamburg, D. Dr. *Schlink*, Heidelberg, D. *Vogel*, Berlin.

Den Gesprächsgegenstand bildeten zwei Themen:

1. Das Problem der Tradition.
2. Die Rechtfertigung aus Glauben.

Zu jedem Thema wurden drei Referate gehalten:

1. a) Prof. *Kretschmar*: „Die altkirchliche Tradition in der evangelischen Kirche.“  
b) Dozent *Talysin*: „Die kirchliche Überlieferung.“  
c) Prof. *Schlink*: „Thesen für ein Gespräch zwischen orthodoxen und evangelischen Theologen über das Problem der Tradition.“
2. a) Prof. *Vogel*: „Wann sind gute Werke gut?“  
b) Prof. *Iwand*: „Rechtfertigungslehre; Glaube und Werke.“  
c) Prof. *Uspenskij*: „Die Rettung durch Glauben.“

Zusammenfassung des Gesprächs:

Das Ziel des theologischen Gesprächs bestand darin, die verschiedenen Standpunkte nach ihrer Gemeinsamkeit und nach ihrer Unterschiedlichkeit kennen und verstehen zu lernen. Es handelte sich um eine erste Begegnung, bei der die Grundlagen und die Richtung für eine weitere gemeinsame theologische Arbeit geklärt

werden sollten. Das Ergebnis des Gesprächs über die beiden Themen kann folgendermaßen zusammengefaßt werden:

### 1. *Das Problem der Tradition:*

Eine weitgehende Übereinstimmung ließ sich in folgenden Punkten feststellen:

a) In der Theologie beider Kirchen hat die Tradition eine große Bedeutung, und damit erweist sich der Gegensatz zwischen dem orthodoxen Prinzip „Hl. Schrift und Hl. Tradition“ und dem evangelischen Prinzip „allein die Hl. Schrift“ als unzutreffend.

b) Beide Kirchen erkennen eine Quelle der Rettung an: die Offenbarung Jesu Christi, die durch die Apostel den Menschen gegeben ist durch mündliche Predigt und Schriften.

c) Die Tradition darf niemals im Widerspruch zum Zeugnis der Schrift stehen. Ihre Übereinstimmung mit der Schrift ist das wesentliche Kriterium ihrer Echtheit.

d) Die Kirche soll zu allen Zeiten alles, was sie von den Aposteln empfangen hat, hören, bewahren und verkündigen.

e) Der Wille der Kirche und das Handeln der Kirche sollen in Übereinstimmung stehen mit allem von den Aposteln Empfangenen. Darum ist es notwendig, einen Unterschied zu machen zwischen dem von den Aposteln Überlieferten und dem von der Kirche selbst Festgesetzten.

Keine volle Übereinstimmung besteht in folgenden Punkten:

a) Bei der theologischen Bestimmung des Begriffs „Tradition“ sind Unterschiede in der Terminologie festzustellen.

b) Offen blieb die Frage, wie nach der Fixierung des neutestamentlichen Kanons Umfang und Authentizität der mündlichen apostolischen Überlieferung festzustellen sind.

c) Ebenso blieb die Frage unbeantwortet, in welcher Weise die Kontinuität der reinen apostolischen Überlieferung in der Kirche zu verstehen ist.

d) Offen blieb die Frage, welche Bedeutung dem Kriterium des Alters neben dem Kriterium der Wahrheit bei der Bewertung und Abgrenzung des von den Aposteln Überlieferten und des von der Kirche Festgesetzten zukommt.

### 2. *Die Rechtfertigung aus Glauben:*

Eine Übereinstimmung ließ sich in folgenden Punkten feststellen:

a) Wir empfangen die Rechtfertigung durch die Gnade im Glauben an die Erlösung durch den Herrn Jesus Christus.

b) Eine Rechtfertigung auf Grund von guten Werken gibt es nicht.

c) Damit wird das Mißverständnis ausgeschlossen, daß in der orthodoxen Theologie die guten Werke eine Vorbedingung für die Rechtfertigung sind, bzw. daß in der evangelischen Theologie die neutestamentliche Lehre vom Gericht nach den Werken abgelehnt wird.

d) Das reformatorische Erlebnis der Rechtfertigung aus Glauben findet eine weitgehende Entsprechung in der orthodoxen Liturgie und Aszetik.

Eine weitere Bearbeitung erfordern die folgenden Punkte:

a) Die Terminologie der Rechtfertigungslehre.

b) Das Problem der Einheit zwischen der objektiven Seite der Erlösung und der subjektiven Beteiligung des Menschen. (Die Frage der christlichen Aszetik.)

c) Die Frage nach dem Verhältnis der Predigt von der Erlösung zu den Sakramenten.

### 3. Zur Fortführung des Gesprächs:

Die Gesprächsteilnehmer beschließen, die Referate und das Protokoll des Gesprächs den jeweiligen Kirchenleitungen zu einer ihnen geeignet erscheinenden weiteren Verwendung zu übergeben. Außerdem stimmen die Gesprächsteilnehmer überein, daß dieses erste Gespräch eine Fortsetzung in umfassenderem Kreise erfahren soll, um in der angefangenen Richtung gemeinsam weiterzuarbeiten auf dem Grunde der tiefen christlichen und der prinzipiellen theologischen Verbundenheit, die bereits in diesem Gespräch hervortrat.

## DER HERR EIN KNECHT — WIR SEINE KNECHTE

### Die 18. Versammlung des Reformierten Weltbundes

VON JAN WEERDA

Unter dem Überschriftsthema tagte vom 27. Juli bis zum 6. August 1959 der Reformierte Weltbund in São Paulo, Brasilien; es war die 18. Hauptversammlung seit 1875, dem Gründungsjahr dieses Zusammenschlusses reformierter Kirchen. São Paulo war gewählt worden, weil die brasilianische presbyterianische Kirche die 100. Wiederkehr ihres Arbeitsbeginns in Brasilien feierte. Brasilien ist ein katholisches Land mit demokratischer Regierung, der Anteil der evangelischen Gruppen mag etwa fünf Prozent der Bevölkerung von 63 Millionen betragen. Davon lassen sich etwa 500 000 den Presbyterianern zurechnen.

Der Reformierte Weltbund hat sich auf seiner letzten Versammlung, die 1954 in Princeton stattfand, um eine neue Verfassung bemüht und als die offizielle Bezeichnung des Zusammenschlusses den Namen „The Alliance of the Reformed Churches throughout the World holding the Presbyterian Order“ angenommen. Für die Mitgliedschaft im Bunde sind vier Bedingungen formuliert: Die Annahme Jesu Christi als Herrn und Heiland; die Beachtung der Schrift Alten und Neuen Testaments als der obersten Autorität in Sachen des Glaubens und des Lebens; eine Fassung der Lehre, die mit dem Konsensus der reformierten Bekenntnisse übereinstimmt, und eine Verfassung, die mit der Presbyterialordnung in Einklang steht. Weiter können Mitglieder sein: Unierte Kirchen, die in Glauben, Leben und Leitung ein hinreichendes und wesentliches Stück des reformierten Erbes bewahrt haben, und reformierte Körperschaften, die sich innerhalb eines Kirchenbundes auf interkonfessioneller Grundlage gebildet haben; diese Bestimmung ermöglicht es z. B. dem Reformierten Bund der deutschen Reformierten, Vollmitglied des Weltbundes zu sein. Auf dieser Grundlage haben sich bisher 76 Kirchen im Weltbund zusammengefunden. Unmöglich erscheint im Augenblick noch der Beitritt einiger kleinerer reformierter Kirchen, die die Beziehung auf das historische Bekenntnis strenger fassen, als es die Formulierung der Verfassung sichtbar zu machen scheint; so gehören die Gereformeerden Kerken der

Niederlande nicht zum Weltbund, die Freie Schottische Kirche, eine Mitbegründerin des Weltbundes, ist aus dem Bund ausgetreten.

Die Arbeit der Versammlung verlief in den Formen, die sich im Laufe der Zeit in den ökumenischen Zusammenkünften als zweckmäßig herausgebildet haben. Die Routinearbeit der Berichterstattung über die geleistete Arbeit, über Vorgänge und schwebende Probleme, Wahlen — zum neuen Präsidenten wurde anstelle des scheidenden Amerikaners John Mackay der Maryviller Professor Ralph Waldo Lloyd gewählt —, die Finanzen des Bundes u. a. nahmen keinen betonten Platz in den Verhandlungen ein. Vielmehr beherrschte das Thema die Arbeit der Versammlung. Ein fester gottesdienstlicher Rahmen mit einem Eröffnungsgottesdienst und einem Schlußgottesdienst, der die Teilnehmer mit den Presbyterianern von São Paulo am Tisch des Herrn zusammenführte, und mit regelmäßigen Morgen- und Abendandachten, umschloß die Versammlung und ließ aus ihr eine Werkgemeinde werden, die ihre Arbeit jeden Morgen nach der Andacht mit einer grundlegenden und wegweisenden Bibelarbeit begann. Nach einem Ertrag ökumenischer Zusammenkünfte zu fragen und ihre Bedeutung danach zu bewerten, wäre sicher kurzschlüssig. Sie sind keine Heerschauen und Ausstellungen, die die Einsatzbereitschaft und Repräsentationskraft der Gruppen vorzuführen vermöchten, die sich in ihnen zusammenfinden. Ertrag und Bedeutung sind zuerst im Zusammensein selbst zu suchen. Wohl sind Worte wie „Begegnung“ und „Gespräch“, „Kontakt“ und „Gemeinschaft“ schon reichlich verschliffen, wenn es gilt, den Sinn solchen Zusammenseins zu umschreiben; und doch wird man wie von selbst darauf geführt, sobald man sich fragt, was man in diesem Gewirr von Sprachen, Anschauungen, Zielsetzungen, Ergebnissen eigentlich zu suchen hat. Man braucht gar nicht zu suchen, man wird gesucht durch die Tatsache, daß eine ökumenische Zusammenkunft in diesen Wirklichkeiten ereignishaft sinnvoll wird.

Das Thema der Tagung — der Herr ein Knecht, wir seine Knechte — wurde als Ganzes und weiter in vier Unterthemen behandelt. Als Unterthemen waren herausgestellt: Der Dienst der Theologie, der Dienst der Kirche, der Dienst des Christen, der Dienst des Staates. Es ist nach dem Modell der Konfessionsmorphologie nicht gerade ein klassisch reformiertes Thema, wenn auch nicht zu verkennen sein mag, daß der reformierte „Aktivismus“ angesprochen scheinen konnte. Natürlich läßt sich das Thema auf die dogmatische Grundfassung der Dialektik von Rechtfertigung und Heiligung zurückführen. Aber in den einleitenden Vorträgen und in den Arbeiten der eingesetzten Ausschüsse an den zusammenfassenden Berichten herrschte nicht gerade die Sorge am dringlichsten, den Einsatz für eine dogmatisch korrekte Zuordnung der Rechtfertigung zur Heiligung und umgekehrt nicht zu verfehlen. Der Herr ein Knecht — so kann man von dem Evangelium Entscheidendes aussagen, und die Gedankengänge der Versammlung versuchten dies Bekenntnis auf die Gegenwart, auf den Menschen der Gegenwart zu beziehen. In allen Vorträgen und Berichten drängte sich die Erfahrung nach vorn, mit diesem Bekenntnis in einer Welt zu stehen, die sich rasch ändert, ohne daß bereits eine durchdringende Einsicht vorhanden wäre, die Richtung und Ziel dieser Entwicklung anzugeben vermöchte. Daß aber ihr gegenüber irgendeine Art von Selbstgenügsamkeit der Kirche noch erlaubt wäre, wurde mehr oder weniger laut bestritten, und daraus ergaben sich bewegende Versuche, das Wagnis kirchlichen Seins in einer sich wandelnden Welt zu fassen und zu umschreiben. Die Gefahr,

daß die Kirche eine Gefangene ihrer eigenen Geschichte und Setzungen bleiben könnte, wurde eindringlich beschworen. Die Kirche besitzt in ihren gewordenen Formen der Theologie, der Bekenntnisse, des Lebens und Arbeitens, der Ordnungen und Gottesdienste nichts Endgültiges. Soviel auch vom Erbe gerade der Kirchen reformierter Herkunft gesprochen wurde, viel stärker machte sich doch das Gefühl und das Wissen bemerkbar, an offenen Grenzen die Gültigkeit dieses Erbes neu verantworten zu müssen.

Das kann leicht zu Programmen und Aufrufen führen, in denen sich so häufig mehr die Ratlosigkeit als das sichere Wissen um den nächsten Schritt ausspricht. Wenn es dazu nicht in besonderem Ausmaße kam, dann lag das wohl daran, daß der Ton der Selbstprüfung vorherrschte. Vom Dienst der Knechte des dienenden Herrn sprach das Thema. Das hielt alle Bemühungen, Wesentliches und Wichtiges zu sagen, hilfreich dazu an, die Tat Gottes in Christus nicht dahinten zu lassen und um so kräftiger nur von den möglichen Taten der Kirche und der Christen zu reden. „Wenn wir seine Knechte in Glaube, Liebe und Hoffnung sind, kann Gott unseren Dienst benutzen, um der Welt zu bezeugen, daß wirkliche Freiheit, wirkliches Leben, wirkliche Gerechtigkeit und wirkliche Freude nur dort zu finden sind, wo Menschen ihren wahren Herrn finden und ihm in einem Leben der Hingabe und der Selbstaufgabe folgen.“ (Aus dem Abschlußbericht zum Gesamtthema.)

Kirchen, die durch die Reformation bestimmt sind, können sich nicht versammeln, ohne ständig an ihre Beziehung zur kirchlichen Ökumene erinnert zu werden. Das zeigt sich auch an den Äußerungen dieser Versammlung. Eine Botschaft an die Kirchen spricht von dem Versöhnungsdienst, den die Kirche dem dienenden Herrn schuldet, und erklärt: „Ein Punkt betrifft die ökumenische Verantwortung der Kirche. Wenn man sie im Licht der Versöhnung (sc. der Kirchen) betrachtet, bedürfen alle Formen, Ordnungen, Traditionen und Lehren der Kirche der Erneuerung. Jesus Christus selbst ist das einzige Kriterium für die Integrität der Kirche, und nur dann dient man ihm, wenn die Kirche sich mit jeder Seite ihres Lebens ihm unterordnet. Die reformierten Kirchen müssen in ökumenischen Beratungen und Konferenzen Jesus Christus, den Herrn und das Haupt der Kirche, bezeugen.“ In einem Interimsbericht der Kommission für Ordination und Amt, der der Versammlung zur Kenntnisnahme vorlag, wird gesagt: „Es liegt keineswegs in unserer Absicht, die kirchliche Einheitsbewegung durch eine Verhärtung unseres konfessionellen Standpunktes aufzuhalten.“ Für diese, von manchen Stimmen einfach schon als traditionell eingeschätzte, bleibende Offenheit der reformierten Kirchen für die Ökumene kann es als bezeichnend angesehen werden, daß der Bericht über den Dienst der Theologie eine wesentliche Aufgabe des Weltbundes darin sah, „ein langfristiges Studium zu planen, wie unser eigenes Erbe im ökumenischen Zeitalter fruchtbar gemacht werden kann“. Es wird auf die Geltung des Satzes hingewiesen, daß die erneuerte Kirche sich ständig zu erneuern habe. „Dieses echt reformierte Prinzip kann, richtig ausgelegt und ohne Vorbehalt angewandt, als bewegender und kristallisierender Faktor in der ganzen ökumenischen Bewegung dienen, und es kann vor allem die miteinander verbundenen reformierten Kirchen zu einer eindringenden Selbsterforschung in besonderer Beziehung auf die Ziele der ökumenischen Bewegung anleiten und zur Verwirklichung dieser Ziele ihren besonderen Beitrag leisten helfen.“ Sicher, es sind eigentlich nur Erklärungen des guten Willens, aus der gewordenen ökumenischen Gemeinschaft nicht auszubrechen, den Weg der Kirchen zueinander nicht zu

erschweren, das Erbe der Krisis zu unterstellen, die durch die ökumenische Bewegung über alle Spaltung, über alles selbstgewisse Festhalten am Besitzstand heilsam verhängt wird. Ein Versammlungsbeschluß sah die Errichtung eines Theologischen Ausschusses vor, nachdem ein Theologischer Sekretär schon 1957 berufen war. Erwägungen über diese Ausweitung der Bundesorgane waren „mit Überlegungen grundsätzlicher Art verbunden über den rechten Ort einer solchen Körperschaft wie der unsrigen in ökumenischen Angelegenheiten“, sagt der Bericht des Theologischen Sekretärs, des Rev. Lewis S. Mudge.

Allen diesen Äußerungen darf man entnehmen, daß der Wille zu einem vor der Ökumene verantworteten Verhalten vorhanden ist. Man wird nicht erwarten können, daß eine Versammlung von Kirchen gleichen Bekenntnisses über die ihr aus ihrer eigenen Lage zuwachsenden Probleme hinaus auch unmittelbar und in einiger Breite Probleme und Themen aufgreift, die seit 1948 den Ökumenischen Rat der Kirchen beschäftigen. So wahr es ist, daß das Bekenntnis des Glaubens an die Einheit der Kirche Christi den Spaltungskirchen beunruhigende Fragen stellt und in der Form ökumenischer Arbeit diese Fragen wachhält, so muß man nüchtern genug sein, um zu sehen, daß die Kirchen gleicher Herkunft und Verantwortung immer noch genug mit sich selbst zu tun haben. Der Reformierte Weltbund macht davon keine Ausnahme.

## WELT UND KIRCHE UNTER DER HERRSCHAFT CHRISTI

### Studienabteilung — Ökumenischer Rat der Kirchen

#### Vorwort

Der Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen hat im Jahre 1955 die Studienabteilung beauftragt, eine biblische Studienarbeit über das Thema „Welt und Kirche unter der Herrschaft Christi“ in Angriff zu nehmen. Diese Arbeit begann mit einer Studienkonferenz vom 5.—8. Juli 1956 in Arnoldshain, Deutschland, die ein erstes Studiendokument erarbeitete und empfahl, eine Kommission sollte sich weiterhin mit dem Thema beschäftigen.

Die Studienkommission ist ernannt worden und hat im Jahre 1957 zwei Tagungen abgehalten, eine vom 23.—27. April im Ökumenischen Institut in Bossey, Schweiz, und eine zweite vom 16.—20. Juli in der Yale Divinity School in New Haven, Conn., USA. Der Kommission diente das Dokument des Jahres 1956 als Ausgangspunkt ihrer Beratungen. Es hat auch den Aufbau des Dokuments von 1957 bestimmt. Dieses Dokument wies einerseits weitgehende Übereinstimmungen unter den Mitgliedern der Kommission auf, andererseits aber auch einige Fragen, „die nicht einmal unter den Vertretern der gleichen kirchlichen und theologischen Anschauung geklärt sind und noch viel weniger innerhalb der ökumenischen Gemeinschaft“. In vielen Ländern haben einzelne und Gruppen bei der weiteren Arbeit am Thema mitgeholfen. Die Studienkommission selbst hielt vom 31. März—5. April 1959 eine weitere Arbeitstagung in Arnoldshain ab und arbeitete das hier vorliegende Dokument aus, das sich, obwohl auf der früheren Arbeit der Kommission beruhend, in seinem Aufbau völlig von den beiden ersten Dokumenten unterscheidet. Die Kommission ist sich sehr wohl darüber im klaren,

daß ihr jetziges Dokument keineswegs eine Lösung aller Probleme bietet. Und wenn auch auf einige ältere Fragen Antworten gefunden werden konnten, so wurden doch im Laufe der Diskussion neue Fragen aufgeworfen. Einige solche Problemkreise, die des weiteren Nachdenkens bedürfen, werden am Ende des Dokuments kurz skizziert.

Es muß betont werden, daß das Dokument die Grundlage für eine biblische Studienarbeit ist und nicht eine systematische Abhandlung über ein bestimmtes Thema. Die vielen biblischen Stellen sind nicht nur als Belege angegeben, sondern sollten tatsächlich gelesen und nachgeprüft werden. Nichtbiblische Zitate sind dem Studiendokument von 1957 entnommen, das in den drei offiziellen Sprachen des Ökumenischen Rates noch verfügbar ist.

Die Kommission wie auch der Ökumenische Rat geben erneut dem Wunsche Ausdruck, eine umfangreiche Teilnahme von einzelnen und Gruppen an der Studienarbeit zu erzielen. Alle Beiträge werden in der weiteren Arbeit der Kommission benutzt werden. Mitteilungen bezüglich der Studienarbeit können gerichtet werden an: Studienabteilung, 17 route de Malagnou. Genf/Schweiz.

## I

### *Die gegenwärtige Wirklichkeit der Herrschaft Christi*

1. Das Neue Testament bekennt, daß Jesus Christus Herr über Himmel und Erde ist (Matth. 28, 18). In ihm ist das Wort Gottes, das die Welt schafft und regiert, Fleisch geworden; Gott selbst, der Schöpfer und Herr des Himmels und der Erde, ist in ihm offenbart (Joh. 1, 14; Kol. 2, 9). Er ist Herr kraft seines Weges durch Erniedrigung, Leiden und Tod zu seiner Erhöhung (Phil. 2, 6–11; Joh. 12, 24).

2. Die Herrschaft, die Christus von Gott gegeben ist, wird ihre Vollendung finden am Tage des Gerichtes und der Erfüllung (1. Kor. 15, 24 f.; Offb. 11, 15). Aber als Gottes Verheißung und Gabe ist sie schon jetzt wirklich, gegenwärtig, unbegrenzt und vollständig, ob die Menschen das anerkennen oder nicht (Eph. 1, 20–22; Kol. 2, 10; 1. Tim. 3, 16; 1. Petr. 3, 22).

3. Die Herrschaft Christi verlangt die Anerkennung durch die Menschheit; ohne solche Anerkennung gibt es kein wahres Wohl und kein Heil für die Welt. Überall, wo Gott das Wunder des Glaubens schafft, wird diese Anerkennung der verborgenen Herrschaft Christi hervorgerufen (Luk. 10, 23; Joh. 20, 29; 1. Kor. 2, 9).

4. Die Herrschaft Christi über die Welt offenbart sich in besonderer Weise in seiner Herrschaft über die Kirche; diejenigen Menschen in der Welt, die Christus durch die Verkündigung seiner Herrschaft und das Wunder des Glaubens sammelt, bilden die Kirche. Durch Taufe und Abendmahl läßt er Menschen an seinem eigenen Tod und an seiner Auferstehung in ihrer vollen geschichtlichen Wirklichkeit und Einmaligkeit teilhaben. In der so geschaffenen Kirche offenbart er seine Herrschaft durch den Heiligen Geist, indem er sie seinen eigenen Leidensweg führt (Mk. 8, 31.34; 2. Kor. 4, 10; Offb. 12, 11), indem er seine Stärke in ihrer Schwachheit aufweist (2. Kor. 12, 9; cf. 4, 7), indem er Glaubensgehorsam wirkt (Röm. 1, 5), und durch seine wirkliche Gegenwart im Gottesdienst und in den Sakramenten (Matth. 18, 20; Eph. 5, 26 f.). Durch ihre bloße Existenz verkündet die Kirche der ganzen Schöpfung, daß die Welt unter Christi Herrschaft steht (Matth. 5, 14; Eph. 3, 10).

5. Nach dem Jüngsten Gericht, im neuen Himmel und auf der neuen Erde (2. Petr. 3, 13), wenn alle seine Feinde ihm unterworfen sein werden (Hebr. 10, 13), wird die Herrschaft Christi allen sichtbar sein (Offb. 1, 7). Man kann das Verhältnis zwischen Kirche und Welt nicht im rechten Licht sehen, wenn man sich des kommenden Gerichtes und der Verheißung des kommenden Reiches Gottes nicht bewußt ist. So ist die Verkündigung des Kommens des Herrn schon das Gericht über alle Selbstzufriedenheit und Selbstsicherheit (Matth. 7, 21—23; 21, 28—32; 25, 34—41). Sie enthält die Hoffnung, die all die scheinbare Sinnlosigkeit menschlichen Lebens und Leidens beseitigt (Mk. 8, 35 f.; Joh. 12, 25; 2. Tim. 4, 8; 1. Petr. 1, 3—9), und sie gibt wirkliche Führung und Hilfe bei der Regelung der Angelegenheiten dieser Welt (Röm. 13, 11-14; 1. Kor. 7, 29-31; 1. Thess. 5, 4-11).

## II

### *Die Wirklichkeit der Christi Herrschaft widerstrebenden Mächte*

1. Die Kirche ist sich bei ihrem Bekenntnis, daß Christus der Herr der Welt ist, völlig klar darüber, daß der Wille Gottes noch nicht auf Erden wie im Himmel getan wird. Das Neue Testament spricht von mehreren „Mächten“, die Christus noch aktiv Widerstand leisten:

a) Satan ist besiegt und aus dem Himmel hinausgeworfen worden (Joh. 12, 31; Offb. 12, 10; cf. Luk. 10, 18); aber er wütet noch auf der Erde.

b) Die Sünde, früher eine Macht, die über die ganze Menschheit herrschte (Röm. 5, 12 ff.), ist verdammt (Röm. 8, 3); aber sie hat immer noch erschreckend große Gewalt innerhalb und außerhalb der Kirche.

c) Die Schlüssel des Todes sind schon in der Hand Christi (Offb. 1, 18), und doch bleibt der Tod der letzte Feind, der vernichtet wird (1. Kor. 15, 26; cf. Offb. 6, 8).

d) Die vielen sogenannten Götter und Herren sind als nicht wirkliche Götter und Herren erwiesen; diejenigen, die den einen und alleinigen Gott den Vater und den einen Herrn Jesus Christus kennen, brauchen ihnen keine Beachtung zu schenken. Aber diese sogenannten Götter bleiben immer noch gefährliche dämonische Wirklichkeiten für diejenigen, die noch nicht von der Angst vor solchen Götzen befreit sind (1. Kor. 8, 4 ff.; 10, 14—28).

e) Die Mächte und Gewalten, die wie die Elemente der Welt die Struktur des Universums in dieser Zeit darstellen, deren Herrscher sie sind, sind alle Christus unterworfen. Jedoch ihr zweideutiger Charakter bleibt; sie haben ihre Existenz und ihre Macht von Gott, können aber trotzdem seinem Willen widerstehen. Wo es keine Treue zu Christus gibt, sind die Menschen noch ihre Sklaven, und selbst Christen sind in Gefahr, unter ihren Einfluß zu geraten (Gal. 4, 8—11; Kol. 2, 16.20).

2. Das Neue Testament spricht über solche Mächte nur im Blick auf ihr Verhältnis zu Christus und bietet keine zusammenhängende Lehre von der Beschaffenheit und der hierarchischen Ordnung der verschiedenen Arten von übernatürlichen Wesen. Die Tatsache, daß die Herrschaft Christi noch nicht völlig verwirklicht ist, hat ihre Ursache nicht einfach in einem Mangel an gutem Willen des Menschen. Die Sünde ist eine Macht, die den Menschen sogar gegen sein eigenes Wissen und gegen seinen Willen beherrschen kann und die nicht nur im Einzelnen, sondern auch in der Gemeinschaft wirksam ist, durch die ganze Geschichte

der Menschheit hindurch. Der Widerstand gegen die Herrschaft Christi wird nicht aufhören, bevor diese Welt zum Reich Gottes umgeschaffen ist. Dennoch wird die universale Herrschaft Christi zu jeder Zeit in der Geschichte gerade im Blick auf diese kosmischen Dimensionen des Bösen verkündigt. Christus übt seine Herrschaft auf der Erde aus im Kampf gegen alle bösen Gewalten, bis der letzte Feind ihm unter die Füße gelegt ist (1. Kor. 15, 25 f.).

3. Mächte, die den Menschen Gott und seiner gottgewollten Bestimmung entfremden, sind im menschlichen Leben am Werk. Die ganze Schöpfung ist der Nichtigkeit unterworfen worden und sehnt sich nach Erlösung (Röm. 8, 20 ff.). Der Mensch wird daran gehindert, seine eigentliche Aufgabe zu erfüllen, für die er von Gott geschaffen wurde, nämlich unter Gott die Herrschaft über die Schöpfung auszuüben (1. Mose 1, 28; Ps. 8). Der Einfluß der bösen Mächte wird deutlich an solchen Erscheinungen wie der menschlichen Sünde — Hochmut, Empörung, Undankbarkeit, Götzendienst, usw. (Röm. 1, 18–32) —, an Krankheit, dämonischer Besessenheit und an jeder anderen Art und Weise, durch die die Menschlichkeit des Menschen zerstört wird, und schließlich am Tode des Sünders. All diesem gegenüber ist Christus der Träger der Vollmacht Gottes, Sünden zu vergeben, Teufel zu vertreiben und Krankheit und Tod zu überwinden (Mark. 2, 10; 3, 27). Die Werke, die Christus während seines irdischen Lebens vollbrachte, sind Zeichen des kommenden Reiches Gottes (Matth. 11, 2 ff.; 12, 28; Luk. 9, 1; 10, 19 f.; Hebr. 2, 4). Der endgültige Sieg wurde errungen, als er freiwillig den Tod für uns auf sich nahm (Hebr. 2, 14). Die scheinbare Überlegenheit des Bösen in der Welt zwingt die Christen zu der Erkenntnis, daß seine Gnade für uns genug ist (2. Kor. 12, 9 cf. Luk. 10, 20).

4. Seit dem Kommen Christi ist der feindliche Charakter der Mächte deutlicher wahrzunehmen, und ihr Widerstand hat sich verstärkt. Der Gott dieser Welt verblindet die Gedanken der Ungläubigen, so daß sie das Licht des Evangeliums von der Herrlichkeit Christi nicht sehen (2. Kor. 4, 4; cf. Offb. 12, 12). Der Widerstand der Mächte findet in dieser Zeit wirksameren Ausdruck als in der Zeit der Unwissenheit (Apg. 17, 30), und zwar in dem aktiven Widerstand der verschiedenen Gesellschaftsordnungen, die mit dem Anspruch auf Autonomie oder sogar Göttlichkeit auftreten, gegen das Regiment Christi (Offb. 13, 1–10; 17). Die heidnische Religion lebt im Widerspruch zur Predigt des Evangeliums wieder auf, wie die Vergöttlichung des Kaisers am klarsten zeigt (Offb. 13, 11–18).

5. Das Neue Testament deutet darauf hin, daß hinter den Verfolgungen, die die Christen erduldeten, die Feindschaft der Mächte unter der Herrschaft Satans stand (Röm. 8, 35 ff.; Eph. 6, 10 ff.; 1. Petr. 4, 12–14; Offb. 12–14); vom Tod Christi selbst wird ausgesagt, daß er nicht einfach durch die Machenschaften der Juden und Römer verursacht wurde, sondern daß er eine direkte Folge des Versuches der Mächte war, den zu vernichten, der nun erkannt war als der Herr der Herrlichkeit selbst (1. Kor. 2, 8). Dieser Versuch führte zum Sieg Christi, der über die Mächte triumphierte. An diesem Sieg hat die Kirche teil, so daß die Christen selbst jetzt, mitten in ihrem Leiden, Überwinder sind und durch den Glauben schon mit Christus in Herrlichkeit regieren (Röm. 8, 37–39; Eph. 1, 18–2, 7; 1. Joh. 5, 4).

6. Das christliche Leben bleibt daher ein dauernder Kampf gegen widerstrebende Mächte, deren Druck in dieser Zeit weiterhin stark ist. Der Glaube sieht

sich ständig Versuchungen gegenüber; und wenn der Glaube schwach ist, sind die Mächte instande, ihre Herrschaft wieder aufzurichten, sogar in der Kirche. Dies geschieht, wenn die Christen zur Zaghaftheit oder zum Abfall versucht sind (1. Petr. 5, 8 f.), wenn sie von falschen Propheten in die Irre geführt werden und falschen Lehren anhängen (Matth. 24, 11; 1. Joh. 2, 18; 4, 1–6), oder wenn sie ihrem Herrn ungehorsam sind und sich in ihrem Verhalten dieser Welt angleichen (Röm. 12, 2; 1. Joh. 2, 15). Selbst in weniger offenkundiger Weise können Christen wieder in Knechtschaft geraten, etwa wenn sie anfangen, ihren eigenen Tugenden zuzuschreiben, daß sie Segen empfangen haben, und sich rühmen, daß sie schon aus eigener Kraft herrschen (1. Kor. 4, 7–10; cf. 3, 1–4; 10, 1–13). Sie werden wieder zu Sklaven der kosmischen Mächte, wenn sie zum Gesetz oder zu leeren Gebräuchen zurückkehren, in der Annahme, daß ihr Glaube an Christus durch die Traditionen der Menschen ergänzt werden müsse (Kol. 2, 8), oder durch Unterwerfung unter andere Herren neben Christus (Gal. 3, 1 f.; 4, 8–10; Kol. 2, 16–23). Das wird eine akute Gefahr nicht nur, wenn Menschen die Werke des Gesetzes gebrauchen, um ihre eigene Gerechtigkeit zu schaffen, sondern auch, wenn es nationalen, rassischen, gesellschaftlichen, ideologischen, politischen oder kirchlichen Bindungen und Sitten ermöglicht wird, Christen voneinander zu trennen und so die Einheit der Kirche zu zerstören (cf. Gal. 2, 11 ff.).

7. Aber trotz allen Druckes und aller Versuchungen ist die Liebe Gottes durch den Geist in der Kirche fähig, die Herzen der Christen zu schützen, die dadurch gestärkt werden, um den listigen Anschlägen des Teufels standhalten zu können (Eph. 6, 10 ff.; cf. 1. Kor. 10, 12 f.). Das Neue Testament bekennt die Vollständigkeit des Sieges Christi und lehrt, daß das durch Christus gewirkte Heil das ganze Universum umgreift, einschließlich der kosmischen Mächte selbst. Die letzteren sind durch den Tod Christi mit Gott versöhnt worden (Kol. 1, 15–20) und können jetzt selbst das Geheimnis der mannigfaltigen Weisheit Gottes verstehen, wie es dadurch offenbar geworden ist, daß die Kirche die bisher unüberbrückbaren Trennungen zwischen Menschen überwand, wie etwa die zwischen Juden und Heiden (Eph. 3, 10; cf. 1, 10; 2, 14–18). So ist der Weg offen zur Verwirklichung der göttlichen Schöpfungsabsicht und all der reichen Möglichkeiten menschlichen Lebens (1. Kor. 3, 22 f.; Kol. 2, 22; 3, 10 f.; Phil. 4, 8); aber andererseits bleibt der Charakter der Mächte, die die Struktur des Universums darstellen, zweideutig: wenn sie nicht der Herrschaft Christi unterworfen werden, vergrößern sich die Möglichkeiten ihrer Gewalttätigkeit und Zerstörung erheblich. Die ausgetriebenen Dämonen werden in siebenfacher Stärke wiederkehren, und der letzte Zustand wird schlimmer sein als der erste (Matth. 12, 43–45).

8. In der Geschichte der christlichen Kirche hat sich die Wahrheit dieser neutestamentlichen Einsicht immer wieder erwiesen. Wenn der Glaube an Christus schwach wird, kehren die Dämonen in neuer und feinerer Gestalt zurück. Sie treten auf in den verschiedenen Masken menschlicher Selbstbehauptung und in den Systemen, auf die Menschen ihr Vertrauen setzen. Aber weil Christus Herr über die Mächte ist, hat die Menschheit die Möglichkeit, menschliche Armut, Leiden und Krankheit zu lindern, wiewohl diese Wahrheit freilich nur in der Kirche im Glauben erkannt wird. Folglich sind alle Christen dazu berufen, verantwortlich innerhalb der Gesellschaftsordnung zu leben und mit allen Menschen guten Willens zusammenzuarbeiten zur Erreichung dieser Ziele.

### III

#### *Wie die Herrschaft Christi ausgeübt wird*

1. Die Welt und die Kirche sind dazu bestimmt, das eine Reich Gottes zu werden, jede in ihrer Weise (Phil. 2, 9–11; Offb. 11, 15; 21, 1–3). Gott wird „alles zusammenfassen in Christus“ (Eph. 1, 10; cf. Kol. 1, 20). Daher haben sowohl die Welt als auch die Kirche je ihren eigenen, bestimmten, vorläufigen Charakter. Die Kirche als das geschichtliche Volk Gottes „zwischen den Zeiten“ wird in Gottes Reich aufgenommen werden (Matth. 13, 41–43; 1. Kor. 15, 23 f.). Die Unterscheidung zwischen Kirche und Welt besteht deshalb nur in dieser Zeit.

2. In dieser Zeit ist aber die Unterscheidung zwischen Kirche und Welt, obwohl vorläufig, dennoch wirklich (Joh. 15, 18 f.; 1. Petr. 2, 9). Das heißt aber nicht, daß die Grenzlinien zwischen ihnen klar gezogen werden könnten, selbst von Menschen des Glaubens nicht. Der Glaube kann Zeichen der Herrschaft Christi über die Welt unterscheiden, während Christen, die in der Welt leben, der Versuchung nachgeben können. So kann selbst die Herrschaft Christi über die Kirche verdeckt werden.

3. Durch ihre bloße Existenz ist die Kirche das Zeichen der Herrschaft Christi, indem sie sowohl im Himmel als auch auf der Erde die Verwirklichung des ewigen Planes Gottes durch die Einheit des neuen Menschen in Christus Jesus verkündet (Eph. 3, 8–11). Die Sendung Christi in die Welt wird durch seine Kirche in dieser Zeit fortgesetzt (Joh. 20, 21); da Christus alle Vollmacht vom Vater empfangen hat, verkündet die Kirche seine Herrschaft allen Völkern (Matth. 28, 18–20; cf. Mark. 16, 15). Die Kirche verkündigt die Herrschaft Christi als eine schon feststehende Tatsache, obwohl ihre Vollendung noch in der Zukunft liegt (1. Thess. 1, 5–10; 1. Petr. 1, 3–6) und in dieser Zeit vor der Welt verborgen ist (Röm. 16, 25 f.; 1. Kor. 2, 7; 2. Kor. 4, 3 f.).

4. Wo man das Evangelium predigt und annimmt, wird die Herrschaft Christi über die Welt dem Glauben sichtbar (2. Kor. 4, 6). Die Predigt und die Sakramente des Wortes sind die Mittel, durch die seine Herrschaft aus der Verborgenheit ins Licht des Glaubens gebracht wird (Eph. 5, 8). Die Predigt und der Gottesdienst der Kirche sind damit selbst Teil der Heilsgeschichte und die Mittel, durch die Gottes Heilswerk in dieser Welt vollbracht wird (Röm. 15, 16). Die Missionsarbeit und die Liturgie der Kirche, im doppelten Sinn von Gottesdienst und Dienst für die Welt, wirken so mit an der endgültigen Offenbarung der Herrschaft Christi in der Parusie. Die missionarische Verkündigung der Kirche ist kein bloßer Bericht über ein vergangenes Geschehen, sondern das Wort Gottes in Vollmacht (1. Kor. 1, 18). Sie ist das Handeln des Heiligen Geistes selbst, die Weise, wie Christus selbst in dieser Zeit spricht (Luk. 10, 16), und wie er seine Herrschaft über diejenigen, die das Evangelium annehmen, in Anspruch nimmt. Die missionarische Aufgabe der Kirche ist es nicht, „Propaganda“ zu machen, sondern zu versuchen, die Augen der Menschen zu öffnen für die Wahrheit über das, was schon feststeht, nämlich daß die Welt unter der Herrschaft Christi steht. Die Kirche ist in diesem Sinne die Welt, die zu einem richtigen Verständnis ihrer selbst als der neuen Schöpfung in Christus gekommen ist. Durch die Sendung der Kirche entsteht die neue Schöpfung (2. Kor. 5, 17).

5. Die Herrschaft Christi über die Welt, die vor der Welt verborgen ist, wird von der Kirche erkannt. So stellt die Kirche fest, daß der Staat unter Christi Herrschaft steht und Gottes Diener ist (Röm. 13, 1–7). Gleichfalls erkennt die

Kirche die Herrschaft Christi über die vorhandenen Gesellschaftsordnungen im menschlichen Leben, wie etwa diejenigen, die in den „Haustafeln“ erwähnt sind (Eph. 5, 21–6, 9; Kol. 3, 18–4, 1; 1. Tim. 6, 1 f.; Tit. 2, 1–3, 1; 1. Petr. 2, 12–18). Die Anerkennung der Herrschaft Christi über alles Leben umfaßt demütigen Gehorsam, geduldigen Dienst und tätige Liebe, die die Beziehungen der Menschen innerhalb dieser Gesellschaftsordnungen von Grund auf verändert. Die „Haustafeln“ zeigen, daß ein neues Verhältnis zwischen Menschen entsteht, z. B. zwischen Herr und Sklave, wenn Christi Herrschaft anerkannt wird (cf. auch Philemon). Die Wahrnehmung der Aufgaben und Pflichten, die das Leben der Gesellschaft mit sich bringt, bedeutet aber nicht, daß die Christen eine konservative Haltung einnehmen müßten, die sich gegen im Interesse des Gemeinwohls liegende soziale Wandlungen sträubt; im Gegenteil, die Möglichkeit, Unterwerfung unter die Gesellschaftsordnungen mit der Freiheit zu verbinden, sie zu kritisieren und zu ändern, hat ihre Wurzel in dem paradoxen Wesen der Einstellung der Kirche zur Welt. Die Freiheit der Kirche von der Welt ist zugleich ihre Freiheit, der Welt zu dienen.

6. Die Kirche bringt die Herrschaft Christi über die Welt auch durch ihren demütigen Dienst (diakonia) für die Welt zum Ausdruck (Matth. 25, 31–46; Röm. 12, 9–21; Gal. 6, 10; Tit. 2, 11–14; 1. Petr. 4, 11). Der Dienst der Kirche besteht darin, im menschlichen Leben die Liebe Christi zur Welt zu verwirklichen, für deren Erlösung er starb. So bewirkt sie die Wiederherstellung der wahren Menschlichkeit des Menschen, wie sie von Gott bei der Schöpfung gemeint war, nach dem Bilde Christi, der selbst der neue Adam ist, der Erstling der neuen Ordnung (1. Kor. 15, 22f. 47). Dies ist die wahre Grundlage eines christlichen Humanismus.

7. Das Verständnis des Leidens, des geduldigen Ausharrens und des Gebetes der Kirche in der Welt muß seinen Ausgang nehmen bei dem Leiden, dem geduldigen Ausharren und dem Gebet des Herrn der Kirche in seinem irdischen Leben. Statt passiver Resignation ist dies vielmehr eine höchst aktive Ausübung seiner Herrschaft. Das Kreuz ist das aktivste Werk Christi (opus activissimum), mit dem er die Welt regiert durch sein Leiden, seine Geduld in der Erniedrigung, seine Fürbitte und sein Lob des göttlichen Willens. In diesem allen folgt die Kirche dem Vorbild ihres Herrn und nimmt teil an seinem Werk. Sie ist dazu berufen, an seinem Leiden teilzuhaben, ihm in seinem geduldigen Ausharren angesichts der Feindschaft und Gleichgültigkeit der Welt nachzufolgen, und mit ihm zu beten, daß alle eins sein mögen im Reich des Vaters.

8. Ebenso wie der Sieg Christi über die Welt verwirklicht wird in seiner Erniedrigung und durch sie, so wird die Kirche aufgerufen, seine Herrschaft dadurch zu bezeugen, daß sie ihr Leben für die Brüder hingibt. Es sollte daher für Christen nicht so überraschend sein, daß ihre Berufung die Notwendigkeit des Leidens in sich schließt (1. Petr. 4, 12). Die betonte Voraussage Jesu in den Evangelien an die, die ihm nachfolgten, besteht darin, daß ein unentrinnbarer Preis für die Jüngerschaft zu zahlen ist, der schon in dem Haß und dem Widerstand der Menschen zutage tritt (Matth. 10, 16–25; 16, 24 f.; Joh. 15, 18). Die verschiedenen Beschreibungen des Leidens Christi und seines Volkes im Neuen Testament sind eindrucksvoll. Dabei sind besonders die folgenden zu beachten: Ein ihm in seinem Tode Ähnlichwerden durch die Teilhabe an seinem Leiden (Phil. 3, 10); die Erprobung, Reinigung und Stärkung des Glaubens (2. Thess. 4, 5; 1. Petr. 1, 6 f.);

die Vollendung dessen, was an den Leiden Christi noch fehlt, zugunsten seines Leibes (Kol. 1, 24); die Offenbarung der allein voll zureichenden Gnade, und seiner Kraft in unserer Schwachheit (2. Kor. 12, 9; 4, 7—11); der überfließende Reichtum der Freude, die Christus gibt, in der sein Volk sich im Leiden freuen kann durch den Trost des Heiligen Geistes (1. Petr. 4, 13f.); eine Warnung an die Welt und eine ernste Erinnerung an das Jüngste Gericht (2. Thess. 1, 4—10); die Solidarität der Kirche mit der ganzen Schöpfung in ihrer Sehnsucht nach endgültiger Erlösung (Röm. 8, 17f.). „Das Geheimnis des Kreuzes Christi offenbart die große Ordnung Gottes, nach der das Gericht an dem Haus Gottes anfängt. Darum hat Gott ein Haus in der Welt, in dem er wohnt, so daß der Blitzstrahl seines Gerichtes abgeleitet wird — besonders durch Jesus selbst, aber auch durch seinen Leib, die Kirche. Darum ist die Kirche solidarisch mit der Welt in ihrer Not, da sie das Geheimnis dieser Not kennt: im Grunde ist sie ein Kampf gegen Gott. Um diese Not der Welt geht es eigentlich. Die Welt aber lehnt alle Befreiungsangebote ab. Darin liegt das Leiden Christi und der Kirche begründet. In Christus und seiner Kirche hat Gott sich offenbart gegenüber der Welt, die sich wider ihn aufgelehnt hat. . . . Durch ihre Leidensbereitschaft und ihre Freude im Leiden bezeugt die Kirche die Herrschaft Christi über die Welt (Luk. 12, 11f.). Sie weiß und verkündet, daß das Geheimnis leidenden Gehorsams die Verherrlichung ist (Joh. 12, 31—33).“

9. Christliche Langmut ist eine Sache standhaften, geduldigen Ausharrens in einer Hoffnung, die sich auf den Tag Jesu Christi richtet. Sie ist eine Gnadengabe und darum eine Sache des Gebets und der Danksagung ohne Ende. Sie ist eine genauso aktive Anstrengung wie das Werk des Glaubens und die Liebesarbeit (1. Thess. 1, 3; Kol. 1, 11 f.). Sie ist etwas vollständig anderes als Resignation und Defaitismus, der die Verheißungen Gottes ignoriert und damit die Welt sich selbst in hoffnungsloser Verzweiflung überläßt. Die dankbare Gewißheit des endgültigen Sieges des auferstandenen Herrn ist zugleich die Garantie dafür, daß unsere Arbeit im Herrn nicht vergeblich ist (1. Kor. 15, 57 f.; Hebr. 10, 36). Das Geheimnis des Ausharrens (hypomone) ruht in dem Gebot Christi, in seinem ewig neuen königlichen Gesetz der Liebe. Statt Haß, Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung bedeutet dies Feindesliebe, Fürbitte und das Segnen derer, die uns hassen und beleidigen.

10. Christus übt seine Herrschaft auch aus durch Bitten, Fürbitten und Lobpreis, die ihm die anbetende Kirche darbringt. Seine irdische Sendung wurde ausgeführt ebenso durch seine Gebete wie durch seine Predigt und seine Werke. Im ganzen Neuen Testament werden wir ermahnt, unsere Gebete im Namen Christi darzubringen. Die ganze Gnade und Herrschaft Christi ist zusammengefaßt und wird verkündigt im Namen dessen, durch den alle Gebete dargebracht werden. In ihm sind alle Verheißungen schon erfüllt und alle Gebete schon erhört. Er selbst ist das Amen von Gottes Seite und von der Seite des Menschen (2. Kor. 1, 20). Christus, der auferstandene und erhöhte Herr, tritt betend für uns ein. Indem die Kirche seinen, des Mittlers, Fußstapfen nachfolgt, hat sie an diesem seinem Werk teil, und ihre Gebete werden durch die seinen geheiligt.

11. So verstanden ist das Gebet ein heiliges Werk. Es ist von wesentlicher Bedeutung, weil Gottes Plan noch nicht vollständig ausgeführt ist und auch nicht auf einmal ausgeführt werden kann (1. Kor. 15, 23—28). Mit inbrünstiger Geduld betet die Kirche darum, daß das Reich über die ganze Welt komme, und sie

sehnt sich nach der Vollendung des Planes Gottes bei der Ankunft des triumphierenden Herrn: Marana tha (1. Kor. 16, 22). Zwischen Gott und der Welt muß alles ausgetragen werden in Kampf und Auseinandersetzung, in Furcht und Zittern, in Liebe und Lob. Das geschieht fortwährend im Gebet. Darum spricht Paulus vom Gebet im Zusammenhang mit der Kriegsrüstung gegen die feindlichen Mächte, die den Menschen zu unterjochen drohen (Eph. 6, 10 ff.). Die Gebete der Heiligen sind Teilnahme an Gottes Weltregiment (Offb. 8, 3–5; Apg. 16, 25).

12. Aus jedem Gebet klingt Dank für Gottes Werk und Anbetung des Schöpfers selbst. In diesem Lobpreis erfüllt der Mensch den ursprünglichen Zweck seines Lebens, die Verherrlichung Gottes. Daher lebt die betende Kirche, besonders in ihrem Sakramentsleben, schon in der Zukunft der neuen Zeit, da alle Kreatur anbeten und niederfallen wird vor der Herrlichkeit, die offenbart werden soll. Das Gebet ist also eine Vorwegnahme der ewigen Liturgie.

13. Da die Herrschaft Christi nicht auf die Gemeinschaft derer beschränkt werden kann, die freudig sein Regiment anerkennen, muß die Kirche sich in seinem Namen an verantwortlichem und treuem Handeln in der Welt beteiligen. Christi Herrschaft über Kirche und Welt ist die angemessene Grundlage für eine christliche Sozialethik. Der lebendige Herr beschränkt die politischen und sozialen Verpflichtungen der Kirche nicht auf diejenigen, die sein Volk im alten oder im neuen Bund übernahm. In neuen historischen Situationen nötigt das Evangelium die Kirche, Aufgaben zu übernehmen, die sich von denen der biblischen Zeit unterscheiden. In jeder Situation ist der Herr der Welt tätig in der Ausübung seiner Herrschaft über Nationen und Völker.

14. Das Wesen des Lebens innerhalb der Kirche ist eine Botschaft an die Welt (zum Guten oder zum Bösen) von der Macht Christi, soziale Gegensätze zu überwinden, internationale Gemeinschaft zu schaffen und feindliche Rassengruppen zu versöhnen; und auch von der Macht seines Kreuzes, alle rein menschlichen Urteile über Größe und Macht ins Gegenteil zu verkehren (Eph. 2, 11–19; Matth. 20, 25 f.). Wo kein Mensch mehr nach dem Fleisch, sondern in Christus angesehen wird (2. Kor. 5, 16), wo alle häuslichen und sozialen Beziehungen „im Herrn“ gestaltet werden, wo der Leib Christi in der Welt aufgerichtet wird, macht sich ein unentrinnbarer Einfluß im Leben der umgebenden Gesellschaft bemerkbar.

15. Sowohl durch offene Kritik als auch durch stummes Erdulden von Ungerechtigkeit und Tyrannei bekennt die Kirche die Herrschaft Christi über alle politischen und sozialen Ordnungen. Ob zum Sprechen aufgefordert oder nicht, warnt sie vor jeder Art von Götzendienst und bezeugt, daß all diese Einrichtungen keine letzten Wirklichkeiten sind, sondern Machtträger, die die ihnen zustehenden Funktionen von Gott empfangen (Röm. 13, 1). Trotzdem muß sich die Kirche jederzeit hüten vor unkritischer Identifizierung ihrer selbst mit bestimmten Gesellschaftsstrukturen, Kulturen, Programmen oder Ideologien, die ihre Unterstützung für sich beanspruchen (Luk. 17, 20 f.). Mitten unter feindlichen Ordnungen hält die Kirche fest an ihrer unerschütterlichen Treue zu Christus, an der Gemeinschaft mit Christen über rassische und nationale Grenzen hinweg, und an ihrer standhaften Hoffnung auf Gottes neue Ordnung jenseits dieser vorläufigen menschlichen Lage.

16. In den Gerichten Gottes, die aus gegenwärtigen Ereignissen herauszuhören sind, erkennt die Kirche die vorausfallenden Schatten des Jüngsten Gerichtes und

die Zeichen der neuen Ordnung, in der Segen, Frieden und Gerechtigkeit herrschen werden. Die eschatologischen Visionen vom messianischen Reich stellen sowohl das Gerichtsurteil über alle bestehenden Gemeinschaften als auch den Weg zu ihrer Befreiung dar. Sie bieten in großen Zügen ein Bild von Gottes Plan, seine Herrschaft über seine ganze Schöpfung zu vollenden. Sie befähigen die Kirche, ihren Blick auf Gottes Endplan gerichtet zu halten, und zwingen sie, ihr gegenwärtiges Leben im Lichte jener Schau zu gestalten.

17. Christi Herrschaft findet ihren Ausdruck in seinem Gericht über eine Kirche, die glaubenslos ist oder die zögert, sein Regiment über Kirche und Welt zu bezeugen. Gestützt auf die ernststen Warnungen des Neuen Testaments vor dem Gericht, das Christus über die halten wird, die sein Liebesgebot gehört, aber nicht befolgt haben, muß die Kirche jeder leichtfertigen Hinnahme einer gesicherten Erlösung widerstehen und ständig ihre Buße erneuern wegen ihrer Weigerung, den Worten des Herrn Gehorsam zu leisten, während sie sich falschem Trost hingab (Röm. 11, 20–22; Offb. 2, 5). Ungehorsam ist noch schwerwiegender bei denen, die schon die Kräfte der zukünftigen Zeit gespürt haben (Matth. 7, 21–23; Hebr. 2, 2 f.; 6, 5; 12, 25–29). Die Züchtigungen, die die Kirche in dieser Zeit treffen, sind gesandt, um sie zu reinigen und neu zu beleben, wie ein Vater seinen Sohn züchtigt und bestraft (Hebr. 12, 6–8. 13). Solche Gerichtsakte sind für die Kirche Zeichen, nicht zu verzweifeln, sondern umzukehren, um geheilt zu werden (Offb. 3, 19). Er, der Herr der Schöpfung, wird das letzte Wort sprechen, denn sein Sieg ist sicher. „Sehet zu, daß ihr den nicht abweist, der redet“ (Hebr. 12, 25). „Wie werden wir entrinnen, wenn wir ein so großes Heil mißachten?“ (Hebr. 2, 3; cf. 10, 31; 12, 29).

## **Fragenkreise für weiteres Nachdenken**

### *A. Die Frage der Hermeneutik*

Es war der Studienkommission von Anfang an deutlich, daß ihre Arbeit in bestimmter Weise auf das hermeneutische Problem eingehen müsse. Wie gehen Christen, die von verschiedenen Traditionen geprägt sind, an die Bibel heran? Diese Frage drängt sich bei der Entwicklung des ökumenischen Gesprächs mehr und mehr auf. „Übereinstimmung besteht darüber, daß weiterer Fortschritt in der ökumenischen, biblischen und theologischen Arbeit davon abhängt, daß die verschiedenen Arten, die Bibel auszulegen, freimütig miteinander ringen.“ Dies trifft besonders zu für Diskussionen mit Gliedern der Kirche Roms. Daß aber niemand glaubt, daß sich die Kirchen der Reformation selber über diesen Punkt einig wären!

In ihrer Studienarbeit stieß die Kommission immer wieder auf diese Tatsache. Sie hat in ihren Diskussionen Hilfe erfahren, wie schon 1957 gesagt wurde, durch die „Richtlinien für die Auslegung der Heiligen Schrift“, die das Ergebnis früherer biblischer Studienarbeit innerhalb des Ökumenischen Rates waren und die zusammen mit dem Dokument von 1957 wieder abgedruckt wurden, um sie wieder in das ökumenische Gespräch hineinzubringen. Aber die Kommission konnte bei ihrer Arbeit keine Zeit auf deren sorgfältige Überprüfung verwenden. Das ist jedoch notwendig, besonders in bezug auf das Verhältnis zwischen Altem und Neuem Testament. Sie möchte daher in diesem Bericht die Notwendigkeit einer solchen Überprüfung erwähnen und bittet alle, die sich mit dem hermeneutischen Problem beschäftigen, dessen ökumenische Bedeutung im Auge zu behalten.

## B. Die Beziehung des Themas „Israel und die Völker“ zur Herrschaft über Welt und Kirche

1. Von früher Zeit an wendet sich Gott nicht allgemein an die Menschheit, sondern durch eine auserwählte Gruppe. Jedoch ist die Verheißung für diese Gruppe eine Verheißung des Segens für alle Völker; und die auserwählte Gruppe lebt nicht für sich selbst, sondern für die anderen (1. Mose 12, 1–3). Dieses Verhältnis besteht immer noch in Gestalt des Verhältnisses zwischen Kirche und Welt; obwohl sich Gott im besonderen der Kirche und in der Kirche offenbart, gilt der Segen allen Menschen, und die Kirche lebt nicht für sich selbst.

2. Durch seine Geschichte und besonders durch das mosaische Gesetz und das Bundesverhältnis ist das erwählte Volk Israel in besonderer Weise für den Plan Gottes geformt worden. In seinen Berührungen mit den Nachbarvölkern wurde Israel später von Gott auf die Probe gestellt, gezüglicht und gestraft. So ist einerseits die Vorrechtstellung Israels verbunden mit Zerstörung und Leiden; andererseits wird deutlich, daß dies Privileg Israel nicht als ein Recht oder um seiner selbst willen gehört, sondern daß vielmehr andere Völker, denen der Segen auch gilt, sogar seinen Platz einnehmen können (Am. 3, 1 f.; 9, 7; usw.). Die Lage der Kirche ist derjenigen Israels in dieser Beziehung nicht genau analog; nichtsdestoweniger wird das Verhältnis der Kirche zur Welt durch diese Seite der Geschichte Israels erhellt und erläutert.

3. Jesus von Nazareth kam zu den Menschen seines eigenen Volkes; aber diese, oder jedenfalls viele von ihnen, lehnten ihn ab und lieferten ihn den Heiden zur Hinrichtung aus. Die Dialektik zwischen den Taten der Juden und den Taten der Heiden ist ein Hauptthema in der Passionsgeschichte. Die Herrschaft Christi wurde ausgeübt im Leiden, und der abgelehnte und doch regierende König der Juden wurde auch in Kreuzigung und Auferstehung als der abgelehnte und doch triumphierende Herr der Völker erkannt. Die Bedeutung des Leidens, des Ausharrens und des Gebetes muß in Verbindung mit dieser Geschichte gesehen werden, um klar zu machen, wie es hineingehört in den Triumph über das Böse und in die Sendung an die ganze Welt.

4. Im Sinne der Passionsgeschichte bringt die Kirche die Botschaft zu allen Völkern. Dabei zwingt sie den Völkern nicht die besonderen Formen des israelitischen Gesetzes auf, und sie unterwirft sich der Regierung des heidnischen Staates. Diese Seite der Sendung in eine heidnische Welt ist wesentlich für das Verständnis der Beziehung der Kirche zu irdischen Mächten und Gewalten und zu politischen Gegebenheiten. Die Kirche gebraucht auch die Sprachen der Völker, überwacht aber diesen Gebrauch durch ständige Rückbeziehung auf die Sprache der Tradition Israels und des apostolischen Zeitalters; dies ist wichtig für das Verhältnis der Kirche zur Kultur in der Gegenwart. Die Kirche verachtet nicht den Reichtum der heidnischen Welt und Kultur, obwohl vieles davon seinen Ursprung in den „Zeiten der Unwissenheit“ hat (Apg. 17, 30), aber sie sieht der Zeit entgegen, in der zugleich mit der Wiederherstellung Israels die Herrlichkeit und der Ruhm der Völker in die Stadt Gottes gebracht werden sollen (Offb. 21, 24–26).

## C. Bibel und Liturgie

Im Laufe dieses Jahrhunderts hat sich allmählich eine neue Erkenntnis der Bedeutung der kirchlichen Liturgie herausgebildet. Das Wort „Liturgie“ wird hier

in seinem doppelten Sinn gebraucht: liturgischer Gottesdienst (besonders in bezug auf die Sakramente) und christlicher Dienst an der ganzen Gesellschaft (diakonia). In ihrer Liturgie im Sinne von kirchlichem Gottesdienst bringt die Kirche als der Leib Christi auf Erden sich selbst in äußerster Hingabe Gott dar; oder vielmehr, sie wird Gott durch Christus dargebracht, kraft seiner ewigen Selbsthingabe an den Vater (Eph. 5, 25–27); und in dieser Darbringung gibt sich die Kirche demütig in Gottes Hand, um sich von ihm als Werkzeug für seinen Plan der Liebe und Erlösung für die Welt gebrauchen zu lassen. Im liturgischen Gottesdienst bringt die Kirche als das Priestervolk für die ganze Menschheit die Gebete und das Lob der ganzen Welt vor Gott, für die – für die Welt – sie als Gottes „königliche Priesterschaft“ so schwerwiegende Verantwortung trägt (1. Petr. 2, 5. 9 f.).

Die Anerkennung dieser biblischen Wahrheit hat das Leben und den Gottesdienst vieler christlicher Gemeinden in vielen Ländern und in vielen verschiedenen Konfessionen neu belebt, und viele Versuche mit gottesdienstlichen Formen und praktischem Dienst sind gemacht worden. Einerseits haben diejenigen, die von der Seite des Gottesdienstes her begonnen haben, aus dem Wunsche heraus, den Gemeindegottesdienst entscheidender und bedeutsamer für das Leben der Kirche zu machen, die in die Welt des zwanzigsten Jahrhunderts gestellt ist, sich zur Bibel hingezogen gefühlt und zu einem neuen Verständnis der biblischen Lehre von der Kirche als des Leibes, den Christus fortwährend Gott darbringt im liturgischen Gottesdienst und im christlichen Dienst für das ganze Leben des Menschen in der Gesellschaft. Andererseits sind diejenigen, die von der Bibel her begonnen und die biblische Lehre von der Kirche und den Sakramenten wiederentdeckt haben, zur Suche nach einem neuen und lebendigen Ausdruck für den Sinn des Lobopfers der Kirche (Hebr. 13, 15) und ihrer Dienstleistungen (Hebr. 13, 16) gebracht worden. So haben ganz verschiedene Gruppen in verschiedenen Konfessionen festgestellt, daß sie einander näher gebracht wurden in einem gemeinsamen Näherkommen zu Gott in der Liturgie der Kirche. Diese Bewegung, oft „liturgische Bewegung“ genannt, erstreckt sich über alle konfessionellen Grenzen hinweg und bringt eine neue Bereitschaft mit sich, die Ausdrucksweisen der Wahrheit zu verstehen, die man aus ganz verschiedenen Quellen innerhalb der christlichen Welt (oikoumene) kennenlernen kann.

An mehreren Stellen in diesem Dokument ist die Bedeutsamkeit des christlichen Gottesdienstes und der Sakramente der Kirche für das Leben und den Dienst der Christen in der Welt berührt worden; aber vielleicht ist es ein Mangel des Dokuments, wie es jetzt vorliegt, daß sich kein Abschnitt hinreichend mit diesem Thema befaßt. Es wird daher angeregt, daß beim Fortgang der Studienarbeit über die Herrschaft Christi, die dieses Dokument fördern soll, dem Thema Bibel und Liturgie Aufmerksamkeit gewidmet wird.

#### *Mitglieder der Studienkommission:*

Canon Alan Richardson, Nottingham, England; Vorsitzender  
Prof. James Barr, **Edinburg, Schottland**  
Prof. Nils Astrup Dahl, Oslo, Norwegen  
Prof. Walter Freytag †, **Hamburg, Deutschland**  
Prof. Reginald Fuller, Evanston, Ill., USA  
Dekan Walter Harrelson, Chicago, Ill., USA

Seine Eminenz Erzbischof Iakovos, New York, USA  
 Prof. Wilfried Joest, Erlangen, Deutschland  
 Prof. Hans-Joachim Kraus, Hamburg, Deutschland  
 Prof. Roger Mehl, Straßburg, Frankreich  
 Prof. Jean Meyendorff, Paris, Frankreich  
 Prof. Paul Minear, New Haven, Conn., USA  
 Prof. Barnabas Nagy, Budapest, Ungarn  
 Prof. A. A. van Ruler, Utrecht, Niederlande  
 Prof. Ernest Saunders, Evanston, Ill., USA  
 Prof. Eduard Schweizer, Zürich, Schweiz  
 Prof. John Newton Thomas, Richmond, Va., USA  
 Prof. Heinz-Dietrich Wendland, Münster i. W., Deutschland  
 Principal Alec Whitehouse, Durham, England  
 Prof. Gustaf Wingren, Lund, Schweden  
 Dr. Hans Heinrich Harms, Ökumenischer Rat der Kirchen, Genf, Studienabteilung; Sekretär

## CHRONIK

Eine Delegation des Ökumenischen Rates der Kirchen, bestehend aus Generalsekretär Dr. Visser t' Hooft, Dr. Nolde (Direktor der Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten), Dr. Nissiotis (griechisch-orthodoxer Theologe am Ökumenischen Institut Bossey), U Kyaw Than (Verwaltungssekretär der Christlichen Ostasienkonferenz), Rev. Francis House (Beigeordneter Generalsekretär des Ökumenischen Rates) und dem früheren Direktor des Ökumenischen Presbiterates A. de Weymarn als Dolmetscher, besuchte auf Einladung des Moskauer Patriarchats vom 3.—18. Dezember 1959 die Kirchen der Sowjetunion.

Auf einer weiteren Zusammenkunft der konfessionellen Weltbünde (vgl. H. 1/1958, S. 40) am 24./25. November 1959 in Genf wurde der Wunsch laut, daß das vom Vatikan angekündigte Ökumenische Konzil „eindeutig zur Frage der Glaubensfreiheit Stellung nehmen werde“.

Die erste Gesamtafrikanische Kirchenkonferenz im Januar 1958 in Ibadan (Nigeria) soll durch eine zweite Tagung im Jahre 1963 fortgesetzt werden.

Die zweite Gesamteuropäische Kirchenkonferenz soll vom 3.—8. Oktober 1960 in Nyborg stattfinden und sich mit den Aufgaben der europäischen Kirchen in einer veränderten Welt befassen.

Die 3. Vollversammlung der Christlichen Friedenskonferenz (vgl.

H. 3/1959, S. 145 ff.) ist für die Zeit vom 20. bis 24. April 1960 in Prag anberaumt worden.

Die Christliche Ostasienkonferenz hat einen Austausch von Theologiestudenten zwischen den theologischen Lehrstätten Asiens vermittelt. Zur Förderung der Laienverantwortung in den asiatischen Kirchen fand ein erster Kursus vom 28. Dezember bis 25. Januar in Hongkong statt.

Der japanische Protestantismus beging im November vergangenen Jahres mit zahlreichen Veranstaltungen, auf denen u. a. auch Generalsekretär Dr. Visser t' Hooft sprach, sein hundertjähriges Bestehen.

Für den Juli 1960 ist eine pan-orthodoxe Konferenz auf Rhodos geplant, die der Vorbereitung einer pan-orthodoxen Synode dienen und eine Grundsatzklärung zur Frage der christlichen Einheit ausarbeiten soll. Der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel, der kürzlich die griechisch-orthodoxen Patriarchate von Antiochia, Jerusalem und Alexandria besuchte, hat auch die Oberhäupter der koptischen Kirchen Ägyptens und Äthiopiens sowie der armenischen und alt-katholischen Kirche nach Rhodos eingeladen, die mit den orthodoxen Kirchen nicht in Abendmahlsgemeinschaft stehen.

Auf Rhodos soll vom Ökumenischen Patriarchat ein ökumenisches Informations- und Studienzentrum errichtet werden.

In Athen wurde die orthodoxe Diakonissenschule von S. Barbara eingeweiht, die ihren Dienst schon 1957 aufgenommen hat und jährlich etwa 12 Diakonissen für den Dienst der Inneren Mission ausbildet.

In Norwegen wurde zur Förderung des ökumenischen Gedankens ein „Institut für ökumenische Kontakte“ gegründet, in dessen Vorstand sowohl Mitglieder der lutherischen Staatskirche als auch der norwegischen Freikirchen vertreten sind. Auch die Kirche von Island plant die Errichtung eines „Ökumenischen Instituts“.

Der Theologischen Fakultät in Helsinki soll ein Orthodoxes Institut angegliedert werden.

Eine Delegation der russischen orthodoxen Kirche war im Oktober/November drei Wochen Gast der Evan-

gelischen Kirche in Deutschland. Höhepunkt der Besuchsreise war ein theologisches Gespräch in Arnoldshain, dessen Resümee in diesem Heft abgedruckt ist.

Auf der alljährlichen Tagung des Kirchlichen Außenamtes der EKD in Arnoldshain für die ökumenischen Referenten der Landeskirchen vom 19. bis 21. Oktober, die diesmal vor allem der Vorbereitung der Weltkirchenkonferenz in Neu-Delhi diente, sprachen u. a. Sir Kenneth Grubb (London), Professor Alivisatos (Athen) und Dr. Harms (Genf).

In Kassel wurde von landes- und freikirchlichen Delegierten im November eine „Ökumenische Arbeitsgemeinschaft Nordhessen“ gebildet.

In Gladbeck wurde im November eine „Ökumenische Woche“ durchgeführt, in deren Rahmen u. a. Bischof Stephen Neill sprach.

## VON PERSONEN

Archimandrit Emilian Timiadis wurde von der Heiligen Synode des Ökumenischen Patriarchats als Vertreter des Patriarchats beim Genfer Generalsekretariat des Ökumenischen Rates der Kirchen — in der Nachfolge von Erzbischof Jakovos — offiziell bestätigt.

Der Beigeordnete Direktor der Studienabteilung des Ökumenischen Rates, Dr. Hans-Heinrich Harms, wurde zum Hauptpastor an St. Michaelis in Hamburg gewählt.

Pastor Kurt Schmidt-Clausen (Wunstorf/Han.) wurde zum stellv. Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes ernannt.

Dr. Hendrikus Berkhof (Driebergen) wurde als Professor für Dogmatik, Ethik und Kirchenrecht an die holländische Reichsuniversität Leiden berufen.

Der Sekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen in der Tschechoslowakei und Generalsekretär der Christlichen Friedenskonferenz, Dr. Bohuslav Pospisil, starb am 14. Oktober im Alter von 54 Jahren.

## ZEITSCHRIFTENSCHAU

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

*Hamilkar S. Alvisatos*, „The Proposed Ecumenical Council and Reunion“, *The Ecumenical Review*, Nr. 1, Oktober 1959, S. 1–10\*).

Der bekannte Athener Theologe untersucht das Verständnis eines „Ökumenischen Konzils“ aus römisch-katholischer, orthodoxer und protestantischer Sicht sowie die damit sich ergebenden Möglichkeiten und Schwierigkeiten. Eine Wiedervereinigung

der Konfessionen könne nur aus Toleranz, gutem Willen und dem Offensein für die Führung des Heiligen Geistes erwachsen.

*Olivier Clément*, „A Rhodes un malentendu?“, *Réforme*, 21. November 1959\*).

Der orthodoxe Verf. meint, daß das Verhalten einiger „Unions-Schwärmer“ auf Rhodos offenbar gemacht habe, wie wenig man auf römisch-katholischer Seite die

theologische Eigenständigkeit und Weiterentwicklung der orthodoxen Kirchen kenne und in Rechnung stelle. Die Orthodoxie sei ihrem Wesen nach ökumenisch und offen für die Begegnung mit allen Konfessionen.

*Wilhelm de Vries*, „Das Problem der Wiedervereinigung des getrennten Ostens“, *Stimmen der Zeit*, 85. Jg. 1959/60, Heft 2, S. 131–143.

De Vries sieht durch den derzeitigen Papst Möglichkeiten gegeben zu ganz neuen Gesprächen mit „radikal neuen Methoden“ (S. 135). Er skizziert, was unter der Formulierung des Papstes „die Verantwortlichkeiten sind geteilt“ in bezug auf die Kirchentrennung zu verstehen sei und interpretiert weiter die römischen Grundforderungen: „Einheit der Lehre, Einheit der Leitung, Einheit des Kults“. Obgleich dieser Rahmen ohne Abstriche festgehalten wird, ist etwa dieser Satz erstaunlich: „die lateinische Kirche ist wie die orientalische nur ein Teil der universalen Kirche“ (Seite 138.) Einigung mit Rom bedeute daher nicht Unterwerfung unter das Lateinische, sondern unter den Bischof von Rom, der grundsätzlich auch — wie im 1. Jahrtausend — ein Grieche sein könne. Im übrigen habe der Papst durch die Konzilsankündigung erneut auf die „Kollegialität in der Kirchenregierung“ hingewiesen (S. 139), und sicher würde in diesem Konzil in der Ekklesiologie noch manches zurechtgerückt werden.

*Reinhard Slenczka*, „Die Grenzen der Kirche“, *Zeitwende*, Heft 10, Oktober 1959, S. 685–691.

Der Verfasser hat seinen Artikel am Schluß in einem Satz zusammengefaßt: „Die mystische Einheit der Kinder Gottes ist in der Ostkirche eine gelebte und geglaubte Wirklichkeit; in ihrer Theologie ist sie ein schwieriges offenes Problem“ (S. 691). Interessant ist die Gegenüberstellung von „Schuldogmatik“ und „Religionsphilosophie“. Während erstere einen strengen institutionellen Kirchenbegriff definiert, betont diese, daß geschichtliche Erscheinung und mystisches Wesen der Kirche nicht kongruent sind (Chomjakov, Bulgakov und Zander), so daß auch die orthodoxe Kirche sich nicht mit der einen Kirche Chri-

sti identifizieren dürfe. In der Geschichte habe man einmal die Sakramente anderer Kirchen abgelehnt, dann wieder gelten lassen, aber „eine grundsätzliche Entscheidung“ sei bisher „weder in der Praxis noch in der Theologie“ gefällt worden, so daß die Grenzen der orthodoxen Kirche im tiefsten noch offen seien.

*John Woolwich*, „Episcopacy and Intercommunion“, *Theology*, Nr. 472, Oktober 1959, S. 402–408.

Muß die Übernahme des Episkopats einer Abendmahlsgemeinschaft vorausgehen? Diese Frage wird von dem anglikanischen Verf. rundheraus verneint. Die Ablehnung des „Bishops' Report“ von seiten der schottischen Kirche habe bewiesen, daß man so nicht weiterkomme. Nicht eine Kirchenordnung, sondern geistliche Realität sei Voraussetzung für das örtliche Zusammengehen der Kirchen. Wo aber die echte geistliche Sehnsucht nach Einheit vor der Welt fehlt, da würde die Übernahme des Episkopats lediglich zu mehreren bischöflich verfaßten Kirchen führen, die nebeneinander getrennt weiterleben. — Wenn schon Einheit nicht möglich sei ohne eine Zwischenstufe, dann müsse diese eine „Abendmahlsgemeinschaft unten“ sein, deren Vorläufigkeit der Gemeinde durch das gleichzeitige Amtieren zweier Geistlicher verschiedener Konfessionen ständig vor Auge zu halten sei.

*J. C. Groot*, „Reformiert-Lutherischer ‚Consensus über das Abendmahl‘ in Holland“, *Catholica*, Nr. 3/1959, S. 212–226.

Der Artikel enthält ein ausführliches und sehr sachliches Referat der Erläuterungen, die von lutherischer Seite Prof. C. W. Mönich, von calvinistischer Seite Dr. G. C. van Niftrik zum Consensus geschrieben haben, sowie eine ausführliche Besprechung des Buches „Ceci est mon corps“ von dem Schweizer reformierten Theologen F. J. Leenhardt. Verf. meint im Anschluß an das Gespräch über den Consensus feststellen zu können, auf protestantischer Seite bestehe „ein auffallendes Bedürfnis nach größerem Realismus in den Sakramenten, nach einer stärker ausgesprochenen Objektivität, so daß man, wenn nicht gerade das Sakrament

des Abendmahls zur Debatte stünde, eine Verwandtschaft mit dem katholischen Denken über Christi heilsame Gegenwart in den Sakramenten erkennen könnte“ (Seite 220).

„A Report on Responsible Parenthood and the Population Problem“, *The Ecumenical Review*, Nr. 1, Oktober 1959, S. 85—92.

Dieser viel diskutierte sog. Mansfieldbericht stellt das Arbeitsergebnis einer vom Ökumenischen Rat und Internationalen Missionsrat berufenen Studiengruppe über das Bevölkerungsproblem und die Geburtenkontrolle dar. (Deutsche Übersetzung der wichtigsten Abschnitte siehe „Kirche in der Zeit“, Heft XI/Nov. 1959, Seite 385—388.)

„An Agreed Statement on the Church and the Ministry from South India.“ Abgedruckt englisch in *The Ecumenical Review*, Nr. 4, Juli 1959, Seite 470—473; deutsch in *Lutherische Rundschau*, Heft 2, August 1959, S. 214—218.

Diese Erklärung enthält das letzte Arbeitsergebnis einer gemeinsamen theologischen Kommission, die schwebende dogmatische Fragen zwischen den Lutheranern und der Kirche von Südindien klären sollte.

Gegenstand ist hier die Kirche und das Amt, einschließlich des Bischofsamtes. Es wird von der Kommission eine „engere Gemeinschaft“ empfohlen, als bisher bestanden hat.

#### *Hinweise auf Arbeitsmaterial*

*Ökumenischer Rat der Kirchen.* Eine illustrierte Informationsschrift von 40 Seiten. Hrsg. von der Informationsabteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Preis 2.— DM.

*Was wissen Sie vom Ökumenischen Rat der Kirchen?* Zwölfseitiges illustriertes Faltblatt. 0.15 DM.

*The Meaning of Baptism.* A paper prepared by the Theological Commission on Christ and the Church and the Working Committee of Faith and Order, 1959. Vervielfältigung. Kostenlos. (Auch in deutsch.)

*Dilemmas and Opportunities.* Christian Action in Rapid Social Change. Bericht über die Studienkonferenz in Thessalonich, 1959. 1.50 DM.

*Sao Paulo Dokumente.* Berichte und Reden auf dem reformierten Weltkongreß in Sao Paulo. Hrsg. von Focko Lüpsen. Luther-Verlag, Witten (Ruhr). Preis 6.80 DM.

## NEUE BÜCHER

*Basileia.* Walter Freytag zum 60. Geburtstag. Herausgegeben von Jan Hermelink und Hans Jochen Margull. Evangelischer Missionsverlag, Stuttgart 1959. 518 S. Ganzleinen DM 19.80.

Nachdem Prof. D. Dr. Walter Freytag am 24. Oktober 1959 plötzlich und völlig unerwartet heimgelassen wurde, mitten aus seiner Arbeit heraus, „buchstäblich vom vollbepackten und unaufgearbeiteten Schreibtisch weg“ — wie mir einer seiner Mitarbeiter schrieb —, ist diese Festschrift zu einem Gedenkband geworden.

Man braucht nur einige Beiträge daraus zu lesen, um zu ermessen, welch ein schwerer Schlag nicht nur die Missionswissenschaft und ökumenische Theologie, sondern — man kann es wohl ohne zu übertreiben sagen — die Weltchristenheit mit dem

Tode Prof. Freytags getroffen hat. Oder man braucht ihm, dem Menschen Walter Freytag und dem Theologen, nur einmal begegnet zu sein und mit ihm gesprochen zu haben, um von tiefem Schmerz erfüllt zu sein über seinen jähen Tod.

„Basileia“ heißt der sehr bezeichnende Titel, unter dem die beiden Mitarbeiter Prof. Freytags, die für die Herausgeber-schaft verantwortlich zeichnen, in umsichtiger Auswahl Beiträge von Theologen verschiedenster konfessioneller und nationaler Herkunft zusammengestellt haben; es gibt wohl kaum ein zweites Wort, das treffender den Mittelpunkt des ganzen umfassenden Denkens und Wirkens von Prof. Freytag bezeichnen könnte. „Basileia“ war aber nicht nur der beherrschende Mittelpunkt seiner theologischen Arbeit, sondern auch

der seines Lebens. Zu Recht steht in einem Nachruf für ihn der Satz: „Der Blick aufs Ende formte sein Leben.“ Das Unvergleichliche dieses Mannes ist es gewesen, daß Leben und Werk, Mensch und Wirken in einer Weise und Unauflässigkeit zusammengehörten wie selten.

Das tiefe Eingewurzeltsein des Lebens im Werk und des Werkes im Leben dieses Menschen, das Sir Kenneth Grubb in seinem Beitrag mit den Worten ausdrückt: „When he gives his message, he gives himself“ (S. 16), ist wohl mit ein Grund dafür, daß kaum eine Seite dieser Festschrift geschrieben ist ohne spürbare Hingabe an Walter Freytags missionstheologische Arbeit und ohne Ergriffensein von seinen meist wegweisenden Stellungnahmen und Äußerungen zu den Hauptproblemen gegenwärtiger Missionsarbeit. Einer der Aufsätze, in denen solches Ergriffensein vielleicht am persönlichsten und unmittelbarsten zum Ausdruck kommt, ist der aus der Feder von Max A. C. Warren: „The Thought and Practice of Missions.“ Warren nennt vier Brennpunkte der gegenwärtigen missionstheologischen und ökumenischen Diskussion, an denen sich Walter Freytag „with prophetic force“ beteiligt hat: „The corporate Christian witness“, „Mission and Eschatology“, „Church and Mission“ und „The Importance of Research“.

Man kann die umfassende Fülle der in der Festschrift angeschlagenen und bearbeiteten Thematik als großangelegten Diskussionsbeitrag zu diesen von Walter Freytag als Nahtstellen gegenwärtiger missionstheologischer Arbeit markierten Problemkreisen verstehen. Das Ziel, das sich die Herausgeber gesteckt haben, ist weitgehendst erreicht: Diese Festschrift erfüllt keineswegs allein die Aufgabe, Ehrung — oder nun, infolge des Todes von Prof. Freytag, gedenkende Ehrung — zu sein. In ihr sind vielmehr die oft sehr divergenten Strahlen der gegenwärtigen missionstheologischen und ökumenischen Diskussion wie in einem Brennpunkt zusammengefaßt und ein erhebliches Stück neuen Weges in der theologischen Arbeit beschriftet oder wenigstens die Richtung solchen Weges gewiesen.

Jeglicher Enge oder Uniformität fern, spiegeln die Aufsätze rechte ökumenische Weite und erstaunliche Mannigfaltigkeit

theologischen Denkens der Gegenwart wider — nicht nur was die Verfasser, sondern ebenso was die Themen betrifft. Man blättere nur einmal das Inhaltsverzeichnis durch, um von solcher Weite einen nachhaltigen Eindruck zu gewinnen; einige willkürlich herausgegriffene Arbeiten seien zu den bereits erwähnten genannt, um das weite theologische Feld wenigstens entfernt anzudeuten, auf dem sich diese Festschrift bewegt: Jeweils nach den theologischen Arbeitsbereichen von Mission, Religion, Kirche und Ökumene geordnet, stehen neben den Beiträgen der Hamburger Kollegen und Mitarbeiter von Prof. Freytag solche, wie etwa der von R. Pierce Beaver: „Eschatology in American Missions“, oder der des griechisch-orthodoxen Erzbischofs von Nord- und Südamerika: „The Orthodox Concept of Mission and Missions“. Aus der Sicht eines russisch-orthodoxen Theologen hat Leo A. Zander, Professor am Russischen Theologischen Institut in Paris, unter dem Titel „Treue oder Verrat?“ in mancher Hinsicht interessante Anmerkungen zu „neuen Strömungen im Protestantismus“ gemacht. — Von der Bedeutung und dem Stand der sehr wichtigen missionstheologischen Arbeit im niederländischen Raum vermittelt Evert Jansen-Schoonhoven durch seine Interpretation des viel beachteten Artikels „Vom Apostolat der Kirche“ in der Kirchenordnung der niederländischen reformierten Kirche einen guten Eindruck. Fragen der gegenwärtigen ökumenischen Diskussion erörtern etwa Edmund Schlink: „Die Einheit der Kirche und die Uneinigkeit der Christen“, Heinz-Dietrich Wendland: „Der ‚konstruktive‘ Nationalismus als ökumenisches Problem“, Victor E. W. Hayward: „The Concept of Ecumenical Mission“, Ronald K. Orchard: „The Concept of Christendom and the Christian World Mission: A. Question“ und Henry P. Van Dusen: „Christian Missions and Christian Unity“.

Daß theologische Forschung und Wissenschaft keine theoretische, abstrakte Schreibweise sind, sondern verantwortliche Bemühung um die sachgemäße Verkündigung der „Basileia“ an den Menschen, wird vollends deutlich an den Beiträgen zur Auseinandersetzung mit den großen nichtchristlichen Religionen und zu den

vielfältigen und entscheidenden Fragen, die im Raume der Kirchen Afrikas und Asiens aufbrechen und die dringend einer legitimen Beantwortung bedürfen. In diesen Zusammenhang gehören etwa die Aufsätze von Gerhard Rosenkranz: „Heilswirksamkeit und Heilserwartung. Ein Beitrag zur Aufgabe der christlichen Verkündigung in Japan“, Hans-Werner Genschen: „Aufstand gegen die Götter“, Walter Holsten: „Die Mission in den völkerrechtlichen Verträgen und Verfassungen der Neuzeit“, Gerhard Brennecke: „Mission, Kirche und Ökumene in Afrika“, Heinrich Meyer: „Randbemerkungen zur Entwicklung des Bekenntnisses in asiatischen und afrikanischen Kirchen“, Fritz Raaflaub: „Ordnung der Presbyterianischen Kirche in Kamerun“, Theodor Müller-Krüger: „Theologia in loco?“ u. a.

Zu der Bemühung um die sachgemäße Verkündigung der „Basileia“ an den Menschen gehören schließlich auch Erwägungen wie etwa die der rechten Einordnung der Missionswissenschaft in das Ganze der theologischen Disziplinen und die der legitimen Umsetzung missionswissenschaftlicher Erkenntnisse in praktischen missionarischen Dienst; für diese beiden Fragenkreise sind wichtig die Erörterung von Olav Guttorm Myklebust: „Integration or Independence?“ und die von Peter Beyerhaus: „Walter Freytags Begriff des Gewissens in der Sicht südafrikanischer Missionsarbeit“.

Die bedeutsame und wichtige theologische Arbeit, die in dieser Festschrift vorliegt und die keineswegs die volle Aufmerksamkeit allein des Missionswissenschaftlers in engerem Sinne verdient, erfährt eine wertvolle Ergänzung durch die von Ursula Ebert zusammengestellte Bibliographie, in der die wichtigsten, oft nur schwer zugänglichen Veröffentlichungen Walter Freytags aus den Jahren 1926 bis 1958 aufgeführt sind. — Es wäre eine dankenswerte Aufgabe, wenn der „Basileia“ eine Sammlung dieser — meist sehr verstreut erschienenen und deshalb nur mühsam greifbaren — bedeutsamsten Aufsätze und anderer Veröffentlichungen Walter Freytags an die Seite gestellt werden könnte; sie würde mit zu dem gehören, was sein Vermächtnis an uns enthält und sein Andenken unter uns ehrt und bewahrt.

Joachim Gandras

*Wort und Mysterium.* Der Briefwechsel über Glaube und Kirche 1573—1581 zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen von Konstantinopel. Herausgegeben vom Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Dokumente der Orthodoxen Kirchen zur Ökumenischen Frage. Band II.) Luther-Verlag, Witten 1958. 300 Seiten. Ganzleinen DM 26.—

Dieser Briefwechsel begann nach einigen einleitenden Schreiben mit der Übersendung einer griechischen Übersetzung der Augsbургischen Konfession durch die Tübinger Professoren Jakob Andreä und Martin Crusius an den Ökumenischen Patriarchen Jeremias II. in Konstantinopel. Die Übersendung geschah in der Gewißheit, mit der Ostkirche eines Glaubens zu sein, und in der Hoffnung, daß der Patriarch die Übereinstimmung der beiderseitigen Lehren feststellen möge. Der Patriarch ging in seiner ausführlichen Antwort auf die meisten Artikel der Confessio Augustana einzeln ein, wobei er in offenkundiger Zuneigung zu den Tübinger Theologen den Consensus voranstellte, um ihm dann kritische Rückfragen oder auch direkte Ablehnungen folgen zu lassen. Die Tübinger versuchten dann in ihrer Antwort, die Bedenken des Patriarchen zu beheben, und es schloß sich an die erste ausführliche Antwort des Patriarchen noch ein zweimaliger Schriftwechsel an, der sich mehr und mehr auf die formalen Prinzipienfragen der dogmatischen Aussagen konzentrierte, nämlich auf das Verhältnis von Schrift und Tradition. Mehr als die für den Titel der deutschen Ausgabe gewählten Begriffe „Wort und Mysterium“ ist das Verhältnis von Schrift und Tradition zum entscheidenden Thema geworden. Hauptsächlich an dieser Frage kam der Austausch an seine Grenzen, und der Patriarch beschloß den theologischen Briefwechsel mit den bekannten Worten: „Wir bitten Euch, uns weiter keine Mühe mehr zu machen und nichts mehr über diese selben Dinge zu schreiben oder zu schicken. . . Geht nun Euren Weg! Schreibt uns nicht mehr über Dogmen, sondern allein um der Freundschaft willen, wenn Ihr das wollt. Lebt wohl!“

Wenngleich somit dieser Briefwechsel mit einem negativen Ergebnis abgeschlossen hat, ist er doch von erheblicher Bedeutung.

Ist er doch das erste bedeutsame Dokument eines ökumenischen Gesprächs zwischen der Kirche der lutherischen Reformation und der Ostkirche. Aber die Bedeutung geht über eine nur historische weit hinaus. So wenig auch die Briefe jener Tübinger Lutheraner im Bewußtsein der lutherischen Kirche heute bedeuten, und so offenkundig ihr Inhalt gar nicht zu vergleichen ist mit dem Gewicht der gleichzeitig entstehenden Konkordienformel, so bedeuten auf der anderen Seite die Briefe des Patriarchen Jeremias II. bis zum heutigen Tage in der Ostkirche unvergleichlich mehr. So hat Johann N. Karmiris den Text der drei Antworten des Patriarchen in seine Sammlung der Bekenntnisschriften der Orthodoxen Kirche (Athen 1952/3) aufgenommen und ihnen damit eine gewisse normative Bedeutung zuerkannt. Auch wenn in der Ostkirche dogmatische Entscheidungen dieser Jahrhunderte eine unvergleichlich geringere normative Bedeutung haben als die altkirchlichen Dogmen — ihnen auch nicht die gleiche verpflichtende Haltung zuerkannt wird wie in den Reformationskirchen der Confessio Augustana und anderen Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts —, so bedeuten für die ostkirchlichen Theologen die Briefe des Patriarchen Jeremias II. doch eben mehr als nur einen historischen Vorgang. Sie sind eine dogmatische Vorentscheidung oder doch zumindest ein Vorzeichen für alle weiteren Gespräche mit Reformationskirchen. Sie werden deshalb immer wieder auf diese Briefe zurückkommen, und der westliche Gesprächspartner muß daher mit diesem Briefwechsel vertraut sein.

Darum ist es dem Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland sehr zu danken, daß es diesen wichtigen Briefwechsel gerade in dem Augenblick in deutscher Übersetzung einer größeren Öffentlichkeit zugänglich gemacht hat, da die ökumenischen Gespräche zwischen Reformationskirchen und der Ostkirche an Intensität und Bedeutung zunehmen. Nachdem das Außenamt bereits in den vergangenen Jahren den Austausch zwischen orthodoxen und evangelischen Theologen durch wissenschaftliche Tagungen und durch Publikationen von Dokumenten und Tagungsbeiträgen in fruchtbarer Weise gefördert hat, ist diese vor allem von Hildegard Schaefer be-

sorgte Edition eine wirklich verdienstliche Hilfe für alle weiteren Gespräche. Dabei ist das Verständnis der übersetzten Briefe erleichtert durch eine wichtige historische Einleitung und eine größere Zahl von Anlagen, die freilich in einem recht verschiedenen engen Zusammenhang mit dem Briefwechsel stehen. Dasselbe gilt von dem Bildanhang, der die liebevolle Ausstattung ergänzt. Leider fehlt in dem Werk die Wiedergabe des Textes der Confessio Augustana, der dem ganzen Briefwechsel zugrunde liegt. Da dieser Text weder mit dem bekannten Wortlaut der Invariata noch mit dem der Variata übereinstimmt, sondern bald Abschnitte aus diesem, bald aus jenem bringt, muß er um seiner Eigenart willen zum näheren Verständnis des Briefwechsels mit herangezogen werden, und wichtiger als manche der Anhänge würde wohl die Beigabe wenigstens der wichtigsten Artikel dieses Augustana-Textes, sei es auch nur in Anmerkungen zu den einzelnen Abschnitten des Briefes Nr. VIII, gewesen sein.

Wenn wir von der großen historischen Bedeutung dieses Briefwechsels absehen, so scheint es mir für das ökumenische Gespräch heute vor allem in methodischer Hinsicht sehr lehrreich, und zwar wird man, je intensiver man sich mit ihm beschäftigt, hier die besondere Eigenart gerade eines evangelisch-orthodoxen Gesprächs erkennen und auch bemerken, wo die Mängel in der Art der damaligen Gesprächsführung zu suchen sind. Man wird sich kritisch fragen, wie man es heute besser machen könnte. Eine Analyse des Briefwechsels gerade mit dieser Fragestellung kann auch in Seminarübungen und sonstigen Arbeitsgemeinschaften sehr fruchtbringend sein.

Denn fragt man nur nach dem theologischen Inhalt der beiderseitigen Briefe, so ist er wenig originell, und zwar noch weniger als die hier vorgelegte deutsche Übersetzung vermuten läßt. Die Briefe des Patriarchen sind zum großen Teil — nach Florowski zu 80% — aus Zitaten von Kirchenvätern und -schriftstellern zusammengesetzt, von denen freilich wenige ausdrücklich als Zitate kenntlich gemacht sind. Ein Teil dieser Zitate ist bereits von P. P. Meyer 1899 aufgewiesen worden. Es

wäre zur richtigen Beurteilung dieser Briefe nützlich, wenn in der deutschen Übersetzung diese Zitate, soweit sie nachweisbar sind, in ähnlicher Weise hervorgehoben würden, wie es mit den Bibelzitaten gemacht worden ist.

Darüber hinaus wird man von beiden Seiten sagen müssen, daß das theologische Gespräch, abgesehen von dem Fragenkreis der Rechtfertigungs- und Gnadenlehre, nicht sehr in die Tiefe gegangen ist. Dies würde noch deutlicher, wenn in der deutschen Übersetzung nicht gerade die Ausführungen über die zwischen Osten und Westen seit langem umstrittenen Probleme des *filioque* und der Willensfreiheit so stark gekürzt worden wären. Gerade bei der Behandlung dieser Testfragen stehen in dem Briefwechsel weniger theologische Argumente als feste Positionen einander gegenüber, und es ist erstaunlich, in welchem Maße auch die lutherischen Briefschreiber trotz ihrer zeitlichen Nähe zum Aufbruch zur Reformation schon in festen Formeln argumentierten, und wie wenig sie sich in die ihnen fremde Struktur östlichen theologischen Denkens eingefühlt haben.

Die Beurteilung der anderen Seite bleibt eigentümlich ungeschichtlich — ohne ein stärkeres Bemühen, die Verschiedenheit der geschichtlichen Fronten in Ansatz zu bringen, in denen einerseits die östlichen dogmatischen Aussagen gewachsen sind und andererseits die Kirche der Reformation im Gegensatz zur Konzeption des Gnadverständnisses der Römischen Kirche ihre Aussagen machen mußte. Trotz offenkundiger Zuneigung auf beiden Seiten hat man sich einander mehr konfrontiert, als daß ein echtes Gespräch zustande gekommen wäre. Dies kann freilich nicht verwundern, wenn man bedenkt, daß es sich nicht um den Ertrag eines mündlichen Gesprächs, sondern um einen Briefwechsel und noch dazu unter solchen Männern handelte, die einander nie persönlich begegnet sind und die auch vom kirchlichen Leben der anderen Seite nur sehr unbestimmte Vorstellungen hatten.

Wir wissen heute, daß das ökumenische Gespräch sich viel intensiver auf die gegenseitige Bezeugung dessen konzentrieren muß, was Christus ein für allemal für die Welt getan hat, und an dem jede der miteinander im Gespräch befindlichen Kirchen

auf ihre Weise täglich teilhat. Der gemeinsame Lobpreis der Heilstat muß die verschiedenen theologischen Aussagen über die Vergegenwärtigung dieser Heilstat durchdringen. Dagegen muß die Klärung der formalen Fragen der Prinzipien der dogmatischen Aussagen weit zurückgestellt werden gegenüber der Bemühung um den Consensus in den elementaren Aussagen des Credo. Nur von hier aus lassen sich die in der heutigen Christenheit so verworrenen Prinzipienfragen in rechter Weise in Angriff nehmen, nicht aber umgekehrt.

Wir sehen heute ferner auf Grund der historischen Forschung viel klarer die große Mannigfaltigkeit der neutestamentlichen Aussagen und die darin erschlossenen sehr verschiedenen Möglichkeiten, von ihnen zu dogmatischen Aussagen vorzustoßen. Zwar will die dogmatische Aussage jedesmal eine Konzentration des Schriftganzen sein, aber sie kann dies jeweils immer nur in einer bestimmten Begrifflichkeit sein und nie die ganze Mannigfaltigkeit der neutestamentlichen Begriffe gleichzeitig verboten aufnehmen.

Wir erkennen heute auch klarer die sehr verschiedenen geschichtlichen Fronten, in denen die Kirche jeweils ihre liturgischen und dogmatischen Aussagen und kirchlichen Ordnungen fixieren und verkündigen mußte und muß. Man darf diese Aussagen nicht mehr geschichtslos und unmittelbar miteinander vergleichen, sondern Gleichheit und Verschiedenheit kann in Wahrheit nur durch Übersetzung hinein in die geschichtliche Situation der anderen Seite ermittelt werden. Dann kann sich ergeben, daß gleiche Sätze dasselbe bedeuten.

Darüber hinaus beginnen wir heute auch, die Verschiedenheiten der Grundstrukturen des Denkens und der theologischen Aussage zu erkennen, die die ebenfalls keineswegs leichte Aufgabe einer Übersetzung aus einer Denk- und Aussageform in die andere stellen. Wird dies versäumt, so wird es nur zu leicht geschehen, daß natürliche Verschiedenheiten menschlichen Denkens und Aussagens als kirchentrennende Unterschiede angesehen werden.

Wenn wir aber das Gespräch mit der Ostkirche heute unter diesen und anderen Gesichtspunkten führen, die damals offensichtlich fernlagen, wird man es nicht von

vornherein ausschließen dürfen, daß das Gespräch auch zu einem anderen Ergebnis führt als damals.

Über die historischen Einzelheiten der Einleitung und der Anhänge dieser verdienstvollen Ausgabe zu urteilen, möchte ich den Historikern überlassen. Das Verfasser- und Textproblem der zugrunde liegenden Augustana-Fassung bedarf nach wie vor weiterer Klärung. Ebenso bedarf es einer Prüfung, ob die Gedanken von Gregor Palamas für das Verständnis der Briefe des Patriarchen von solcher Bedeutung sind, wie die Bearbeiterin annimmt.

Edmund Schlink

*Gott ist am Werk.* Festschrift für Landesbischof D. Hanns Lilje zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Heinz Brunotte und Erich Ruppel. Furche-Verlag, Hamburg 1959. 360 Seiten. Leinen DM 14.80.

*Stat crux, dum volvitur orbis.* Eine Festschrift für Landesbischof D. Hanns Lilje, Abt zu Loccum, zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Georg Hoffmann und Karl Heinrich Rengstorff. Lutherisches Verlags-haus, Berlin 1959. 237 Seiten. Leinen DM 16.80.

Es wäre verwunderlich, wenn die beiden dem hannoverschen Landesbischof zum 60. Geburtstag gewidmeten Festschriften nicht auch auf vielfältige Weise die mannigfachen ökumenischen Auswirkungen widerstrahlten, die von dem Jubilar in Laufe seiner jahrzehntelangen Mitarbeit in der Ökumene ausgegangen sind. Besonders der erste Band „Gott ist am Werk“ ist voll von ökumenisch bedeutsamen Beiträgen, von denen hier nur genannt seien: Udo Smidt „Johannes Calvin in seiner ökumenischen Bedeutung“, Friedrich Hübners kritische Anmerkungen zur Integration von Internationalem Missionsrat und Ökumenischem Rat „Sendung und Einheit der Kirche“, Francis P. Miller „Vom Studentenweltbund zur ökumenischen Bewegung“, Rudolf Weeber „Ökonomisches aus der Ökumene“, W. A. Visser 't Hooft „Die Bedeutung der Kirchen Asiens in der Ökumene“, Rajah B. Manikam „Eine neue Epoche in der Weltmission der Kirche“, August Elfers „Probleme der Jungen Kirchen in Afrika“, Adolf Wischmann „Aus

der Auslandsarbeit der Evang. Kirche in Deutschland“, O. Frederick Nolde „Die ökumenische Perspektive für internationale Angelegenheiten“, Carl H. Mau „Die deutsche Volkskirche in amerikanischer Sicht“ und Herbert Reich „Christian Stewardship in Deutschland“.

In dem zweiten Band, der die Beiträge der aus der hannoverschen Landeskirche hervorgegangenen Hochschullehrer enthält, sei u. a. hingewiesen auf Peter Kawerau „Zur Kirchengeschichte Asiens“, der auf z. T. wenig bekannte kirchen- und missionsgeschichtliche Fakten in Asien aufmerksam macht. K. D. Schmidt untersucht das Verhältnis von „Luthertum und Ökumene“ mit dem Ergebnis, daß bei Luther ein fruchtbarer Ansatz zu ökumenischer Weite vorliege als bei Melanchthon. Walter Holsten stellt in seinem Artikel „Kolonialismus als theologisches Problem“ heraus, daß Kolonialismus und Antikolonialismus sich als zwei Haltungen gegenüberstehen, „die letztlich in christlichen Glauben wurzeln, Jesus Christus selbst aber verloren haben“. Anregend ist auch die Fragestellung von Georg Hoffmann („Die ökumenische Blickrichtung in der praktischen Theologie“) nach der rechten Einordnung der „Ökumene“ in den theologischen Ausbildungsgang, für die er eine Aufgliederung in eine „ökumenische Kirchenkunde“ und eine „ökumenische Systematik“ vorschlägt.

Beiden Bänden möchte man wünschen, daß sie über ihren konkreten Anlaß hinaus in der ökumenischen Studienarbeit beachtet und ausgewertet werden.

*Jan Hermelink,* Kirchen in der Welt. Konfessionskunde. (Handbücherei des Christen in der Welt, Band III). Verlagsgemeinschaft Burckhardt- und Kreuz-Verlag, Stuttgart/Gelnhausen 1959. 238 Seiten. Ganzleinen DM 9.80.

Es hat schon bisher nicht an Einzeldarstellungen der christlichen Kirchen und auch an Konfessionskunden gefehlt, wohl aber an einer zusammenfassenden Anleitung und Überschau, die uns die Vielgestalt kirchlicher Ausdrucks- und Lebensformen unter ökumenischen Gesichtspunkten sehen läßt, wie sie sich nach 50 Jahren ökumenischer Geschichte ergeben haben. Diesen Dienst leistet in konzentrierter, aber all-

gemeinverständlicher und hilfreicher Form die vorliegende Konfessionskunde von Jan Hermelink. Im ersten Abschnitt werden die „großen Trennungen“ behandelt, die zur Aufspaltung der Christenheit geführt haben. Es folgt im zweiten Abschnitt eine Darstellung der wesentlichen „Kirchentümer“, wobei neben den herkömmlichen Kirchen und Freikirchen auch „Bewegungen“ wie die Brüdergemeine, die Quäker und die Darbysten und als neuer, in unseren Tagen geformter und in die Zukunft christlicher Einheit weisender Zusammenschluß die „Kirche von Südinien“ erscheinen. Damit wird zum dritten Abschnitt übergeleitet: „Kirchen auf dem Wege.“ Ehe sich der Verf. dem in der ökumenischen Bewegung zusammengefaßten Einheitsstreben der Christenheit zuwendet, beschreibt er die mancherlei Komponenten, die sich aus dem Verhältnis der einzelnen Kirchen zu ihrer Umwelt historisch oder faktisch als „nichttheologische Faktoren“ hindernd in den Weg stellen. Den Abschluß bilden die „neuen Horizonte“ ökumenischer Entwicklung, wie sie sich in der geplanten Integration von Internationalem Missionsrat mit dem Ökumenischem Rat und im „Regionalismus“ zeigen. Die Leitsätze über den „Anfang des Handelns“ am Ende des Buches wollen den Leser unmittelbar ansprechen und ihm helfen, „für sein Christsein eine ökumenische Perspektive zu gewinnen“. Nicht nur um der übersichtlichen Information, sondern auch gerade um dieser konkreten Bezogenheit willen haben wir allen Anlaß, für dieses Buch dankbar zu sein und es Pfarrern und Gemeinden wärmstens zu empfehlen.

Drei kleine Korrekturen sollten bei einer Neuauflage berücksichtigt werden: Das Wort „Meine Parodie ist die Welt“ stammt nicht von Zinzendorf (S. 15), sondern von John Wesley. Die Kirche von Griechenland ist niemals „Patriarchat“ gewesen (S. 73) und die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland umfaßt nicht nur „die dem Ökumenischen Rat angeschlossenen Freikirchen“ (S. 234), sondern wie die meisten „National Councils“ auch kirchliche Gemeinschaften, die weder direkt noch über ihre Weltbünde mit dem Ökumenischen Rat in Verbindung stehen oder auch nur stehen wollen.

Heidi Mattenberger/Werner Schnellmann,

Die zwei Gesichter Griechenlands. Flamberg-Verlag, Zürich/Stuttgart 1959. Mit 148 Bildtafeln. Ganzleinen DM 29.—.

Durch die ökumenische Entwicklung der letzten Jahre und insbesondere durch die Zentralausschußsitzung auf Rhodos ist auch die Kirche von Griechenland erneut ins Blickfeld des Interesses gerückt. Wer aber Leben und Dienst dieser Kirche — auch und gerade in ihren Neuansätzen und Erneuerungsbewegungen — verstehen will, darf nicht nur an das Griechenland der Touristik denken, sondern muß vor allem jenes „andere Griechenland“ ins Auge fassen, das ihn die Menschen dieses Volkes in ihrem Alltag und die politischen, wirtschaftlichen und sozialen Probleme dieses Landes kennenlernen läßt. Dazu verhilft dieser Band durch sein vorzügliches Bildmaterial und seine klugen Textabschnitte in hervorragender Weise, obwohl die religiösen Kräfte und kirchlichen Lebensformen dabei leider kaum Berücksichtigung gefunden haben.

*Die Orthodoxe Kirche in griechischer Sicht.*

1. Teil. Hrsg. von Panagiotis Bratsiotis (Athen) in: Die Kirchen der Welt, Band I (Herausgeber: Hans Heinrich Harms, Ferdinand Sigg, Hans-Heinrich Wolf). Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1959. 208 Seiten. Leinen DM 21.80.

Diese neue konfessionskundliche Reihe, deren Charakter und Zielsetzung den früher von Prof. Siegmund-Schultze herausgegebenen „Ekklesia“-Bänden ähnelt und sich nicht nur an den Fachtheologen, sondern auch an den ökumenisch interessierten Laien wendet, wird mit einem ersten Band über die Orthodoxe Kirche in griechischer Sicht eröffnet, dem in Kürze der 2. Teil folgen soll. Während der zweite Band über die Gestalt und Arbeitsweise der Orthodoxen Kirche Griechenlands berichten wird, behandelt der jetzt vorliegende erste Band im wesentlichen systematische Fragen: Johannes Karmiris „Abriss der dogmatischen Lehre der Orthodoxen Katholischen Kirche“, Vasilios Vellas „Die Heilige Schrift in der Griechisch-Orthodoxen Kirche“, Basil Stephanides „Grundzüge der Geschichte der Orthodoxen Kirche“, Panagiotis Trembelas „Der Orthodoxe Christliche Gottesdienst“, Hieronymus Kotsonis „Ver-

fassung und Aufbau der Orthodoxen Kirche“, Andreas Theodorou „Die Mystik in der Orthodoxen Ostkirche“.

Zu einem Zeitpunkt ökumenischer Entwicklung, da uns die theologische und kirchliche Begegnung mit der Orthodoxie vordringlich aufgegeben ist, verhilft diese Selbstdarstellung orthodoxen Kirchentums zur Vorbereitung eines besseren Verständnisses und fruchtbareren Gesprächs. Die vorgesehenen Bände über die anglikanische Kirche, die Kirche Süindiens und andere Kirchen Asiens, die Mennoniten, die Disciples of Christ usw. lassen von dieser neuen Schriftenreihe eine wertvolle Förderung kirchenkundlicher Kenntnisse und ökumenischen Austausches erwarten. Die Hauptreihe soll später durch Ergänzungsbände mit Dokumentationen und Quellschrifttum abgerundet werden.

*Friedrich Heiler: Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart.* Unter Mitarbeit von Kurt Goldammer, Franz Hesse, Günter Lanczkowski, Käthe Neumann, Annemarie Schimmel. Reclam-Verlag, Stuttgart 1959. 1063 Seiten und 48 Bildtafeln. Ganzleinen DM 16.80.

Man kann heute in Mission und Ökumene nur dann verantwortlich mitdenken und -handeln, wenn man auch um die großen Weltreligionen, ihre Geschichte, Vorstellungswelt und Heilslehren weiß. Das ist bereits bei der Vorbereitung der nächsten Vollversammlung des Ökumenischen Rates 1961 in Indien erneut deutlich geworden. Freilich erweist sich diese Aufgabe für den Nichtfachmann durch die schlechthin unübersehbar gewordene Fülle und Differenziertheit religionswissenschaftlicher Forschung als nahezu unmöglich. Es ist darum ein wirkliches Verdienst, daß der bekannte Marburger Religionswissenschaftler es zusammen mit einigen seiner engeren Mitarbeiter unternommen hat, eine von dem Wissen um die „letzte Einheit“ aller Religionen getragene Gesamtübersicht über die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart zu erarbeiten, die die Gemeinsamkeit im Verständnis des religiösen Phänomens mit einer souveränen Beherrschung des Stoffes in erstaunlicher Reichhaltigkeit und wissenschaftlicher

Gründlichkeit zu verbinden weiß. Von Prof. Heiler selbst stammen u. a. die Kapitel über die indischen Religionen und über das Christentum. In dem letztgenannten Kapitel werden nicht nur „Die Entwicklung des Christentums“, sondern auch „Die christlichen Kirchen der Gegenwart“ einschl. der „jungen Kirchen“ und der kirchlichen Einigungsbewegungen in geraffter Kürze meisterhaft skizziert. Ein Literaturverzeichnis von 66 Seiten Umfang und das 96seitige Namen- und Sachregister erleichtern Orientierung und Weiterarbeit.

*Vierzig Jahre Hochkirchliche Bewegung in Deutschland und in Nachbarländern.* Bearbeitet von Albrecht Volkmann. Sonderheft der Zeitschrift „Eine heilige Kirche“, hrsg. von Friedrich Heiler, Jahrgang 1957/58, Heft II. Ernst Reinhardt Verlag, München. 134 Seiten. Kart. DM 7.50.

Die sog. „Hochkirchliche Bewegung“ ist von ihrem Ansatz her stark ökumenisch geprägt gewesen und hat als Brücke zu anderen Kirchen in der werdenden ökumenischen Bewegung eine nicht unbeachtliche Rolle gespielt. Darum wird man diesen Rechenschaftsbericht über vierzig Jahre hochkirchlicher Arbeit in Deutschland und in Nachbarländern (die sich allerdings auf Holland, Schweden und Norwegen beschränken) als ein Stück ökumenischer Geschichte gerne zur Hand nehmen und dabei erkennen, daß viele der von der Hochkirchlichen Bewegung aufgegriffenen Fragen (z. B. Gottesdienst, Tradition, Amt usw.) uns auch heute noch in der Ökumene beschäftigen. Freilich hätte man gerade einem solchen Rückblick größere Vollständigkeit und eine systematischere Auswahl und Zusammenstellung der Beiträge gewünscht, nicht zuletzt hinsichtlich der Einflüsse, die hochkirchliche Gedankengänge geschichtlich und faktisch auf die ökumenische Bewegung ausgeübt oder von ihr empfangen haben.

*Dietmar Schmidt, Martin Niemöller.* Rowohlt-Verlag, Hamburg 1959. 256 Seiten. Gebunden DM 10.80.

*Werner Hühne, Thadden-Trieglaff.* Ein Leben unter uns. Kreuz-Verlag, Stuttgart 1959. 254 Seiten und 12 Bildtafeln. Ganzleinen DM 13.80.

Wenn in den letzten Monaten Lebensbeschreibungen von zwei der führenden deutschen Vertreter in der ökumenischen Bewegung erschienen sind, so bedarf das auch an dieser Stelle eines Hinweises. Die flüssig geschriebene Darstellung des Wesens und Wirkens von Martin Niemöller will weniger eine wissenschaftliche Biographie sein, sondern zu einem besseren Verstehen seiner Persönlichkeit anleiten, dessen geheime Triebkraft der Verf. in Niemöllers Wort „Das Evangelium ist Angriff“ findet. Man wird also dem Buche sicherlich nicht gerecht, wenn man über Einzelheiten oder die Beurteilung kirchengeschichtlicher Vorgänge und Zusammenhänge mit dem Verf. streiten wollte. Man sollte es vielmehr als eine — durchaus nicht unkritisch gedachte und gegebene — Hilfe ansehen, um sich dadurch in seinen eigenen Urteilen oder Vorurteilen über Niemöller prüfen zu lassen. Und diesen Dienst leistet das Buch von Dietmar Schmidt auf eine überaus anregende Weise.

Die weitgespannte und nun fast schon mit aller Akribie biographischer Forschung bearbeitete Lebensbeschreibung von Reinold von Thadden-Trieglaff schildert den äußeren und inneren Werdegang des heutigen Kirchentagspräsidenten, der aus der christlich-konservativen Tradition kommend zum Gestalter einer in die Ökumene übergreifenden Laienbewegung wurde. Damit weitet sich das Buch aus zu einem über das Persönliche hinausgehenden Beitrag zur Kirchengeschichte unserer Tage, aus der der Kirchentag nicht mehr wegzudenken ist.

*Helmut Thielicke*, Vom Schiff aus gesehen. Tagebuch einer Ostasienreise. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1959. 274 Seiten mit 8 vierfarbigen Tafeln. Leinen DM 14.80.

Die lebendigen und geistvollen Betrachtungen dieses auf einer Schiffsreise nach Ostasien geführten Tagebuches des Hamburger Systematikers gelten nicht nur den äußeren Eindrücken, sondern auch den Menschen und Dingen, wie sie sich dem Verfasser „vom Schiff aus gesehen“ darstellen. Der Verf. ist sich dessen bewußt, daß dies naturgemäß nur ein äußerst begrenzter Ausschnitt sein kann, der vieles überhaupt nicht ins Blickfeld treten läßt

und alles übrige nur mit Zurückhaltung zu beurteilen erlaubt. In dem so gesteckten Rahmen wird man den Aufzeichnungen des Tagebuches gerne folgen und die Probleme, die den Verf. bewegen und die er dem Leser eindringlich nahezubringen weiß, bereitwillig mit durchdenken. Das gilt insbesondere im Blick auf seine Ausführungen über die heutige Lage der Mission in Asien (S. 182 ff.).

Kg.

*Lesslie Newbigin*: Die eine Kirche — das eine Evangelium — die eine Welt. Die christliche Mission heute. In: Weltmission heute, Heft 11/12. Evang. Missionsverlag, Stuttgart 1959. 53 S. DM 2.40.

Der Anlaß zu dieser Schrift ist die mit dem Integrationsplan nötig gewordene Neubesinnung über das Verhältnis von Kirche und Mission. Mit klaren, bewegenden Gedanken ruft Newbigin Kirchen und Missionsgesellschaften zur Buße und entwirft dann Grundzüge eines neuen Leitbildes für die Mission, die er bis zu praktischen Anregungen vorantreibt. Im Herzen der Schrift liegt die Erkenntnis, daß Mission eine natürliche und unablässbare Funktion der gesamten Kirche und aller ihrer Glieder ist. Die Gedanken dieser Schrift sind es wert, durchdacht, besprochen und verwirklicht zu werden.

Günter Wieske.

*Hans Christoph Schmidt-Lauber*, Die Eucharistie als Entfaltung der Verba Testamenti. Eine formgeschichtlich-systematische Einführung in die Probleme des lutherischen Gottesdienstes und seiner Liturgie. Johannes Stauda-Verlag, Kassel 1957. 236 S. DM 22.—.

In dieser Heidelberger Dissertation will Vf. den Vollzug der Abendmahlsfeier als Vollzug dessen verstehen, was in den Stiftungsworten des letzten Mahles enthalten ist und von ihnen gefordert wird. Nach einer exegetischen Untersuchung der Stiftungsworte und einer historischen Erforschung der Gottesdienstordnungen der Reformationszeit befaßt sich Vf. ausführlich mit den einzelnen Stücken der Messliturgie, dem eucharistischen Hochgebet, von der „Bereitung der Gaben“ (Offertorium) bis zum doxologischen Abschluß. Die Rezita-

tion der Stiftungsworte selbst wird damit eingebettet in einen größeren Gebetsakt. Dann folgt der „Kommunikationskreis“ von der „fractio panis“ (die Vf. historisch und sachlich begründet) bis zum abschließenden Dankgebet. Eine kurze Analyse des allgemeinen Kirchengebets, das die lutherische Reformation wieder an seinen ursprünglichen Ort — vor die Abendmahls-handlung — gestellt hat, beschließt die Untersuchung. Die gesamte Arbeit besticht durch die überwältigende Fülle von historischem Material, das zum Ganzen und zu den einzelnen Teilen der Messliturgie herangetragen wird. Außerdem hat Vf. mit großem Fleiß die einschlägige Forschung herangezogen und ausgewertet.

Aber der Vf. beschränkt sich nicht auf die Darbietung und Analyse des Stoffes. Das ganze Werk ist im Grunde eine kritische Auseinandersetzung mit der Liturgik der Reformation. Im wesentlichen sieht er die lutherische gottesdienstliche Tradition als eine Fehlentwicklung an: Man könne „bei den lutherischen Gottesdienstordnungen... nur mit großen Einschränkungen von einer liturgischen Entfaltung der verba testamenti reden“ (S. 205). Daraus ergibt sich die „ökumenische Aufgabe“ der lutherischen Kirche, diese Fehlentwicklung dadurch zu korrigieren, daß sie all jene Stücke wieder in die Eucharistie aufnimmt, die sich zwingend durch die Exegese der Stiftungsworte ergeben, vor allem also die große Doxologie, die Anamnese und die Epiklese. Es ist hier nicht der Ort, in eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem Vf. einzutreten. Es wäre vor allem die Frage aufzuwerfen, ob sich die Änderung der gegenwärtig im Luthertum üblichen Abendmahls-liturgie zu einem großen eucharistischen Gebetsakt tatsächlich so zwingend aus den Stiftungsworten ergibt, oder ob darin nicht nur eine — vielleicht durchaus erstrebenswerte — Rückkehr zum liturgischen Reichtum der Alten Kirche liegt. Aber umgekehrt ist dem Vf. mit seiner These recht zu geben: Die Reduktion des eucharistischen Hochgebets auf Verba Testamenti, Vater unser und (bestenfalls) Agnus Dei und die Veränderung einzelner Teile von einem Gebetsakt zu einer Belehrung ist in der Tat ein Substanzverlust der lutherischen Liturgie.

Hans Weissgerber

*Mihály Bucsay*, Geschichte des Protestantismus in Ungarn. Evang. Verlagswerk, Stuttgart 1959. 230 Seiten. Engl. brosch. DM 12.80.

Zunächst muß man mit großer Dankbarkeit anerkennen, daß ein solches Buch heute überhaupt erscheinen konnte. Es ist sicherlich ein Zeichen für das Fortschreiten des ökumenischen Gedankens, wenn hier nun schon der zweite osteuropäische Kirchenhistoriker seine heimatliche Kirchengeschichte in Deutschland herausbringen kann. Prof. Dr. Krimm, Heidelberg, der dies mit viel Mühe zustande brachte und auch vor der Problematik dieses Beginnens nicht zurückscheute, sei dafür herzlich gedankt. Das erste Durchblättern des Buches scheint auch das mutige Beginnen voll zu bestätigen. Es liest sich so unproblematisch, als wäre der Eiserne Vorhang nur eine Einbildung. Wer die Dinge kennt, wird freilich bald fragen: Ist es sachlich richtig, die schwierigen Punkte geschickt zu umgehen, anstatt sie zu bewältigen? Konnte freilich der Verfasser dies wagen, ohne daß er sich auf fragwürdige Wege drängen ließ? Es ist ihm sicher hoch anzurechnen, daß er lieber ein bescheidenes als ein unwahrhaftiges Buch lieferte.

Soll uns aber das Buch in der Kenntnis dieser heute so viel genannten Kirche weiterhelfen, so wird doch noch manche Frage anzuschneiden sein. Zunächst muß gefragt werden, was im Buch eigentlich unter Ungarn zu verstehen ist; denn historisch kann man ja nur das ganze Karpatenbecken als Einheit betrachten. Dies geschieht auch grundsätzlich; trotzdem ist deutlich, daß die heute abgetretenen Randgebiete und besonders auch die nichtmagyarischen Volksgruppen nur am Rande mitbehandelt werden. Damit hängt es zusammen, daß der Autor trotz anzuerkennenden Bemühens doch oft eine einseitige Betrachtungsweise von der reformierten Kirche her nicht ganz vermied und so gerade den besonderen Problemen der vielsprachigen lutherischen Kirche nicht gerecht wurde. So kommen z. B. auch bei der Darstellung der ökumenischen Beziehungen die lutherischen Verbindungen mit den deutschen Landeskirchen und dem Gustav-Adolf-Verein zu kurz. Lohnend wäre es, der wissenschaftlich umstrittenen Frage der tschechisch-ungarischen Wechselwirkungen, besonders des hussitischen Einflusses in Ungarn näher nachzugehen. Be-

sonders beachtenswert ist die Darstellung der Reformation, in der auch die Ergebnisse der neueren ungarischen Forschungen ihren Niederschlag finden.

Zu zwei Fragenkreisen, die heute in der Ökumene lebhaft diskutiert werden, können wir in der ungarischen Kirchengeschichte reiches Anschauungsmaterial finden. Das eine ist das Verhältnis von Kirche und öffentlichem Leben, zu dem die 300jährige Geschichte des politischen Protestantismus in Ungarn sicherlich mehr zu sagen hat, als ein ungarischer Autor heute dazu sagen kann. Dieser Mangel wird besonders an der fast peinlich kurzen Darstellung der einschneidenden kirchlichen Ereignisse, die den Freiheitskampf von 1848—49 begleiteten, deutlich. Hier gerade bedürfte es eines Neuwertens und Fruchtbarmachens. Ein eingehendes Studium der Haltung des lutherischen Bürgertums, das damals eben von der deutschen zur ungarischen Sprache

überwechselte und die Auseinandersetzung zwischen einer falschen Obrigkeitshörigkeit und einem übertriebenen demokratisch-nationalistischen Pathos in sich selbst durchzustehen hatte, würde hier wesentlich weiterführen; aber leider ist dies bei Bucsay nicht einmal angedeutet.

Der zweite Fragenkreis ist der der Mitverantwortung der Laien. Die Dinge sind in Bucsays Buch wohl eingehend behandelt, und doch wird zu wenig deutlich, wie im einzelnen hier der Übergang von einer bloß ständisch bestimmten Kyriarchie zu echtem Presbyterium auch der Bauerngemeinde sich vollzog. Doch sollen diese Bemerkungen mehr Anregung zur Weiterarbeit dieses besonders interessanten Kapitels ökumenischer Kirchengeschichte als eine Kritik an einem Buch sein, das uns trotz äußerst erschwerten Umstände geschenkt worden ist.

Friedrich Spiegel-Schmidt

#### *Anschriften der Mitarbeiter*

Pfarrer Joachim Gandras, Mainz, Bismarckplatz 4 / Prof. D. Dr. Edmund Schlink, Heidelberg, Ludolf-Krehl-Straße 6 / Pfarrer Friedrich Spiegel-Schmidt, Berchtesgaden, Ludwig-Ganghofer-Straße 28 / Pfarrer Hans-Ruedi Weber, Genf, 17 Route de Malagnou / Prof. D. Jan Weerda, Erlangen, Langemarckplatz 3 / Dr. Hans Weissgerber, Allendorf/Lahn / Dr. Günter Wieske, Frankfurt a. M., Untermainkai 81 / Prof. Dr. J. G. M. Willebrands, Warmond (Holland), Philosophicum.

## SAMMLUNG UND SENDUNG

Von der Kirche unter den Völkern \*)

Von Walter Freytag †

Als die Papua auf Neuguinea ihre ersten selbstgebauten Kirchen mit eigener Schnitzkunst auszuschnücken begannen, konnte man absonderliche Dinge sehen. Da gab es Apostelfiguren, die sichtlich aus den Menschendarstellungen der überlieferten Ahnenpfähle entwickelt waren und wie sie das Geheimnis des Ursprungs ahnen ließen, aus dem das Leben lebt. Daneben Engelsingestalten in wuchtigen Formen mit grellen Farben ohne alle Lieblichkeit oder gar Süßlichkeit, sichtlich Gottes Boten, unwittert von Klarheit, Strenge und Erbarmen, wie es etwa in unserem deutschen Wort „Heimsuchung“ zum Ausdruck kommt. Fast ebenso häufig wie auf das Kreuz traf man auf Darstellungen des Heiligen Geistes. Besonders oft sah man ein Kreuz, auf dessen Kopf eine Taube saß, eine Taube in ruhender Stellung. Dafür gibt es keine westlichen Vorbilder. Keiner der Missionare konnte Auskunft geben, wie die Papua auf diese Zusammenstellung gekommen sein mochten. So fragte ich selbst einen alten Mann, der übrigens Blutrache und Menschenfresserei noch aus eigener Erfahrung kannte, was das bedeutet: Kreuz und Taube. Er war nicht wenig erstaunt über meine Phantasielosigkeit. „Hast Du keine Augen?“ Aber dann fuhr er fort: „Wir haben Gott gesehen und seine Kraft. Das ist unsere Freude.“ Gott gesehen — damit deutete er auf das Kreuz, an dem der, den wir vergessen hatten, bis in den Tod geliebt hat. Und seine Kraft — das war die Taube, der Geist, die Gewißheit seiner Gegenwart, mit der er sich auch zu uns wendet, uns annimmt, ruft und unter uns seine Arbeit tut. „Das ist unsere Freude.“ Noch merkwürdiger als diese Erklärung war aber das, was nachher kam. Als wir uns weiter unterhielten über den Zustand seiner Gemeinde, konnte derselbe Mann bewegte Klage führen über sittliche Vergehen, die immer noch vorkämen, Trägheit, ungetreue Führer, und daß es nicht gelingen wollte, Gemeinde zu schaffen, wie sie sein soll. Und doch brach das gar nichts ab von dem, was er vorher gesagt hatte: „Wir haben Gott gesehen und seine Kraft.“ Heiliger Geist war diesem einfachen Südseemann also eine Gotteswirklichkeit, die trotz aller menschlichen Wirklichkeit um uns und in uns, auch trotz der menschlichen Wirklichkeit der Kirche, da ist und ihr Werk hat. Gottes gegen-

---

\*) Rundfunksendung im Norddeutschen Rundfunk, Pfingsten 1959.

wärtiges Wirken liegt nicht vor aller Augen. Das tut sich nur dem auf, der danach fragt. Wenn wir mit dieser Frage auf die Lage der Kirche unter den Völkern blicken, treten drei Linien hervor.

Die erste liegt in der einfachen Tatsache beschlossen, daß es überall Kirche gibt. Es gibt kaum ein Land der Erde, in dem am heutigen Tage nicht eine einheimische Gemeinde Pfingsten gefeiert oder doch Gottesdienst gehalten hat. Ist das eigentlich so selbstverständlich, wie wir meinen? Viele von uns halten es für eine Folge der Ausbreitung westlicher Zivilisation, und es kann auch gar nicht bestritten werden, daß sich die Ausbreitung der Kirche in Asien und Afrika vielfach mitten in einem akuten Europäisierungsvorgang vollzogen hat. Aber das ist nicht die ganze Wahrheit. Es hat in vielen Teilen Asiens und Afrikas schon Kirchen gegeben, bevor der westliche Einfluß so intensiv war, daß man aus ihm das Werden einheimischer Kirchen erklären könnte. Aber auch da, wo Kirchen sich mitten unter diesem Einfluß bildeten, haben wir, besonders bei den ersten Christen, reichlich Zeugnisse, daß sie nicht einfach danach gegriffen haben, was sie für besser und vorteilhafter hielten, sondern sich um ihres Gewissens willen so entscheiden mußten, obgleich es sie viel kostete und nicht selten Gefahr für Leib und Leben bedeutete. Aber noch nachdenklicher sollte es stimmen, daß die Ausbreitung der Kirche auch in den Ländern weitergeht, die von der westlichen Herrschaft befreit sind und die mitten in einem neuen Strom nationalen Selbstbewußtseins und revolutionären Gestaltungswillens stehen, von dessen Allgegenwart und Kraft wir uns kaum eine Vorstellung machen können. Dieses Selbstbewußtsein kann sich sehr naiv äußern wie bei jener afrikanischen Mammy in Ghana, die ihre umfangreiche Gestalt in ein Kleid gehüllt hatte, das über und über bedruckt war mit dem einen Wort „Independence“, Unabhängigkeit. Aber solche Naivität ist ja nur humorvolles Beiwerk einer Sache, die wir nicht ernst genug nehmen können. Dieses Selbstbewußtsein ist das Lebenselement des heutigen Asiens und Afrikas, das sich ausdrückt im Ringen um politische Gestaltung, im neuen Ernstnehmen der alten Religionen und in der leidenschaftlichen Frage nach einer neuen Selbstverwirklichung in Freiheit. Ist es nicht verwunderlich, wenn in solcher Umwelt Menschen sich zur Kirche gerufen wissen, besonders aus der Jugend? Ich bin vielen solchen Menschen in Asien und Afrika begegnet. Mancher von ihnen hat mir seine Geschichte erzählt. Da war keiner, dessen Christwerden man als Nachahmung westlicher Vorbilder verstehen konnte. Im Gegenteil, die meisten haben sehr kritische Fragen an unser westliches Christentum auf dem Herzen und versichern leidenschaftlich, daß sie sich ihrem Volk tiefer verpflichtet fühlen, als sie es vorher wußten. Wenn man an China denkt, an die 150 Erwachsenen, die uns aus einer einzigen chinesischen Stadt vor einigen Wochen berichtet worden sind, und sich an die Gespräche erinnert, die man dort mit jungen Christen gehabt hat — was sollte die wohl anderes bewegt haben, Christ



zu werden, als der geheimnisvolle Vorgang, in dem Gott selbst Menschen mit Beschlag belegt?

Wir wollen die Tatsache, daß es überall Kirche gibt und daß sie wächst, durchaus nicht überschätzen. Im Vergleich zu den gewaltigen Menschenmassen Asiens und Afrikas sind es ja doch nur winzige Minoritäten, und das Wachstum der Kirchen hält den Vergleich mit dem Wachstum nicht-christlicher Völkermassen nicht aus, auch wenn es eine ganze Reihe gibt, die in ihrem eigenen Land schneller wachsen als die Bevölkerungsziffer. Wir sollen auch das Leben dieser Kirchen nicht überschätzen. Auch in Asien und Afrika gibt es Gewohnheits-Christentum und wird heute manche Gemeinde wie bei uns selber aus dem Gottesdienst heimgegangen sein, ohne daß etwas geschehen ist. Und doch kann man eines nicht übersehen, und das ist eine merkwürdige Gleichzeitigkeit. Dieses Werden der Kirche in Asien und Afrika hat sich am schnellsten vollzogen genau in derselben Periode, in der der westliche Einfluß und damit auch die Mission vom Westen her ihren Glanz verlor und immer schwieriger wurde. Ist es nicht, als ob Gott für sein Werk in demselben Augenblick, wo er Arbeiter abberuft und die Formen, in denen sie gearbeitet haben, sich zu überleben beginnen, neue Kräfte bereitstellt und zurüstet? Sieht man da nicht einen, der sein Werk treibt mit Menschen und doch unabhängig von ihnen, über allen Wandel geschichtlicher Gestaltung hinweg?

Die zweite Linie solchen zeichenhaften Geschehens könnte man mit dem Stichwort „Sammlung“ bezeichnen. Da geht es um scheinbar ganz nüchterne Dinge, sozusagen um organisatorische Unvermeidlichkeiten. Sie wachsen aus der Aufgabe, die man sieht, und zwar sowohl vom Westen wie von Asien und Afrika her. Die jungen Kirchen brauchen Pastoren. Lange Zeit war es nötig und sachgemäß, daß man Männer, die sich als Lehrer in ihrer dörflichen Abgeschlossenheit bewährt hatten, in einem kurzen Lehrgang etwas weiter ausbildete und ordinierte. Heute braucht man Pastoren, die nicht nur in abgeschiedenen Landgemeinden, sondern allen Schichten der neuen Gesellschaft, die sich auch in diesen neuen Erdteilen vom Industriearbeiter bis zum westlich gebildeten Arzt, Politiker, Wissenschaftler entfaltet, die Botschaft vollmächtig sagen können. Solche Ausbildung kann nur dadurch ermöglicht werden, daß verschiedene Missionen und Kirchen zusammenarbeiten. Die Millionen, die neu lesen gelernt haben, brauchen christliche Literatur. Auch das geht über das Maß der einzelnen Mission oder Kirche. Es geht ja nicht nur darum, Bücher zu übersetzen und zu drucken, sondern man muß die seltenen Begabungen unter den einheimischen Christen suchen und ausbilden, die so schreiben können, wie es der Lage entspricht. Oder da liegen plötzlich die großen Flüchtlingsprobleme vor uns, in Hongkong und im Nahen Osten. Oder wir stehen vor einer so verzweifelten Situation, wie sie in Kenya nach den Zerstörungen des Mau-Mau-Aufstands vorlag. Das alles zwingt zur Zusammenarbeit

über die Grenzen der einzelnen Missionsorganisation und Kirche hinaus. Das, was so am Ort geschieht, zieht den Einsatz der im Westen entstandenen Weltbünde, wie des Ökumenischen Rates der Kirchen, des Lutherischen Weltbundes und der anderen konfessionellen Gruppen, der Weltbünde der christlichen Studenten, jungen Männer und jungen Frauen, an, die alle nur so arbeiten können, daß sie auch ihrerseits die christlichen Kräfte sammeln.

Dieser Bewegung vom Westen her begegnet dieselbe Tendenz aus den jungen Kirchen. Sie müssen sich in ihrem Land zusammenschließen, schon allein um der gemeinsamen Vertretung vor ihrer Regierung willen, aber auch weil sie viele Aufgaben, wie das Werk unter Studenten, Literaturverbreitung, soziale Unternehmungen u. a. nur gemeinsam tun können. Über ihr Land hinaus suchen die jungen Kirchen den Anschluß an den Ökumenischen Rat. Wir wissen ja selbst, was es für eine Minderheitenkirche bedeutet, in der ökumenischen Gemeinschaft zu stehen. Und noch mehr: Gerade in diesen Tagen sind die Vertreter vieler asiatischer Kirchen in Kuala Lumpur in Malaya zusammen, um sich in einer Ostasiatischen Christlichen Konferenz zusammenzuschließen. Und ähnliche Zusammenschlüsse bereiten sich auch in anderen Erdteilen vor.

Wir wollen auch das, was hier vorgeht, nicht überschätzen. Was sich da zusammenschließt, ist noch lange nicht das Ganze. Die römisch-katholische Kirche kann sich aus Gründen ihrer Lehre nicht beteiligen. Und auf der anderen Seite stehen Gruppen und Grüppchen solcher Christen abseits, die meinen, ihr Erbe zu verraten, wenn sie mit anderen zusammengehen. Wir wollen auch nicht übersehen, daß, obgleich der Wille zum Zusammenschluß in den jungen Kirchen viel stärker ist als bei uns, natürlich auch da Tendenzen der Selbstbehauptung gegenüber einer Gemeinsamkeit nicht fehlen.

Und doch, die Aufgaben, die zusammenzwingen, sind da, und es wächst ein Zusammenhalt, der die ganze Spannweite von der festgefügtten Form orthodoxer Kirchen bis in die losen Gruppierungen solcher christlichen Gemeinschaften umfaßt, die sich so sehr als Einzelgemeinden fühlen, daß sie sich am liebsten nicht Kirche nennen möchten. Auch in diesem Geschehen liegt eine merkwürdige Gleichzeitigkeit vor. In demselben Augenblick, wo sich Weltreligionen zusammenschließen zur Weltgemeinschaft der Buddhisten, zur islamischen Einheit und zu den großen Blöcken der neuen politischen Religionen, werden große Teile der Christenheit durch unsichtbare Hand gezwungen, aufeinanderzuzuwachsen zu einer Gemeinschaft über die Grenzen der Konfessionen und Rassen hinweg, wie sie vorher noch nicht bestand.

Und nun die dritte Linie. Alle Zusammenschlüsse, von denen wir sprachen, sind nicht einfach Ausdruck einer überschäumenden Organisationsfreudigkeit, sondern kommen letzten Endes aus e i n e r Quelle. Die jungen Kirchen Asiens

und Afrikas sagen das so: „Wir müssen uns zusammenschließen, damit das Evangelium in unserem Teil der Welt laut wird und laut bleibt.“ Sie wissen sich gesandt. Das kann sich ganz naiv ausdrücken wie bei dem Südseemann, der mir sagte: „Wie kann ich mit Gott leben, ohne für ihn etwas zu tun?“ Es lebt in tausend Formen — in Evangeliumsspielen, die nigerische Christengruppen auf den Märkten aufführen, und in der schlichten Hausandacht, zu der in einem Land, in dem die öffentliche Verkündigung unmöglich ist, Christen ihre nicht-christlichen Nachbarn einladen. Je länger je mehr wird man sich in den jungen Kirchen bewußt, daß sie selbst die Aufgabe haben, die ihnen keiner abnehmen kann, nämlich das Evangelium in Sprache und Lebensformen i h r e s Volkes zu übersetzen und es mit einem Einsatz zu tun, der gar nicht etwa nur auf die Mehrung der Kirchenglieder schaut, sondern das Evangelium dadurch verkündigt, daß es dient. „Wir müssen zusammenkommen“, sagen afrikanische Christen, „denn wir müssen für die reden, die keinen Mund haben.“ Dieses Sendungsbewußtsein ist so stark, daß es stellenweise die jungen Kirchen auch über die Grenzen ihres Landes hinausdrängt, so daß zum Beispiel Missionare indischer Kirchen in verschiedenen Teilen Afrikas arbeiten.

Aber so sehr sie sich ihrer Aufgaben bewußt sind, so laut rufen sie uns. Sie brauchen uns nicht nur, weil sie arm an Menschen und Mitteln sind, sondern sie brauchen uns in noch einem ganz anderen Sinne. Ich habe lange nicht verstanden, daß mir von den jungen Kirchen her häufig Fragen begegneten, die zunächst aussahen, als wären sie aus reiner Neugier gestellt. So fragte mich eine indonesische Pastorengruppe nach den politischen Gegensätzen bei uns und wie die Kirche da ihr Wort sage. Chinesische Christen fragten, wie wir hier in Deutschland das Herrsein Jesu Christi über die Welt bezeugten. Andere: „Wie löst Ihr die Frage, Gemeinschaft zu haben mit den Gliedern Eures Volkes, die nicht Christen sind? Gibt es da nur Koexistenz? Oder Zeugnis?“ Erst allmählich ist mir klar geworden, was dahinter stand, daß nämlich alle diese Fragen einen sehr direkten Bezug auf ihre eigene Situation haben. Manchmal sprachen sie es so aus: „Wir brauchen Euer Beispiel.“ Gelegentlich kam es auch in der negativen Form: „Wir wissen ja genau, was bei Euch vorgeht. Es studieren genug von unseren Landsleuten bei Euch. Und Ihr legt uns Lasten auf, je weniger Ihr als Kirche wirklich Kirche seid.“

Auch hier liegt eine merkwürdige Gleichzeitigkeit vor. In demselben Augenblick, wo die jungen Kirchen sich i h r e r Sendung bewußt werden und der Lage nach in der Verkündigung des Evangeliums in ihren Gebieten in die Front einrücken, in demselben Augenblick werden die westlichen Kirchen nun nicht entlassen, sondern nach i h r e r Sendung gefragt — nicht nur nach der Sendung, wie sie sie kannten, sondern nach diesem andern Gesandtsein, dem keiner sich entziehen kann, weil Gott nicht e s will, sondern u n s will und braucht. Wir sollen uns bewußt werden, daß es keine Kirche gibt, die nicht entweder ihrer Sendung

lebt oder dem Ziel Gottes mit der ganzen Welt im Wege steht. Freilich ist es durchaus möglich, daß wir die Frage überhören, die uns die jungen Kirchen stellen oder die uns vielleicht durch sie ein anderer stellt. Aber eines ist gewiß: Der uns so fragen läßt, ist am Werk und hat etwas vor. Daß er zum Ziel kommt, ist keine Frage, nur ob wir ihn mit uns zum Ziele kommen lassen, das ist die Frage.

Von Bischof Azariah, einer der großen Gestalten der indischen Christenheit, hörte ich folgendes: Ein Hindu kam zu ihm mit der Bitte um die Taufe. Auf die Frage, was ihn dazu bewege, sagte er, er habe das Neue Testament gelesen. Ja, was es denn nun im Neuen Testament gewesen sei. Die Evangelien? Nein. Sie hätten ihm Eindruck gemacht, aber doch nicht sonderlich. Es wäre die Apostelgeschichte gewesen. Er nannte sie bei dem Titel, den sie in der Urschrift hat und der wörtlich in seine Sprache übersetzt war: „Die Handlungen der Apostel“. Wie die Kirche gerufen, gesammelt und gesandt wäre, das habe ihm Eindruck gemacht. Denn ihm sei aufgegangen, daß das Buch eine falsche Überschrift hätte. Es wären ja gar nicht die Handlungen der Apostel, sondern in dem allem hat ja der gehandelt, an den sie glaubten, der Lebendige, Gegenwärtige. Ja, und nun bäte er um die Taufe. „Denn zu dieser Schar, da muß ich dazugehören.“

## DAS KONZIL - EINE INNERKATHOLISCHE ANGELEGENHEIT?

VON THOMAS SARTORY OSB

Über das angekündigte Ökumenische Konzil ist viel geschrieben worden, Belehrendes und Erhellendes, aber auch Unrichtiges und Verwirrendes. Abgesehen von der Sensationslust der Presse mögen manchmal auch die spontanen Äußerungen des Heiligen Vaters Verwirrung verursacht haben. So sehr wir gerade diese Spontaneität an ihm lieben, weil in ihr immer das Herz des guten Hirten durchklingt, hat sie doch andererseits auch schon zu Mißverständnissen und Fehldeutungen Anlaß gegeben. Dazu kommt, daß Ziel und Gang nicht nur von den Absichten und Wünschen des Papstes abhängig sein werden. „Rom“ ist nicht der Papst allein; wenn der Papst auch oberster Hirte der katholischen Kirche ist, so ist er doch nicht mit der katholischen Kirche einfachhin identisch. Neben dem Papst steht die Kurie, neben ihm stehen die Kardinäle, die Bischöfe, die Priester, das gläubige Volk. Das bedeutet, daß es viele und verschiedenartige Hoffnungen und Wünsche gibt im Hinblick auf das angekündigte Konzil und auch nicht wenige, wenn auch unterschiedliche Möglichkeiten, ihnen Einfluß zu verschaffen.

Manche Verwirrung brachte die Ankündigung eines „Ökumenischen“ Konzils, da man in der nichtkatholischen Christenheit unter „ökumenisch“ und unter „Council“ etwas anderes versteht, als der jahrhundertalte katholische Sprachgebrauch meint. Der Ökumenische Rat der Kirchen nennt sich „World Council of Churches“. Es wäre falsch, das englische Wort Council mit „Konzil“ zu übersetzen, es bedeutet: „Rat der Kirchen“, und der Ökumenische Rat versteht sich ja auch selbst nicht als die Kirche oder als Überkirche über den einzelnen in ihm vertretenen Konfessionen. Er ist die Vereinigung verschiedener selbständiger Kirchen und Konfessionen, die autonom bleiben, sich aber im Suchen nach der Einheit zusammenfinden, indem sie sich gegenseitig Hilfe leisten und im gemeinsamen Einvernehmen bestimmte Ziele verfolgen. Der Ökumenische Rat hat keinerlei verbindliche Autorität in Lehrfragen, keinerlei kirchenregimentliche Rechte in Fragen der Verfassung und Disziplin. Bei den Vollversammlungen des Ökumenischen Rates werden den einzelnen Mitgliedskirchen erarbeitete Resolutionen vorgelegt, und es bleibt ihnen überlassen, diese anzunehmen oder abzulehnen. Es ist darum unrichtig und mißverständlich gewesen, wenn man von evangelischer Seite das Konzil als Leitbild für ökumenische Konferenzen betrachtet hat<sup>1)</sup>. Verwirrend war, wenn zum Beispiel Werner Elert im Hinblick auf Lausanne schrieb: „Wir danken Gott, daß es möglich gewesen ist, ein Konzil der christlichen Kirchen zusammenzubringen, auf dem die Fragen des Glaubens, der Lehre, des Dogmas ernst genommen werden sollen“<sup>2)</sup>. Nach dem kirchlichen Gesetzbuch (Codex Juris Canonici) ist das Ökumenische Konzil die feierliche Versammlung aller katholischen Bischöfe des Erdkreises (und bestimmter anderer hoher geistlicher Würdenträger), die in Einheit und Verbindung mit dem Bischof von Rom gemeinsam über Fragen beraten und Beschlüsse fassen, die die ganze Kirche angehen. Entscheidend ist hier, daß die Bischöfe nicht nur beraten, sondern auch **b e s c h l i e ß e n**. Darin liegt der entscheidende Unterschied zum Ökumenischen Rat der Kirchen.

Es besteht also ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Selbstverständnis des Ökumenischen Rates und diesem katholischen Verständnis vom Konzil, der seinerseits im unterschiedlichen Verständnis vom Wesen der Kirche gründet. Nach katholischer Lehre ist ein Konzil Sache der Bischöfe (concilia esse episcoporum, betonte das christliche Altertum) und die Bischöfe sind auf einem Konzil Zeugen des Glaubens ihrer Bistümer (testes fidei), authentische Lehrer des Glaubens (doctores fidei) — sie repräsentieren also auf einem Konzil in ihrer Verbindung mit dem Papst den gesamten kirchlichen Lehrkörper — und Richter in Glaubenssachen (judices fidei), die allgemein gültige Entscheidungen fällen. Mit

---

<sup>1)</sup> Vgl. F. Hübner, Das Konzil als Leitbild für ökumenische Konferenzen, in: Gedenkschrift für Werner Elert, Berlin 1955, S. 387 ff.

<sup>2)</sup> ELKZ 1927, Sp. 727.

dem Begriff „Ökumenisches Konzil“ verbindet sich also nach katholischer Lehre notwendig der Begriff „Autorität“. Hier wäre der erste Punkt, wo ein Gespräch mit der nichtkatholischen Christenheit ansetzen müßte, in welchem Sinne es Autorität der Kirche gibt. Ein Beispiel für die katholische Auffassung eines Ökumenischen Konzils ist das in der Apostelgeschichte und im Galaterbrief beschriebene erste Konzil der Apostel zu Jerusalem. Wir halten uns im folgenden an den Text in Apg. 15, ohne auf die textkritischen Fragen einzugehen, die für unsere Sache keine Rolle spielen.

#### *Das Apostelkonzil zu Jerusalem*

In der jungen Kirche war es zu Lehrstreitigkeiten gekommen: „Gewisse Leute aus Judäa trugen die Lehre vor: ‚Wenn ihr euch nicht nach mosaischem Brauch beschneiden laßt, kann euch das Heil nicht werden‘“ (Apg. 15, 1). Eine wichtige, das Heil und die Lehre vom Heil betreffende Frage stand also zur Debatte. Paulus und Barnabas sind über diese „Lehre“ der judenchristlichen Extremisten empört (15, 2). Die Gemeinde beschließt, daß Paulus und Barnabas „wegen dieser Streitsache zu den Aposteln und Ältesten nach Jerusalem reisen“ (15, 2). In Jerusalem empfangen sie die Gemeinde, die Apostel und die Ältesten. Die große Diskussion beginnt, denn „Einige, die von der Pharisäerrichtung her zum Glauben gekommen waren, traten auf mit der Forderung, man müsse die Heiden beschneiden und ihnen gebieten, das mosaische Gesetz zu halten“ (15, 5). Nun kommt das Entscheidende. Eine zweite Versammlung der kirchlichen Vorsteher mit den beiderseitigen Parteivertretern wird berufen: „Da versammelten sich die Apostel und Ältesten, um diesen Anspruch zu prüfen“ (15, 6). Von der ganzen Gemeinde ist keine Rede mehr. „Älteste“ sind nicht etwa Laien, sondern nach Apostelgeschichte 11, 30 und 14, 23 die an Verantwortung in der Gemeinde Hervorragenden, die Vollmacht empfangen haben „durch Handauflegung“, also durch einen Weiheakt. An einer anderen Stelle werden diese „Ältesten“ auch „Hüter“, „Aufseher“, „Episkopen“ oder „Bischöfe“ genannt (Apg. 20, 17. 28), die „der Heilige Geist dazu bestellt hat, die Kirche des Herrn zu weiden“. Zu diesem Weiden, Hüten, Wachen haben sie durch Handauflegung die Vollmacht des Geistes empfangen (vgl. II. Tim. 1, 6). — Apostel und Älteste hören nun die Parteivertreter an: „Es kam zu einer großen Auseinandersetzung“ (15, 7). Nun könnte man sich ja vorstellen, daß die Apostel und Bischöfe nach parlamentarischer Methode über die Lehrfrage abstimmten oder eine Resolution faßten, die der Gemeinde zur Annahme oder Verweigerung vorgelegt und empfohlen wurde. Nichts davon. „Nach langem Hin und Her erhob sich Petrus“ (15, 7). Er beruft sich auf die Erwählung, die Gott getroffen hat, „wonach durch meinen Mund die Heiden das Wort der Frohbotschaft hören und zum Glauben kommen sollten“ (Petrus erinnert an die *E n t s c h e i d u n g*, die er getroffen hat im Falle des Kornelius, Apg. 10). Petrus, der erste der Apostel, entscheidet also auch diese Frage und macht der Diskus-

sion ein Ende: „Da schwieg die ganze Versammlung“ (15, 12). Nun erhebt sich Jakobus, der als Apostel in Jerusalem geblieben ist und als gesetzesfreundlich galt. Er stimmt Petrus im Grundsätzlichen zu, schlägt aber zur Beruhigung der Gesetzesesifrigen einige Klauseln vor, die zum Teil der Klärung von praktischen Fragen der Heidenchristen dienen konnten. Nachdem diese Lehrfrage von den Aposteln und Bischöfen entschieden ist, beschließen diese „mitsamt der ganzen Gemeinde, aus ihrer Mitte Männer zu wählen und sie mit Paulus und Barnabas nach Antiochien zu entsenden“ (15, 22). Diesen geben sie ein Schreiben mit, in dem sie den Konzilsbeschluß mitteilen. Daß die ganze Gemeinde nicht an diesem Beschluß beteiligt war, geht wiederum aus diesem Brief hervor: „Die Apostel und die Ältesten, ihre Amtsbrüder (!) grüßen die Brüder heidnischer Herkunft. . . . Der Heilige Geist und wir haben entschieden, euch keine weitere Last aufzulegen. . .“ (15, 28).

An dieser Stelle sei ein kleiner Exkurs über das Verhältnis von Petrus und Jakobus angebracht, weil an dieser Frage gern die protestantische Kritik anknüpft.

Kann von einem wirklichen Primat Petri, mindestens seit dem Hervortreten des Jakobus, noch die Rede sein? Hat Petrus nicht, wenn er einen Primat hatte, diesen nun an Jakobus abgetreten? Ist auf dem Apostelkonzil nicht Petrus, sondern der von Paulus an erster Stelle genannte Jakobus der führende Mann gewesen, in dessen Händen auch die Leitung der Verhandlungen lag? Hören wir den katholischen Exegeten J. Schmid, in: Roesle-Cullmann, *Begegnung der Christen*, Stuttgart und Frankfurt 1959, S. 352 ff: „Dieses Verständnis der Texte ist nicht das allein mögliche. Wenn Petrus sich wegen der Taufe des Heiden Kornelius vor den noch streng gesetzlich denkenden ‚Brüdern auch der Beschneidung‘, die an seiner Tat Anstoß nahmen, verantworten mußte, so ist dies aus der ‚demokratischen‘ Form, in der in jenem frühen Stadium der Urgemeinde die Autorität gehandhabt wurde (vgl. Apg. 8, 14), durchaus verständlich. Und wenn Petrus nach seiner Befreiung aus dem Gefängnis als erstes die Weisung gab, das Geschehene ‚dem Jakobus und den Brüdern‘ mitzuteilen (Apg. 12, 17), so muß auch dies nicht als ein Akt der Unterwürfigkeit des Untergebenen gegenüber dem Vorgesetzten verstanden werden, sondern ist nur etwas Selbstverständliches, die Benachrichtigung des Leiters der Lokalgemeinde, der durchaus auch als der Untergebene des Petrus verstanden werden kann. Wenn ferner beim Apostelkonzil nicht Petrus, sondern Jakobus den Vorsitz führte und deshalb von Paulus an erster Stelle genannt wird, so erklärt sich dies sehr wohl daraus, daß er der Leiter der Lokalgemeinde war. Man kann doch aus der ganzen Darstellung des Lk. über das Apostelkonzil sehen, welches Gewicht er der Autorität des Petrus beimißt. Dieser erscheint durchaus nicht als der Untergebene des Herrenbruders. . . . Daß seit dem Apostelkonzil Jakobus als der Leiter der jerusalemischen Gemeinde erscheint, und zwar in der Apostelgeschichte wie bei Paulus, ist völlig klar und unbestreitbar. Man kann dann auch nicht bezweifeln, daß Petrus ihm dieses Amt abgetreten hat und daß sein Arbeitsfeld fortan die Missionstätigkeit war. Heißt dies aber, daß er von Jakobus förmlich verdrängt, daß die Autorität des Herrenbruders die seinige zurückgedrängt und er sich deshalb aus Jerusalem zurückgezogen und sich, vermutlich in Syrien, ein neues Tätigkeitsgebiet gesucht habe, wobei er als Leiter der Judenmission in Unterordnung unter Jakobus geraten sei? . . . Man muß . . . mit Nachdruck auf die Tatsache hinweisen, daß die Gemeinde von Jerusalem im Jahre 49 oder 50, das heißt in dem Zeitpunkt, in dem plötzlich Jakobus als ihr Leiter auftaucht, nicht mehr das war, was sie ursprünglich gewesen war. Im Anfang war sie die ‚Urgemeinde‘ in dem besonderen Sinn, daß neben ihr keine andere vorhanden war. Sie repräsentiert damit die Gesamtkirche, die erst im Entstehen begriffen ist. Seitdem ist aber die Kirche durch die Mission unter Juden und Heiden gewach-

sen und sind auch Gemeinden entstanden, die überwiegend oder ganz aus Heidendchristen sich zusammensetzten und die sich von Jerusalem nicht abhängig wußten.“ Einleuchtend und überzeugend sind zu dieser Frage die Ausführungen des Protestantens Stauffer und des Katholiken Hofstetter in der genannten Karrer-Festschrift. Letzterer beweist überzeugend aus Irenäus, daß die Mutterkirchenwürde von Jerusalem auf Rom übertragen wurde.

Wichtig ist in diesem Zusammenhang noch die juristische Seite des Apostelkonzils zu Jerusalem, die E. Stauffer herausgearbeitet hat:

„Wenn in der ‚Provinz‘ irgendwelche Lehrstreitigkeiten ausbrechen, so können sie nur im Großen Synhedrium zu Jerusalem rechtsgültig entschieden werden. Die dissentierenden Lehrer müssen zu diesem Zweck in Jerusalem erscheinen und erkennen durch ihr Erscheinen die Oberhoheit und höchstinstanzliche Jurisdiktionskompetenz Jerusalems an. Das ist unumstößlicher jüdischer Grundsatz, s. Dt. 1, 17; 17, 8 ff etc. Denn, das ist der instanzenrechtliche Fundamentalsatz, den man aus Dt. 17, 8 deduziert hat... Der Ort ist entscheidend... Nach diesem Grundsatz handelt das Große Synhedrium in Apg. 9, 2; 22, 4 f; 26, 10. 12. Um den gleichen Grundsatz geht es in der Vorgeschichte des ‚Apostelkonzils‘. Auch hier kommt der Wahl des Sitzungsortes die grundlegende kirchenrechtliche Bedeutung zu. Jakobus muß allen Wert darauf legen, daß die Verhandlungen in Jerusalem geführt werden und nirgends sonst. Paulus beugt sich diesem Grundsatz und fährt nach Jerusalem... Lukas sieht und schildert die Vorgänge sehr viel milder und spricht nur von einer antiochenischen Delegation nach Jerusalem. Auch die moderne protestantische Forschung hat die kirchenrechtliche Bedeutung der Vorfragen, die bei der Vorladung und Reise nach Jerusalem zur Entscheidung standen, kaum bemerkt, wohl aber Martin Luther, der noch im kurialrechtlichen Denken Jerusalemer Stils aufgewachsen ist und bis zum Dezember 1520 unbeirrt daran festgehalten hat... Die Heilige Stadt... war im streng ‚juridischen‘ Sinne das ‚Zentrum der Außengemeinden‘, das jüdische und urchristliche Jerusalem genauso wie das altkirchliche und moderne Rom.“<sup>3)</sup>

#### *Katholisches und nichtkatholisches Verständnis des Konzils*

Dieser knappe Exkurs auf das Apostelkonzil schien uns nötig, um zu zeigen, daß die katholische Lehre vom Konzil sehr wohl einen Schriftgrund hat, und daß sich im Prinzip vom ersten Konzil der Apostel in Jerusalem bis zum heutigen Konzil nichts geändert hat. Allerdings ist es erstaunlich, daß bisher, soweit wir sehen, in kaum einer katholischen Schrift über das angekündigte Konzil dieser Schriftgrund berücksichtigt wurde. Man beschränkt sich darauf, die das Ökumenische Konzil betreffenden Canones des Kirchlichen Rechtsbuches zu kommentieren, ohne zuvor die biblische Grundlage dieser Kirchenrechtsbestimmungen darzulegen. Gerade bei der biblischen Grundlage aber müßte das Gespräch mit den nichtkatholischen Brüdern über Grundsatzfragen eines Konzils ansetzen, da die Konzilsauffassung Martin Luthers und Calvins vom tatsächlichen Verlauf des Apostelkonzils nicht bestätigt wird. Mit Recht bemerkt H. D. Altendorf in dem Artikel „Konzile“<sup>4)</sup>:

„Im Protestantismus war im Anschluß an Luther mit der Auflösung des traditionellen Kirchenbegriffs nicht allein für das römisch-katholische, sondern überhaupt für das gemein-kirchliche Konzilsverständnis grundsätzlich kein Raum mehr. Daß auch Konzile irren

<sup>3)</sup> Petrus und Jakobus in Jerusalem, in: Begegnung der Christen. S. 369 f.

<sup>4)</sup> RGG III (3. A.) Sp. 1803.

können, war nicht entscheidend; auch wenn sie nicht irren — die Beschlüsse von Nicäa und Chalcedon blieben trotz der als fremd empfundenen Terminologie unangetastet —, besaßen sie nur eine abgeleitete Autorität als Ausleger der Schrift.“

Nach Luthers Kirchenbegriff ist eine richterliche und unfehlbare Autorität eines Konzils in Glaubensfragen ausgeschlossen; infolgedessen muß er unter einem Konzil etwas anderes verstehen als die katholische Kirche. Diese Gegensätze in einer so fundamentalen Frage des Kirchenverständnisses machen auch heute noch (vorläufig noch, solange sie nämlich nicht überwunden sind) ein Unionskonzil illusorisch. Protestanten können im Grunde gar nicht ein Konzil wollen; sie wollen Religionsgespräche.

Hier entsteht allerdings folgende Frage: Wenn Luther und die lutherischen Bekenntnisschriften die ersten Konzilien anerkennen, anerkennen sie damit auch eine „richterliche Autorität“ der Bischöfe, die den Glauben damals definierten? Kennt lutherische Lehre eine Autorität der Kirche als Richterin in Glaubensfragen? Wenn gesagt wird, die Kirche sei dabei an die Schrift gebunden, so daß ein schriftwidriges Urteil nicht verbindlich wäre, so kann dies auch als die katholische Auffassung bezeichnet werden. Wo hat ein katholisches Konzil jemals schriftwidrige Lehrsätze verkündigt? Zu beachten ist allerdings, daß die Lehrsätze, die ein Konzil verkündigt, nicht explicit in der Heiligen Schrift enthalten sein müssen. In diesem Punkt scheinen doch Lutheraner und Katholiken im Gegensatz zu Calvinisten einer Meinung zu sein <sup>5)</sup>.

Die Frage ist also: Gibt es neben der Heiligen Schrift eine letztgültig bindende Autorität? Wenn ich lese, was W. Andersen in seinem Aufsatz „Die Reform des theologischen Studiums als theologisches Problem“ in „Begegnung der Christen“ <sup>6)</sup> über Autorität schreibt, dann scheint es mir, daß diese Frage auf lutherischer Seite durchaus nicht in einem antikatholischen Sinn entschieden ist. Andersen schreibt:

„Weil die endgültige Offenbarung Gottes in Jesus Christus in der Geschichte erfolgt ist, darum gibt Gott kreatürlichen Größen Anteil an seiner Offenbarungsautorität . . . Jesu Wort: ‚Wer euch hört, der hört mich . . .‘ (Lk. 10, 10) zeigt die Übertragung seiner göttlichen Autorität auf die von ihm in Dienst genommenen Menschen. Zwar ist sie als übertragene Autorität eine relative; die Autorität der Apostel gründet in ihrer Relation zu Christus. Aber sie ist in dieser Relation doch für alle nachfolgende Zeit letztgültig bindend. . . Das Wort Jesu: ‚Wer euch hört, der hört mich‘, gilt nicht nur den ersten apostolischen Zeugen, sondern allen, die in seinem Namen reden und das Zeugnis der Offenbarung weitergeben. Anteil an seiner Autorität gibt Christus auch der Kirche . . . sie würde ihren Herrn verraten, wenn sie es aufgäbe, autoritativ zu reden, zu lehren und zu handeln. Das gilt von der Kirche gestern und heute. Die grundlegenden dogmatischen Entscheidungen der alten Kirche beanspruchen für alle Zeit Verbindlichkeit . . . Der Kirche ist das Lehramt gegeben, in dem sie Anteil an der Autorität Christi haben soll. Auf evangelischer Seite sind wir in diesem Punkt unsicher geworden. Die Stellung vieler, sowohl zu den dogmati-

<sup>5)</sup> Vgl. E. Kinder, Schrift und Tradition, in: Die Katholizität der Kirche, Stuttgart 1957, S. 11 f.

<sup>6)</sup> Seite 517 ff.

schen Entscheidungen der Alten Kirche als auch zu den Bekenntnissen der Reformation, ist unklar oder gebrochen. Weithin stehen wir darum einem Lehrchaos gegenüber“.

Als echte Kontroverse zwischen Katholiken und Lutheranern bleibt die Frage: Bei wem liegt dieses Lehramt? Wer übt die „Autorität der Kirche“ aus? Alt-kirchlich waren es unbestreitbar die Bischöfe. War das göttliches oder nur positives kirchliches Recht? Und selbst, wenn es an sich wesentlich für die Kirche war, daß Bischöfe sie zu weiden und zu lehren hatten — ist dann eine Not-Ordnung, ein Notrecht denkbar, wenn „die Bischöfe“ sich nicht an die Schrift halten und evangeliumsfremde Entscheidungen treffen? Man darf nicht übersehen, daß sowohl Luther wie auch Calvin in einer Auseinandersetzung mit einem, ihrer Meinung nach, evangeliumsabtrünnig gewordenen Episkopat standen. Das hat ihnen vielleicht den Blick verdunkelt, um die prinzipielle Funktion der Bischöfe in der Kirche zu erkennen. Aber heute denkt man doch im evangelischen Bereich zum Teil anders — zum Teil so anders, daß echte Not aufbricht bei der Frage, ob das „gültige Amt“, ob die apostolische Sukzession, die fehlt, vielleicht dennoch für das Kirchesein wesentlich sein könnte. Das Dokument der lutherischen Kirche über die apostolische Sukzession ist doch nur ein Ausweis, wie sehr man im Grunde beunruhigt ist, wie sehr man es nötig hat, den bestehenden Zustand als theologisch haltbar nachzuweisen.

Zur Irrtumsmöglichkeit der Konzilien hat Peter Meinhold in einem in Niederaltaich gehaltenen Referat „Was erwarten evangelische Christen vom angekündigten ökumenischen Konzil?“ (dieses Referat wird im nächsten Heft der UNA SANCTA-Zeitschrift veröffentlicht) folgende bemerkenswerten Ausführungen gemacht:

„Der evangelische Christ weiß, daß auch in der Beurteilung der Konzilien nach ihrer geschichtlichen Seite hin Luthers Stellung zum Konzil eine für andere Christen besonders schwer zu begreifende Sache ist. Luther hat ja die harten Urteile über die Konzilien abgegeben, nicht nur, daß sie irren können, sondern tatsächlich auch oft geirrt haben. Allerdings muß man sofort hinzufügen, daß diese negative Haltung Luthers den Konzilien gegenüber, die doch zunächst von dem Ruf nach einem Konzil unter Leitung des Papstes ausgegangen ist und sich dann bis zur Ablehnung eines vom Papst geleiteten Konzils gesteigert hat, als ein Ausdruck tiefster Verzweiflung über die nicht erfolgte Erneuerung der abendländischen Kirche gewesen ist, in der Mißbräuche abgestellt und eine ‚Reformation an Haupt und Gliedern‘ vorgenommen werden sollte, wie es die längst vor Luther seit dem 14. und 15. Jahrhundert erhobenen Forderungen verlangt haben. Luthers Verurteilung des Konzils als einer Repräsentation der ganzen Kirche zur Behebung dringender kirchlicher Nöte ist in der Tat zugleich als der Niederschlag einer tiefen Enttäuschung darüber anzusehen, daß das immer wieder — und wirklich nicht nur von ihm — geforderte Konzil nicht zustande gekommen ist, und daß immer wieder alle möglichen politischen und sonstigen Faktoren seine Einberufung verhindert haben. Ferner ist seine Einstellung zum Konzil auch daher zu verstehen, daß die kirchliche Tradition, auf die man sich ihm gegenüber berufen hatte, ihm durchaus nicht als einhellige Tradition erscheinen konnte... Aber Luther hat durchaus nicht nur ein so negatives Urteil über das Konzil gehabt, wie man allgemein annimmt und wir es soeben besprochen haben. In seiner Schrift ‚Von den Conciliis und Kirchen‘ (1539) ist er bei aller Verzweiflung über die immer wieder verzögerte Berufung des Konzils doch auch zur Feststellung der positiven Aufgaben eines

Konzils gekommen. Er hebt — was zumeist bei der Wiedergabe seiner Stellung zum Konzil übersehen wird — die Bedeutung desselben als einer repräsentativen kirchlichen Instanz hervor. So weist er dem Konzil die Aufgabe zu, Fragen des christlichen Glaubens und des christlichen Lebens in den Zeiten der Not der Christenheit zu ordnen. Das Konzil sollte nicht eine dauernde kirchliche Einrichtung sein, die in regelmäßigen Abständen zusammentritt. Vielmehr sollte es in einer für die ganze Kirche bestehenden Notlage, das heißt in den Zeiten der Bedrängnis des christlichen Glaubens und der christlichen Lehre von innen oder von außen her zusammentreten. So stellt sich für den evangelischen Christen die Haltung Luthers zum Konzil dar. Luther hat in dem schon angedeuteten Sinne die vier ersten christlichen Konzilien hochgeschätzt, ja sie geradezu als Muster gesamtkirchlicher Konzilien angesehen. Wenn Luther meint, daß Konzilien irren, so meint er damit nicht, daß sie in ihren Entscheidungen unter allen Umständen irren müssen, sondern daß sie irren können. Darf ich mir erlauben, in diesem Kreise die Frage zu erheben, ob die Einräumung dieser Möglichkeit des Irrtums im Prinzip etwas anderes als die altkirchliche und mittelalterliche Überzeugung von der Emendierbarkeit, der Verbesserungsfähigkeit konziliarer Beschlüsse besagt? Wenn aber überhaupt zugestanden wird, daß ein Konzil die Beschlüsse eines anderen in eine klarere oder bessere Fassung bringen kann, ohne daß damit die Substanz der Aussage selbst berührt wird, so ist doch damit auch zugestanden, daß eben dieses der Verbesserung bedürftige Werk eines Konzils noch nicht jene volle Einsicht in die Wahrheit und noch nicht jene sichere Explikation derselben gehabt hat, wie sie einer späteren Zeit unter dem Wirken des Heiligen Geistes zuteil geworden ist. Wenn ich diese Frage unseren katholischen Freunden vorlege, so meine ich damit die Feststellung verbinden zu sollen, daß das Urteil der Reformation über Konzilien sich keineswegs prinzipiell von gemeinchristlichen Urteilen über Konzilien unterscheidet, wie sie ja auch schon im Mittelalter hervorgetreten sind. Und man wird es nicht verwunderlich finden, wenn der evangelische Theologe feststellte, daß das natürlich, was Luther von der Irrtumsmöglichkeit von Konzilien gesagt hat, mutatis mutandis auch auf ihn selbst angewendet werden kann.“

Wir sehen, wie in dieser Frage zwei Interpretationen, nämlich die oben angeführte von A l t e n d o r f und die hier wiedergegebene von M e i n h o l d, verschiedene Möglichkeiten einer Aussage über das Wesen eines Konzils zulassen. Wenn „Irrtumsfähigkeit“ eines Konzils im Sinne Meinholds verstanden wird, dann können wir Katholiken zustimmen, wenngleich wir hier nicht den Ausdruck „Irrtum“ gebrauchen möchten, da es lediglich um eine bessere, umfassendere, erschöpfendere Aussage geht. Daß die katholische Kirche in dieser Weise hinsichtlich ihrer Dogmen denkt, hat Karl Rahner in seinen Schriften zur Theologie deutlich gemacht.

Wie steht es nun mit den O r t h o d o x e n ? Die ersten sieben Konzilien (325 bis 787) werden von der katholischen und orthodoxen Kirche gemeinsam als dogmatisch bindend anerkannt. Hinsichtlich dieser sieben ersten Konzilien anerkennen Orthodoxe die authentische Autorität in Glaubensfragen. Heute aber gibt es nicht wenige orthodoxe Theologen, die unzweideutig das äußere unfehlbare Lehramt in der Kirche leugnen. Sie machen die Autorität der Konzilien davon abhängig, ob die Entscheidungen des Konzils vom Kirchenvolk rezipiert werden. Diese Auffassung arbeitete der russisch-orthodoxe Laientheologe Alexej Chomjakov (gest. 1860) aus. Mit seiner Sobornost-Auffassung spricht er praktisch der Hierarchie das Recht ab, absolut bindende Entscheidungen in Glaubens-

fragen zu fällen, also ihr Lehr- und Hirtenamt auszuüben, da die Verbindlichkeit von der Zustimmung des ganzen Kirchenvolkes abhängig gemacht wird. Man hat wohl mit Recht bemerkt, daß es sich hier nicht um die traditionelle orthodoxe Lehre handelt, sondern um eine „Tendenztheologie“, was zum Beispiel bei Bulgakov, einem der eifrigsten Vertreter dieser Sobornost-Lehre deutlich wird. Bulgakov bekämpfte erbittert das Dogma von der päpstlichen Unfehlbarkeit. Er mußte dabei gegen ein Prinzip der Unfehlbarkeit argumentieren, denn ein Konzil ist auch nach traditioneller orthodoxer Lehre, wie wir schon sagten, ein unfehlbares Organ der Kirche. Bulgakov gibt das selbst zu in einem Aufsatz „Besitzt die Orthodoxie eine äußere Autorität der dogmatischen Unfehlbarkeit?“ (1926): „Die Frage steht so: Entweder die Freiheit der Orthodoxie — oder der Papismus“. Pater Johannes Chrysostomus OSB hat in einem lesenswerten Aufsatz in der UNA SANCTA-Zeitschrift „Das Ökumenische Konzil und die Orthodoxie“ (14. Jhrg., S. 177—187) diese Auffassung moderner orthodoxer Theologen an den von ihnen doch anerkannten Aussagen der ersten Konzilien gemessen und ihre Unhaltbarkeit nachgewiesen. Er kommt zu dem Schluß: „Darum dreht sich nun praktisch das ganze Problem der Annäherung zwischen Katholizismus und Orthodoxie. Wird die Chomjakov-Lehre die Orthodoxie beherrschen, dann ist natürlich die Hoffnung auf eine Annäherung illusorisch. Siegt die andere Meinung, dann wäre das ein Anfang, die Frage nach dem unfehlbaren Amt in beiden Bekenntnissen neu zu studieren und zu klären. Ein gemeinsamer Boden wäre da“ (a. a. O., S. 186).

#### *Die Teilnahme nichtkatholischer Christen am Konzil*

Bedenkt man diese gegensätzlichen Auffassungen vom Wesen eines Konzils, dann sieht man, wie schwierig es ist, die auf den ersten Blick mehr sekundäre Frage einer Teilnahme nichtkatholischer Christen am Konzil zu lösen. Es tauchte darum in letzter Zeit öfter der Gedanke auf, daß nichtkatholische Christen am Konzil doch als Beobachter teilnehmen könnten und möchten. Nach einem Wort Kardinal Tardini's auf einer Pressekonferenz ist aber vorerst nicht daran gedacht, offiziell von römischer Seite aus die nichtkatholischen Gemeinschaften um die Entsendung von Beobachtern zu bitten; man möchte lieber, daß diese von sich aus die Initiative dazu ergreifen: „Wenn sie Beobachter schicken wollen, dann sind diese gewiß willkommen“.

Die springende Frage ist, wie solch ein „Beobachter“-Status aufzufassen ist. Wenn damit lediglich ein Platz auf der Pressetribüne gemeint sein sollte, dann würde eine solche Regelung noch einen Schritt zurück bedeuten hinter die Pläne des Vatikanischen Konzils. Damals hieß es nämlich, man solle den Repräsentanten der religiösen Gemeinschaften erlauben, nach Rom zu kommen, um mit voller Freiheit die eigene Ansicht darzulegen und mit denjenigen, die vom Konzil bestimmt seien, in christlicher Weise über die Differenzpunkte zu verhandeln. Ob

nichtkatholische Christen, die als „Beobachter“ am Konzil teilnehmen können, dort als nur passive Zuschauer — ähnlich den Presseleuten — fungieren werden, oder ob ihr Beobachter-Status mehr einschließen kann, wird nicht zuletzt von der Zielsetzung abhängen, die das Konzil verfolgen wird. Kardinal Tardini hat auf der erwähnten Pressekonferenz einige Bestürzung hervorgerufen, als er bei der Aufzählung der Konzilsthemen das der Wiedervereinigung der getrennten Christen überhaupt nicht erwähnte. Von Journalisten danach befragt, antwortete er, das Konzil habe eine innerkirchliche Aufgabe, und man müsse zur Erfüllung des Gebetes Christi „daß alle eins seien“ auf anderem Wege gelangen als durch das Konzil. Es ist anzunehmen, daß der Kardinal bei diesen Ausführungen mit „innerkirchlichen Aufgaben“ die falsche Meinung berichtigen wollte, als wenn das zweite Vatikanische Konzil ein direktes Unionskonzil werden sollte, auf dem also direkte Verhandlungen mit den getrennten Gemeinschaften über eine Union geführt werden könnten.

Nur scheinbar mit der Bemerkung Kardinal Tardinis identisch ist die heute wiederholt geäußerte These, das kommende Konzil sei eine innerkatholische Angelegenheit. „Innerkatholische Angelegenheit“ ist nämlich etwas anderes als die innerkirchliche Bedeutung und Aufgabe des neuen Konzils. Von Papst Johannes XXIII. ist bekannt, daß er den Beschluß der Einberufung des Konzils unter dem Eindruck der Weltgebetsoktav um die Einheit der Kirche faßte. Seine Ansprachen in der folgenden Zeit kamen auch immer wieder auf die Wiedervereinigung der getrennten Christen zu sprechen. Immer wieder erklärte der Papst, das Konzil solle „ein erster Schritt zu der Einheit sein, die Jesus Christus in solch glühenden Gebeten vom Vater erlebte“. Papst Johannes ist in der Frage einer Wiedervereinigung nüchtern. Treffend hat er in seiner Botschaft vom 23. 4. 1959 an den Klerus von Venedig die Aufgabe so formuliert, daß Katholiken und Orthodoxe (der Papst kennt aus Erfahrung in erster Linie die Orthodoxen) sich erst einmal wieder begegnen, sich annähern und aneinander gewöhnen müssen, bevor die Wiedervereinigung der getrennten Brüder erfolgen kann. Wenn auch nicht Unionskonzil — dafür ist die Zeit auf beiden Seiten noch nicht reif —, so aber doch **R e f o r m k o n z i l**: „Hauptziel dieses Konzils wird sein, das Wachstum des katholischen Glaubens und die heilsame Erneuerung der Sitten des christlichen Volkes sowie die kirchliche Disziplin den Notwendigkeiten unserer Zeit anzupassen“ (Enzyklika „Ad Petri Cathedram“). Ein reformierter Theologe bemerkte zu diesem Gedanken eines Reformkonzils: Der hätte Martin Luther wie Musik in den Ohren geklungen.

Das Konzil wird also tatsächlich nicht unmittelbare Verhandlungen mit den getrennten Brüdern bringen, es wird eine „innerkirchliche“ Bedeutung haben, denn ihm ist die Aufgabe gesetzt, eine „innerkirchliche“ Reform zu erstreben. Berechtigt das aber zu der Behauptung, das kommende Konzil sei eine innerkatholische

Angelegenheit in dem Sinne, daß es letztlich die getrennten Brüder nichts angehe? Übersehen wir nicht, daß dieses Wort von der „innerkatholischen Angelegenheit“ zuerst von protestantischer Seite proklamiert wurde, um die jäh aufgekeimte Hoffnung im katholischen wie außerkatholischen Raum auf eine gesamtchristliche Bedeutung und Aufgabe des Konzils als illusorisch darzutun. Zugleich wollte man wohl durch dieses Wort von der innerkatholischen Angelegenheit diese Kirche, die ein Ökumenisches Konzil einberufen will, in ihre Grenzen weisen — Grenzen, die die katholische Kirche aber nicht anerkennen kann, da sie sich sonst als Konfession unter Konfessionen verstehen würde. In jenem konfessionellen Sinn, den das Wort „innerkatholisch“ notwendig im Mund nicht-katholischer Christen hat, kann und darf ein Katholik überhaupt nicht von einer innerkatholischen Angelegenheit sprechen. Es gibt kein „innerkatholisch“ im Raum der Kirche, das nach Meinung der Kirche die getrennten Christen nichts angeht; sie ist ja überzeugt, daß jeder Getaufte ihr zugehört (CIC can 87) und auf Grund der Taufe ihrer Jurisdiktion untersteht. Es scheint weiter verhängnisvoll zu sein, wenn das angekündigte Konzil lediglich unter kirchenrechtlichem Aspekt betrachtet wird. Die wichtigste Person bei einem Konzil ist der Heilige Geist. Der Papst weist immer wieder hin auf das Pfingstgeschehen, er erhofft ein neues Pfingsten für die Kirche, er betrachtet das Konzil also nach seiner inneren, wesentlichen Seite. Die kirchenrechtliche Betrachtungsweise hat ihre Berechtigung, nur darf sie sich nicht für die ausschließlich zutreffende Betrachtungsweise halten, sonst würde sie die heute so dringlich gewordene Diskussion theologischer Grundsatzfragen zum Konzil verhindern. Man kann selbstverständlich die Frage, wer zum Konzil einzuladen ist, wer Stimmrecht hat und wer nicht, mit den kirchenrechtlichen Formeln der entsprechenden Canones klipp und klar beantworten — und selbstverständlich stehen auch hinter diesen Formeln Aussagen von dogmatischer Relevanz, wie wir schon angedeutet haben. Aber ist die dogmatische Frage schon erschöpfend beantwortet mit der Aufzählung der Teilnehmer von Canon 223? So heißt die Alternative im CIC nicht einfachhin Bischöfe — Nichtbischöfe. Titularbischöfe zum Beispiel müssen nicht eingeladen werden, wenn sie aber eingeladen werden, haben sie (falls nicht anders ausdrücklich gesagt) volles Stimmrecht. Außer den residierenden Bischöfen müssen mit vollem Stimmrecht berufen werden die Kardinäle, auch wenn diese nicht Bischöfe sind, die gefreiten<sup>7)</sup> Äbte und Prälaten und die höchsten Oberen der Ordensgenossenschaften. Professor Smulders (Maastricht) hat einen bemerkenswerten Aufsatz zum Konzil in der „Orientierung“ geschrieben: „Das Konzil und die von uns getrennten Christen“<sup>8)</sup>. Er stellt die Frage, ob ein Unionskonzil von vornherein (vom Wesen des Konzils her) unmöglich sei, und erinnert daran, daß die orthodoxen Kirchen des

---

<sup>7)</sup> Äbte, die eine eigene kirchliche Jurisdiktion haben. (Anm. der Red.)

<sup>8)</sup> 23. Jahrgang Nr. 17, 15. 9. 1959.

Ostens und sogar manche häretische Kirchen ohne Zweifel gültig geweihte Bischöfe besitzen, die in einer bestimmten Weise wirkliche Nachfolger der Apostel sind; zwar nicht im Vollsinn rechtmäßige Nachfolger, weil sie die Verbindung mit dem Papst gelöst haben und weil sie Irrlehren verfallen sind. „Trotzdem residieren die Patriarchen von Alexandrien oder Konstantinopel wirklich auf dem Bischofsstuhl eines Athanasius oder Chrysostomus, mit denen sie eine ununterbrochene Sukzession verbindet“. Nach Smulders wird es Sache der Theologie sein, sich auf das „Element der Rechtmäßigkeit“ zu besinnen, das auch vielleicht in dieser Nachfolge noch steckt und auf Grund dessen sie vielleicht noch etwas von einer echten, wenn auch verstümmelten christlichen Lehrgewalt besitzen. Wenn wir bedenken, daß Millionen von Christen in den von Rom getrennten Kirchen des Ostens über tausend Jahre hinweg im wesentlichen den Glauben rein bewahrt haben, oft unter großen Schwierigkeiten und Verfolgungen, so fällt es schwer anzunehmen, daß in diesen Kirchen seit dem großen Schisma jede Lehrgewalt gefehlt habe. Smulders meint auch im Hinblick auf die reformatorischen Christen, man müsse sich auf ihre „Kirchen-Spuren“ (*Vestigia ecclesiae*) besinnen, die auch bei den von uns Getrennten zu finden sind. „Vielleicht aber würde eine solche Besinnung eine solide Basis für ihre Teilnahme an einem Konzil entdecken können“.

Man möge mich recht verstehen: Ich bin nicht der Meinung, man solle ein Unionskonzil jetzt schon urgieren, oder man solle den getrennten Brüdern Hoffnungen machen, die dann doch nur enttäuscht werden. Aber wenn heute ein Unionskonzil noch nicht möglich ist, so sollte man das nicht — einzig und allein ausgehend von den Bestimmungen des kanonischen Rechtes über ein ökumenisches Konzil — allzu vorschnell als eine dogmatische Unmöglichkeit deklarieren. Das positive kirchliche Konzilsrecht spiegelt wider, was in etwa als dogmatisch geklärt sein könnte: so zum Beispiel das gegenseitige Verhältnis von Primat und Episkopat, oder die Tatsache, daß jener Versammlung die höchste Lehrautorität über die ganze Kirche ebenso wie dem Papst zukommt, außer den katholischen residierenden Bischöfen auch Titularbischöfe, nicht-bischöfliche Jurisdiktions-träger, ja sogar „bloße“ geistliche Würdenträger (Kardinäle, die nicht Bischöfe sind) angehören können. Diese Konzilsteilnehmer haben gleiches Stimmrecht wie die Bischöfe und sind somit an der Lehrautorität eines Konzils voll beteiligt. Wo das positive Konzilsrecht sich aber ausschweigt, bleiben offene Fragen. So äußert sich das kirchliche Gesetzbuch weder positiv noch negativ zu der Frage, ob häretische oder schismatische Bischöfe zum Ökumenischen Konzil eingeladen werden können. Wozu das Gesetz lediglich schweigt, sollte man ihm keine negative Antwort unterlegen. Man sollte also diese dogmatisch offenen Fragen nicht durch ausschließliche Berufung auf das Kirchenrecht aus der Welt zu schaffen suchen; diese könnten sonst — unerledigt geblieben — die Ekklesiologie mit falschen

Akzenten behaften und somit dieser wie der Interpretation der Offenbarung überhaupt schaden. Schließlich hat man auf dem Apostelkonzil zu Jerusalem auch mit den Vertretern einer falschen Lehre diskutiert, ehe das Kollegium der Apostel und Ältesten eine Entscheidung fällte. Und die Konzile von Lyon (1274) und Florenz (1438) waren echte Unionskonzile, auf denen eine schismatische Kirche offiziell teilnahm. Smulders macht ebenfalls darauf aufmerksam, daß auf dem Konzil von Trient der päpstliche Theologe Laynez S. J. die Meinung vertreten habe, daß das Gespräch mit den Reformatoren in derselben Weise geführt werden sollte wie in Lyon und Florenz mit den Griechen.

Gewiß wird eine tiefer eindringende Untersuchung der dogmatischen Frage, ob unsere getrennten Brüder überhaupt zu einem Konzil eingeladen werden könnten, differenzieren müssen. Die Frage liegt anders im Hinblick auf die Protestanten als im Hinblick auf die Orthodoxen. Wie immer es mit einer voll stimmberechtigten Teilnahme orthodoxer Bischöfe bestellt sein mag, den Vertretern solcher Gemeinschaften, in denen es sowohl nach katholischer wie orthodoxer Auffassung ein gültiges Bischofsamt nicht gibt, würde sicher ein Stimmrecht nicht zuerkannt werden können. Wir sind aber nicht der Meinung, daß damit eine Konzilsteilnahme für die protestantischen Brüder ohne weiteres unzumutbar und uninteressant werden müßte. Es wird auch hier oft, ebenso wie in anderen Bereichen, die Bedeutung des Stimmrechtes überschätzt. Nehmen wir einmal an, an einem späteren Konzil beteiligten sich die Protestanten und hätten dabei (was dogmatisch durchaus möglich wäre) den Status, den die Konzilstheologen heute bei einem Konzil haben. Sie hätten dann beratende, nicht beschließende Stimme. Das heißt aber, daß sie einen ungeheuren Einfluß auf die Abstimmung ausüben könnten, denn Abstimmung erfolgt nach Überzeugung, Überzeugung aber bildet sich an einleuchtenden Argumenten. Und über allem und hinter allem glauben wir schließlich den Beistand des Heiligen Geistes wirksam, der solchen evangelischen Brüdern das Wort einzugeben vermöchte, das die anderen Konzilsteilnehmer überzeugen könnte.

Man mag sich fragen, warum wir heute, da doch das kommende Konzil kein Unionskonzil sein wird, so sehr um das Problem kreisen, ob überhaupt ein solches Konzil vom Wesen des Konzils her möglich sein könnte. Nun, wir sind der Meinung, daß unsere getrennten Brüder, je mehr wir in ihnen — in diesem oder jenem Sinn — mögliche Teilnehmer eines späteren Konzils sehen, um so eher bereit sein werden, sich innerlich zu engagieren und sich nicht mit einem stummen Platz in den Beobachterlogen zu begnügen. Für uns und für sie hängt so viel davon ab, ob sie die Gelegenheit dieses Konzils wahrnehmen, um mit Rom ins Gespräch zu kommen. Sie könnten versuchen, Fragen anzuschneiden, die bisher von der katholischen Kirche nicht genügend gesehen und darum auch nicht bewältigt wurden. Vor allem würde ihr Dasein, ihr lebendiges Interesse, den römi-

schen Behörden Einblick in eine Welt verschaffen, mit der sie bisher keine unmittelbare Verbindung hatten — in jene Welt einer nichtkatholischen Christenheit, in der es so existentiellen Glauben, innige Frömmigkeit und wahre, von Gott geschenkte Liebe gibt. Es liegt nämlich am Mangel einer konkreten Berührung mit dieser Welt, wenn Vertreter römischer Behörden so oft unwillkürlich in den Kategorien des geschlossenen Raumes denken — das heißt, sich so verhalten, als sei die ganze Christenheit katholisch, und zwar römisch-katholisch, noch zugespitzter ausgedrückt, als sei die ganze Christenheit lateinisch. Unsere getrennten Brüder wissen, wie viele Probleme in dieser Hinsicht zu einer Lösung drängen. Die orthodoxen Kirchen haben hier eine Verantwortung gegenüber der abendländischen Christenheit. Ihre passive Distanz könnte allzu leicht das lateinische Superioritätsgefühl stärken, was zum Beispiel — wenn auch ganz ungewollt — geschieht, wenn die lateinische Sprache für das Konzil als „die Sprache der Kirche“ bezeichnet wird.

Wie sehr wir auf eine Aktivität unserer getrennten Brüder auf das Konzil hin, ja selbst auf dem Konzil (welche modi dafür auch immer gefunden werden mögen) angewiesen sind, werden sie verstehen, wenn sie unsere konkreten Sorgen bedenken. Auf dem Konzil wird das romanische Element ein großes Übergewicht haben, da die Zahl der Bischöfe aus dem romanischen Sprachraum die der anderen um ein Mehrfaches überwiegt. Da taucht für uns die bange Frage auf: Welche Erfahrungen mit dem Protestantismus bringen diese spanischen, italienischen und südamerikanischen Bischöfe zum Konzil mit? Kennen sie einen Protestantismus in der Form eines substanzreichen evangelischen Christentums oder erleben sie reformatorisches Kirchenwesen überwiegend in der Verzerrung der Sekten oder in polemisch-antikatholischer Haltung (so menschlich verständlich diese Haltung auch sein mag — Spanien, Südamerika)? Natürlich fällt hier auch den Bischöfen (ihnen vor allem!) aus dem deutschen und französischen Sprachraum eine große Verantwortung zu, denn sie sind die einzig möglichen Anwälte des ökumenischen Anliegens für die Ursprungsländer der Reformation. Sie haben vor allem unmittelbare Einflußmöglichkeit, denn wenn in ihren Voten (alle katholischen Bischöfe sind aufgefordert, Voten für zu behandelnde Fragen einzureichen) das dem Papst so persönlich am Herzen liegende Anliegen der Wiedervereinigung zur Sprache kommen wird, dann wird dieser Punkt wohl kaum von der Tagesordnung abgesetzt werden können. Aber es könnte doch von höchster Bedeutung werden, wenn italienische, spanische, südamerikanische Bischöfe und Theologen nicht nur im Spiegelbild das Anliegen der Deutschen und Franzosen, sondern in unmittelbarem Kontakt auf dem Konzil etwas von nichtkatholischem Christentum, von den Fragen der getrennten Brüder an uns, erführen und erlebten. Wenn unsere getrennten Brüder ein wirkliches ökumenisches Anliegen auch hinsichtlich der römisch-katholischen Kirche haben, dann erwiesen sie uns einen Dienst, wenn

sie mithelfen würden, daß Rom sich nicht selbst isoliert<sup>9)</sup>. Daß unsere getrennten Brüder, wenn sie sich aktiv für das kommende Konzil interessieren würden, durch ihr Fragen an uns manches in Fluß bringen könnten, liegt auf der Hand. Das Umgekehrte gilt natürlich auch: Die hierarchische Verfassung, das auf apostolischer Sukzession beruhende Bischofsamt in der katholischen Kirche ist eine Frage an die Kirchen der Reformation.

Wir stehen in der Zeit der Vorbereitung des Konzils, vieles ist noch offen. Wenn die Voten der Bischöfe und theologischen Fakultäten eingegangen sind, werden theologische Kommissionen zur näheren Vorbereitung gebildet werden. Es kommt dann darauf an, wie diese Kommissionen zusammengesetzt werden. Es wäre zu wünschen, daß in diesen Kommissionen auch die Laien zu Worte kommen.

Wir glauben, daß das angekündigte Ökumenische Konzil eine echte „ökumenische“ Chance bedeutet. Papst Johannes XXIII. bittet in seiner ersten Enzyklika „Ad Petri Cathedram“ ausdrücklich auch die getrennten Christen, um „den guten Ausgang des künftigen Ökumenischen Konzils“ zu beten: „Zur Verrichtung dieser Gebete an Gott laden Wir liebevoll auch die ein, welche, auch wenn sie nicht aus dieser Hürde stammen, bestrebt sind, Gott die schuldige Ehre zu geben und seinen Geboten mit gutem Willen zu gehorchen“. Das Konzil darf keine nur hierarchische oder innerkatholische Angelegenheit sein. Wir dürfen unsere getrennten Brüder in dieser entscheidenden Stunde der Christenheit bitten, nicht durch Proteste um des Protestes willen Hoffnungen, die die gesamte Christenheit auf dieses Konzil setzt, zunichte zu machen. Sehr bewegt hat mich persönlich ein Hirtenbrief des anglikanischen Bischofs Austin Pardue von Pittsburgh „Über Papst Johannes XXIII. und die Einheit der Kirche“. Zum Schluß schreibt dieser Bischof:

„Jahrhundertlang haben wir in unserem Gebetbuch mit Christus gebetet, daß ‚die Kirche eins werden möge‘. In eindringlichstem Gebet wollen wir Gottes Hilfe zu dieser heiligen Sache erflehen. Papst Johannes XXIII. mag von der Geschichte als der hervorragendste Papst seit Gregor dem Großen bezeichnet werden. Gott gebe, daß seine Anstrengungen, die aufrichtig sind, nicht als eine der größten Enttäuschungen in den Annalen der Christenheit enden. Ich bitte die Angehörigen meiner Diözese, für seine Pläne zu Nutzen der christlichen Einheit zu beten.“

Wie könnten wir darum besser diese Ausführungen beschließen, als mit dem Gebet, das der anglikanische Bischof aus dem Book of Common Prayer seinen Gläubigen zu beten nahelegt:

„Gnädiger Vater, wir bitten Dich demütig für Deine heilige katholische Kirche; möge es Dir gefallen, sie mit aller Wahrheit in allem Frieden zu erfüllen. Wo sie verdorben ist, reinige sie; wo sie im Irrtum ist, lenke sie; wo sie in irgend etwas fehlerhaft ist, erneuere sie; wo sie recht ist, stärke sie; wo sie Mangel leidet, Sorge für sie; wo sie geteilt ist, einige sie, um dessentwillen, der für sie starb, auferstand und ewig lebt, um Fürsprache für uns einzulegen: Jesus Christus, Dein Sohn, unser Herr. Amen.“

---

<sup>9)</sup> Vgl. O. B. Roegele, Isoliert Rom sich selbst? „Rheinischer Merkur“, 14. Jahrgang Nr. 52, Weihnachten 1959.

# WAS ERWARTEN EVANGELISCHE CHRISTEN VOM ÖKUMENISCHEN KONZIL?\*)

Von Jean-Louis Leuba

Bei aller Unsicherheit, die noch darüber herrscht, welche genauen Themata am 21. Ökumenischen Konzil der römisch-katholischen Kirche zur Sprache kommen werden und in welcher Weise die einschlägigen allgemeinen Bestimmungen der Canones 221–229 des Corpus juris canonici zur Anwendung kommen werden, ist wenigstens eines ganz sicher: das in Aussicht genommene Konzil soll im Dienste der Einheit der Christen stehen.

Jeder evangelische Christ wird die Notwendigkeit dieser Aufgabe als solcher fraglos anerkennen. Nicht so fraglos aber wird er sich die Frage stellen lassen: Was erwartest du als evangelischer Christ vom angekündigten Konzil der römisch-katholischen Kirche? Denn als evangelischer Christ kann er nicht einmal versuchen, diese Frage zu beantworten, bevor er sich die Vorfrage gestellt hat, ob die bloße Tatsache, daß ihm zugemutet wird, überhaupt etwas von einem römischen Konzil zu erwarten, nicht schon eine Problematisierung seines eigenen Glaubens bedeutet, der er nicht mit einer Beantwortung, sondern gleich mit einer prinzipiellen Abweisung zu begegnen hat.

Diese Vorfrage müssen wir zunächst behandeln. Man wird zwar ohne weiteres anerkennen, daß hinsichtlich des Konzils sehr viele einzelne Erwartungen möglich sind. Auf dem Gebiet des kirchlichen Rechtes, der kirchlichen Disziplin kann ja die römische Kirche sehr viel tun, um ihren Willen zu zeigen, ihrerseits den interkonfessionellen Graben etwas zu verringern. Man denke nur an die Möglichkeit, den Gottesdienst in der Volkssprache zu halten, die Kommunion unter beiderlei Gestalt zu geben, die priesterliche Ordination nicht unbedingt nur Ledigen zu gewähren. Sogar auf dem Gebiet des göttlichen Rechts und der Lehre ist es möglich, nützliche Erklärungen zu erwarten hinsichtlich vieler bisherigen Kontroverspunkte, die sich dann als Produkt gegenseitiger Mißverständnisse entlarven würden. Die römische Kirche hat bei weitem noch nicht alle Möglichkeiten ausgeschöpft, ihr Verständnis der Rechtfertigung, der Realpräsenz in der Eucharistie und sogar des Geheimnisses der Fleischwerdung, also der Christologie und sogar der Mariologie derart zu erläutern, daß, was kirchentrennend schien, sich doch schließlich als gegenseitige Bereicherung offenbart.

Die Summe aller derartigen Erwartungen gleicht aber einer in Klammern gesetzten mathematischen Größe. Entscheidend ist das Vorzeichen. Und das Vor-

---

\*) Der Beitrag ist geringfügig gekürzt.

zeichen sind hier die Existenz und die Funktion des ökumenischen Konzils als solchen, die mit der Existenz und Funktion des Lehramtes des Papstes so organisch verbunden sind, daß man vom ökumenischen Konzil unter Absehung des unfehlbaren Lehramtes des Papstes gar nicht sprechen kann.

Ist es nun aber nicht so, daß das Gute, das in vielen Punkten tatsächlich erwartet werden kann, schon wieder dadurch in Frage gestellt wird, daß die Proklamation dieses Guten zugleich eine neue Bestätigung der Maßgeblichkeit des unfehlbaren Lehramtes der römischen Kirche bedeutet? Und ist diese Maßgeblichkeit nicht gerade das, was der evangelische Christ nicht anerkennen kann?

Da dies das Hauptargument ist, müssen wir es nun etwas näher prüfen. Es ist offenbar unter den drei folgenden Voraussetzungen stichhaltig:

Der evangelische Christ kann die Maßgeblichkeit des unfehlbaren Lehramtes darum nicht anerkennen,

1. weil durch die bloße Existenz eines solchen Lehramtes der einzigen Offenbarung Gottes in Christus eine andere Instanz vorgeordnet ist, die mit der Heiligen Schrift als dem einzigen Dokument der einzigen Offenbarung in Konkurrenz tritt und schließlich zur willkürlichen Norm über die Heilige Schrift erhoben wird;

2. weil durch die bloße Existenz eines solchen Lehramtes der Bezeugung der einzigen Offenbarung, wie sie durch den Heiligen Geist in den Herzen der Gläubigen ständig geschieht, eine zweite Bezeugung vorgeordnet ist, die mit der einzig gültigen Bezeugung des Heiligen Geistes in Konkurrenz tritt und schließlich zur willkürlichen Norm über das Werk des Heiligen Geistes erhoben wird;

3. weil durch die bloße Existenz eines solchen Lehramtes die Kirche sich der Offenbarung Gottes bemächtigt, indem sie meint, sie könne sie unfehlbar konstatieren und unabänderlich formulieren, als wenn Gott nicht mehr frei wäre, die ein für allemal in Christus geschehene Offenbarung durch seinen Heiligen Geist immer wieder neu und lebendig zu bezeugen.

Falls diese Voraussetzungen wirklich stimmen, dann wäre für den evangelischen Christen von einem römischen Konzil überhaupt nichts zu erwarten. Im Gegenteil: alles Gute, was im einzelnen erwartet werden dürfte, alle Änderungen in Sachen des kirchlichen Rechtes, alle Erklärungen und Verdeutlichungen in Sachen der Lehre und des göttlichen Rechtes wären um so schlimmer, als sie den unüberbrückbaren und letzten Gegensatz zwischen dem evangelischen und dem römischen Glauben verdecken und damit die letzte notwendige Entscheidung zwischen Rom und der Reformation vernebeln würden.

Man darf hier nicht einwenden, das Lehramt habe nur die sehr bescheidene Funktion, die Irrtümer zu parieren, die im Leben der Kirche immer aufkommen können; es hätte sonst nicht produktiv zu sein, und es sei eine Übertreibung,

in ihm das entscheidende Merkmal der römischen Kirche zu sehen. Gewiß tritt das Lehramt als solches verhältnismäßig selten in Erscheinung, und es fragt sich sogar bei der großen Mehrzahl der päpstlichen Erklärungen, inwiefern es überhaupt in Erscheinung getreten ist. Aber die bloße Tatsache, daß es als solches existiert und ständig eingreifen kann, genügt, um es als Hauptmerkmal der römischen Kirche zu betrachten. Und mit dieser Tatsache haben sich die evangelischen Christen sowie alle anderen nichtrömischen Christen auseinandersetzen.

Stimmen aber die drei erwähnten Voraussetzungen?

Das ist die entscheidende Frage. Und die Beantwortung dieser Frage ist gerade das, was evangelische Christen vom nächsten ökumenischen Konzil erwarten.

Man könnte hier evangelischerseits einwenden, eine solche Erwartung sei ja naiv, die Beantwortung sei seit dem Tridentinum und vollends seit dem Vatikanum schon zur Genüge gegeben worden. Was hieße denn die feierliche Erklärung der Unfehlbarkeit des Papstes anderes, als daß die römische Kirche, in der Person ihres Hauptes, die Fähigkeit hat, den Sinn der Heiligen Schrift zu bestimmen, unter den je und je in der Kirche geschehenden Bezeugungen des Heiligen Geistes diejenigen zu erkennen, die gottgemäß sind, und sie in eine ihrem göttlichen Inhalt vollkommen angemessene Formulierung einzukleiden? Ist die ganze Frage nicht schon dadurch beantwortet, daß man überhaupt von einem unfehlbaren Lehramt gesprochen hat?

Stellen wir uns vor, was es heißen würde, wenn man alle diese Fragen mit Ja beantworten sollte. Es würde heißen, daß die römische Kirche nicht mehr die Pflicht hätte, die Heilige Schrift als solche zu studieren, daß dem Papst allein die Kompetenz zukäme, den Sinn der Schrift zu bestimmen. Angesichts der diesbezüglichen römischen Verlautbarungen, bis zu und mit der Enzyklika „*Humani generis*“, wo zum Studium der Heiligen Schrift ermahnt wird, wird man nicht behaupten, das Lehramt ersetze in jeder Hinsicht das Studium der Schrift.

Es würde dann heißen — wenn die zweite Voraussetzung stimmte —, daß die römische Kirche im Lehramt eine solche Bezeugung der geoffenbarten Wahrheit besitzen würde, daß alles, was nicht von ihm ausginge, für sie von vornherein irrelevant wäre. Kann man im Ernst behaupten, das Lehramt sei derart auf sich selbst gestellt, daß es gar keinen gültigen Impuls von außen her bekommt und bekommen darf?

Es würde dann heißen — wenn die dritte Voraussetzung stimmte —, daß die Formulierungen des Lehramtes sich derart als göttliche Formulierungen ausweisen würden, daß sie gar nicht erklärungsbedürftig wären, da jede weitere Erklärung sie nur noch verdunkeln würde. Kann man im Ernst behaupten, die unfehlbaren und unabänderlichen Erklärungen des Lehramtes seien so zu verstehen,

daß jeder Versuch, sie theologisch zu interpretieren, von vornherein unmöglich und verboten sei?

Es wäre einfach nicht sachlich, angesichts der römischen Lehre vom Lehramt, wie sie nun einmal formuliert vorliegt, den römischen Katholizismus unbedingt und von vornherein eines solchen Totalitarismus zu bezichtigen. Das heißt aber nicht, daß hinsichtlich dieser Lehre viel ausführlichere und eindeutiger Erklärungen nicht wünschenswert wären, und das ist es, was evangelische Christen erwarten.

Bevor wir diese Erwartung aber näher ausführen, müssen wir gleich zwei Punkte vorwegnehmen:

1. Die evangelischen Christen werden nicht die Abschaffung des Lehramtes als solchen erwarten, und zwar nicht einmal darum nicht, weil dies nur durch ein Wunder geschehen könnte, durch das die römische Kirche aufhören würde, diejenige zu sein, die sie ist, sondern ausschließlich darum, weil es zur christlichen Kirche überhaupt gehört, daß sie ein Lehramt hat, daß sie sich lehramtlich betätigt. Ohne Lehramt wäre die Kirche nicht imstande, sich dessen, was sie vom Worte Gottes in ihrer jeweiligen Gegenwart empfangen hat, bewußt zu werden und es derart zu formulieren, daß es das Werk des Heiligen Geistes in der Kirche zusammenfaßt und also der Erfahrung der ganzen Kirche entspricht. Ohne Lehramt würde die Kirche mit dem Worte Gottes gar nicht konkret und geschichtlich konfrontiert werden. Alles, was sie vom Worte Gottes in ihrer jeweiligen Gegenwart empfängt, bliebe implizit und könnte nicht zum Zeugnis werden. Auf diesen Sachverhalt näher einzugehen, dürfte vom evangelischen Standpunkt aus überflüssig sein, zeugt doch die bloße Existenz der reformatorischen Bekenntnisschriften, der späteren diesbezüglichen Erklärungen und nicht zuletzt der theologischen Fakultäten von der Notwendigkeit des Lehramtes in der Kirche Jesu Christi. Unsere Aufgabe ist nicht zu untersuchen, wie das Lehramt in der evangelischen Kirche seit der Reformation bis heute tatsächlich existiert und funktioniert hat. Die unbestreitbare Tatsache, daß es existiert und daß es notwendig zu existieren hat, dürfte in diesem Zusammenhang genügen, vom evangelischen Standpunkt aus die Beschäftigung mit der Frage des Lehramtes überhaupt zu rechtfertigen.

2. Die evangelischen Christen werden nicht die Abschaffung der Lehramtes des Papstes erwarten, das heißt der kirchlichen Struktur, nach der das Lehramt ein entscheidendes Zentrum hat. Und dies wiederum nicht einmal, weil eine solche Abschaffung nur durch ein Wunder geschehen könnte, durch das die römische Kirche aufhören würde, die zu sein, die sie ist, sondern weil das evangelische Bewußtsein noch gar nicht in der Lage ist, ein gültiges Urteil darüber zu fällen, ob ein sichtbares Haupt der Kirche zur gottgewollten Struktur der Kirche gehört

oder nicht. Es gibt ja bekanntlich gewisse evangelische Christen, die sich bewußt sind, daß die Frage, ob die Kirche ein sichtbares Zentrum zu haben hat, noch unerledigt ist. Die Schwierigkeit besteht aber darin, daß die Frage, ob die Existenz dieses Zentrums als solchen gottgewollt ist, eng verbunden ist mit der Frage, wie sich das Zentrum betätigt hat, das bis jetzt behauptet hat, das Zentrum zu sein. In dieser Beziehung hat es die Erstarrung der römischen Kirche seit der Reformation den evangelischen Christen schwermgemacht, die Berechtigung des Papsttums als solchen einzusehen. Andererseits können die evangelischen Christen sich keinen Begriff machen, was die Christenheit wäre, was sie selbst wären, wenn die Papstkirche nicht existierte, haben sie doch in ständiger Auseinandersetzung mit der Papstkirche gelebt. Und jede Auseinandersetzung bedeutet, daß man von dem, womit man sich auseinandersetzt, Entscheidendes bekommt.)

Über die Frage der Berechtigung der Existenz des Papsttums als solchen werden darum die evangelischen Christen erst imstande sein zu entscheiden, wenn sie über die Art und Weise besser Bescheid wissen, wie, nach römischer Lehre, das Lehramt überhaupt zu funktionieren hat. Existenz und Verhalten bedingen sich ja gegenseitig. Und es ist unmöglich, sich über die Existenz ein Urteil zu bilden, wenn man sich über das Verhalten dieser Existenz noch nicht im klaren ist.

Wenn somit der evangelische Christ hinsichtlich der Existenz des päpstlichen Lehramtes als solchen keine letzten verantwortlichen Erwartungen hegen darf — also im Sinne einer Abschaffung des päpstlichen Lehramtes —, so wird er um so mehr verantwortliche Erwartungen hinsichtlich der Art und Weise hegen, wie nach der Lehre der Kirche, die den Anspruch erhebt, das Lehramt in ihrer Mitte zu besitzen, dieses Lehramt sich zu verhalten hat.

Hier muß unsere allgemeine Erwartung deutlich ausgesprochen werden, daß die römisch-katholischen Brüder, die das Konzil vorzubereiten haben werden, zunächst einmal verstehen, daß die Formulierung der Lehre vom unfehlbaren Lehramt des Papstes, wie sie nun einmal vorliegt, noch weit entfernt davon ist, die katholischerseits immer wieder abgewiesene Deutung auszuschließen, nach der die römisch-katholische Kirche eine auf sich selbst gestellte Größe, also, massiv gesagt, eine totalitaristische Größe ist. Diese noch sehr allgemein formulierte Erwartung enthält eine Fülle von besonderen Erwartungen, die wir nun unter den drei vorerwähnten Hauptnennern zusammenfassen können.

## I.

Angesichts sowohl seines evangelischen Glaubens als auch der offenbar immer noch offenen Möglichkeiten der katholischen Kirche dürfte jeder evangelische Christ erwarten, erstens, daß die Frage einmal geklärt werde, wie denn die römische Kirche meint, ihren doch nicht von vornherein zu bezweifelnden Willen zu bezeugen, ihren Willen nämlich, der Endgültigkeit der objektiven Offenbarung

in Christus Genüge zu leisten. Mit anderen Worten: wie sie meint, das Verhältnis zwischen der Kirche und ihrem apostolischen Fundament in einer die Letztgültigkeit des Christusgeschehens und seiner apostolischen Bezeugung respektierenden Weise zum Ausdruck zu bringen. Wir haben es hier konkret mit dem Problemkreis zu tun, den man stichwortartig Bibel und Kirche nennen könnte.

Um den genauen Ort zu bestimmen, wo dieser Kreis wirklich zu finden ist, wird man die evangelischste Position der römischen Theologie und die katholischste Position der evangelischen Theologie ins Auge fassen. Wenn überhaupt hier Fragen entstehen, dann sind sie natürlich a fortiori für alle anderen, massiveren Positionen, sowohl katholischerseits als auch evangelischerseits, gültig.

Nach der evangelischsten Position der römischen Theologie enthält die Heilige Schrift die ganze apostolische Überlieferung. Nach der katholischsten Position der evangelischen Theologie zeugt die Heilige Schrift davon, daß sie Gottes Wort ist, nicht abgesehen von ihrer Aktualisierung im Leben der Kirche unter dem Einfluß des Heiligen Geistes. Die sinnvolle Frage — sinnvoll, weil sie auf Voraussetzungen beruht, die dieser evangelischen und dieser katholischen Theologie gemeinsam sind — die sinnvolle Frage also wird daher die sein, ob denn die Aktualisation der Heiligen Schrift, die in der Kirche geschieht und die in den entscheidenden Fällen durch das Lehramt konstatiert wird, mit dem aktualisierten primären Inhalt identisch ist, oder ob sie in der Heiligen Schrift selber eine Referenz außer sich besitzt, kraft derer sie gerade als echte Aktualisation erkennbar sein kann. Die Lehre vom unfehlbaren Lehramte, wie sie nun einmal vorliegt, gibt da gar keine Auskunft. Und gerade dies wäre doch wünschenswert. Es wäre wünschenswert zu erfahren, ob die Kirche und insbesondere das Lehramt derselben in der Heiligen Schrift einen Maßstab besitzt, kraft dessen sie imstande ist, die Wirkungen des Heiligen Geistes unfehlbar zu konstatieren, oder ob die Wirkungen des Heiligen Geistes auf sich selbst gestellt und als solche konstatierbar sind.

Mit anderen Worten: wie funktioniert das Lehramt? Funktioniert es als einzige Instanz, die fähig ist, die Aktualisation so festzustellen, daß sie die Heilige Schrift als Dokument des apostolischen Depositums entbehren kann — oder funktioniert es wohl als eine Instanz, aber als eine solche, die ohne das ständige Rückfragen bei der Heiligen Schrift nicht imstande wäre, ihr Amt zu versehen? Ich weiß wohl, was man hier gemeinkatholischerseits einwendet: man dürfe Bibel und Kirche nicht derart trennen; Aktualisation und aktualisierter Inhalt bildeten ja eine Einheit und dergleichen mehr. Dieser Einwand ist übrigens nur die Kehrseite des alle spezifische Aktualisation negierenden gemeinprotestantischen Einwandes, der das Zeugnis der Heiligen Schrift abgesehen von seiner Aktualisation im Leben der Kirche erkennen zu können meint. Mit dieser im Grunde biblizistischen Position haben wir uns hier nicht auseinanderzusetzen. Es dürfte genügen, auf die Sturm- und Drang-Geschichte der protestantischen Bibelerklärung — auch auf die heutige! —

hinzuweisen, um anzudeuten, daß die biblizistische Position einfach nicht zu halten ist. Bei jeder Bibelerklärung spielt die Aktualisation im Leben der Kirche eine nicht zu negierende Rolle.

Hat aber der gemeinrömische Einwand eine größere Berechtigung? Es dürfte sehr schwer fallen, diese Frage zu bejahen. Was wäre dann die Tragweite der Anerkennung des biblischen Kanons, wenn der Inhalt dieses Kanons immer Geheimnis bliebe und keine Referenz für seine eigene Aktualisation bilden könnte? Wie könnte da die Kirche unmißverständlich bezeugen, daß sie nicht eine Schwärmerkirche ist, in der doch die Wirkungen des Heiligen Geistes feststellbar sind ohne den ständigen Rückgriff auf das auch für sich erkennbare apostolische Depositum; — in der also, theologisch ausgedrückt, die Pneumatologie ohne Bezug auf die Christologie ist? Wie könnte ohne diesen Maßstab das Lehramt der Kirche in allen den zweideutigen Vitalitätserscheinungen ihres Lebens die richtige Wahl treffen? Wie könnte sie i h r e n Gläubigen — um von den anderen Gläubigen einmal abzusehen — einsichtig machen, daß ihre Wahl gottgemäß ist, wenn sie nicht imstande wäre, diese Wahl biblisch zu begründen, und sich begnügen müßte, an den Glauben der Kirchenmitglieder zu appellieren, wodurch der Glaube an die Kirche allen anderen Glauben notwendig ersetzen würde, da er überhaupt keine weitere Bestätigung brauchen würde?

Die christliche Wirklichkeit — von der wir alle ja leben — ist so gestaltet, daß es schon schwer ist, von ihr in dieser Beziehung begrifflich Zeugnis abzulegen. Wie kann die Bibel Referenz für die kirchliche Aktualisation ihres Inhalts sein, wenn gerade die Aktualisation der Weg ist, durch den sie zum Sprechen und zum Handeln kommt? In der Begrifflichkeit der Hermeneutik gefragt: Wie kann die Erklärung des Textes am Text geprüft werden, da sie den Anspruch erhebt, gerade diese Prüfung zu sein?

Es ist hier nicht der Ort, in dieses fachtheologische Problem einzutreten. Sicher ist, daß unsere bisherigen, allzu starren Kategorien unfähig sind, für die christliche Wirklichkeit die passende Sprache zu liefern, und daß wir neue, aus der christlichen Wirklichkeit selber geborene Kategorien brauchen. Es wäre aber schon sehr viel gewonnen, wenn das römische Konzil wenigstens die Berechtigung unserer diesbezüglichen Fragen und Erwartungen irgendwie erkennen und annehmen könnte, wenn es dadurch das Ringen mehrerer unserer katholischen Brüder auch als seine Aufgabe betrachten könnte und sich dieses Ringens annehmen würde.

## II.

Angesichts sowohl seines evangelischen Glaubens als auch der offenbar immer noch offenen Möglichkeiten der katholischen Kirche dürfte jeder evangelische Christ erwarten, z w e i t e n s, daß diese Frage einmal geklärt werde, w o das Lehramt die Aktualisation des Wortes Gottes in der Kirche zu suchen hat.

Diese Frage hat bekanntlich zunächst eine rein innerrömische Tragweite. Es ist das Verhältnis zwischen Lehramt und Kirche. Als Ausdruck des Bewußtseins der Kirche ist das Lehramt auf die Kirche angewiesen, um überhaupt von den besonderen Aktualisationen mit ihren zunächst immer zweideutigen Aspekten Kenntnis zu nehmen, damit es über sie mit Hilfe des apostolischen Maßstabes ein gültiges Urteil abgeben kann. Dabei hat das Lehramt eine doppelte Rolle: eine empfangende und eine richtende. Beide Rollen bedingen sich gegenseitig. Einerseits — wie immer wieder mit Recht betont wird — hat das Lehramt eigentlich nicht produktiv zu sein. Die „Produktion“ geschieht in der Kirche selbst, wo der Heilige Geist schon tätig ist. Daher kann das Lehramt seine kritische Funktion nur ausüben, indem es seine empfangende Funktion ausübt. Andererseits kann das Lehramt aber seine empfangende Funktion nur ausüben, indem es auch zugleich seine kritische Funktion ausübt. Denn die „Produktion“, die in der Kirche geschieht und die von der Kirche dem Lehramt durch allerlei Mittel und Wege unterbreitet wird, braucht selber das Lehramt, damit ihr eigenes Wesen geklärt wird. Die Kirche ist sich nicht von vornherein dessen klar bewußt, was der Heilige Geist in ihrer Mitte tätig und produktiv bezeugt hat. Darum muß sich auch das Lehramt vergewissern, bevor es urteilt, wie die von der Kirche unterbreitete Produktion gemeint ist, wie es sich mit ihr verhält, ob vielleicht der erste Ausdruck, der ihr spontan von der Kirche gegeben wird, ihrem tiefen Wesen gar nicht entspricht. Es bedarf also eines ständigen Gespräches zwischen Lehramt und Kirche. Wie dieses Gespräch zustandekommt, wie die Kirche sich beim Lehramt Gehör verschaffen kann, wird bekanntlich nicht ersichtlich aus dem Vatikanum, das ein Torso geblieben ist, ist doch die Lehre von der Kirche als solcher aus rein zufälligen Gründen nicht behandelt worden.

Schon vom römisch-katholischen Standpunkt aus ist es sehr zu wünschen, daß das nächste Konzil die vom letzten Konzil in Angriff genommene Aufgabe wieder aufnimmt und zu Ende führt und das Verhältnis zwischen Lehramt und Kirche viel konkreter formuliert. Für die Richtung, die da eingeschlagen werden könnte, ist schon die Tatsache sehr bezeichnend und erfreulich, daß nach dem Vatikanum ein neues Konzil überhaupt geplant wird. Damit ist wohl von vornherein darauf hingewiesen, daß die im Vatikanum anerkannte und formulierte Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes nicht dahingehend zu verstehen ist, daß das Lehramt von nun an dispensiert wäre, auf die Kirche zu hören und von sich aus produktiv sein könnte. Es zeigt sich also, daß die empfangende Rolle des Lehramtes der Gesamtkirche gegenüber, wie sie in einem Konzil durch ihre bevollmächtigten Vertreter zum Ausdruck kommt, vom Vatikanum nicht verkürzt worden ist.

In dieser Hinsicht werden sich aber die evangelischen Christen einer viel größeren Erwartung nicht entziehen können, der Erwartung nämlich, daß das nächste

Konzil nicht nur das innerrömische Verhältnis zwischen Kirche und Lehramt weiter ausbaut, sondern darüber hinaus bis zu der Frage vorstößt, ob denn das Lehramt als *munus pastoris et doctoris omnium Christianorum*, als Funktion des Hirten und Lehrers aller Christen, die lebendigen Zeugnisse des Heiligen Geistes nur innerhalb des Raumes zu suchen hat, der juristisch-soziologisch die römische Kirche heißt. Sowohl katholischerseits als auch evangelischerseits nimmt man allzu selbstverständlich an, das Lehramt hätte gar nichts von den christlichen Gemeinschaften zu empfangen, die den Primat des Papstes nicht anerkennen. Die nichtrömischen Christen seien schließlich Schismatiker oder gar Häretiker, und die Papstkirche hätte von ihnen nichts anderes als ihre Rückkehr zu erwarten. Diese Art, die sichtbaren Glaubensspaltungen aufzufassen, hat natürlich ihre relative Berechtigung hinsichtlich der inneren Disziplin der römischen Kirche und ihrer pastoralischen Sorge um ihre eigenen Mitglieder. Und die evangelischen Christen, die sich so etwas nicht immer ungerne gefallen lassen, werden wohl auch ähnliche, relativ durchaus berechtigte Gründe haben: die Grenzen zwischen den verschiedenen Konfessionen seien doch nützlich, damit die Gemeindeglieder an ihrer eigenen Gemeinschaft und an ihrem eigenen Glauben nicht irre werden.

Es fragt sich aber, ob diese relative Berechtigung die absolute Konsequenz nach sich ziehen kann, daß das Lehramt sich nur der juristisch-soziologischen geschichtlichen Größe, die römische Kirche heißt, verantwortlich verpflichtet wissen und dementsprechend benehmen kann. Wenn dies der Fall sein sollte, würde das Lehramt überhaupt nicht imstande sein zu behaupten, es sei wirklich im Dienste *omnium Christianorum*, aller Christen. Demgegenüber muß angenommen werden, daß das Lehramt, gerade als Lehramt, verpflichtet ist, nach den Bezeugungen des Heiligen Geistes zu fragen und ihnen gegenüber offen zu sein, auch wenn sie außerhalb der juristisch-soziologischen Größe der römischen Kirche auftauchen.

Sogar nach römisch-katholischer Lehre ist es ja nicht so, daß der Heilige Geist innerhalb der Grenzen der juristisch-soziologischen Größe, die römische Kirche heißt, immer handelt, außerhalb dieser Grenzen aber niemals. Auch in dieser Hinsicht will die römische Kirche nicht totalitär sein. Die äußere Anerkennung des Papstes als solche ist also nie eine Garantie, daß man Glied des mystischen Leibes Christi ist, und die Tatsache, daß man diese Anerkennung nicht vollzogen hat, ist noch kein Beweis dafür, daß man unter keinen Umständen Glied des mystischen Leibes Christi sein kann.

Wenn die Dinge so liegen — und sie liegen so nach römischer Lehre —, dann dürften die evangelischen Christen erwarten, daß die römische Kirche von ihnen nicht eine Rückkehr im Namen Gottes fordert, bevor ihr Lehramt den Erweis gebracht hat, daß es kein Totalitärlehramt ist, das nur die Bezeugungen des Heiligen Geistes annimmt, wenn sie innerhalb des Raumes geschehen, wo es anerkannt ist, sondern daß es die geistliche Fähigkeit hat, sie anzunehmen und

auf sie zu hören, auch wenn sie außerhalb dieses Raumes geschehen und als solche laut geworden sind.

Dies dürfte zahlreiche dogmatische und praktische Konsequenzen miteinschließen. Dogmatisch wäre hier zu erläutern, wie der Anspruch der römischen Kirche, das ganze Depositum fidei zu besitzen, gar nicht bedeutet und bedeuten kann, daß die Aktualisierung dieses Depositums nicht auch außerhalb ihres Raumes geschehen kann, und zwar so, daß die römische Kirche selbst dadurch ein tieferes Bewußtsein dessen erhält, was sie schon besaß, ohne es zu wissen. Es wäre zu erläutern, daß, nicht anders als das Evangelium zu den Juden durch den Umweg über die Heiden zurückgekommen ist, das Evangelium zu der Kirche gerade durch den Umweg seiner Aktualisierung außerhalb der juristischen Kirche ständig zurückkommt und sie gerade dadurch vor allem Totalitarismus schützt. Dabei könnte gerade das Lehramt aufs eindrucklichste bezeugen, daß es nicht totalitär ist, indem es gerade den Christen, die es schon anerkennen, zeigt, wie das, was sie zu besitzen meinen, gerade bei denen, die es nicht zu besitzen meinen, sich als wirksam und lebendig erwiesen hat. Darüber hinaus würde es sich zugleich als authentisch denjenigen gegenüber ausweisen, die es bis jetzt nicht anerkennen konnten.

Mit einem Worte: Was die evangelischen Christen vom nächsten Konzil erwarten, ist, daß es in unmißverständlicher Weise davon zeugt, daß die römische Kirche nicht selbstgenügsam ist, als wenn sie von den nichtrömischen Christusgläubigen entweder nur dies bekommt, was schon in ihr gegenwärtig und wirksam ist, oder von ihnen nur das erwarten darf, was man von Häretikern erwartet: eine unfreiwillige Belehrung über das, was unter keinen Umständen annehmbar ist.

Dadurch würde das Konzil das Geheimnis der Glaubensspaltung, insbesondere das Geheimnis der Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts, nicht ausschließlich negativ beurteilen. Gleichwie Petrus den geheimnisvollen Weg der Judenkirche anerkannt hat, der das volle Evangelium der Gnade durch den Umweg der Heidenkirche zugekommen ist, würde die römische Kirche dogmatisch anerkennen, was sie doch unleugbar seit der Reformation bis heute tatsächlich anerkannt hat: das ist die Gültigkeit vieler evangelischer Zeugnisse, im Laufe der Jahrhunderte, hinsichtlich der Aktualisierung des Evangeliums mitten in der Geschichte und mitten in der Welt.

*Confusione hominum, Dei providentia* hat ja die römische Kirche sehr profitiert von dem Zeugnis, das, auch *confusione hominum et Dei providentia*, von den evangelischen Christen im Laufe der letzten vierhundert Jahre abgegeben wurde, und zwar nicht nur so, wie man von einem Häretiker profitieren kann, sondern auch sehr positiv. Auf dem Gebiete der Bibelexegese, auf dem Gebiet der ständig neuen Versuche, das Evangelium in

der modernen Welt begrifflich und ethisch zu behaupten, hat die römische Kirche von dem evangelischen Zeugnis sehr viel empfangen. Unsere Erwartung als evangelische Christen ist, daß sie sich dessen mehr bewußt wird und dies auch dogmatisch besser zu formulieren sucht. Es ist einfach unmöglich, soviel empfangen zu haben und es bei der Formulierung bewenden zu lassen, die evangelischen Christen seien ja schließlich doch Häretiker. Die Sachlage ist doch viel komplexer. Hier könnte das Lehramt wichtige Klärungen geben. Weit entfernt davon, seinen Anspruch zu verleugnen, würde es ihn gerade dadurch glaubhafter machen. Diese dogmatische Einsicht würde dann auch in der Praxis ihre Konsequenzen haben.

Zunächst einmal wird die römische Kirche den Protestantismus wirklich kennen wollen. Hier ist die Anregung des evangelischen Professors Meinhold zu nennen, die katholische Kirche möge erwägen, in Rom als Gegenstück zum Institut zur Erforschung der Ostkirche ein Institut zur Erforschung des Protestantismus einzurichten und also die ersten diesbezüglichen, schon gegründeten Einrichtungen weiter auszubauen.

Dann aber, und hauptsächlich, würde die Praxis der römischen Kirche den anderen christlichen Gemeinschaften gegenüber doch eine wesentlich andere sein, wenn sie sich mehr bewußt ist, daß es möglich wäre, daß der Heilige Geist auch in diesen Gemeinschaften ein für die ganze Christenheit gültiges Zeugnis gibt. Gerade kraft ihres katholischen, das heißt universellen Lehramtes, würde die römische Kirche einsehen, daß sie gegen den Heiligen Geist, wie er in anderen Gemeinschaften auch am Werke ist, nicht zu kämpfen wagen darf. Ich weiß wohl, daß man die römische Kirche als solche für vieles, was auf diesem Gebiet — und nicht selten mit Hilfe des Staates — geschieht, nicht verantwortlich machen kann. Aber gerade darum würde man evangelischerseits häufigere und ausdrücklichere Distanzierung von solcher Praxis und positivere Anleitung zur Zusammenarbeit im Dienst des Evangeliums seitens der offiziellen Stellen der römischen Kirche wünschen. Auch in dieser Beziehung, die um so wichtiger ist, als sie für den Mann auf der Straße sehr konkret und sehr unmittelbar ist, erwartet der evangelische Christ eine klare Stellungnahme des nächsten Konzils.

Was aber die Frage der Teilnahme der nichtrömischen Christen am nächsten Konzil betrifft, so dürfte hier keine Erwartung am Platze sein. Sogar wenn eine Einladung an evangelische Christen mit dem heute gültigen Codex juris irgendwie vereinbar wäre, würde eine solche Einladung, so brüderlich sie auch gemeint sein könnte, doch verfrüht und mißverständlich sein. Denn die evangelischen Christen sind eben noch nicht überzeugt, daß sie in den Augen der Papstkirche etwas anderes als Häretiker seien. Eine an sie adressierte Einladung wäre daher zweideutig, wenn sie nicht als volle Christen eingeladen würden, ins Gespräch mit dem Lehramt zu kommen. Bevor die römische Kirche daran denken kann, mit den evangelischen Christen ins Gespräch zu kommen, ist es doch nötig, daß sie ihre eigene

Lehre vom Lehramt im Verhältnis zur ganzen Christenheit viel unmißverständlicher ausarbeitet. Und dies kann sie nur tun, wenn sie zunächst allein mit sich selber ins Gespräch kommt und zu der Anerkennung der Wirkungen des Heiligen Geistes auch außerhalb der römischen Kirche gelangt. Dies ist eben die zweite Haupterwartung der evangelischen Christen.

### III.

Angesichts sowohl seines evangelischen Glaubens als auch der offenbar immer noch offenen Möglichkeiten der katholischen Kirche dürfte jeder evangelische Christ erwarten, drittens, daß das römische Konzil schließlich die Frage beantwortet, wie die Unfehlbarkeit des Papstes und die Unabänderlichkeit seiner Definitionen zu verstehen sind. Dabei meine ich nicht in erster Linie eine genauere Ausarbeitung der im vatikanischen Dekret enthaltenen Bedingungen, wonach eine päpstliche Erklärung als unfehlbar und unabänderlich zu betrachten sei, sondern eine viel umsichtiger Beantwortung der Frage, was eigentlich die Worte unfehlbar und unabänderlich in diesem wichtigen Zusammenhang bedeuten.

Wohl werden evangelische Christen ein Ohr dafür haben, daß die Wirkungen des Heiligen Geistes als solche im Leben der Kirche unfehlbar und darum unabänderlich sind, und daß sie darum als solche auch lehramtlich ausgedrückt werden können. Sonst würde das bezeugende, immer lebendige Werk des Heiligen Geistes innerhalb der Kirche zu einem unerkennbaren Geheimnis werden, das keine Tragweite für Kirche und Welt hätte. Ja, die Reformation selber, die doch auch ein Stück Kirchengeschichte ist, wäre gänzlich unerkennbar, wenn es nicht möglich wäre, in ihr die Wirkung des Heiligen Geistes unfehlbar und darum unabänderlich zu erkennen und zu bekennen.

Fraglich aber ist, wie es sich mit diesem Bekenntnis selbst verhält. Ist die Unfehlbarkeit der Definitio so zu verstehen, daß die Definitio als solche derart unfehlbar ist, daß sie, sozusagen monophysisch, der geschichtlichen Bedingtheit der Zeit, wo sie formuliert wurde, entzogen ist? Dies ist wohl nicht die absichtliche Meinung der römischen Kirche. Sonst würde sie nicht ihre Theologen ermutigen, den Sinn der Definitionen immer wieder zu erklären. Wenn aber eine Definitio auch ihre geschichtliche Bedingtheit hat, dann muß es heißen, daß sie eigentlich nur ein Hinweis sein kann, der mit dem durch sie anvisierten Inhalt nicht einfach identisch ist, und daß es möglich und notwendig ist, denselben Inhalt in einem anderen geschichtlichen Zusammenhang durch eine andere Formulierung auszudrücken.

Ist aber die römische Kirche gewillt, diese Konsequenz tatsächlich zu ziehen? Dies ist die dritte Haupterwartung der evangelischen Christen, die darin den Ertrag der teilweise zu Recht, teilweise zu Unrecht berüchtigten liberalen Theologie um der Wahrheit willen nicht aufgeben können. Wenn die römische Kirche

wünscht, daß der Anspruch ihres Lehramtes auf Unfehlbarkeit ernst genommen wird, dann muß sie instande sein, diesen Anspruch vor jeder Kollision mit einem autoritären Denken zu befreien, wo das echte Skandalon, das echte Ärgernis des Glaubens mit dem falschen Skandalon, dem falschen Ärgernis der menschlichen Formulierungen, fatal unentwirrbar und lieblos vermischt wird. Sonst geschieht der Dienst des Lehramtes umsonst. Mehr noch: er versperrt den Weg zum Glauben. Hier ist auch nicht der Ort, auf die theologische Frage einzugehen. Aber sie mußte wenigstens erwähnt werden, hat sie doch die vielleicht größte Wichtigkeit hinsichtlich der gemeinsamen evangelisatorischen Aufgaben aller Christen.

---

Bibel und Kirche, Lehramt und Christenheit, Glaube und Formulierung des Glaubens, dies dürften, wenn ich recht sehe, die drei Hauptgebiete sein, wo die evangelischen Christen entscheidende Klärungen vom nächsten ökumenischen Konzil erwarten.

Dabei ist es so herausgekommen, daß die anfängliche Fragestellung sich in bezeichnender Weise umgestellt hat. War anfänglich gefragt: „Was erwarten evangelische Christen vom Ökumenischen Konzil?“, so besteht die Antwort darin, daß gesagt wird, was das Ökumenische Konzil von den evangelischen Christen zu erwarten hat. Und darin steckt unsere letzte Frage: ob denn das Ökumenische Konzil, ob die römische Kirche überhaupt etwas von den evangelischen Christen erwartet, erwarten kann, erwarten darf.

Gewiß, seit vier Jahrhunderten erwartet sie die Seelen der evangelischen Menschen, die ständig eingeladen werden, sich um die *cathedra Petri* zu scharen. Aber dies ist, wenn ich so sagen darf, eine bloß quantitative Erwartung. Es wird erwartet, daß die evangelischen Christen die Zahl derer, die sich in der Kirche versammeln, wo die *cathedra Petri* aufgerichtet ist, vergrößern. Wenn diese Erwartung nur darin bestünde, würde die römische Kirche von den evangelischen Christen wie von allen anderen nicht-römischen Christen nichts Qualitatives erwarten. Ihr Privileg, das Lehramt in ihrer Mitte zu haben, würde sie selbstgenügsam machen. Sie würde sich nicht von den Wirkungen des Heiligen Geistes außerhalb ihres Raumes angesprochen wissen. Sie würde das Lehramt für sich selbst konfiszieren, als wenn die *cathedra Petri* nicht die *cathedra* für alle Christusgläubigen wäre. Daß sie ihr Privileg, die *cathedra Petri*, nicht für sich selber konfisziiert, daß sie sie nicht gefangen hält, daß sie, wohl wissend um das Problematische der juristisch-soziologischen kirchlichen Grenzbeziehungen, bereit ist, daß das Lehramt nicht nur seine kritische, sondern auch und zunächst seine empfangende Rolle auch hinsichtlich der nicht-römischen Christen ausübt, das erwarten die evangelischen Christen vom Ökumenischen Konzil. Es hätte keinen Sinn, sie einzuladen, wenn die Charismata, wenn die Geistes-

gaben, die ihnen zuteil wurden, mit den Erleuchtungen und geistlichen Einsichten, die damit verbunden sind, nicht auch zugleich eingeladen, und das heißt aufgenommen werden. Dadurch würde sich die *cathedra Petri* sogar denjenigen glaubwürdig machen, die sie bisher zu entbehren meinten. Der *cathedra Petri*, wenn sie wirklich das ist, was sie zu sein beansprucht, gebührt es, den ersten Schritt zur Einheit zu machen. Von den evangelischen Christen einen Schritt zu erwarten, ist unmöglich, bevor sie die Möglichkeit haben zu wissen, ob dieser Schritt eine Bestätigung oder eine Verleugnung ihrer unverrückbaren Gewißheit bedeuten würde — der Gewißheit nämlich, daß ihnen Gott schon offenbar und gnädig wurde.

Daß diese Gewißheit und die Anerkennung der *cathedra Petri* nicht im Widerspruch stehen, nicht nur leidlich und mühsam, uneigentlich nur vereinbar sind, sondern letztlich aufeinander bezogen — dies ist es, was jetzt offenbar werden möge. Dabei würde es sich gar nicht um eine Rückkehr handeln, das heißt wohl um eine Absorbierung der evangelischen Christen durch die römische Kirche, sondern um eine Einigung um die *cathedra Petri*, die somit zeigen würde, daß sie wirklich katholisch, das heißt universell ist. Wenn die *cathedra Petri* wirklich ist, was sie zu sein beansprucht, dann ist sie nicht identisch mit der juristisch-soziologischen Größe, in der sie aufgerichtet ist. Sich um sie zu scharen, bedeutet nicht selbstverständlich, römisch zu werden.

Dies hat der große benediktinische Ökumeniker Dom Lambert Beauduin — der vor kurzem gestorben ist — schon vor dreißig Jahren gesagt, indem er die schöne Formel geprägt hat: *Eglise unie, non absorbée*. Geeinigte, nicht absorbierte Kirche. Das sei richtige Einheit.

Daß dies wirklich auch von Rom aus klar gesagt werden könnte, dies erwarten wir vom nächsten Konzil, als Christen, die evangelisch sind und die gewillt sind, es zu bleiben.

## DOKUMENTE UND BERICHTE

### VON DER „GIPFELÖKUMENE“ IN DIE GEMEINDEN\*)

In dem vor der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland erstatteten Tätigkeitsbericht bemängelte der Ratsvorsitzende, Bischof D. Dr. Dibelius, mit Recht, daß „die innere Teilnahme der Gemeinde an der ökumenischen Arbeit bei uns eben doch geringer ist als anderswo. Das Interesse ist da, sobald es in rechter Weise angesprochen wird. Aber es wird eben oft genug nicht genügend angesprochen“. Diesem Mangel abzuhelfen, ist seit mehr als einem Jahrzehnt das ständige Bemühen der von der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutsch-

\*) Aus: *Evangelische Welt*, Jg. 14, Nr. 6 vom 16. 3. 1960.

land getragenen „Ökumenischen Centrale“ in Frankfurt/Main, die von 1946–56 unter Leitung von Pfarrer D. Menn stand und seither in Personalunion mit der ökumenischen Abteilung im Kirchlichen Außenamt unter Oberkirchenrat Dr. Krüger verbunden ist. Neben umfangreicher Studienarbeit, Auswertung von Zeitschriften und Publikationen des In- und Auslandes, Beratung ökumenischer Arbeitskreise, Herausgabe eines Materialdienstes mit Übersetzungen aus fremdsprachlichen Zeitschriften und Redaktion der „Ökumenischen Rundschau“, versucht die Ökumenische Centrale, den ihr aufgetragenen Dienst vor allem durch regionale Arbeitstagungen zu leisten, die — vier an der Zahl — für die einzelnen Gebiete zu Anfang eines jeden Jahres veranstaltet werden. Der Tatsache, daß die ökumenische Bewegung heute nicht mehr nur eine Angelegenheit von Pionieren, Spezialisten und Interessenten, sondern der offiziellen Kirchen selber ist, wird dadurch Rechnung getragen, daß die Einladungen an die Landes- und Freikirchen unmittelbar ergehen, die ihrerseits ökumenisch verantwortliche und tätige Theologen und Laien zu den Tagungen abordnen. Freilich möchte man die Laien noch erheblich stärker auf den Tagungen vertreten sehen, um ein theologisches Übergewicht in den Diskussionen zu vermeiden und intensiver in die Gemeinden, Schulen, kirchlichen Werke usw. hineinwirken zu können. Nicht zuletzt stellen diese ökumenischen Regionaltagungen eine Begegnung der „innerdeutschen Ökumene“ dar, wie sie sich sonst im brüderlichen Miteinander und gemeinsamen Gespräch anderswo kaum in gleicher Weise zu ergeben vermag. Daß nämlich einige deutsche Freikirchen wohl im Rahmen der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland zur Mitarbeit bereit sind, nicht aber zum Ökumenischen Rat der Kirchen gehören oder auch nur mit ihm in Verbindung stehen wollen, bedarf in diesem Zusammenhang besonderer Betonung und verleiht den Gesprächen Spannung und Fruchtbarkeit zugleich.

Die Zielsetzung der Tagungen kann weniger darin bestehen, ein einzelnes Problem voll auszuschöpfen und womöglich durch eine gemeinsame Stellungnahme abzuschließen. Dieses muß vielmehr auf Grund der durch die Vorträge und Diskussionen vermittelten Anregungen den regionalen Studienkreisen, Arbeitsgemeinschaften, Pfarrkonferenzen, Akademietagungen usw. überlassen bleiben, wobei die Ökumenische Centrale auf Wunsch wiederum gerne Hilfestellung zu geben bereit ist. Die Regionaltagungen selber wollen und können nur „Informationen und Inspirationen“ der Teilnehmer anstreben, indem sie in einem möglichst umfassenden Überblick die in der ökumenischen Bewegung gegenwärtig wichtigen Fragen und Aufgaben aufzuzeigen und darzustellen suchen. Eine kurze Zusammenstellung der Themen, die auf den im Januar und Februar dieses Jahres in Bad Boll, Herrenalb, Hofgeismar und Hamburg abgehaltenen Tagungen behandelt wurden, mag das verdeutlichen.

Den Fragestellungen der „Ökumene zu Hause“ dienten die Vorträge von Prof. Kreck (Bonn) „Das Abendmahlsgespräch der EKD und seine Kritiker“, Dozent Rockel (Hamburg) „Zum ekklesiologischen Selbstverständnis der Baptisten auf dem Hintergrund der Volkskirche“, Dr. K n i e r i m (Heidelberg) „Der systematisch-theologische Ansatzpunkt des methodistischen Selbstverständnisses“ und Akademieleiter Dr. Renkewitz (Arnoldshain) „Allianz und Ökumene“. Mit den Grundsatzfragen des Selbstverständnisses der ökumenischen Bewegung beschäftigten sich Dr. Bridston (Genf) „Die Zukunft von ‚Glauben und Kirchenverfassung‘“, Prof. Meinhold (Kiel) „Einheit und Spaltung in der Kirchengeschichte“,

Dr. Dombos (Heidelberg) „Die Kirche als Institution – soziologisch und theologisch gesehen“, Prof. Schrey (Berlin) „Kirche – Institution oder Verein?“ und Prof. Grundmann (München) „Der Beitrag des evangelischen Kirchenrechts zum Selbstverständnis des Ökumenischen Rates der Kirchen“.

Das Gespräch mit der orthodoxen Kirche hatten zum Gegenstand die Vorträge von Prof. Zander (Paris) „Orthodoxie und römisch-katholische Kirche“, Prof. Heiler (Marburg) „Der Gottesdienst in der Ostkirche“, Dr. Nissiotis (Bossey) „Die qualitative Bedeutung der Katholizität in der Orthodoxie“ und Dr. Slenczka (Heidelberg) „Der Stand des ökumenisch-orthodoxen Gesprächs“. Über die Gesprächsmöglichkeiten mit der römisch-katholischen Kirche unterrichtete Dr. Brandenburg (Paderborn) und über „Das Ökumenische Konzil – eine innerkatholische Angelegenheit?“ Pater Dr. Sartory (Niederaltaich).

Soziale und internationale Probleme standen im Mittelpunkt der Referate von Dipl.-Volkswirt Donath (Karlsruhe) „Die Verantwortung der Christenheit für die Länder im raschen sozialen Umbruch“, Dr. Heyde (Bad Godesberg) „Sozialpolitik und Ökumene“ sowie Rev. Starbuck (USA, z. Zt. Mainz-Kastel), der die Strukturwandlungen der Gemeinde in der heutigen Industriegesellschaft untersuchte.

Mit der kirchlichen Situation in anderen Ländern unter ökumenischen bzw. missionarischen Gesichtspunkten befaßten sich die Vorträge von Prof. Gensichen (Heidelberg) „Theologische Gespräche zwischen den indischen Lutheranern und der Kirche von Südindien“, Prof. Hromadka (Prag) „Der Auftrag der Kirche im sozialistischen Staat“, Prof. Berkhof (Driebergen) „Die niederländischen Kirchen vor der ökumenischen Aufgabe“, Pastor Hauge (Oslo) „Die Stellung der norwegischen Kirchen und Missionsgesellschaften zur Integration“, Generalsekretär Appel (Paris) „Wie stellt sich die Frage der Einheit in Frankreich?“ und Diakon Weissinger (Mainz-Kastel) „Besuch bei den Evangeliumschristen-Baptisten in der UdSSR“.

Daß auf allen vier Tagungen auch die Vorbereitungen der nächsten Weltkirchenkonferenz 1961 in Neu-Delhi zur Debatte standen, versteht sich von selbst. Neben Bibelarbeiten über das Generalthema „Jesus Christus, das Licht der Welt“ erwies sich hierbei die großangelegte biblische Besinnung von Prof. G. Stählin (Mainz) als außerordentlich hilfreich. Auch die Erörterung praktischer Arbeitsfragen für die Förderung ökumenischer Aufgaben in den Gemeinden bilden einen festen Bestandteil der Tagungen.

Sicherlich kann der von Bischof D. Dibelius eingangs erwähnten Notwendigkeit nicht allein durch die Tagungen der Ökumenischen Centrale entsprochen oder gar Genüge getan werden. Wohl aber ist hier eine der Brücken, ökumenisches Gedankengut auf breiter Ebene in Pfarrerschaft und Gemeinden der Landes- und Freikirchen hineinzutragen. Dabei wird man sich freilich dessen bewußt sein müssen, daß „Ökumene“ nicht ein billiges Allerweltkirchentum bezeichnet, sondern ein mühsames, alle geistlichen und geistigen Kräfte forderndes Ringen um die Einheit der Kirche Jesu Christi. Kirchliche Gäste aus dem Ausland haben darum wiederholt zum Ausdruck gebracht, daß sie ähnliche Bemühungen, wie sie von den Arbeitstagungen der Ökumenischen Centrale ausgehen, auch in ihren Heimatkirchen aufgenommen sehen möchten.

Hanfried Krüger

## CHRONIK

Gegen die jüngsten antisemitischen Ausschreitungen wandte sich eine Erklärung des Ökumenischen Rates vom 6. Januar, die vom Vorsitzenden des Zentralaussschusses, Dr. Franklin C. Fry, und Generalsekretär Dr. Visser 't Hooft unterzeichnet ist.

Der Exekutivausschuß des Ökumenischen Rates, der vom 8.—12. Februar in Buenos Aires zusammentrat, appellierte erneut an die Atommächte, ihre Bemühungen um eine endgültige Einstellung aller Kernwaffenversuche fortzusetzen. Der Exekutivausschuß begrüßte außerdem eine Pflege der Kontakte mit der römisch-katholischen und der russisch-orthodoxen Kirche.

Zu der vom Ökumenischen Rat der Kirchen gemeinsam mit den nationalen christlichen Jugendräten Europas vom 13.—24. Juli 1960 in Lausanne veranstalteten Ökumenischen Jugendkonferenz in Europa, die das Thema der bevorstehenden Weltkirchenkonferenz „Jesus Christus, das Licht der Welt“ behandeln wird, werden etwa 1400 Teilnehmer aus 12 europäischen Ländern sowie 300 Gäste aus anderen Erdteilen erwartet.

Eine engere und aktivere ökumenische Zusammenarbeit in Brasilien erörterten in Sao Paulo südamerikanische Kirchenführer fast aller Denominationen mit führenden Persönlichkeiten des Ökumenischen Rates, darunter auch Erzbischof Jakovos von Nord- und Südamerika.

Der Festigung des ökumenischen Zusammenhalts der australischen Kirchen diente die von 430 Delegierten besuchte 1. Australische Kirchenkonferenz vom 2.—11. Februar in Melbourne, auf der u. a. der Generalsekretär des Internationalen Missionsrates, Bischof Lesslie Newbigin, und der Sekretär des Laienreferats des Ökumenischen Rates, Pfarrer Hans-Ruedi Weber, sprachen.

Die 550 000 Seelen zählende Presbyterianische Kirche von Korea hat beschlossen, aus dem Ökumenischen Rat der Kirchen auszutreten, um die Einheit mit ihrem fundamentalistisch orientierten Flügel aufrechtzuerhalten.

Der Rat für christliche Studienarbeit in Schweden hat beschlossen, im ganzen Lande Studienkreise zu bilden, die sich mit ökumenischen Fragen beschäftigen und etwa 20 000 Personen erfassen sollen.

Für eine bessere Koordinierung der christlichen Gebetswochen (Allianz und Ökumene) sprach sich eine von protestantischen, orthodoxen und römisch-katholischen Teilnehmern besuchte Konsultation in Bossey aus.

Während im vergangenen Jahre in Deutschland 2850 Handreichungen für die Gebetswoche für die christliche Einheit von den Gemeinden angefordert wurden, waren es in diesem Jahre über 12 000.

## VON PERSONEN

Als Nachfolger des im Oktober verstorbenen Prof. Walter Freytag wurde der stellv. Vorsitzende des Zentralaussschusses, Dr. Ernest A. Payne (Baptistenvereinigung von Großbritannien und Irland), zum Vorsitzenden der Studienabteilung des Ökumenischen Rates bestellt.

Stellv. Vorsitzender der Kommission für „Glauben und Kirchenverfassung“ wurde Prof. Henri C. W. d'Espine (Genf), nach-

dem Bischof Lesslie Newbigin wegen seiner Berufung zum Generalsekretär des Internationalen Missionsrates dieses Amt niedergelegt hatte.

Der Deutsche Ökumenische Studienauschuß berief als Nachfolger von Prof. Freytag den alt-katholischen Theologieprofessor Dr. Werner K ü p p e r s (Bonn) zum stellv. Vorsitzenden.

## ZEITSCHRIFTENSCHAU

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

Martin Werner, „Jesus Christus — das Licht der Welt. Bemerkungen zum Hauptthema der III. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1961“, *Schweizerische Theologische Umschau*, Nr. 1/2 (1959), S. 26—36.

In dieser exegetischen Studie vertritt W. die Ansicht, daß sich Sendung und Auftrag des Ökumenischen Rates wegen des „weltverneinenden Mysteriencharakters“ und der „kirchlichen Selbstverabsolutierung“ der johanneischen Form des Christentums nicht durch Joh. 8, 12 zum Ausdruck bringen ließen. Der richtige Ansatz müsse vielmehr von der weltbezogenen, jeder messianischen und kirchlichen Verengung fernen „altsynoptischen Botschaft Jesu“ her gefunden werden.

Hermann Sasse, „The Ecumenical Movement and the Lutheran Church“, *Concordia Theological Monthly*, Nr. 2, Februar 1960, S. 87—104.

In dieser auf Veranlassung der Missouri-Synode verfaßten Abhandlung gibt der Verf. vom Standpunkt des lutherischen Bekenntnisses einen kritischen Überblick über Geschichte und Zielsetzungen der heutigen ökumenischen Bewegung, wobei er insbesondere die zunehmende Erweichung und Verschwommenheit des „Lambeth Quadrilateral“ als ökumenischer Gesprächsgrundlage beanstandet. Gegenüber einem die Wahrheit des Evangeliums relativierenden Streben nach praktischer Zusammenarbeit oder organischer Einheit gelte es, die biblische Lehre von der Kirche in alleiniger Bindung an das Wort Gottes zur Geltung zu bringen. Die Christenheit damit wieder zum rechten Verständnis des reinen Evangeliums und der Sakramente zurückzuführen, sei der ökumenische Auftrag der lutherischen Kirche.

Cecil Northcott, „Ecumenical Movement or Monument?“, *British Weekly*, 14. Jan. 1960, S. 5\*).

Die pointierte Fragestellung dieses Aufsatzes weist auf den Spannungsbogen von

Edinburgh 1910 bis zum Bau eines großen ökumenischen Verwaltungsgebäudes im Jahre 1960 hin. Der Stachel liegt natürlich in der Sorge, die Ökumene sei nicht genug Bewegung, sondern in der Gefahr, „ein Denkmal des guten Willens und der Zusammenarbeit zu werden“. Wir müßten erneut versuchen, den für unser Jahrzehnt nötigen „nächsten Schritt“ zu tun. Ohne diese Ausrichtung wäre die Feier eines Jubiläums nichts mehr und nichts weniger als „Denkmalbau“.

C.-J. Dumont, „Les Eglises orthodoxes et le Mouvement oecuménique“, *Vers l'Unité Chrétienne*, Nr. 1-2, 1960, S. 5-8.

Dumont versucht, nach den Gärungen des letzten Jahres einen Überblick über die ökumenische Weltlage zu gewinnen, in den er — im Gegensatz zum Titel — auch Rom einbezieht. Nach Rhodos hätte man in verschiedenen Lagern den Eindruck gehabt, als wolle Genf alle ökumenischen Kontakte monopolisieren und als halte sich das Ökumenische Patriarchat für den einzig legitimen Sprecher der Orthodoxie. Beide Meinungen seien inzwischen richtiggestellt. Auf orthodoxer Seite müsse man allerdings auch in Zukunft damit rechnen, daß die autokephalen Kirchen durchaus nicht gewillt seien, nur über Konstantinopel zu sprechen. Klärungen seien von der pan-orthodoxen Konferenz zu erwarten, die darüber hinaus als eine parallel zum Ökumenischen Konzil der römischen Kirche arbeitende Institution zu einer gegenseitigen Annäherung führen könne. Dem Artikel sind eine Reihe einschlägiger Dokumente beigelegt.

Paul D. Devanandan, „Unity, Witness, Service in South India“, *British Weekly*, 4. Febr. 1960, S. 5.

Verf. berichtet von der 7. Generalsynode der Kirche von Südindien, von ihren Fortschritten, aber auch von überall bekannten Schwierigkeiten. Bedauerlich sei, daß Baptisten und amerikanische Methodisten weiter neben der südindischen Kirche leben.

Zu den inneren Problemen gehören besonders die Gefahr eines nach außen unverständlichen Gottesdienstes und fehlende Formen des Zeugnisses. Weiterhin bestehen manche früheren Anglikaner wie Kongregationalisten sehr stark auf Wahrung alter Formen. Im ganzen ist dem Bericht anzumerken, daß die südindische Kirche sich selbst wesentlich realistischer sieht als mancher ökumenische Romantiker.

*Franklin H. Littell*, „Die Bedeutung des Kirchenkampfes für die Ökumene“, *Evangelische Theologie*, Heft 1/1960, S. 1–21.

Für Littell hat der Kirchenkampf, genauer, die Barmer Erklärung eine neue Epoche der Kirchengeschichte eingeleitet. Hier habe man radikal Schluß gemacht mit Religion und „Christlichkeit“. Hier sei die Stelle, an der die Kirche angefangen habe, über die viktorianische Einheit von Religion und Kultur hinauszukommen (das heutige Amerika stehe noch im alten Denken); hier seien auch die Laien und die Kirche selbst wiederentdeckt worden. Dazu komme, daß man sich durch die Stuttgarter Schulderklärung wirklich aller Verteidigung begeben habe — ein derartiges Wort sei z. B. nach dem amerikanischen Bürgerkrieg von keiner Seite gefunden worden! —, so daß man nun wirklich gänzlich angewiesen war auf Gottes Gnade. Für diese Konsequenz dankt Littell mit seinem Aufsatz für

„die ganze ökumenische Bruderschaft“ (20) den „Männern des christlichen Widerstandes“ (ibid.).

*Keith R. Bridson*, „Survey of Church Union Negotiations 1957 — 1959“, *The Ecumenical Review*, Nr. 2, Januar 1960, S. 231–260\*.

Der neue Bericht über den Stand der Kirchenunionsverhandlungen und -gespräche liegt nunmehr vor. Dr. Bridson hat versucht, möglichst vollständig zu sein, so daß ein umfangreiches Dokument entstanden ist. Die deutsche Übersetzung kann in der Ökumenischen Centrale angefordert werden.

Nr. 2/1960 der *Ecumenical Review* enthält außer den auf der letzten Zentralausschuß-Sitzung gehaltenen Vorträgen von Prof. E. Schlink und Prof. Konstantinidis folgende vier Arbeiten:

*P. P. Bratsiotis*, „The Fundamental Principles and Main Characteristics of the Orthodox Church“,

*E. R. Hardy*, „The Bounds and Pillars of the Church“,

*Ch. Westphal*, „The Marks of the Church — A Protestant Viewpoint“,

*G. Florowsky*, „The Ethos of the Orthodox Church“.

Alle vier Referate wurden der Faith and Order-Konkultation, die vom 16.–18. August 1959 in Kifissia stattfand, vorgetragen.

## NEUE BÜCHER

*Edward Francis Hanahoe*, *Catholic Ecumenism. The Reunion of Christendom in contemporary Papal Documents. The Catholic University of America Press, Washington 1953. 182 S. \$ 2.—.*

Die vorliegende Dissertation eines Mitglieds der röm.-kath. Society of the Atonement ist der Anlaß gewesen für das mit dem gleichen Thema befaßte Buch von Gregory Baum (s. Ök. Rundschau Nr. 4/1959, S. 215 f.). Der Unterschied ist in der Tat beträchtlich. Denn H. fühlt sich zu seiner Arbeit inspiriert durch die bekannte *Instructio* des röm. S. Officium vom 20. 12. 1949, die ja das ökumenische Gespräch mit Rom nicht gerade erleichtert hat. Entsprechend entfaltet H. die konsequente römi-

sche Lehre von der Einheit der Kirche, die ausschließlich in der römischen Kirche gegeben sei. Die außerrömische Christenheit befinde sich dagegen in einer „chaotischen Verfassung“ wegen der vielfältigen nicht-katholischen „Sekten“ (S. 9).

Der Verfasser hat wohl die offiziellen Dokumente der ökumenischen Bewegung studiert, stützt sich aber sonst allermeist auf röm.-kath. Unterlagen, vor allem aus dem englisch-amerikanischen Sprachraum. Verständlicherweise unterscheidet er den „nicht-kath.“ vom „kath. Gebrauch“ des Wortes „ökumenisch“ und erklärt bündig: „A Catholic ecumenism will the look toward a return of the separated Oriental Churches and the Protestant com-

munities to the Roman Church“ (S. 46 f.). Die Anglikaner gelten, wie bekannt, in dieser Sicht trotz ihrer betont bischöflichen Verfassung ebenfalls nur als eine „protestantische Gemeinschaft“. Die weltweite Bewegung zur Einheit ist zwar auf die göttliche Vorsehung zurückzuführen, ihr Ziel kann aber einzig „die eine sichtbare religiöse Gemeinschaft ... mit dem Hl. Stuhl“ sein: „This one Church alone is both de jure and de facto ecumenical“ (S. 159 ff.). Nur der ist gerettet, der wirklich ein Glied dieser Kirche ist oder wirksam nach dieser Gliedschaft strebt. Dieses Streben kann auch implizit gegeben sein durch den Besitz der heiligmachenden Gnade und eine — im Sinn des Verfassers „leider“ — unbesieglige Unkenntnis der wahren Religion.

Als normaler Weg zur Wiedervereinigung wird die Konversion angesehen. Für alle Protestanten kommt nur die Einzelkonversion in Frage, selbst da, wo ganze Gruppen sich Rom anschließen wollten. Nur für Gemeinschaften (bodies) mit einer gültig geweihten Hierarchie und der rechten kath. Lehre ist auch eine korporative Wiedervereinigung denkbar. Eigene Riten, geistliche Gewänder und Eheerlaubnis für den Klerus können ihnen erhalten bleiben.

Der Duktus dieser Schrift ist nicht verheißungsvoll für ein Gespräch über ökumenische Einheit zwischen den nichtrömischen und der römischen Kirche. Dazu läßt uns mehr das oben angegebene Buch von Baum ein. Sollten wir aber noch eine Frage anschließen, damit wir nicht nur enttäuscht H.'s Schrift beiseite legen müssen, dann ist es die an das päpstliche Dokument von 1949: Ja, „außerhalb vom Glauben gibt es keine wahre Einheit“, das ist richtig und muß gesagt werden. Aber was heißt hier „truth“? Wenn die „pistis“ des Neuen Testaments gemeint ist — und sie muß doch schließlich zuerst gemeint sein —, dann könnten wir weiter miteinander reden.

Reinhard Mumm

Wilhelm Kahle, Die Begegnung des baltischen Protestantismus mit der russisch-orthodoxen Kirche. Leiden/Köln, E.J. Brill, 1959. 240 Seiten. 10 Bildbeilagen. Leinen DM 34.95.

Wollte man die Anzeige dieses Buches in drei Stichworten zusammenfassen, so ließe

sich sagen: Wir sind voller Respekt vor der umfassenden wissenschaftlichen Leistung des Verfassers; voller Dankbarkeit an die Deutsche Forschungsgemeinschaft, mit deren Unterstützung das Buch gedruckt werden konnte; voller Freude an der vermittelten Einsicht, daß Gott in der Auflösung weltlicher Ordnungen zugleich auch die (menschlichen) Grenzen zwischen den Konfessionen aufhebt.

Es ist eine erregende Lektüre, das kirchengeschichtliche Geschehen im Baltikum, diesem verlorenen Winkel Europas, zu verfolgen. Sicherlich, es ist immer ein „Wetterwinkel“ gewesen, bis in die jüngste Vergangenheit hinein, als Kurland der letzte Frontabschnitt der beiden Weltkriege war. Die Bewohner des Landes haben sich immer als „Vormauer der Christenheit“ verstanden, als Bastion, die zu verteidigen die Vertretung des Landes in allen ihren wechselnden Formen von der Kirche und dem Deutschen Orden über die Baltischen Ritterschaften bis zu den estnischen und lettischen Republiken der Zeit zwischen den Weltkriegen nicht müde wurde. Als bestimmendes Lösungswort galt jenes: „Die Stirn nach Osten!“ seit jeher, auch wenn es erst im 19. Jahrhundert so ausgesprochen wurde. Der Osten — das war jene unüberschaubare Weite, das war das ganz Andere, Fremde, ein Volk anderer Sprache und — nicht zuletzt — eine fremde, unverständliche Kirche. Und trotz der Existenz einer christlichen Kirche ist es „die Sicht des Ostens als Raumes der Gottlosigkeit und der Verführung zum Abfall, die wie eine durchgehende Melodie immer wieder ... zum Ausdruck kommt“. Nur selten finden sich Einzelne um die Wende des 18. zum 19. Jahrhundert, die der Meinung sind, „daß gerade im Osten das Heil liegt, im Gegensatz zu dem verderbten und materialisierten Westen“ (Jung-Stilling, Franz von Baader).

Man stand der russisch-orthodoxen Kirche im Mittelalter hochmütig-abgrenzend gegenüber und wurde nach und nach immer tiefer und wohl auch schuldhafter in ein kämpferisches Gegeneinander verstrickt. Mit besonderer Sorgfalt schildert der Verfasser die Auseinandersetzung der lutherischen Landeskirche mit Herrnhut, das hier mit seinen „kirchensprengenden Einflüssen“ doppelt gefährlich war, weil es in der Ab-

grenzung zwischen Kirche und Herrnhut zugleich auch um das Aufbrechen in die nationalen Fronten deutsch und estnisch-lettisch ging. Höhepunkt der Auseinandersetzung zwischen dem baltischen Protestantismus und der russisch-orthodoxen Kirche ist jene Zeit der Konversionen, die einen tiefen Einblick in die kirchliche Mitverantwortung für den sozialen Stillstand im Baltikum und für die Unbedenklichkeit gibt, mit der die russisch-orthodoxe Kirche sich von der zaristischen Regierung als Werkzeug politischer und nationaler Maßnahmen brauchen ließ. Ein leidvolles Kapitel baltischer Kirchengeschichte, das bis in die große Politik hinein seine Wellen schlug und unter dem Stichwort „Deutsch-protestantische Kämpfe“ um die Mitte des 19. Jahrhunderts auch in das Bewußtsein Preußens und des Reiches trat.

Im Ganzen: „Politisch gesehen war die Kirche das eigentliche Band der Landschaft gewesen. Kulturell und erzieherisch war die Kirche Schule der Esten und Letten gewesen. National war die Kirche ein Moment der Selbstbehauptung gegenüber dem Russentum, und gesellschaftlich hatte die Kirche länger und stärker als anderswo im Protestantismus Deutschlands eine besondere Stellung erfüllt und behauptet.“

So hatte die Kirche ihr redlich Teil in der geschichtlichen Welt beigetragen und geleistet und war immer zugleich auch Quelle geistlichen Lebens, Dank für Gottes Gnade, Tröstung im Leiden und ... Fülle menschlicher Irrtümer und menschlicher Schuld.

Als in der Russifizierung der 80er Jahre im vorigen Jahrhundert, dann mit der Staatswerdung Estlands und Lettlands nach dem ersten Weltkrieg und schließlich mit der Umsiedlung des Baltentums im Herbst 1939 und dem vorübergehend durch die deutsche Besetzung unterbrochenen Prozeß der Eingliederung in die Sowjetunion alle geschichtlich gewordene Ordnung erst gelockert und schließlich zerrissen wurde, da begann im baltischen Protestantismus jene Selbstbesinnung, die in einem schönen Ansatz ein besonderes Stück ökumenischer Arbeit Wirklichkeit werden ließ. Sie ist, wie der Verfasser mit Recht hervorhebt, nicht in Konferenzen, in Tagungen von Kirchenleitungen oder theologischen Auseinandersetzungen begonnen worden. „Ecumenicity

begins at home“ ist von Anfang an auf baltischem Boden exerziert worden, als die „Herausforderung der Not“, wie Toynbee meint, zu einer schöpferischen Antwort zwang. Im baltisch-russischen Grenzraum hat die atheistische Übermacht Rußlands die griechisch-orthodoxe und die evangelisch-lutherische Kirche in dieselben leidvollen Erfahrungen geführt und vor dieselben Aufgaben der Verteidigung und der Diakonie gestellt. Daraus ist dann jene „Baltische Rußlandarbeit“ erwachsen, die wenig bekannt war, aber bis tief hinein in die Sowjetunion segensreiche Wirkung gehabt hat. Es war auch theologisch gesehen ein weiter Weg, der vom Kulturprotestantismus des 19. Jahrhunderts und der lieblosen Beurteilung der morgenländischen Kirche durch Harnack (der aus dem Baltikum stammt) bis zu Oskar Schabert und Eduard Steinwand, den beiden Leitern der Rußlandarbeit, führte, der eine wirkliche und fruchtbare Begegnung mit einer Kirche anderer Konfession dadurch vorbereitete, daß diese sich selbst in Frage stellen ließ.

Der (ökumenische) Standort des Verfassers ist es, der seine einführende und verständnis- und liebevolle Darstellung der Begegnung des baltischen Protestantismus mit der russisch-orthodoxen Kirche zu einer Quelle reicher Belehrung und wesentlicher Einsichten werden läßt.

Harald von Rautenfeld

*Helmut Essinger, Wege nach Rom. Kritische Betrachtung von Konversionsberichten aus dem 20. Jahrhundert. Michael Triltsch-Verlag, Düsseldorf 1958. 197 S. Kart. DM 12.80.*

Konvertiten von einer Kirche zu anderen hat es immer gegeben. In unserer Zeit sind auffallende Konversionen von evangelischen und anglikanischen Christen zur römisch-katholischen Kirche bekannt geworden. Wir haben wirklich Anlaß, diese Tatsache näher zu untersuchen.

Nach einigen Ausführungen über das Wesen der röm.-kath. Kirche stellt der Verfasser fest, daß unter „Konversion“ nach röm.-kath. Lehre im wesentlichen der Übertritt zu ihrer Kirche, nicht umgekehrt, verstanden wird. Von Gertrud von Le Fort berichtet H. Essinger das Bekenntnis einer tiefen Glaubenserfahrung: „Es steht ja

eben nicht so, daß wir uns zu Gott durchkämpfen, sondern Gott kämpft sich zu uns durch, und zuletzt geschieht alles fast über uns selbst hinweg.“

Der Vf. gliedert die Motive dieser Konversionen in verschiedene Typen: den ästhetisch-liturgischen, den kirchenpolitischen, den dogmatisch-lehrhaften Motivkreis und die persönliche Begegnung, vor allem in der konfessionellen Mischehe. Diese Einteilung hat freilich nur begrenzt recht, denn die Motive verbinden und durchdringen sich natürlich gegenseitig. Als evangelische Christen sind wir erschrocken darüber, wie oft Konvertiten von ihrer (nach römischer Lehre „bedingungsweise“ neu vollzogenen) Taufe berichten. Wir müssen darin in der Regel eine Wiedertaufe erblicken und wundern uns, daß sie trotz gegenteiliger Versicherung röm.-kath. Bischöfe immer wieder durchgeführt wird.

Erschreckend ist nun freilich erst recht die protestantische Position des Verfassers, von der aus er seine Kritik unternimmt: der Einzelne, nicht die Gemeinde mit ihrer Liturgie stehe in letzter Entscheidung vor Gott (S. 141). Wie sind denn dann die 7 Sendschreiben der Offenbarung u. a. m. zu verstehen? Wie ist es möglich, daß ein Theologe heutzutage noch Liturgie und Verkündigung auseinanderreißt? „Das Wort“ wird vom Verfasser im wesentlichen mit der Predigt identifiziert. Der Kirchenbegriff ist rein aktualistisch (S. 182), die Einheit der Kirche sieht E. nur in der Zukunft (S. 184); das N. T. zeige angeblich nicht die Einheit, sondern die Pluralität (S. 157). In dieser protestantischen Sicht müssen natürlich auch „viele Berichte des Neuen Testaments eliminiert werden“ (S. 156). Daß evangelische Christen sich von einem solchen Protestantismus loszusagen, ist allerdings erklärlich.

Wir sollten auf beiden Seiten über die Konversionen nachdenken und miteinander darüber reden. Wir haben in dieser Sache ernste Fragen an die röm.-kath. Kirche, aber nicht minder erste an uns selbst zu richten. Was H. Schlier gesagt und geschrieben hat, ist doch mit seinem Übertritt für uns nicht einfach abgetan. Vor allem lehrt uns auch dieses Buch, wie dringend nötig es ist, das Gespräch mit Rom von einer klaren, auf Schrift und Bekennt-

nis gegründeten Position her zu führen, wie das auf manche Weise bereits gründlich und erfreulich geschieht und wie wir das z. B. von dem neu gegründeten Institut des Lutherischen Weltbundes weiterführend erhoffen. Reinhard Mumm

Heinz Schütte, Um die Wiedervereinigung im Glauben. 2. stark erweiterte Auflage. Verlag Fredebeul & Koenen, Essen 1959, 192 S., DM 8,80.

Mit diesem Robert Grosche gewidmeten Buch legt der Verfasser, ein junger, röm.-kath. Priester und Religionslehrer, erneut seine höchst beachtliche Studie der Öffentlichkeit vor. Man spürt es Heinz Schütte bei diesem Buch ebenso wie bei seinem spontanen Diskussionsbeitrag auf dem Münchener Kirchentag an, daß er leidenschaftlich von der Not der gespaltenen Christenheit und dem Gebet des Herrn, „daß sie alle eins seien“, ergriffen ist. H. Schütte geht von der grundlegenden Einheit in Christus aus, die nicht nur historisch gegeben ist und eschatologisch geglaubt wird, sondern in der Geschichte wirklich werden will. Er stellt dann, belegt durch viele Zitate aus der katholischen und evangelischen Literatur, fest, wie die Standpunkte in der Beurteilung der Reformation, der Rechtfertigungslehre, der Kirche und ihrer einheitlichen Leitung, der Heiligen- und Marienverehrung und des Glaubens überhaupt, einander nähergerückt sind. Hier gibt es wirklich etwas zu lernen angesichts vieler Meinungen, die heute immer noch mit überholten Argumenten und unzutreffenden Vereinfachungen die „Unterscheidungslehren“ traktieren.

Den Weg zur Wiedervereinigung markiert der Verfasser mit dem alten, von Papst Johannes XXIII. neu aufgenommenen Wort: *In necessariis unitas — in dubiis libertas — in omnibus caritas*. Unter diesem Leitmotiv läßt sich in der Tat für das Verhältnis der Konfessionen zueinander viel Gutes sagen.

Dennoch müssen wir den Verfasser fragen: Hat er nicht in seinem gewiß lobenswerten Bestreben, das Einigende herauszuarbeiten, allzu schnell die Übereinstimmung röm.-kath. und evang. Lehre festgestellt? Wir müssen bei allem Eifer für eine gute Begegnung der Konfessionen auch auf die

Steine hinweisen, die immer noch im Wege liegen.

Eine Anmerkung zum Vorwort: Der Ökumenische Rat ist kein „evangelischer“ „Weltkirchenrat“, sondern er umfaßt auch zahlreiche Kirchen, die sich selbst als katholisch verstehen. In einer 3. Auflage, die zu unserer Freude in Kürze vorliegen soll, wird sich das vielleicht berichtigen lassen.

Ausdrücklich möchte der Rezensent an die Autoritäten der röm.-kath. Kirche die Frage stellen: Entspricht das, was in diesem Buch vorgetragen wird, der Intention röm.-kath. Lehre? Können wir erwarten, daß das geplante römische Konzil so bereitwillig auf evangelische Stimmen hört, wie es hier H. Schütte tut oder Dr. Klinkhammer in seinen bekannten Thesen? Dann freuen wir uns auf ein gutes Gespräch.

Reinhard Mumm

### „DAS DRITTE ROM“ — HEUTE?

Fedor Stepun, *Der Bolschewismus und die Christliche Existenz*. Kösel-Verlag, München 1959. 298 S. DM 14.50.

A. Kartaschow, *Skizzen zur Geschichte der Russischen Kirche*. 2 Bde. Editeurs Réunis, Paris 1959. Etwa 1400 Seiten. Russisch, DM 30.—.

Die neueste Schrift des russischen ehemaligen Soziologen und Künstlers Fedor Stepun, der, 1923 von der Sowjetregierung verbannt, an der Münchener Universität eine neue Wirkungsstätte als Religionsphilosoph gefunden hat, wird berechtigtes Interesse finden. Zwar bezieht sich nur ein Bruchteil des Buches unmittelbar auf das Rußland des 20. Jahrhunderts, insbesondere die Zeit nach der Oktoberrevolution. Aber z. B. das Kapitel „Deutsche Romantik und die Geschichtsphilosophie der Slawophilen“ oder die Analysen Dostojewskischer Romane mit Beziehung auf die „Ahnengalerie“ Lenins oder die Darstellung der Entwicklung des Sozialismus von den „Volksgängern“ der 70er Jahre über die „Terroristen“ zu den Klassenkämpfern marxistischer oder „linksfaschistischer Prägung“ enthalten zwar keine „neuen Fakten“, wohl aber glänzende Formulierungen — z. B. „das Eingefangensein des unbewußten Glaubens im atheistischen Bewußtsein“

(S. 230) — und nachdenkliche Synthesen die Fülle. Die heutige Christenheit in der Sowjetunion, für die einige Worte tiefen Verständnisses fallen, tritt — nach einer sehr knappen, aber zutreffenden Entwicklungsskizze — fast ausschließlich in der Person des heutigen Patriarchen Alexius in Erscheinung, für den aber nicht die Dokumentationen seines kirchlichen, kirchenpolitischen und theologischen Wirkens herangezogen werden (insbes. die 3 Bände seiner „Predigten, Ansprachen und Aufsätze“, Moskau 1948—1957), sondern fast ausschließlich die — vorwiegend katholische — Diskussion um die Frage der Zukunftsbedeutung der Lehre von „Moskau, dem Dritten Rom“ für das heutige Patriarchat Moskau. Zu der — wenn auch zurückhaltenden — positiven Stellungnahme Stepuns ist zu bemerken:

a) Es gibt, wenn ich mich nicht täusche, keine Aussagen des Patriarchen Alexius selbst über „Das Dritte Rom“.

b) Die — nicht sehr zahlreichen — uns bekannt gewordenen betreffenden Äußerungen stammen ausschließlich aus den drei ersten Nachkriegsjahren und kommen zum guten Teil aus dem Munde von Nicht-Sowjetbürgern — orthodoxen Hierarchen in USA, Paris, Bulgarien. Im Unterschied zu solchen „Versuchsbällons“ hat aber Patriarch Alexius schon bei seiner Inthronisierung 1945 in nüchternem christlichen Realismus auf die „Sündhaftigkeit“, d. h. auf die „Nicht-Unfehlbarkeit“ der Landeskirche — in diesem Zusammenhang der Russischen Orthodoxen Kirche — hingewiesen, die sie von der „Einen Heiligen Allgemeinen Apostolischen Kirche“ des Glaubensbekenntnisses deutlich unterscheidet und damit zugleich implizit von jeder Rom-Ideologie abgrenzt. Er hat damit den Doppelmaßstab der „Göttlichkeit und Menschlichkeit“ auch auf die Russische Orthodoxe Kirche angewendet, den er in seinem hervorragenden Sendschreiben von 1951 zum 1500jährigen Jubiläum der 4. Ökumenischen Synode von Chalcedon (Dogma von der Gottmenschheit Jesu Christi) ausgeführt und ausdrücklich als Richtschnur auf die Gegenwartsaufgaben der Christenheit interpretiert hat.

Auch in Beziehung auf die orthodoxen Schwesterkirchen und auf die gesamte

Christenheit, auch die römische, hat er sich — bezeugt seit den Kriegstagen von 1942 — als ein überzeugter ökumenischer Christ erwiesen. Und, was wir aus dem Kreise seiner nächsten Mitarbeiter wissen, weist in die gleiche Richtung. Sie alle kommen aus der Schule des russischen Religionsphilosophen Wladimir Ssolowjow (gest. 1900), des großen Interpreten von Chalkedon. Sie haben teil an dessen Ernüchterung in bezug auf das russische Zarentum, welcher der Vorgänger des Alexius, Patriarch Sergius, schon als Erzbischof während des japanischen Krieges grundsätzlichen Ausdruck gegeben hat. Sie alle haben Ssolowjows unüberhörbare Warnungen vor dem Weltkaisertum und dem von dem Weltkaiser geleiteten „Christlichen Weltkonzil“ nicht vergessen (besonders in Ssolowjows „Drei Ostergespräche“, 1900). Auch ist den russischen Hierarchen nicht unbekannt, daß die Idee von „Moskau, dem Dritten Rom“ — entsprechend wie der „ökumenische Gedanke“ — eine exklusive und eine integrale Deutung (eine klein-orthodoxe oder eine groß-orthodoxe) zuläßt, also einen inner-orthodoxen, insbesondere russisch-griechischen Konfliktstoff enthält, der, im 17. Jahrhundert von dem russischen Patriarchen Nikon unterschätzt, das russische orthodoxe Schisma, den Raskol, herbeigeführt hat. Als ein ausländischer Gast den Patriarchen Alexius in den 50er Jahren über Ssolowjows Vision des Weltkonzils belehren wollte, antwortete der Patriarch nur mit freundlicher Bestimmtheit: „Das fand in Jerusalem statt“, d. h. das Konzil unter dem Weltkaiser liegt nicht in der Zukunft und wird nicht in Moskau stattfinden. Die lebendige Russische Orthodoxe Kirche, auch in einem großen Teil ihrer führenden Männer, ist in dem „Feuerofen“ in jenes existentielle Einverständnis mit den frühchristlichen Asketen und ihrer inneren Abgrenzung — nicht äußeren Trennung — von der „Welt“ gelangt, die dem Professor Stepun nach wie vor fern liegt. Nur so ist es auch verständlich, daß er — in einem Anachronismus und freilich auch mit einiger persönlicher Skepsis untermischt — seine Hoffnung auf eine „Gemeinschaft der christlichen Völker“ (welcher Völker?) richtet. — Niemand wird sich ohne Gewinn mit diesem anregenden Büchlein auseinandersetzen.

Vielleicht weniger momentanes Aufsehen, aber stärkere Zukunftswirkung wird das gleichfalls soeben aus der russischen Diaspora hervorgegangene Lebenswerk des großen russischen Kirchenhistorikers und letzten russischen „Oberprokurors“ — im Sommer 1917 Kultusminister — der Russischen Orthodoxen Kirche, Professor A. Kartaschow, von der „Geistlichen Akademie Paris“, dem St. Sergius-Institut, haben. Es ist reich und vielseitig dokumentiert und mit eingehenden internationalen Bibliographien versehen und trägt die Prägung einer ungewöhnlich lebendige Universalität und Radikalität vereinigenden christlichen Persönlichkeit. Auch in diesem Werk ist die Lehre von „Moskau, dem Dritten Rom“ als eine Zentralidee der russischen Geschichte und Kirchengeschichte herausgestellt, zugleich aber sind ihre Gefahren deutlich gezeigt. Die glänzende und tiefgreifende Darstellung der positiven Bedeutung der aufgeklärt-„fortschrittlichen“ petrinischen Epoche für die innere Entwicklung der Russischen Orthodoxen Kirche — welche aber das „Dritte Rom“ für einhalb Jahrhunderte begrub — gibt, vielleicht unbeabsichtigt, auch die Voraussetzungen für eine vielseitigere Beurteilung der Gegenwartslage und -aufgaben der Russischen Orthodoxen Kirche, als sie vielfach gesehen werden. — Nach annähernd 40jähriger Vakanz füllt diese „Russische Kirchengeschichte“ eine entscheidende Lücke aus. Wir hoffen auf den 3. Band, der das 19. und 20. Jahrhundert aus eigener Anschauung und Mitwirkung des Verfassers schildern würde.

Hildegard Schaefer

Ludolf Müller, Zum Problem des hierarchischen Status und der jurisdiktionellen Abhängigkeit der russischen Kirche vor 1039. (Osteuropa und der deutsche Osten, Reihe III. Westfälische Wilhelms-Universität zu Münster, Buch 6). Verlagsgesellschaft Rudolf Müller, Köln-Braunsfeld, 1959. 84 S. Geh. DM 4.80.

Der Kieler Slawist und Theologe bringt auf Grund komplizierter Forschungen ein Stück Wissenschaftsgeschichte zum guten Abschluß: Der Ursprung der Russischen Orthodoxen Kirche — „sehr dunkel und noch mehr verdunkelt durch Parteinahme und Vorurteil“ (H. Grégoire, Brüssel 1954) — hatte Anlaß zu acht Argumentationen e

silentio über die kirchenrechtliche Stellung Rußlands im ersten Halbjahrhundert nach der Taufe gegeben (989), von denen die byzantinische, die bulgarische und die römische These — in bezug auf Abhängigkeit bzw. Eingliederung der ältesten russischen Kirche — die wichtigsten sind. Nachdem Vf. die Thesen 2—8 ebenso nachdrücklich wie zum Teil elegant aus dem Sattel gehoben hat, läßt er die byzantinische These siegreich das Feld behaupten — zweifellos zu Recht.

Hildegard Schaefer

*Maurice Villain*, Introduction à l'Oecuménisme. Coll. „Eglise vivante“, série Etudes. Casterman, Tournai (Belgien). (2. Aufl.), 1959. 260 S.

Das Buch ist ein erfreuliches Zeugnis für den Ernst, die Gründlichkeit und die versöhnliche, ja brüderliche Haltung, mit denen eine bestimmte Gruppe katholischer Theologen, vornehmlich in Frankreich und Belgien, den ökumenischen Problemen nahegeht. Die Reihe, in der es erscheint, läßt bereits erkennen, daß es aus den mehr als zwanzigjährigen, intensiven Bemühungen jener Gemeinschaft erwachsen ist, die heute in „Istina“, „Eglise vivante“ und „Irenikon“ laufend ihre Forschungsergebnisse und Stellungnahmen vorlegt.

Dem Abbé Paul Couturier, Marc Boegner, dem verstorbenen Bischof von Chichester Dr. Bell und dem Rektor des Orthodoxen Instituts in Paris, Cassien, gewidmet, versucht das knappgefaßte Buch, im ständigen Gespräch mit evangelischen, anglikanischen, orthodoxen Veröffentlichungen, eine „Einführung“ in die ökumenischen Fragen — nicht mehr als das, aber dies nun auch wirklich — vor allem für römisch-katholische Leser zu geben. Der Versuch scheint uns meisterhaft gelungen.

Das Buch gliedert sich in vier Teile. Von besonderem Interesse ist der letzte Teil, der sich die schwierige Aufgabe stellt, Anregungen und Hinweise zur „Technik“ des ökumenischen (= katholisch-protestantischen oder katholisch-orthodoxen) Gesprächs zu geben. Hier wird wohl zum ersten Male versucht, wenigstens in den Grundzügen eine Methodik der theologischen Annäherung systematisch zu entwickeln. Als charakteristisch mögen die drei Schritte wiedergegeben werden, in denen sich, ausgehend von der kritischen Einsicht, daß die klassische katholische

Theologie polemisch war und ist, dieses Aufeinander-Zugehen vollziehen soll: 1. Zunächst alles retten und bewahren, was es an Wertvollem bei den Reformatoren gibt! 2. Unsere (katholische) Lehre auf positive (konstruktive) Weise darstellen und nicht im Gegensatz zum Protestantismus! 3. Die Synthese, worunter, cum grano salis, die Einfügung der protestantischen „Werte“ in das Gesamte des christkatholischen Glaubens und Lehrens verstanden wird. Dabei erkennt Vf. an, das objektivierende und systematisierende Element katholischen dogmatischen Denkens kritisch ins Auge fassend, daß die „existentielle“ protestantische Art, ein Dogma nur unter dem Gesichtspunkt seiner soteriologischen Bedeutung und innerhalb des personalen Bezuges zu Christus selbst zu sehen, der Denk- und Redeweise der Bibel entspricht, und sieht hier ein notwendiges Korrektiv zur ontologischen Struktur der katholischen Theologie, die aus der Dogmatik eine selbstgenügsame „Wissenschaft“, ja oft eine „Ästhetik“ macht. — Eine gut gegliederte, übersichtliche, sich auf die französische Sprache beschränkende Bibliographie schließt das wenig umfangreiche, aber zweifellos bedeutsame Werk ab.

In Belgien und Frankreich ist es mit solchem Interesse aufgenommen worden, daß schon nach drei Monaten die zweite Auflage notwendig wurde. Für den deutschen Leser bietet es die mit Abstand beste Gelegenheit, sich in aller wünschenswerten Kürze und Prägnanz mit dem Wesen des katholischen „Ökumenismus“, der seine Heimat ja vor allem in den Ländern französischer Zunge hat, bekannt zu machen.

H. G. Schweigart

*René Marlé*, Bultmann und die Interpretation des Neuen Testaments. Konfessionskundliche und kontrovertheologische Studien, herausgegeben vom Johann-Adam-Möhler-Institut, Band I, Paderborn, 1959. Deutsch von Josef Kremeyer. 206 Seiten. Ganzleinen DM 14.80.

In den Büchern von Balthasar, Bouillard und Küng hat die römisch-katholische Theologie das Gespräch mit Karl Barth aufgenommen. An ihre Seite tritt der französische Jesuitenpater René Marlé mit seinem Werk über Bultmann, das nun auch in deutscher Übersetzung vorliegt.

Marlé hat Bultmanns Theologie gründlich studiert und verstanden, er kennt die Diskussion über Bultmanns Thesen in ihrer ganzen Breite. Seine Darstellung ist klar und exakt, die kritischen Fragen werden vornehm und sachlich gestellt. Das alles hat ihm Bultmann selber bestätigt.

In fünf Kapiteln wird Bultmanns Position entfaltet. Beim zweiten Kapitel beginnend, fügt der Verfasser seiner Darstellung jeweils kritische Fragen an, die im Schlußabschnitt, der Bultmanns Theologie als eine Theologie des Paradoxen zusammenfassend darstellt, in einer Theologie des Mysteriums und der Fülle die sie begründende Einheit finden. Abgekürzt und stark vereinfachend könnte man sagen: Alle diese Fragen laufen auf den Vorwurf der Einseitigkeit hinaus.

Ist es nicht einseitig, mythisches und wissenschaftliches Denken für unvereinbar zu erklären? Sollte man nicht ihre Einheit in einem Denken suchen, das alle Denkweisen in Totalität umfaßt? Bultmann fragt dagegen: Was soll das für ein Denken sein?

Ist es nicht einseitig, die historische Einmaligkeit des Kreuzes von seiner Bedeutsamkeit, das Auferstehungszeugnis als Glaubensgrund von dem bezeugten Ereignis der Auferstehung zu lösen? Ist es nicht einseitig, das eschatologische Jetzt der Glaubensentscheidung vom konkreten Leben und seiner Kontinuität zu trennen? Bultmann fragt dagegen, ob damit nicht seine paradoxe Sicht des Eschatologischen verkürzt gesehen wird.

Ist es — um ein letztes Beispiel zu nennen — nicht einseitig, in der Sicht des menschlichen Seins als eines geschichtlichen und der dadurch bedingten aktualen und forensischen Sicht der Rechtfertigung und des Glaubens, den Zusammenhang von Schöpfung und Erlösung zu zerreißen, wird dabei nicht die verwandelnde Kraft des Heiligen Geistes und die Wahrheit, daß der Glaube Qualität sei, übersehen? Bultmann fragt dagegen: Geht es hier nicht — wie ja auch Marlé erkennt und klar ausspricht — um mehr als nur seine Theologie, nämlich um den Gegensatz von evangelischer und römisch-katholischer Theologie schlechthin, um eine Theologie des „solus“ auf der einen und eine des „et“ auf der anderen Seite? Steht damit nicht Bultmann

mit Luther gegen bestimmte evangelische Theologen, deren Äußerungen Marlé geschickt seinen Argumentationen einfügen weiß? Wird damit nicht die Lage der evangelischen Theologie selber klar beleuchtet? Man muß Marlé dankbar sein, daß er eindeutig und entschieden bis zu dieser Wurzel des Gegensatzes dringt.

Zur sinnvollen Fortführung eines Gespräches gehört allerdings auch die Bereitschaft, die eigene Position radikal in Frage zu stellen. Ist die römisch-katholische Theologie dazu bereit? Wie dem auch sei, der Band sei nachdrücklich zu gründlicher Lektüre empfohlen. Hermann Dembowski

*Josef Lortz, Einheit der Christenheit. Unfehlbarkeit und lebendige Aussage. Paulinus-Verlag, Trier 1959. 72 S. Geh. DM 3.80.*

Der bekannte katholische Erforscher der Reformationsgeschichte führt in diesen gesammelten Aufsätzen ein vorbildliches Gespräch mit der evangelischen Theologie der Gegenwart. Wir werden zugestehen müssen, daß das auch für den kundigen katholischen Gelehrten schwierig ist, weil er sich immer wieder einem „Protestantismus“ gegenüber sieht, der trotz aller reformatorischen Erneuerung ein recht buntes Bild abgibt. Umgekehrt müssen wir allerdings bezweifeln, daß die heutige römisch-katholische Kirche und Lehre das Ergebnis einer „im Wesentlichen kontinuierlichen Entwicklung“ von der Urgemeinde an sei (S. 15).

Es ist beglückend, diesem Büchlein zu entnehmen, wie stark das evangelisch-katholische theologische Gespräch heute die deutsche katholische Theologie befruchtet. Die vier Leitsätze über Wahrheit und Lehre (S. 22) atmen den Geist des Evangeliums. Der Verfasser stellt deutlich heraus, daß erst bei der These vom unfehlbaren Lehramt und seiner im kanonischen Recht fixierten Gewalt die Wege auseinandergehen. Die Grundfrage an beide Kirchen ist die nach dem Wesen des göttlichen Geistes. Kann er so gebunden werden, wie es im römisch-katholischen Lehr- und Rechtssystem geschieht? Umgekehrt müssen wir uns selbst fragen und fragen lassen: Fordert die Einheit des heiligen Geistes nicht eine bessere Ordnung des Lehramtes, als sie in den evangelischen Kirchen heute gegeben ist?

Der Deutung, daß die Formel „Christus allein“ auch die Kirche einschließt (S. 72), wird die evangelische Theologie grundsätzlich zustimmen. Hier aber muß das Gespräch weitergehen, wie die Kirche ihrem Herrn und Seinem Wirken im Wort zugeordnet ist. Reinhard Mumm

*Maximilian Roesle — Oscar Cullmann, Begegnung der Christen. Studien evangelischer und katholischer Theologen. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, und Verlag Josef Knecht/Carolusdruckerei, Frankfurt am Main, 1959. 696 Seiten. Ganzleinen DM 28.—.*

Zum 70. Geburtstag des am Gespräch zwischen den Konfessionen seit Jahrzehnten führend beteiligten katholischen Theologen Otto Karrer legen das Evangelische Verlagswerk und der katholische Josef Knecht-Verlag als gemeinsame Veröffentlichung eine in ihrer Art bisher einzigartige Festschrift vor: Katholische und evangelische Theologen haben sich zusammengetan, um eine Anzahl der in der interkonfessionellen Diskussion der Gegenwart wesentlichen Fragen parallel zueinander zu erörtern. Entgegen der Zufälligkeit, die nicht selten solchen Festschriften anzuhaften pflegt, werden hier in systematischer Anordnung und Bezogenheit bestimmte Themenkreise abgehandelt, die in These und Antithese, Übereinstimmung und Abgrenzung die heutigen Positionen der beiden Gesprächspartner wiedergeben. Mag auch nicht in jedem Falle die Vertretung des Standpunktes evangelischer Theologie als hinreichend und repräsentativ genug gelten können, so stellt doch diese Gemeinschaftsarbeit in ihrem einheitlichen Bemühen um Verständigung, in der Brüderlichkeit der Gesinnung und in der Sachlichkeit der Gesprächsführung einen Markstein in der Geschichte der theologischen Begegnung zwischen Katholiken und Protestanten und somit wirklich ein „ökumenisches Ereignis“ (O. Cullmann) dar.

Aus den behandelten Themen seien herausgegriffen: „Die Einheit der Kirche im Neuen Testament“, „Schrift und Tradition“, „Glaube und Sakrament“, „Geistliches Amt und Gemeinde“, „Rechtfertigung und Heiligung“, „Das Petrusamt in der Urkirche“, „Glaubenspaltung und Einheitsproblematik“, „Augustana und Trienter Konzil in

ökumenischer Sicht“, „Die empirische Spaltung und die aufgetragene Einheit“, „Theologische Studien: Stand und Hoffnungen“, „Liturgische Erziehung“, „Maria als Bild der Gnade und Heiligkeit“ und „Neuere Einheitsbestrebungen“. Zu den Mitarbeitern zählen katholischerseits: Heinrich Schlier, Josef Rupert Geiselman, Hans Küng, Yves M.-J. Congar, Hubert Jedin, Albert Brandenburg, Heinrich Fries und Thomas Sartory; evangelischerseits: Ernst Kinder, Hans Asmussen, Georg Hoffmann, Adolf Köberle, Ethelbert Stauffer, Hans Dombois, Wilhelm Andersen, Wilhelm Stählin, Karl Kindt und Reinhard Mumm. Am Anfang steht eine aufschlußreiche Autobiographie von Otto Karrer. Ein umfangreiches Personen- und Sachregister erhöht den Wert dieses für die ökumenische Studienarbeit hochbedeutsamen Werkes.

*Hubert Jedin, Kleine Konziliengeschichte. Die 20 Ökumenischen Konzilien im Rahmen der Kirchengeschichte. Herder-Bücherei Band 51 (Freiburg i. Br. 1959). 142 Seiten. Brosch. DM 2.20.*

Der Bonner katholische Kirchenhistoriker bietet in diesem Taschenbuch der Herder-Bücherei in großartiger Überschau und meisterhafter Präzision eine knapp gefaßte, aber stets lebendig gestaltete Geschichte der — nach römischer Zählung — zwanzig „Ökumenischen Konzilien“ von Nicaea bis zum Vatikanum. Die Darstellung wird eingeleitet durch eine Klärung der Begriffe und abgeschlossen durch eine zusammenfassende Wertung in Rückblick und Ausblick. Angefügt sind Quellen- und Literaturhinweise sowie eine Zeittafel. In der oftmals festzustellenden Begriffs- und Sprachverwirrung, die die Ankündigung eines neuen „Ökumenischen Konzils“ durch Papst Johannes XXIII. vor allem auf nichtkatholischer Seite ausgelöst hat, bedeutet diese „Kleine Konziliengeschichte“ eine unschätzbare Hilfe.

*Die Orthodoxe Kirche in griechischer Sicht. 2. Teil. Unter Mitarbeit zahlreicher Fachgenossen herausgegeben von Prof. P. Bratsiotis (Athen). Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1960. 208 Seiten mit Bildteil. Leinen DM 22.50.*

Dem in Heft 1/1960 S. 52 f. angezeigten 1. Teil ist sehr schnell der 2. Teil gefolgt.

In neun Abhandlungen namhafter griechischer Gelehrter wird nach der systematischen Grundlegung im 1. Teil die Orthodoxe Kirche Griechenlands nunmehr im einzelnen monographisch dargestellt: Hieronymus Kotsonis „Die griechische Theologie“, Panagiotis Poultisas „Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Griechenland“, Panagiotis Bratsiotis „Die geistigen Strömungen und die religiösen Bewegungen in der Orthodoxen Kirche Griechenlands“, Andreas Theodorou „Das Mönchtum der Orthodoxen Ostkirche“, Hieronymus Kotsonis „Die Stellung der Laien innerhalb des kirchlichen Organismus“, Vasilios Ch. Joannidis „Die Beziehungen der Orthodoxen Ostkirche zu den andersgläubigen Kirchen“, Nikolaus Louvaris „Kirche und Welt“, Dionysios Psarianos „Die byzantinische Musik in der Griechisch-Orthodoxen Kirche“ und Georg Sotiriou „Die Kunst in der Griechisch-Orthodoxen Kirche“. Herausgeber und Verlag gebührt Dank für den wahrhaft ökumenischen Dienst, den sie mit der Veröffentlichung dieses reichhaltigen Sammelwerkes geleistet haben. Zur besseren Auswertung und Koordination des dargebotenen Stoffes würde freilich ein Sachregister wesentlich beitragen.

*Yves Congar, Zerrissene Christenheit. Wo trennten sich Ost und West?* Verlag Herold, Wien/München 1959. 168 Seiten, engl. brosch. DM 9.80.

Dem durch zahlreiche ökumenische Publikationen bekannt gewordenen römisch-katholischen Verf. geht es in dieser Schrift um den Nachweis, daß die Trennung zwischen Ost und West die Folge eines schon im 4. Jh. einsetzenden langen Prozesses der Entfremdung gewesen ist, der durch die verschiedenartigsten Faktoren politischer, kulturell-religiöser und ekklesiologischer Art bedingt war. Die Untersuchung will als eine Skizze verstanden werden, erweist sich aber in jeder Zeile und nicht zuletzt durch die rund ein Drittel des Buches umfassenden Anmerkungen als die Frucht jahrzehntelanger Forschung und souveräner Beherrschung des Stoffes. Trotz allen verständnisvollen Eingehens auf die Gründe des Schismas steht jedoch auch für den Verf. unabdingbar fest, daß eine anzustrebende Union „vom ekklesiologischen Standpunkt nur eine Wiedervereinigung unter

dem Apostolischen Stuhl sein könnte“ (S. 100). Selbst eine so geistvolle und aspektreiche Abhandlung wie diese Schrift von Congar entläßt daher den nichtkatholischen Leser mit der Frage, ob man auf römisch-katholischer Seite das Unionsproblem nicht immer noch viel zu einschichtig und infolgedessen zu einfach sieht, indem die Verschiedenheit der theologischen und kirchlichen Grundstrukturen wie auch die Eigenständigkeit und Weiterentwicklung orthodoxer Theologie, insbesondere in der Neuzeit, unterschätzt zu werden scheinen.

*Regin Prenter, Der Protestantismus in unserer Zeit.* Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1959. 128 Seiten, engl. brosch. DM 9.80.

Von der „Magna Charta“ der Reformation in Römer 3, 28 her sucht der Verf. dem Menschen von heute Sendung und Wesen des Protestantismus in der Gegenwart verständlich zu machen. Dieses „protestantische Christentum“ hat seinen Standort zwischen einer „katholischen Rechten“ und einer „protestantischen Linken“ zu behaupten und nimmt damit einen „Platz in der Mitte“ ein, der ihm auch in der Ökumene seine besondere Aufgabe als Brücke und Bindeglied zwischen den Konfessionen zuweist. Mag der konkrete Bezug auf die kirchliche Situation in Dänemark auch des öfteren die Frage nach der rechten Formulierung und Anwendbarkeit im Blick auf andere kirchliche Verhältnisse wie etwa die unseren in Deutschland stellen lassen, so liegen doch eben gerade hierin ökumenisch gesehen Bedeutsamkeit und Grenze der Darstellung zugleich.

*Christsein heute.* Handbuch der Probleme. Herausgegeben von Friedrich Samuel Rothenberg. Werkbrüder- und Eichenkreuz-Verlag, Kassel 1958/59. Zwei Bände, je 336 Seiten (A–J, K–Z), Plastik, zus. DM 29.—.

Diese beiden Bände wollen kein Lexikon sein, sondern „eine Art Leitfaden durch die Probleme“, die den Gemeinden und Arbeitskreisen heute zur Behandlung aufgegeben sind. Auf je 8 Seiten (davon eine Seite Literaturangaben) werden insgesamt 80 Stichworte von einem Mitarbeiterkreis allgemeinverständlich beschrieben und zur Erörterung gestellt. Daß hierbei auch öku-

menische und kirchenkundliche Sachbegriffe miteinbezogen sind, läßt uns auf diesen wohlgelungenen Versuch einer Übersetzung aus der wissenschaftlichen Sphäre in die Erfordernisse und Fragestellungen des alltäglichen Gemeindelebens gerne aufmerksam machen. Wir nennen nur „Ökumene“ (H. H. Wolf), „Ostkirche“ (H. Schaefer), „Mission“ (H. Meyer), „Abendmahl“ (H. Adamek), „Laienfrage“ (A. Funke), „Konfession“ (G. Niemeier), „Katholizismus“ (K. Nitzschke), „Sekten“ (F. W. Schluckebier), „Judenfrage“ (K. H. Rengstorf), „Evangelisation“ (W. Brauer), „Mönchtum“ (W. Hümmel) u. a. m. Hier und da würde man jedoch eine stärkere Heranziehung des in der ökumenischen Bewegung erarbeiteten und deutschsprachig erschienenen Schrifttums begrüßen. Ein Sachregister am Ende jedes Bandes vermittelt weitere Hinweise. Kg.

*Pierre Maury*, L'Eschatologie. Verlag Labor et Fides, Genf 1959. 86 Seiten. Brosch. NF. 8.50.

Das Verdienst dieses Buches liegt darin, daß Pierre Maury in klarer Weise aufzeigt: die christliche Eschatologie darf nicht ein besonderes, an die übrige Dogmatik angefügtes Lehrstück bleiben, das dann nur noch als mitgeschlepptes Anhängsel figuriert. Sie ist als eine auf das Christusergebnis bezogene Enderwartung der alle anderen Lehrstücke bestimmende Orientierungspunkt. Sie muß überall wie ein unter das Mehl gemengter Sauerteig sein und ihn mit seiner Kraft durchsäuern. Sonst nistet sich das Evangelium als Religion in dieser Welt ein, entartet zur Weltanschauung und verliert seine Durchschlagskraft, durch die wir aus allen unseren Versuchungen und Versuchen zur Daueransiedlung in dieser Welt herausgerissen und zum letzten Ziel in Marsch gesetzt werden. Von dieser lebendigen Hoffnung her wird uns Zucht in unserem Handeln und Freude in unserem alltäglichen Existieren zuteil. Im Nachdenken über die letzten Dinge geht es nicht um unbefugte Neugierde, sondern immer um das Verlangen nach völliger Klarheit und Gewißheit über unsern Weg als Christen. Ohne die Aussicht auf die endgültige Vollenendung wird unsere christliche Existenz zu einem völligen Wahnsinn; denn die von einer endgültigen Einlösung her sinnvollen Worte der Verheißung lösen sich dann in

ein bedeutungsloses Geschwätz auf. In der Auferstehung aus den Toten werden wir nicht zu Engelwesen, sondern zu Menschen, wie Gott sie sieht und wie er sie neuschaffen hat in seinem Sohn Jesus Christus. Die herrliche Stoßkraft und der tiefe Trost dieses Buches gründen darin, daß die Wahrheit der Eschatologie überall nur abgelesen wird an der Offenbarung des Christusergebnisses. Es ist eine gute Sache, daß der Neukirchner Verlag eine Übersetzung dieses Buches besorgen wird.

Rudolf Pfisterer

*Yves Congar*, Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums. Schwabenverlag, Stuttgart 1957. 795 Seiten. Leinen DM 28.—.

*Hendrik Kraemer*, Theologie des Laientums. Zwingli-Verlag, Zürich/Stuttgart 1959. 158 S. Leinen DM 13.50.

Schon die Titel dieser beiden Bücher haben vielen Wartenden ein dankbares „Endlich“ entlockt. Man wußte zwar, daß die moderne Welt sich nicht durch einen Klerus ohne Gemeinde gewinnen läßt; man kannte einige amerikanische Bemühungen auf dem Gebiet der Haushalterschaft und Evangelisation und man hatte die theologischen und praktischen Arbeiten des ökumenischen Laienreferats sowie der römisch-katholischen Kongresse für das Laienapostolat zur Kenntnis genommen. Aber das Neue, nämlich der Laie, hatte trotzdem noch keinen richtigen Platz in der Theologie der Kirche. Die Bücher von Congar und Kraemer werden dort, wo man sie zur Kenntnis nimmt, einen grundlegenden Wandel einleiten bzw. beschleunigen: Sie werden dem Laien in Theologie und Leben der Kirchen für die nächste Zeit eine Art Ehrenplatz sichern.

Beide Verfasser wissen, daß die neue Beachtung des Laien zu einer völlig veränderten Ekklesiologie führen wird, und sie wünschen auch nichts anderes. In diesem Zusammenhang stellt Kraemer am Ende seines Buches folgende Frage an Faith and Order: „Wollt ihr den wichtigen Platz der Laien (der ebenso wichtig ist wie der Platz der Geistlichkeit) bei eurer Neuausarbeitung einer Lehre von der Kirche berücksichtigen... oder nicht? Wenn ja, dann bedeutet dies eine wichtige Abänderung der

Ekklesiologie“ (S. 156). In dieser Kritik an der alten Ekklesiologie sind sich die Verfasser grundsätzlich durchaus einig. Die Kirche war — wie Congar unter Berufung auf eine französische Untersuchung feststellt — weithin „ein Priestertum ohne Volk“ (S. 94) oder, er formuliert die Kritik positiv, in die Zukunft gerichtet: Wir sind überzeugt, daß... „wenn die Kirche fest verankert und gefügt, sich der Tätigkeit der Laien beherzt eröffnet, sie eine Zeit des Frühlings schauen wird, von der wir uns keine Vorstellung machen“ (S. 18).

Von diesen Sätzen aus wird deutlich, daß die Verfasser ihre ekklesiologische Arbeit immer im Zusammenhang mit der Mission der Kirche sehen. Theologie und Mission gehören für sie zusammen. Gerade das macht die Lektüre — besonders bei Kraemer — an vielen Stellen so erregend. Um es einmal mit einem ganz einfachen Vergleich zu sagen: Die alte Ekklesiologie konnte fast nur Geistliche interessieren, weil sie fast ausschließlich mit dem Amt beschäftigt war; die neue Ekklesiologie wird auch das Gemeindeglied interessieren, weil es in ihr entscheidende Aussagen über seine Stellung und seine Sendung findet.

Sendung der Kirche und Sendung der Laien (des ganzen Volkes Gottes) sind miteinander identisch. Darum kann Kraemer in seinem entscheidenden Kapitel von dem Satz ausgehen: Wir müssen „als erstes feststellen, daß Gott sich um die Welt sorgt“ (S. 104). Und auch die Kirche ist insgesamt, d. h. mit Geistlichen und Laien, „für die Welt da“ (ibid.). Das rechte Verhältnis zur Welt beschreibt Kraemer als Mission und Dienst, beides aber nicht so, als hätte die Kirche eine Mission oder einen Dienst, gewissermaßen als ein Stückchen ihres Daseins. Nein, „die Kirche ist Mission“ (S. 108), „die Kirche ist Dienst“ (S. 117).

Kraemer geht an diesem Punkt bewußt über Congar, der von ihm viel zitiert wird, hinaus. Während Congar die Sendung des Laien von dem dreifachen Amt Christi als Priester, König und Prophet her beschreibt, fordert Kraemer eine Erweiterung dieser Lehre von *munus triplex* zu einem *munus quadruplex* (und gar *quintuplex*); denn es fehlt in der alten Lehre der Diakonos und auch der Hirte (Seelsorger). Das Ergebnis für eine Theologie des Laientums lautet dann:

„Wenn die Kirche als Ganzes also Dienst oder Diakonie ist, ergibt sich daraus, theologisch, daß der Dienst der Laien ebenso wesentlich ist für das wahre Sein und die wahre Berufung der Kirche wie der Dienst der Geistlichkeit oder des Klerus... Die Laien haben diesen Dienst, diese Berufung als unabdingbaren Charakterzug. Auf dieser Basis kann man nicht nur, sondern muß geradezu an die Laien appellieren, um sie an ihren eigentlichen Status zu erinnern“ (S. 126).

Ohne Zweifel ist es viel schwieriger, Stellung und Auftrag (Congar: „Würde“ und „Funktion“) der Laien innerhalb der römisch-katholischen Ekklesiologie zu finden, ist doch der Rahmen so viel enger: „Die hierarchischen Funktionen allein sichern der Kirche ihre Struktur als Heilsanstalt, und in diesem Sinne sind sie allein wesentlich für ihre bloße Existenz“ (S. 741). Congar bedauert trotzdem, daß sich im Westen das institutionelle Prinzip in eine immer größere Isolierung hineinentwickelt habe, während im Osten das „Gemeindeprinzip“ viel lebendiger geblieben sei. Er hofft für die Zukunft auf ein engeres Zusammenwirken von Priestern und Laien, wobei der Priester als Mann Gottes „*ex officio*“, d. h. nach seiner rechtlichen Stellung, der Laie als Mann Gottes „*ex spiritu*“, d. h. nach der „Ordnung des Lebens“ bestimmt wird (Seite 534 ff.). Ziel der gemeinsamen Arbeit — wie des Handelns Gottes überall — ist die Verwirklichung des Reiches Gottes. Die Kirche wirkt durch Priester und deren Heilsvermittlung unmittelbar auf dieses Ziel hin, die Welt, und besonders die christlichen Laien, mittelbar. Betont wird, daß dieser Beitrag der Laien aber nicht ein Scheinzugeständnis darstelle, sondern echt und notwendig sei.

Das Buch von Congar, aus dem Französischen tadellos übersetzt von der Gemeinschaft der Dominikaner in Walberberg, ist trotz seines Titels nicht für den Laien. Es hat viel eher den Charakter eines umfangreichen Studiendokuments, das anderen Fachgelehrten und der Hierarchie zur Stellungnahme vorgelegt wird. Kritisch ist auf zweierlei hinzuweisen:

1. Die Kritik an der evangelischen Ekklesiologie ist zu pauschal. Congar behauptet, im Protestantismus sei „die Realität

der Kirche als Heilsinstitution . . . im tiefsten Grunde verkannt“. „Die Betonung des allgemeinen Priestertums der Gläubigen schloß nun jedes amtsmäßige oder hierarchische Priestertum aus“ (S. 74). „... nichts blieb von der Institution übrig“ (S. 77). Für Congar ist Emil Brunners „Mißverständnis der Kirche“ der „echte Protestantismus“ (S. 97 Fußnote). An all diesen Stellen, wo Congar auch ernste Selbstkritik an der katholischen Kirche übt, die institutionelle Einseitigkeit jedoch als weniger schlimm betrachtet, schreibt er stark apologetisch.

2. Der Verfasser kann biblische Texte nicht bis zu ihrem Ende hin ernst nehmen, sondern muß sich immer wieder dagegen sichern, daß katholische Leser ihn für „protestantisch“ halten und daß das Schwergewicht seines Denkens nicht zu sehr an den Mauern der Hierarchie rüttelt.

Und doch bleibt auch dieses Buch ein mächtiger Vorstoß, der schon jetzt ein breites Echo gefunden hat. Formal ist Congars Buch (einschließlich einer ausgezeichneten Inhaltsangabe und Autorenregister) wesentlich sauberer als das von Kraemer. Aber das liegt ausschließlich an Übersetzung und Verlag: die offenbar unter Zeitdruck arbeitende Übersetzerin von Kraemers Buch ist mit der ökumenischen Terminologie so gut wie gar nicht bekannt. Wir wünschten uns eine gründliche formale Überarbeitung (Übersetzung, Angaben von Bibelstellen, Namen, Interpunktion, Literaturhinweise und Register), denn wir wünschen auch diesem Buch noch eine ganze Reihe von Auflagen. Ganz bestimmt wird es dazu beitragen, die „eingefrorenen Kredite der Kirche“ (S. 145 ff.) wieder lebendig zu machen. Sehr zu begrüßen ist von dieser Zielsetzung des Buches her darum auch, daß Prof. Kraemer sich auf Grund seiner eigenen Forderung von überflüssigem gelehrten Ballast trennt und es so als die erste „Theologie des Laientums“ gelten darf, die sich mit ihrem theologischen Gegenstand auch an den Laien, an die „christokratische Bruderschaft“ in dieser Welt richtet.

Günter Wieske

### *Klingende Ökumene*

In den letzten Jahren hat Hans Weißgerber verschiedentlich auf die ökumenische Bedeutung der Kirchenmusik aufmerksam gemacht. Uns scheint hier auf einen richtigen und bisher zu wenig beachteten Zugang zu einem besseren gegenseitigen Verstehen zwischen den Kirchen hingewiesen zu sein. Denn unmittelbarer noch als die theologischen Lehraussagen und formulierten Bekenntnisse, die in der Regel im Mittelpunkt der ökumenischen Diskussion stehen, lassen die Kirchenmusik, das Liedgut der anbetenden und lobenden Gemeinde und die Liturgien den Herzschlag der Frömmigkeit einer Kirche spüren, ihr innerstes Wesen ans Licht treten, die Grundlinien ihres Glaubens und Lebens offenbar werden. Darum tun die der Kirchenmusik gewidmeten und schon weit bekannt gewordenen CANTATE-Schallplatten einen wichtigen Dienst, den wir uns auch in unseren Gemeinden, Studienkreisen und Arbeitsgemeinschaften zunutze machen sollten, wenn sie auch mit dem kirchenmusikalischen Leben ausländischer Kirchen vertraut machen. Der Verlag Karl Merseburger (Darmstadt) will in Zusammenarbeit mit ähnlichen Unternehmen im Ausland diese ökumenische Seite der CANTATE-Produktion noch stärker in das Programm einbeziehen und in mehrfacher Hinsicht auszubauen suchen.

Von den bisher vorliegenden Schallplatten dieser Art seien als Beispiele empfehlend genannt die englischsprachigen Motetten von John Dowland, John Blow und Henry Purcell (T 71 884 F), die französischsprachigen von Jan Pieterszoon Sweelinck (T 71 881 F bzw. T 72 076 F und Orlando di Lasso „Die Klagen des Hiob“ Teil VII), vier Hugenottenpsalmen (Ps. 25, 121, 47, 68) in deutscher Sprache (T 72 016 F) und die Evangelienmotette des Schweizer Hans Studer „Jesus wandelt auf dem Meer“ (T 72 078 F). Ausführende Chöre sind das Vocal Ensemble (N. C. R. V.), Hilversum, die Utrechts Motetgezelschap und die Engadiner Kantorei. Preis je DM 7.50.

Kg.

## Mitteilungen der Schriftleitung

Die durch den Heimgang unseres Herausgebers, Prof. Walter Freytag, notwendig gewordene Neuregelung der Herausgeberschaft wurde in der Weise getroffen, daß die bisherigen Mitherausgeber unter Hinzuziehung von Missionsdirektor Brennecke (Berlin) und Hauptpastor Dr. Harms (Hamburg) künftig den Herausgeberkreis bilden und zwar in enger Zusammenarbeit mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuß, der für die Betreuung der ökumenischen Studienarbeit in Deutschland verantwortlich ist.

Wir freuen uns, den Lesern unserer Zeitschrift in dieser Nummer einen Beitrag aus dem Nachlaß von Prof. Freytag bringen zu können, der uns noch einmal die innere Zusammengehörigkeit von Sendung und Einheit der Kirche, die das Lebenswerk des Heimgegangenen bestimmte und die er in seiner Person verkörperte, so lebendig und verpflichtend zugleich vor Augen stellt.

Die sich gegenseitig ergänzenden Artikel von Pater Dr. Sartory und Prof. Leuba wollen in Rückblick und Vorschau das Fazit aus den bisherigen Erörterungen über das Ökumenische Konzil ziehen und als eine Hilfe für das weitere ökumenisch-katholische Gespräch verstanden sein. Hierfür verweisen wir auch auf die einschlägigen Buchrezensionen im vorliegenden Heft. Kg.

### *Anschriften der Mitarbeiter*

Pfarrer Dr. Hermann Dembowski, Solz über Bebra / Prof. Dr. Jean-Louis Leuba, Neuchâtel, Chemin de la Caille 30 / Pfarrer Dr. Reinhard Mumm, Minden i. W., Martinikirchhof 1 / Pfarrer Rudolf Pfisterer, Schwäb. Hall, Seiferheldstr. 11 / Harald von Rautenfeld, Kloster Loccum über Wunstorf, Evang. Akademie / Pater Dr. Thomas Sartory OSB, Abtei Niederaltaich b. Deggendorf/Ndb. / Dr. Hildegard Schaefer, Frankfurt a. M., Untermainkai 81 / Pfarrer Hans-Günther Schweigart, Wiesbaden, Drudenstr. 9.

---

Wir weisen empfehlend hin auf den beiliegenden Prospekt des Ev. Verlagswerks, Stuttgart, über das Buch von Dr. Margull: *Theologie der missionarischen Verkündigung.*

## *Studienfahrten durch biblische Länder*

- eine Woche Studienaufenthalt in Jerusalem
- sachkundige wissenschaftliche Reiseleitung
- theologisch-archäologische Einführung durch Vorträge, Bibelarbeit und Diskussionen
- angenehme Überfahrt auf modernen Mittelmeerschiffen oder Flugreise
- Autobus-Rundfahrt mit Besuch christl. Missionsstationen und Gedenkstätten, Besichtigung antiker Ausgrabungen.

Anfragen und Anmeldungen an: **CVJM - Reisedienst**  
Kassel-Wilh., Eichenkreuzhaus

## JESUS CHRISTUS, DAS LICHT DER WELT

Vortrag über das Generalthema von Neu-Delhi auf der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland

VON GOTTFRIED NOTH

Der Ökumenische Rat der Kirchen bereitet seine dritte Vollversammlung vor, die am Ende des nächsten Jahres in Indiens Hauptstadt Neu-Delhi stattfinden soll. Zum ersten Mal wird eine solche große Zusammenkunft in einem Lande stattfinden, dessen Bevölkerung zum weitaus größten Teil keiner christlichen Kirche angehört. Die Vollversammlung ist unter diesen Umständen in besonderer Weise zum Zeugnis des christlichen Glaubens gerufen und in ernste Verantwortung gestellt. Ihre Beratungen können sich dort gar nicht in der Form eines Selbstgesprächs vollziehen, sondern sie muß der sie umgebenden Welt Rede und Antwort stehen.

Die Vollversammlung soll unter dem Generalthema stehen „Jesus Christus, das Licht der Welt.“ Man hat sich gefragt, ob es richtig und nötig ist, der Tagung, die sich ja mit sehr vielfältigen Fragen beschäftigen muß, ein solches zusammenfassendes Thema zu geben. Nachdem die Entscheidung in positivem Sinne gefallen ist, muß man sich darüber im klaren sein, daß ein solches Thema auf alle Fälle bestimmte Gefahren in sich schließt, denen mit aller Kraft entgegenzuwirken ist. Es kann zu einem bloßen Motto werden, das inhaltlich keinen wesentlichen Einfluß auf die Tagung ausübt; es kann als ein Schlagwort benutzt werden, das wie andere Schlagworte ernsthafte Besinnung nicht anregt, sondern gerade verhindert. Es wäre jedoch ein schweres Unrecht und ein nicht gutzumachender Schaden, wollte die Christenheit in Neu-Delhi der nichtchristlichen Welt mit einem Schlagwort begegnen, um so mehr, als die Welt an Schlagworten sowieso überreich ist.

Vor allem mißbrauchte sie auf diese Weise das Wort Gottes. Das Generalthema ist ein biblisches Wort; denn es gibt die große Selbstaussage Jesu weiter: „Ich bin das Licht der Welt“ (Joh. 8, 12). Das Wort Gottes ist aber immer zuerst Anrede Gottes an den Menschen, auf die er hören muß, und nicht ein Mittel in seiner Hand, mit dem er selbstherrlich umgehen kann. Wird Gottes Wort als Formel oder Schlagwort benutzt, so hat es bereits sein eigentliches Wesen

eingebüßt. Die Wahl eines biblischen Hauptthemas für die Vollversammlung setzt deshalb die Bereitschaft der Kirchen voraus, zuerst selbst auf die Aussage zu hören, und was sie der Welt zu sagen hat, sich erst selbst sagen zu lassen. Es könnte ihnen dabei widerfahren, daß dieses Wort sich als ein sehr kritisches Wort gegen sie selbst enthüllt. Dann ließe es sich von ihnen nicht so unbesehen gebrauchen, wie Menschen üblicherweise ihre Schlagworte benutzen.

Das Generalthema selbst zwingt also die Kirchen zu einer gründlichen Selbstbesinnung. So ist es nur folgerichtig, daß der Zentralauschuß des Ökumenischen Rates die Kirchen aufrufen wird, im Laufe des nächsten Jahres in der Bibel danach zu forschen, was das denn heißt, daß Jesus Christus das Licht der Welt ist. Dieses Schriftstudium soll nicht nur von den Delegierten für Neu-Delhi getrieben werden, sondern möglichst von allen Gemeinden und ihren Kreisen. Nur wenn es in dieser Weise die Kirchen und ihre Glieder in ihrer Erkenntnis und in ihrem Leben fördert, wird es vor der Gefahr des Schlagwortes bewahrt und kann, wenn Gott Gnade gibt, zu einem Zeugnis für die Welt werden. Es sollen jetzt nur einige Gesichtspunkte aufgezeigt werden für das, was aus dem Generalthema auf die Christenheit zukommt an Fragen, Urteilen und Verheißungen.

#### *Der Anspruch*

Das Bild vom Licht ist unter allen Menschen und in der ganzen Welt der Religionen bekannt und verbreitet. Mit ihm schildern sie alles Wünschenswerte, das Glück, das Leben, das Schöne, Gute und Wahre, während sie unter der Dunkelheit das Lastende, Drückende, Böse verstehen. Im einzelnen sind die Vorstellungen verschieden, und das Bild kann je nach der Lage des Menschen mit sehr wechselndem Inhalt gefüllt sein. Der Kranke sieht in der Gesundheit den Anbruch eines neuen Tages, der Gefangene in der Befreiung, der Unterdrückte in der Erlösung, der Unwissende in dem Erwerb von Kenntnissen. Weil das Bild vom Licht so allgemein verbreitet ist, scheint es auf unmittelbares Verständnis rechnen zu können. Weil es überall mit verschiedenem Inhalt gefüllt ist, unterliegt es der Gefahr, daß es überall verschieden verstanden wird. Die Beschäftigung mit unserem Thema muß also vordringlich darauf achten, was hier mit „L i c h t“ gemeint ist.

Dabei darf keinen Augenblick vergessen werden, mit welcher Ausschließlichkeit Jesus redet. Er stellt sich nicht als ein Licht neben andere, sondern bezeichnet sich als d a s Licht, also als das eine Licht, neben dem es in Wahrheit kein anderes gibt. Damit erhebt er einen Anspruch, dem widersprochen wird und anscheinend mit Recht widersprochen werden kann. In allem Synkretismus, wie er namentlich auch in den Religionen Asiens zu Hause ist, kann man Jesus sehr wohl einen Platz einräumen, aber eben einen Platz neben anderen, so daß er als

ein Licht unter vielen Lichtern erscheint. Man kann und muß ihn wohl geschichtlich würdigen als eine hilfreiche und fördernde Gestalt in der Menschheitsentwicklung; aber wieder stehen viele andere Gestalten neben ihm, und vielleicht ist sein Licht nach 2000 Jahren am Erblassen. Auf solche Weise wird sein Anspruch weithin abgewiesen, ohne daß ihm selbst damit jede Bedeutung abgesprochen würde.

In der Christenheit ist sein Anspruch bekannt, aber es fragt sich, ob er tatsächlich auch anerkannt ist. Es tut uns jedenfalls nicht gut, uns in dieser Hinsicht zu rasch von den Nichtchristen zu distanzieren. Wir müßten doch darauf achten, wie weit der moderne Relativismus unter uns verbreitet ist und auch uns selbst beeinflußt, der grundsätzlich keinen absoluten Anspruch anerkennen kann. Wir müßten weiter im praktischen Leben feststellen, wie weit wir Christen tatsächlich an anderen Lichtern genug haben und mit ihnen zufrieden sind, an dem Glück der Welt, an der eigenen Leistung oder was es sonst sein mag, und auf Christus erst blicken, wenn die anderen Lichter erlöschen, also wenn eben das Unglück über uns kommt oder wir in unseren Leistungen scheitern. Dann wird Jesus zum Lückenbüßer, oft genug nur zum Ersatz für andere Lichter, nach denen wir in Wahrheit ausschauen. Mit solcher Haltung ist auf alle Fälle der Anspruch Jesu, das Licht zu sein, in der Tat abgewiesen.

Wie gibt es aber angesichts dieser Lage überhaupt einen Zugang zum Verständnis des Wortes Jesu? Woher nimmt die Christenheit den Mut, den Anspruch Jesu auch in Neu-Delhi weiterzutragen? Zu warnen ist vor dem oft genug unternommenen Versuch, dadurch für Christus Raum zu schaffen, daß man zuerst einmal alle Lichter, die es sonst in der Welt gibt, herabsetzt, daß man überheblich und geringschätzig von den anderen Religionen spricht und die Leistungen der Menschen in Erkenntnis und Kultur mißachtet. Noch schlimmer wäre es, wenn man von Jesus so spräche, daß dadurch das Streben der Menschen und Völker nach einem lichtvolleren Leben herabgesetzt würde, das Streben nach Frieden, Gerechtigkeit, sozialer Herrschaft, Freiheit von Unterdrückung und was sonst alles die Menschheit zutiefst bewegt. Es ist ein Streben aus Nacht zum Licht, auch wo der Name Christi nicht genannt wird.

Jesus selbst hat seine Sendung nicht in dieser Weise verstanden. So wenig er sich unmittelbar zum Reformator der menschlichen Lebensverhältnisse bestimmt wußte, so klar hat er um den Gegensatz von Licht und Finsternis in dieser Welt gewußt. Daraus entspringt ja sein Mitleid mit den Kranken, sein Erbarmen mit den Armen ebenso wie sein harter Angriff gegen alle Kälte und Lieblosigkeit der Menschen, die den Unglücklichen in seiner Dunkelheit lassen. Er erhebt also seinen Anspruch, das Licht der Welt zu sein, keineswegs auf der Grundlage dessen, daß er den Unterschied zwischen der Helligkeit und der Dunkelheit

in dieser Welt übersieht oder verharmlost. Wie kann er ihn dann erheben, ohne nun doch nur eines unter den vielen Lichtern zu werden, die es in dieser Welt gibt?

Jesus gebraucht das Wort Licht in der inhaltlichen Füllung, in der es im Alten Testament verwendet wird. Für dieses steht es fest, daß Gott Licht ist und zwar d a s Licht. Gemeinschaft mit Gott haben, heißt im Lichte leben, und von Gott geschieden sein, heißt im Dunkeln wandeln. Gottes Licht hat einen Raum in seiner Schöpfung, und die Psalmen wissen viel davon zu sagen. Aber es ist dem Alten Testament unmöglich, Gott jemals mit etwas Geschaffenem auf eine Stufe zu stellen. Er kann darum nie ein Licht neben anderen sein, sondern bleibt d a s Licht, ohne daß deshalb die Welt einer unterschiedslosen Dunkelheit preisgegeben wird. Gott teilt seine Gaben aus, und sie sind sehr greifbare irdische Wirklichkeiten wie Glück und Wohlergehen. Aber Israel wird immer wieder unterwiesen, die Gaben nicht mit dem Geber zu verwechseln. Auch hier tritt er nie auf eine Ebene mit all den Dingen, die das Menschenleben erleuchten, sondern bleibt d a s Licht. Hier ist also zuerst eine Ausschließlichkeit behauptet, ohne daß darum die Welt einfach verteufelt würde.

In dieser Linie ist nun Jesu Anspruch zu sehen. Wie alle seine Hoheitsaussagen, ist auch diese nicht aus einem Vergleich mit anderen Menschen oder Lichtern genommen, sondern aus seinem Wissen um seine Einheit mit dem Vater geschöpft. Weil er sagen kann: „Wer mich sieht, sieht den Vater“, kann er den Menschen begegnen mit dem Anspruch: „Ich bin das Licht der Welt“, und zwar allen Menschen, den Glücklichen und den Unglücklichen, den Reichen und den Armen, den Klugen und den Ungebildeten. Weil er die Menschen vor Gott stellt, darum ist er das Licht der Welt. Hier hat er eine unvertauschbare Stelle, weil in ihm nicht das vielfältige Sehnen nach Gott seinen Ausdruck findet, sondern weil er im Namen Gottes zu den Menschen kommt. Nur wo das erkannt ist, kann sein Anspruch anerkannt werden. Das setzt freilich von vornherein voraus, daß jene alttestamentliche Erkenntnis wirksam ist, nach der Gott allein das Licht ist und in keiner Weise ergänzt oder ersetzt werden kann durch Dinge, die wir für Licht halten.

Aber schon diese Erkenntnis ist ja keinesfalls ein selbstverständlicher Besitz aller Christen; denn sie wird nur gewonnen im Glauben, der das Ärgernis überwindet.

### *Der Glaube und das Ärgernis*

Die Verkündigung Jesu als des Lichtes der Welt kann auf keinen Fall auf dem Wege einer allgemein überzeugenden Beweisführung erfolgen. Diese Unmöglichkeit erweist sich nicht nur rein praktisch überall dort, wo das Evangelium

anderen Heilslehren begegnet — und das ist ja heute überall der Fall, nicht nur draußen in der weiten Welt der Religionen, sondern auch dort, wo früher ein geschlossener Kreis einheitlich von fester christlicher Überzeugung geprägt zu sein schien. Der Mensch, von dem man sagt, er sei mündig geworden, hat auf so vielen Gebieten aus eigener Kraft einen doch nicht erfolglosen Kampf gegen viele Dunkelheiten des Lebens aufgenommen, daß es ihm an sich schwer möglich erscheint, das Licht von anderswoher zu erwarten; und alle bitteren Erfahrungen unserer Generation haben aufs Ganze gesehen kaum eine wesentliche Änderung seiner Haltung gebracht.

Die Ursache für den Widerstreit gegen das Evangelium liegt ja aber gar nicht zuerst in der zeitbedingten Lage des heutigen Menschen, sondern im Evangelium selbst. Das Licht der Welt ist nach ihm eine bestimmte Gestalt der Geschichte, nämlich der Mensch Jesus von Nazareth. Die Botschaft vom Licht der Welt verweist uns also nicht auf das Gebiet, auf dem sich die Menschen gern bewegen, nämlich in den Streit zwischen ihren Idealen, Weltanschauungen, Hoffnungen und Wünschen. Es ist die Gefahr des Generalthemas, daß wir uns auf dieses Gebiet abdrängen lassen und damit das Licht, von dem wir zu zeugen haben, von vornherein auf eine Stufe stellen mit den Lichtern, von denen sonst die Menschen reden. Das Licht ist der Mensch Jesus von Nazareth. Und auch hier liegt die letzte Schwierigkeit nicht darin, daß ein Mensch einer bestimmten Zeit einen allgemeinen Anspruch an die Menschen aller Zeiten und Völker erhebt, sondern in der Art, wie er den Menschen begegnet.

Es dürfte für das Nachsinnen über das Generalthema von entscheidender Bedeutung sein, daß wir den Ausgang bei der geschichtlichen Gestalt Jesu nehmen, gerade auch in der allgemeinen geistigen und theologischen Lage, in der wir uns befinden. Nicht umsonst stehen ja am Anfang des Kanons die berichtenden Zeugnisse vom Leben, Leiden und Auferstehen Jesu. In diesen Berichten erscheint ein merkwürdiges Verhältnis Jesu zu alledem, was Menschen als Licht ansehen.

Er geht an ihren Hoffnungen und Wünschen wie ihren Nöten und Sorgen nicht achtlos vorüber wie ein Schwärmer, den das alles nicht bewegt und bekümmert. Aber er gibt weder durch sein Reden noch durch sein Handeln Anlaß zu der Annahme, daß er in dieser Welt eine Ordnung heraufführen wird, in der alle Dunkelheit überwunden ist. Das Reich Gottes, das nahe herbeigekommen ist, ist nicht gleich der Verwirklichung menschlicher Ziele und Ideale. Darum ist er keiner menschlichen Gruppe oder Partei einzuordnen, weder den Pharisäern noch den Sadduzäern noch den Zeloten. Wer von irgendeiner solchen vorgefaßten Meinung an ihn herantritt, wird über kurz oder lang von ihm enttäuscht werden.

Es kann vor allem nicht übersehen werden, wie er die menschlichen Maßstäbe für hell und dunkel von Grund auf in Frage stellt. Er tut das nicht nur in den Seligpreisungen, die das Licht gerade dort aufzeigen, wo Menschen nur die Finsternis sehen. Sein Reden und Handeln macht fortgesetzt die gewohnten Begriffe fraglich. Er weiß sehr wohl mit den anderen Menschen, daß ein tiefer Unterschied besteht zwischen dem, was sittlich gut und böse ist, und läßt doch im Gleichnis vom verlorenen Sohn am Ende den guten älteren Sohn im Dunkel stehen. Und wie er mit den Zöllnern und Sündern umgeht, ist ja nur ein weiteres Beispiel für diese Beobachtung, die es unmöglich macht, ihn zu verstehen, wenn man so vor ihn tritt, daß man eigene Vorstellungen von Licht und Finsternis hat und diese nur von ihm bestätigt haben will.

Das alles wird zusammengefaßt und im Tiefsten begründet dadurch, daß Jesus, der sich das Licht der Welt nennt, der leidende Gottesknecht ist. Von ihm sagt der Prophet: „Er hatte keine Gestalt noch Schöne; wir sahen ihn, aber da war keine Gestalt, die uns gefallen hätte“ (Jes. 53, 2). Mit diesem Wort ist das Ende aller Vorstellungen beschrieben, die sich Menschen von sich aus vom Lichte machen können. Sie sind mit dem Bilde vom leidenden Gottesknecht nicht zur Deckung zu bringen. Und so gewiß Jesus es auch mit den menschlichen Nöten und Hoffnungen zu tun hat, so wenig führt ein direkter Weg von ihnen zu der Antwort, die Jesus gibt. Nicht einmal sein Sterben in der Gottverlassenheit gleicht dem heldischen oder trotziigen Tod großer Menschen, die sich für eine große Sache opfern. Jede Besinnung über das Licht der Welt, die nicht auf den leidenden Gottesknecht bezogen ist, ist fern vom Evangelium und setzt an seine Stelle irgendeine menschliche Theorie.

Darum also ist mit unserem Thema die Möglichkeit des Ärgernisses gegeben, und darum kann es nur um den Preis einer Verkürzung der biblischen Botschaft zu einer Parole gemacht werden, mit der die menschlichen Hoffnungen und Erwartungen aufgefangen werden sollen. Es gibt keine unmittelbare Affinität zwischen irgendeiner menschlichen Haltung oder Ordnung und dem Evangelium. Wo dies behauptet wird, ist bereits das Wesen des Evangeliums verfälscht. Die Möglichkeit des Ärgernisses ist nicht zu vermeiden, denn sie ist zugleich die Möglichkeit des Glaubens, die Gott eröffnet. Was die Bibel Glauben nennt, gibt es immer nur auf dem Hintergrunde des Ärgernisses und der Anfechtung. Darum ist Jesu Anspruch: „Ich bin das Licht der Welt“ nicht zu verwandeln in eine allgemein einsichtig zu machende These, sondern zu verstehen als ein Ruf zum Glauben.

Darum vollzieht sich das Handeln Gottes an der Menschheit, daß er um seinen Sohn ein Volk sammelt, das seine Herrlichkeit sieht (2. Kor. 4, 6): „Gott, der da hieß das Licht aus der Finsternis hervorleuchten, der hat einen hellen Schein in unsre Herzen gegeben, daß durch uns entstände die Erleuchtung von der



Erkenntnis der Klarheit Gottes in dem Angesichte Jesu Christi.“ In diesem Satz ist wichtig, daß das Handeln Gottes in seiner Offenbarung gleichgesetzt wird mit seinem Handeln in der Schöpfung. Eine Neuschöpfung geschieht. Darum ist Glaube nicht das Ergebnis einer menschlichen Schlußfolgerung, in der Jesus eine bestimmte Wertschätzung dargebracht wird, sondern er ist in irgendeiner Form ein Überwältigtwerden, und zwar in der Form, daß Gottes Licht in ihm erkannt wird. Zum Glauben kommen heißt: die Augen geöffnet bekommen, und das bedeutet immer, daß die bisherige Erkenntnis der Welt und des Menschen nicht unverändert bleibt. Gottes Licht ist niemals dasselbe, was wir uns ohne ihn unter Licht vorgestellt haben.

Dabei geht es auf keinen Fall nur um ein intellektuelles Verhalten. Die Offenbarung Gottes hat es mit dem ganzen Menschen zu tun. Der lebendige Gott umfängt und trägt und heiligt das ganze Leben. Nicht umsonst hängt Christus an den Satz: „Ich bin das Licht der Welt“ sofort den anderen: „Wer mir nachfolgt, wird nicht wandeln in der Finsternis, sondern wird das Licht des Lebens haben.“ Also ein Wandel im Licht ist untrennbar mit der Erkenntnis des Lichtes verbunden. Die Christenheit wird mit ihrem Bekenntnis zu Christus als dem Licht der Welt unglauwbüdig, wenn sie nicht zu sagen weiß, inwiefern tatsächlich alle Bereiche des Lebens von ihm erleuchtet werden und inwiefern ihr dadurch die große Freude geschenkt ist. Die Scheu vor solchem Zeugnis ist auf alle Fälle eine sehr ernste Frage an die Echtheit ihres Glaubens. Nur kann dadurch die Tatsache nicht aufgehoben werden, daß dieses Zeugnis nur dort angenommen wird, wo den Menschen die Augen zum Glauben geöffnet werden, aber nicht auf dem Wege einer logischen Beweisführung darüber, daß Christus das Licht der Welt ist.

„Niemand kann Jesum einen Herrn heißen außer durch den heiligen Geist“ (1. Kor. 12, 3). So kann auch niemand in Christus das Licht der Welt sehen ohne durch den Heiligen Geist. Alles echte Bekenntnis ist geschenktes Bekenntnis, alles wirkliche Zeugnis ist vom Geist gewirktes Zeugnis. Der Glaube wird auch in uns nur durch Gottes Gnade gegen das Ärgernis und die Anfechtung erhalten, und seine Gewißheit ruht allein darauf, daß der Mensch sich von Gott überwunden weiß. Wo das erkannt wird, wird die Christenheit der Welt davor bewahrt werden, aus dem Generalthema der Vollversammlung eine menschliche Parole zu machen.

### *Die Sendung*

Sie wird darum auch sehr nachdrücklich danach gefragt, wie sie ihren eigenen Auftrag versteht. Das Wort Jesu: „Ich bin das Licht der Welt“ kann ja nicht losgelöst werden von dem anderen Wort an die Jünger: „Ihr seid das Licht der Welt“. Es ist zweifellos, daß damit die Jünger nicht auf die gleiche Ebene neben

Jesus gestellt werden. Sie sind nicht in sich selbst Licht, wie es Jesus ist. Aber ebenso zweifellos ist es, daß sein Licht durch sie hindurchleuchten will, daß sie seine Klarheit widerspiegeln sollen oder vielmehr einfach widerspiegeln, wenn sie tatsächlich seine Zeugen sind. Es wird Licht in der Welt, wo seine Gemeinde ist. Wir machen es uns zu leicht, wenn wir uns von dieser Feststellung befreien etwa durch den Hinweis auf die bleibende Sündhaftigkeit der Christen. Wir können uns auch nicht darauf zurückziehen, daß das Wort Licht inhaltlich in der Bibel anders gefüllt ist als im gängigen Gebrauch der Welt, daß also die Worte wie Liebe, Friede, Gerechtigkeit, Freude eine neue Bedeutung gewonnen haben. Eben in diesem neuen Sinne sollen sie ja nun von der Christenheit wirklich dargelebt werden; es soll sichtbar werden, was von Gott her Liebe und Friede und Gerechtigkeit ist. Die Erkenntnis Christi läßt sich nicht trennen von der Folgerung, die Paulus aus ihr zieht: „Nun aber spiegelt sich in uns allen des Herrn Klarheit mit aufgedecktem Angesicht, und wir werden verklärt in dasselbe Bild von einer Klarheit zu der anderen, als vom Herrn, der der Geist ist“ (2. Kor. 3, 18).

Die Christenheit darf sich auf keine Weise dem entziehen, daß sie zum Licht der Welt gesetzt ist. Sie darf darauf freilich nicht mit einer selbstgefälligen Aufzählung ihrer guten Werke und Leistungen antworten; denn es geht gerade nach dem Wort des Herrn nicht darum, daß sie gelobt wird, sondern daß ihr Vater im Himmel gepriesen wird. Darauf jedoch kommt es tatsächlich an; und gerade die Selbstgefälligkeit kann dem entgegenstehen ebenso wie die Versäumnisse und bösen Taten. An seiner Stelle wird notwendigerweise das Thema zu einer ernstesten Anfrage an die Kirche selbst. Wie das Licht Christi immer auch Gericht über die Welt ist, so richtet es zuerst auch seine Gemeinde.

Die Zeit ist vorbei, in der das Überlegenheitsgefühl des sogenannten „christlichen Abendlandes“ irgendwie als Beweis für das Licht Christi angeführt werden konnte. Das ist aber nicht nur durch den Wandel der geschichtlichen Situation überholt, es ist auch im Grundansatz falsch. In ähnlicher Weise argumentierten die Pharisäer, aber gerade Jesus nicht. Das Licht der Welt demütigt die Menschen nicht so, wie wir einander demütigen. Was aber noch schlimmer ist: Selbst auf der Ebene solchen Vergleichens ist die Christenheit nicht als das Licht der Welt zu erweisen. Es bleibt unbestritten, daß sie im Namen Jesu viel Gutes in die Welt hinausgetragen hat und daß in ihrer Mission echte Motive des Glaubens, der Liebe, des Gehorsams wirksam gewesen sind. Es ist noch viel weniger zweifelhaft, daß die sogenannte christliche Welt viel Dunkelheit in die Völker hinausgetragen hat und noch hinausträgt. Auf eine unentwerrbare Weise ist beides miteinander verschlungen. So gewiß die Kirche die Botschaft sein kann: „Christus ist das Licht der Welt“, so gewiß wird der andere Satz zur Frage an sie, ja zur Anklage gegen sie: „Ihr seid das Licht der Welt“.

Auf einer ökumenischen Tagung muß sich die Christenheit mit dem Problem ihrer Spaltung beschäftigen. Daß diese ein Hindernis ihres Wirkens ist, liegt auf der Hand. Daß sie nicht einfach mit dem Hinweis auf die Schuld der Kirchen abgetan werden kann, sollte auch deutlich sein. Gerade wenn Christus das Licht der Welt ist, liegt alles daran, daß sein Bild und sein Wort rein und klar bleiben. Das Ringen um die Wahrheit zwischen den Kirchen darf deshalb gar nicht voreilig abgebrochen oder bagatellisiert werden. Aber daneben gilt das andere auch: Es gibt einen Selbstbehauptungswillen der Kirchen, eine Bindung an menschliche Formen und Gewohnheiten, die nicht mehr erkennen läßt, daß es ihnen allein um Christus geht. Ihre Mission hat zu Christus zu rufen, nicht zu einer menschlichen Institution oder Vereinigung. Die bußfertige Besinnung darauf tut uns in der Heimat ebenso not wie in der weiten Welt.

Es ist wohl eindeutig klar, daß Menschen der Bestimmung, Licht der Welt zu sein, nur entsprechen können, wenn sie sich durch Jesus, das Licht der Welt, immer wieder in die Buße und Demut führen lassen, wenn sie sich also seiner richtenden Gewalt beugen. Es ist jedoch die Frage, ob diese Feststellung auch für die Kirche als solche gilt. Unsere orthodoxen Brüder verneinen das mit aller Entschiedenheit: Die Kirche kann nicht irren; darum kann und darf man von ihr nicht Buße erwarten. Ihre Glieder bis hin zu den führenden Männern können freilich sündigen und müssen dann Buße tun; die Kirche als solche jedoch nicht. Damit wird also eine ungebrochene Linie von dem Satz: „Ich bin das Licht der Welt“ zu dem anderen gezogen: „Ihr seid das Licht der Welt“.

Man sollte dieser Haltung nicht zu rasch die üblichen protestantischen Gegenargumente vorhalten, jedenfalls nicht, ehe man das folgende bedacht: Die Kirche wird in der Schrift als Säule und Grundfeste der Wahrheit bezeichnet, und ihr gilt als Verheißung des Herrn, daß der Geist sie in alle Wahrheit leiten wird. Das kann sie ja nicht als leere Worte hinnehmen. Nicht ihre Selbstsicherheit wird damit begründet, nur die Gewißheit, ohne die sie ihren Auftrag in der Welt nicht erfüllen kann. Insoweit muß das orthodoxe Zeugnis sehr wohl gehört werden. Aber die Frage muß gestellt werden: Geschieht das Leiten in alle Wahrheit nicht gerade dadurch, daß der Heilige Geist durch Buße zum Leben führt? Ist die Kirche nicht darum Säule und Grundfeste der Wahrheit, daß Jesu Licht auch immer wieder richtend in sie einbricht? Wir sind der Meinung, daß es sich so verhält, daß darum die Kirchen gar nicht umhin können, das Generalthema ihrer Vollversammlung als ein kritisches Wort an sie selbst zu hören, und daß sie gerade auf diesem Wege der Zusage des Herrn gewiß bleiben dürfen: „Ihr seid das Licht der Welt“.

## Das Zeugnis

Nicht zur Selbstdarstellung sind die Kirchen berufen, sondern zum Zeugnis von Christus. Ihr Auftrag lautet: „Daß ihr verkündigen sollt die Tugenden des, der euch berufen hat von der Finsternis zu seinem wunderbaren Licht“ (1. Petr. 2, 9). Man sollte meinen, daß das Generalthema die Kirchen veranlassen sollte zu einer Konzentration auf ihre zentrale Aufgabe, und zwar daheim und draußen. In einer Zeit und Welt, in der die Fülle der drängenden Probleme stets die Gefahr der Vielgeschäftigkeit und Zersplitterung mit sich bringt, sollte diese Konzentration auf die zentrale Aufgabe nicht vergessen werden. Die Kirche sollte sich auch nicht dessen schämen, daß diese Verkündigung auch immer wieder im Blick auf den einzelnen Menschen geschehen muß, daß Jesus eben nicht so das Licht der Welt ist, daß er darüber den einzelnen aus dem Auge verlöre. Der gute Hirte sucht das einzelne verlorene Schaf. Daß Jesus das Licht der Welt ist, kann gar nicht glaubhaft bezeugt werden ohne die Zuwendung zu dem einzelnen Menschen.

Auf alle Fälle wird die Kirche sich immer wieder zur Verkündigung, zur Predigt als ihrer zentralen Aufgabe, rufen lassen müssen, und dies um so mehr, als die Vielfalt der Aufgaben auf sie einstürmt. Inhaltlich wird sie durch das Thema daran erinnert, daß ihre Verkündigung Evangelium ist. Das ist sicher kein unnötiger Hinweis. Gesetzliche Lebensgestaltung ist noch immer die Zuflucht der Menschen, vor allem, wenn sie sich in Ratlosigkeit befinden. Dabei bestätigt es sich doch immer im einzelnen wie im großen ganzen, daß gesetzliche Wege Notbehelfe sind, daß sie nicht wirklich lösen, daß sie dem Fanatismus Vorschub leisten und daß sie keine Brücken schlagen. Notbehelfe sind nicht zu verachten, aber auch nicht zu hoch zu bewerten. Kommen wir von der Reformation her, sollten uns solche Gedanken nicht fremd sein. Es ist aber nur zu bekannt, wie groß auch für die Christenheit stets die Gefahr ist, in gesetzliches Wesen zu verfallen. Je mehr die Kirche an der Ratlosigkeit der Welt teilhat, um so größer ist die Versuchung dazu. Aber gerade die Gesetzlichkeit schließt auch die Kirchen gegeneinander ab.

Es wird uns gerade von der Welt der Mission her berichtet, wie wichtig das Zeugnis der Rechtfertigung, der Gnade in der modernen Welt ist. Die Frage richtet sich notwendigerweise an die Kirchen zurück, wieweit das evangelische Wort in ihnen selbst Kraft hat, ihre Verkündigung bestimmt und ihr Leben gestaltet. Die Begegnung der Kirchen miteinander hat sicher vor allem auch den Sinn, daß sie sich gegenseitig nach diesem Inhalt ihrer Botschaft fragen und, wenn Gott Gnade gibt, im Erfassen des Evangeliums stärken und in der Freudigkeit und Gewißheit fördern. Die Botschaft an die Welt ist aber auf keinen

Fall die Ersetzung ihrer Gesetze durch ein Gesetz, das Christus heißt, sondern der Ruf in die Freiheit der Kinder Gottes, die das Licht gesehen haben.

Die Konzentration auf dieses eine, was not ist, bedeutet nun aber keinesfalls die Beschränkung auf einen schmalen Sektor des inneren Lebens. Der Anspruch Jesu, das Licht der Welt zu sein, umgreift nicht nur alle Menschen, sondern auch alle Verhältnisse, also auch die komplizierten Verhältnisse der modernen und sich so rasch verändernden Welt. Die Christenheit wird sich bemühen um die Lösung vieler drängender Fragen; sie wird das tun in Verbindung und Gemeinschaft mit ungezählten anderen Menschen. Sie wird dabei von vornherein nicht behaupten, daß sie um Christi willen die Patentlösungen bereit habe. Daß Christus das Licht der Welt ist, ist ja nicht in dieser Weise zu beweisen; es ist ein Glaubenssatz, der allerdings die Gewißheit in sich schließt, daß es hell wird, wo der Herr Christus Raum gewinnt. Und dieses Zeugnis ist die Kirche allerdings der Welt schuldig.

In diesem Zusammenhang wird es noch einmal offenkundig, daß das Zeugnis des Wortes nicht von dem Zeugnis der Tat zu lösen ist. „Ich bin das Licht der Welt; wer mir nachfolgt, der wird nicht wandeln in der Finsternis, sondern wird das Licht des Lebens haben.“ In der Verknüpfung der beiden Sätze ist deutlich genug die unlösbare Verbindung von Glaubenserkenntnis und Lebensgestaltung ausgesprochen. Sollen wir uns erst wieder daran erinnern, wieviel Schuld aus Vergangenheit und Gegenwart auf der Christenheit liegt? Wie unglaublich sie selbst ihr Zeugnis gemacht hat und macht? Nicht das ist die eigentliche Not, daß sie in vielen Fragen ratlos steht. Aber eins müßte an ihr deutlich werden: daß Christen mitten in den schweren Spannungen anders miteinander umgehen als Menschen unter dem Gesetz, daß sie ihren Gegnern anders begegnen, daß die sachlich nötigen Auseinandersetzungen nicht den Haß und die Feindschaft verstärken, kurz, daß sie versöhnte Menschen sind.

Unauflösbar bleiben im Blick auf das Tatzeugnis die Spannungen bestehen: Die Christenheit kann nie in pharisäischer Weise aus ihrem Verhalten einen Beweis für die Herrlichkeit Christi machen und wird gerade hier seinem richtenden Wort offen sein müssen; und sie kann doch auf der anderen Seite nie vergessen, daß ihr Wandel Zeugnis für oder gegen Christus sein wird. Sie hat es weder im Blick auf sich selbst noch im Blick auf die anderen in der Hand, daß ihr Wandel tatsächlich zu einem Zeugnis wird. Sie kann hier keinesfalls künstlich etwas machen. Und sie muß andererseits in dem Glauben an die Verheißung Christi stehenbleiben gegen alle Anfechtung, daß er selbst seinem Lichte Bahn machen wird. Auch insoweit darf sie an keiner Stelle vergessen oder sich dessen schämen, daß trotz aller umfassenden Aufgaben für die ganze Welt der Weg über die Heiligung des einzelnen führt, daß alle großen Werke, die sie ansetzt, zur

Voraussetzung haben, daß ihre einzelnen Glieder auch in ihrem persönlichen Leben wachsen im Glauben und im Gehorsam des Glaubens.

Damit ist nicht ein Rückzug der Kirche auf das Gebiet des persönlichen Lebens gemeint. Der Ökumenische Rat hat seine Aufgabe besonders auch darin gesehen, die Kirchen zusammenzuführen zu einem gemeinsamen Zeugnis und Handeln angesichts der die ganze Menschheit bewegenden Fragen. Es ist wohl allgemein bekannt, wie er sich mit den Fragen des Zusammenlebens der Völker, des Friedens im Atomzeitalter, der sozialen Aufgaben, der Gemeinschaft zwischen den Rassen und Klassen befaßt hat. Alles das wird auch in Neu-Delhi eine wichtige Rolle spielen. Die Kirchen treten dabei nicht aus ihrer eigentlichen Aufgabe heraus. Wenn Christus das Licht der Welt ist, so hat er es mit allen Lebensbereichen zu tun. Es fragt sich nur, in welcher Weise die Kirchen an ihre Aufgabe herangehen. Sie sind nicht eine politische oder wirtschaftliche Macht neben anderen, sie haben überhaupt keine Machtposition, sondern sie sind gerufen zum Dienst. Um der Liebe zu der geängsteten und notleidenden Menschheit willen stellen sie sich den großen Fragen. Aber gerade hier können sie es nicht übersehen, daß ihr Wort an die Welt auf sie selbst zurückkommt, daß Wort und Tatzeugnis nicht zu trennen sind, daß Proklamationen an die Welt nur dann einen Sinn haben, wenn die Christenheit die Liebe Christi tatsächlich in die Welt hineinträgt.

Wir haben versucht, einige Bemerkungen zu dem Generalthema zu machen. Ich hoffe, es ist deutlich geworden, daß gerade dieses Thema sich nicht zu einem Schlagwort eignet. Es ist eine Glaubensaussage und bestimmt die Gestalt des Lebens; es ist ein Ruf an die Welt und ein Ruf an die Christenheit; es kann ernsthaft gar nicht theoretisch behandelt werden, sondern greift in die lebendige Wirklichkeit ein; es kann den Glauben stärken und führt in die Buße. Es kann dies alles aber nur leisten, wenn es nicht flüchtig gehört, sondern wirklich aufgenommen wird. Darum sind die Kirchen bis in die Gemeinden hinein gerufen, sich diesem Thema zu stellen. Es weist uns entschlossen von allem Menschlichen weg auf den einen Herrn und stellt alles, wirklich alles, unter das Licht dieses einen Herrn.

# EINHEIT OHNE VEREINHEITLICHUNG

VON ERNST KINDER

Die Formulierung des Titels von Leo Zanders jüngst erschienenem Buch „Einheit ohne Vereinigung“<sup>1)</sup> regt zu Besinnungen darüber an, welches Ziel wir bei unseren ökumenischen Bemühungen ins Auge zu fassen haben und welches nicht. Immer noch stößt man in den heutigen ökumenischen Bestrebungen auf direkte oder indirekte Orientierungen an dem Leitbild einer zu erreichenden organisatorisch und im Typ „gleichgeschalteten“ Welt-Einheitskirche der Zukunft. Wir sollten aus grundsätzlichen Erwägungen heraus diesem Idol entschlossen und endgültig den Abschied geben. Das könnte unsere ökumenischen Arbeiten in fruchtbarer Weise befreien, indem dadurch die Kräfte des Ringens um die Einheit der Kirche von dem Gebanntsein an falsche Leitbilder abgezogen und dafür auf die für die wahre Einheit der Kirche wirklich entscheidenden Punkte konzentriert würden, die notwendig stets überdeckt werden, solange jenes Idol noch die Gemüter fixiert.

## I.

Worum geht es in unserem ökumenischen Ringen um die Einheit der Kirche? Nicht darum, diese Einheit erst herzustellen! Vielmehr können unsere Bemühungen nur dann sachgemäß und verheißungsvoll sein, wenn sie aufgrund der Gewißheit und der Anerkennung dessen unternommen werden, daß die wahre Einheit der Kirche längst gegeben ist, nämlich durch das Heilshandeln Gottes in Christus, das wesentlich ein e i n e n d e s Handeln ist. Dadurch ist die wahre Einheit der Kirche allen unseren Bemühungen um sie immer schon vorgegeben. Wenn wir die Kirche nicht primär religions-soziologisch (von dem Geselligkeitstrieb oder Gemeinschaftsbedürfnis der durch Gottes Heilshandeln zunächst getroffenen einzelnen Glaubenden her) oder institutionell-morphologisch (von positiv gesetzten Ordnungen und Autoritäten als solchen her) auffassen, sondern primär theologisch (d. h. von der dem Heilshandeln Gottes in Christus von Hause aus eignenden inkorporierenden Mächtigkeit her), dann müssen wir in bezug auf die Einheit der Kirche sagen, daß sie nicht in erster Linie ein Gebot oder eine Aufgabe, etwas Erforderliches oder etwas Wünschenswertes ist, sondern daß sie vor allem und für alles Weitere grundlegend und maßgebend zunächst einmal eine G e g e b e n h e i t ist. Die wahre Einheit der Kirche ist nicht ein

<sup>1)</sup> Leo A. Zander, Einheit ohne Vereinigung. Ökumenische Betrachtungen eines russischen Orthodoxen. Stuttgart 1959. — Bisher lag nur die englische Ausgabe vor: Vision and Action. London 1952.

Akzidenz, das zu ihrem Wesen noch als wünschenswert oder zweckmäßig hinzukommen muß, um ihr zum „bene esse“ oder „plene esse“ zu verhelfen, sondern es gehört zu ihrem Wesen, ihrem „esse“ schlechthin, indem diese eben darin besteht, kraft des e i n e n Heilshandelns Gottes in Christus durch den e i n e n Heiligen Geist zu e i n e m Leibe zusammengefügt zu sein. So ist die wahre Einheit der Kirche nicht durch Addition hergestellte Unio, sondern von ihrem Existenzgrunde her gegebenes und in ihrem Wesen beschlossenes Eine-Sein, „unitas“. Wenn es wahr ist, daß Gott durch sein fortgehendes Heilshandeln in Christus nicht nur Einzelne zum Heil bringt und ihnen dann aufgrund dessen die Kirche als Aufgabe stellt, vielmehr dadurch selbst zugleich die Kirche schafft und in sie einpflanzt, dann ist das Eine-Sein der Kirche grundlegende, durchtragende und Maß gebende Voraussetzung ökumenischer Bestrebungen, von dem diese immer herkommen, und nicht etwa ein zu erstrebendes Ziel, auf das diese zugehen. Die Bitte Jesu in seinem Hohenpriesterlichen Gebet vor seinem Kreuzesopfer (Joh. 17, 21): „auf daß sie alle eins seien“, ist nicht mehr unerfüllter Wunsch, sondern erfüllt: durch sein Kreuzesopfer hat er „eins gemacht“ (Eph. 2, 14) und die „zerstreuten Kinder Gottes zusammengebracht“ (Joh. 11, 52).

Ein solches Kirchendenken, das davon ausgeht, daß Gott durch sein Christus-handeln eigentlich nur einzelne Menschen ergreife, wie auch ein solches, das meint, Gott habe die Kirche in der Weise gestiftet, daß er primär ihre Autoritätsinstanzen eingesetzt habe, wird immer in der Gefahr sein, die Einheit der Kirche mehr als Aufgabe oder Wunsch denn als Gegebenheit anzusehen und sie an verkehrten Punkten zu realisieren zu suchen. Glaubt man aber, daß die Kirche zutiefst aus der inkorporierenden Mächtigkeit des Christushandelns Gottes selbst lebt, dann glaubt man auch, daß ihre wesenhafte Einheit dadurch schon immer gegeben und unseren Bestrebungen vorgegeben ist.

Wie gesagt, man g l a u b t das mit demselben Glauben, mit dem man die inkorporierende Mächtigkeit des Heilshandelns Gottes in Christus glaubt! Die Einheit der Kirche wird mit dem Glauben, der persönlich von dem Heilshandeln Gottes in Christus ergriffen ist und sich dadurch der Einheit des Leibes Jesu Christi eingliedert weiß, geglaubt, und sie wird nicht aus der neutralen Zuschauhaltung heraus von außen her geschaut. Der Grund und die Art der wesenhaften Einheit der Kirche sind nur in dem Glauben zu erfassen, der von dem Heilshandeln Gottes erfaßt ist, das die Kirche in ihrem Eine-Sein schafft und in dieses einleibt. Für den Nichtglaubenden ist die wahre Einheit der Kirche als das, was sie eigentlich ist, notwendig verborgen. Wir brauchen hier noch gar nicht an die Kirchenspaltungen zu denken; auch abgesehen von ihnen liegt es im Wesen der wahren Einheit der Kirche, daß sie nach dem, worin sie wahrhaft gründet

und besteht, niemals adäquat im Empirischen so dargestellt werden kann, daß sie auch der Nichtglaubende von außen richtig wahrnimmt.

Das bedeutet nicht, daß von der wesenhaften Einheit der Kirche sich überhaupt nichts im Empirischen zeigen könne und wolle, daß sie ganz und gar in die Sphäre der „Unsichtbarkeit“ verbannt sei. Es ist für Glaubenswirklichkeiten wesentlich, daß sie, wenn sie auch nach ihrem transzendenten Grunde und in ihrer Eigentlichkeit dem natürlichen Wahrnehmungsvermögen nicht sichtlich und niemals verifizierbar sind (Hebr. 11, 1), doch durch den Glauben hindurch zur Sichtbarmachung drängen. So wird auch hier das durch Gottes Heilshandeln gegebene Eine-Sein der Kirche dem, der durch jenes in es hineingenommen wurde, zur Aufgabe, daß durch sein Verhalten und seinen Dienst etwas davon zum Ausdruck komme, daß es, wenn auch nicht in seiner ganzen Tiefe und Breite gegenständlich darstellbar, doch durch das Medium der daran Glaubenden hindurch vor der Welt bezeugt und praktiziert werde (Joh. 17, 23). Das neutestamentliche Zeugnis von der Einheit der Kirche ist nicht nur ein Glaubensbekenntnis, sondern, und zwar aufgrund dessen, auch ein Appell an die sie Glaubenden, die in Christus geschenkte wesenhafte Einheit der Kirche in der Welt praktisch zu erweisen und sich bewähren zu lassen (z. B. Eph 4, 4 ff. und 3). Man kann sich zu der gegebenen Einheit der Kirche nur so recht bekennen, daß man sich von ihr beanspruchen läßt. Ist es auch nicht unsere Aufgabe, die Einheit der Kirche erst herzustellen, so ist es doch unsere verantwortliche Aufgabe, die in Christus gegebene Einheit der Kirche in rechter Weise wirksam und dadurch etwas von ihr sichtbar werden zu lassen.

Hier haben wir auch die kirchlichen Spaltungen zu sehen. Die Kirche Christi als solche kann nicht gespalten, ihr in Gottes Heilshandeln gründendes und bestehendes Eine-Sein als solches nicht aufgehoben werden. Jedoch in den Bestrebungen und Arten, sie geschichtlich wirksam und sichtbar werden zu lassen, gibt es solche Verschiedenheiten, die sich ausschließen. Paradoxaer Weise entspringen die kirchlichen Spaltungen im Grunde dem Bestreben, die wesenhafte Einheit der Kirche in normativer Weise geschichtlich manifest werden zu lassen, indem die Kriterien dafür, die Sammlungszeichen sein wollen, mit solcher Unbedingtheit aufgerichtet werden, daß sie diejenigen, die sie — wenigstens in dieser Unbedingtheit — nicht anerkennen können, ausschließen.

Richtig hieran ist dies, daß die vorgegebene wesenhafte Einheit der Kirche nicht normenlos im Geschichtlichen zur Darstellung gebracht werden kann. Eben weil die Einheit der Kirche durch Gottes Heilshandeln in Christus schon vorgegeben ist, haben wir uns für unsere Bemühungen, sie zum Ausdruck und zur Auswirkung kommen zu lassen, von daher die Maßstäbe für rechte, dem Wesen der Kirche gemäße Sichtbarwerdung ihrer Einheit geben zu lassen. Das bedeutet,

daß wir in unseren ökumenischen Bestrebungen nicht beliebig und willkürlich verfahren können, daß wir sie nur irgendwie zum Ausdruck bringen, wie es uns am zweckmäßigsten und eindrucksvollsten zu sein scheint oder wie es nach dem Gesetz des geringsten Widerstandes am leichtesten zu erreichen ist, vielmehr sind wir an die Art der vorgegebenen Einheit der Kirche gebunden, daß wir sie legitim zum Ausdruck bringen, so, wie es ihrem Gewirktsein durch Gottes Heilshandeln in Christus entspricht! Es kann sich also in unseren ökumenischen Bestrebungen nicht um die Erreichung kirchlicher Einheit um jeden Preis handeln, sondern um rechte, dem Wesen der Kirche gemäße Sichtbarmachung ihrer Einheit.

Darum muß man sich in dem ökumenischen Ringen um die Sichtbarwerdung der Einheit der Kirche vor allem an dem Woher orientieren, d. h. an dem vorgegebenen wesenhaften Eine-Sein der Kirche, nach dessen Eigenart fragen und sich von daher Kriterien und Maßstäbe geben lassen, also axiologisch und theologisch verfahren, und man darf sich nicht in erster Linie an dem Woraufhin orientieren, d. h. an einem Bilde einer praktisch geeinten Kirche der Zukunft, auf die man von den vorhandenen Kirchen her (die man im Tiefsten ungeprüft nimmt, wie sie sind) hinarbeitet, um damit dann notwendig pragmatistisch zu verfahren, nurmehr an den praktischen Anstößen arbeitet und die Legitimitäts- und Wahrheitsfragen faktisch aus dem Spiele läßt.

## II.

Fragen wir nun in dem theologischen Sinne nach dem Wie: wie das durch Gottes Heilshandeln in Christus gegebene Eine-Sein der Kirche geschichtlich zum Ausdruck kommen will, so muß zunächst gesehen werden, daß es sich seiner Art nach nicht, oder jedenfalls nicht unbedingt, als eine Einheitsorganisation, als Verfassungs- und Verwaltungseinheit, noch als ein kirchlicher Einheitstyp, als Uniformität der Lebensäußerungen der Kirche, manifestieren will. Warum nicht? Weil in der geschichtlichen Manifestation des Eine-Seins der Kirche, soll sie ihrem Wesen gemäß sein, unbedingte Einheit nur hinsichtlich dessen gefordert werden darf, was Konstituens der Kirche ist, weil aber dieses, das Heilshandeln Gottes in Christus, keine unmittelbaren Gestaltsprinzipien setzt.

In der geschichtlichen Sichtbarwerdung der Einheit der Kirche will vor allem dasjenige wirksam zum Ausdruck kommen, worin und wodurch, kraft wessen die Christenheit wirklich geeint ist.

Fordert man aber, daß die Einheit der Kirche unbedingt in der Gleichheit ihrer Verfassung oder ihrer Lebensäußerung sich zeigen müsse, dann erhebt man damit sekundäre Phänomene zur Hauptsache. Man verdeckt dadurch die wahre Hauptsache und sucht die Einheit an der verkehrten Stelle. Die Verfassung der Kirche

wie die Ordnung ihrer Lebensäußerungen sind keineswegs unwichtig, aber sie sind nicht das Schöpferische in ihr. Das wahrhaft Schöpferische in der Kirche aber, das, was Wirkgrund und Lebenszentrum ihres Eine-Seins ist, will ihre Einheit auch im Geschichtlichen bestimmen. Macht man die Verfassung der Kirche oder die Art ihrer Lebensäußerungen zum unbedingten Einheitszeichen, dann mißt man ihnen zu großen Wert bei und legt ihnen etwas auf, was sie nicht zu tragen vermögen.

Dasjenige, was als unbedingtes Einheitskriterium zu fordern ist, muß in sich selbst absolut gewisse, vollmächtige geistliche Autorität sein. Dieses aber ist weder die Verfassung der Kirche als solche, noch sind es ihre Lebensäußerungen als solche. So darf es nicht darum gehen, eine nach Verfassung und Lebensäußerungen einheitliche Kirche zu konstruieren und danach als praktischem Maßstab bei den ökumenischen Bestrebungen zu verfahren. Nach welchem Modell wollte man das auch tun? Das Neue Testament gibt kein solches her. In ihm wird die Einheit der Kirche im Geschichtlichen wohl bezeugt und gefordert, jedoch es findet sich in ihm nichts weniger als eine organisatorische oder typenmäßige Uniformität. Und auch die Geschichte der Kirche zeigt sowohl in der Verfassung der Kirche als auch in den Typen des Frömmigkeitslebens eine reiche Mannigfaltigkeit, ohne daß dieses schon der wahren Einheit der Kirche Eintrag tut. „Gerade diese Tatsache — einig und doch unterschieden; unterschieden und doch einig — kann davor bewahren, die der Kirche notwendige Einheit an der falschen Stelle zu suchen . . . Es sind . . . keineswegs alle Verschiedenheiten innerhalb der Christenheit Spaltungen, die nicht sein sollten“ (W. Elert, *Der christliche Glaube*, 31956, 436). Sucht man am wahren Lebenszentrum der Kirche vorbei ihre Einheit in peripheren Dingen, so ergibt das immer nur eine mehr oder weniger erzwungene und mehr oder weniger wahrhaftige Scheineinheit, die das Zentrale relativ läßt und im Sekundären gesetzlich wird. Die Einheit aber, die in bezug auf das eigentlich kircheschaffende Zentrum fest und unerbittlich ist, gibt große Freiheit im Blick auf das Sekundäre.

Die Pluralität von Kirchen und auch ihre typenmäßige Verschiedenheit ist noch kein Widerspruch zu dem wesenhaften Eine-Sein der Kirche Jesu Christi. Es ist nicht wahr, daß allein die Ortsgemeinde und die Universalkirche, aber kein Gebilde „dazwischen“ ein bestimmtes Anrecht auf den Namen Kirche hätten; vielmehr darf etwa ein größerer kirchlicher Verband, in dem eine Anzahl örtlicher Gemeinden zu einem übersehbaren und praktikablen oberhirtlichen Aufsichtsbereich (Diözese) und arbeitsfähigen Synodalverband zusammengefaßt ist, durchaus auch als Kirche bezeichnet werden, wie dies denn auch seit alters her kirchlicher Sprachgebrauch ist. Da solch ein über die örtliche Gemeinde hinausgehender und doch begrenzt bleibender kirchlicher Verband ein notwendiges Element

in der geschichtlichen Manifestation der Kirche Jesu Christi darstellt<sup>2)</sup>, darf man ihn mit gutem Gewissen als Kirche bezeichnen, und es besteht theologisch durchaus die Berechtigung, von Kirche im Plural zu reden, auch wo damit nicht nur eine örtliche Gemeinde gemeint ist. So wird im Neuen Testament beispielsweise auch von der Kirche einer bestimmten Landschaft gesprochen<sup>3)</sup>.

Sicher ist ein kirchlicher Großverband einer bestimmten Landschaft eine sekundäre und mittelbare geschichtliche Manifestation der Kirche Christi im Unterschiede zu der örtlichen gottesdienstlichen Versammlung, die ihre primäre und elementare Manifestation im Empirischen ist; darum gebraucht man das Wort Kirche als Bezeichnung für ihn besser nicht absolut, sondern mit einer näheren geographischen Bestimmung (oder in Anführungszeichen). Aber gebrauchen darf man es durchaus, weil dieser Verband, wenn auch sekundär und mittelbar, ein notwendiges Element in der Geschichtswerdung der Kirche Christi darstellt. So kann und darf es durchaus nach Landschaft, Organisation, Verfassung, Sprache, Geschichte, Formen usw. verschiedene Kirchen oder Kirchentümer nebeneinander geben, ohne daß das der wesenhaften Einheit der Kirchen widerspräche, wenn sie nur kirchliche Gemeinschaft, *communio* und *communicatio in sacris*, miteinander halten. Es entspricht dem Wesen der wahren Einheit der Kirche, daß sie mehr in dem kirchlichen Bande als in dem kirchlichen Gebilde selbst zum Ausdruck kommt, also als Kirchengemeinschaft von Kirchen.

Man muß noch einen Schritt weiter gehen und sagen: es darf nicht nur nach Form verschiedene Kirchentümer, sondern bis zu einem gewissen Grad auch nach Art verschiedene Christentümer, typenmäßig verschiedenartige Ausprägungen des Christentums, die sich in je besonderen Kirchen konsolidieren, nebeneinander geben, ohne daß dies der wesenhaften Einheit der Kirche Christi widerspricht. Denn das Heilshandeln Gottes in Christus, das diese Einheit begründet und erhält, gibt für konkretes religiöses Gemeinschaftsleben, das es hervorruft, kein bestimmtes Typenschema her, sondern läßt es aus der lebendigen Eigenverantwortlichkeit des Glaubens, der es ergreift, erwachsen. Es manifestiert sich überhaupt nicht gegenständlich im Raum der geschichtlichen Empirie, sondern immer nur in der Art, wie der Gemeinschaftsglaube es aufnimmt und aktualisiert. Von Anfang an war das Christusgeschehen, welches die Lebensentelechie der

---

<sup>2)</sup> Zur näheren Begründung darf ich neben W. Elert, *Morphologie des Luthertums* I. <sup>2</sup>1952, 321 ff., auf mein Buch *Der evangelische Glaube und die Kirche*, 1958, 174 ff. verweisen.

<sup>3)</sup> Act. 9, 31; 12, 1 (Lesart D u. pc); 15, 41 (Lesart B, D u. pc). Vgl. ThWbNT III, 505 f. — Paulus spricht öfter pauschal von den „Heiligen“ in Mazedonien, Achaja, Judäa oder Galatien, so daß sich die Benennung dieses ganzen Collectivum als „Kirche“ von selbst nahelegt.

Kirche ist, nicht zu haben und zu definieren, wie es an und für sich ist, sondern immer nur in der Art, wie es von dem Glauben und der Glaubensgemeinschaft existentiell aufgenommen wurde und durch sie hindurch „Geschichte gemacht“ hat. Diese Arten aber können, obwohl das eine gleiche Heilshandeln Gottes sie hervorgehoben hat, verschieden sein und sind es faktisch schon im Urchristentum. Die Verschiedenheiten religiöser Ausprägungen, die das Christusgeschehen in einzelnen geschichtlichen Gruppen gezeitigt hat, liegen nicht so sehr darin, daß die einzelnen Gruppen objektiv etwas anderes haben, vielmehr darin, daß sie das substantielle Gleiche, das eine christliche „Grundpotential“, in anderer Weise aktualisiert haben. Für diese Aktualisierungen Typengleichheit zu verlangen, um darin die Einheit im Grundgeschehen zu sichern, würde bedeuten, dieses Grundgeschehen auf die Ebene der Religionstypologie zu ziehen und dort einzubannen und ihm dadurch seine Transzendenz und wahre schöpferische Lebendigkeit zu nehmen. Eben darin erweist sich die transzendente, unerschöpflich lebendige Geschichtsmächtigkeit des Christusgeschehens, daß es, das immer religiöse Gemeinschaftsbildungen hervorruft und durch diese hindurch „Geschichte macht“, doch selbst nie in einer bestimmten aufgeht. Als „Potential“ ist es so unerschöpflich reich, daß keine seiner geschichtlichen Gruppenapperzeptionen und -aktualisierungen es in seiner ganzen Fülle darzustellen vermag. Es muß notwendig immer nebeneinander mehrere und verschiedenartige „Darstellungen“ geben.

So kann also zweierlei gemeint sein, wenn wir im geschichtlichen Raum von Kirche im Plural reden und dabei einen über-ortsgemeindlichen kirchlichen Verband im Auge haben: einmal nach Umgebung, Sprache, Geschichte, Organisation und Ordnungsprinzipien verschieden geformte Kirchentümer, die territorial nebeneinanderliegen, von denen wir vorhin sprachen, und zum anderen typenmäßig verschiedene religiöse Ausprägungen, in denen sich je eigentümliche Ganzheitsauffassungen des Christentums manifestieren, die um der lebensvollen Konkretheit willen mit legitimer Notwendigkeit nach eigener geschichtlicher Konsolidierung streben, eben weil sie je in sich ganzheitlich sind und weil sie ihre charakteristischen Besonderheiten als zusammenhaltend und gemeinschaftsbestimmend manifestieren wollen.

Diese „qualitativ“ bestimmten Kirchenverschiedenheiten fallen öfter mit jenen mehr „quantitativ“ bestimmten zusammen. Sie können sich jedoch auch quer durch die Territorien hindurch konsolidieren. Im Zuge der neuzeitlichen fortschreitenden Auflösung konfessionell geschlossener Räume wird dies sogar mehr und mehr das Normale. Beschleunigt wurde dieser Prozeß durch die Dynamik solcher Kirchengruppierungen, die jedoch Territorial- und Volkskirchentum als solches grundsätzlich ablehnen und prinzipiell die freikirchliche Form fordern. Während fast alle Ausprägungen des Christentums, die sich bis in das 16. Jahr-

hundert kirchlich konsolidiert haben, einschließlich derjenigen der lutherischen und der calvinischen Reformation, dieses faktisch als Volkskirchen in territorial geschlossenen Räumen taten, haben sich die neueren Kirchenbildungen vom Ende des 16. und vom 17. Jahrhundert an bewußt und gewollt in freikirchlicher Form quer durch die Territorien hindurch konsolidiert. Dadurch werden die anderen in fortschreitendem Maße ebenfalls zur überterritorialen Existenzweise genötigt, ob sie wollen oder nicht. So tritt die qualitative Kirchenverschiedenheit vor der quantitativen immer mehr hervor und erfordert die eigentliche Aufmerksamkeit.

Die Tatsache, daß das Christentum im Laufe der Kirchengeschichte verschiedenartige typenmäßige Ausprägungen erfuhr (und noch erfahren wird) und daß diese zu je besonderen „Kirchen“bildungen führten, braucht an sich noch nicht im Widerspruch zu der wesenhaften Einheit der Kirche Jesu Christi zu stehen, wenn zwischen ihnen nicht das Moment des Exklusiven stände: die im Gehorsam zum lebensschaffenden Zentrum der Kirche erzwungene Absage der Kirchengemeinschaft; denn das eine Heilshandeln Gottes in Christus ist nach seinem kirchenschöpferischen „Potential“ von so reicher Vielseitigkeit, daß es durchaus verschiedene, ja legitime Möglichkeiten der Aneignung und Aktualisierung in sich birgt und sich keineswegs nur in einem einzigen Typus geschichtlich realisieren läßt. Von Anfang an hat es Christentum als geschichtliche Erscheinung in verschiedenartigen Ausprägungen nebeneinander und nacheinander gegeben. Schon im Blick auf das Urchristentum, wie es sich im Neuen Testament darstellt, muß man typenmäßig verschiedenartige theologische, frömmigkeitsmäßige und lebenshaltungsmäßige Gesamtausprägungen des einen Christusgeschehens konstatieren, die sich auch kirchentümlich je besonders konsolidiert haben, ohne daß diese Besonderheiten und Verschiedenartigkeiten als Beeinträchtigung des wesenhaften Eine-Seins der Kirche Jesu Christi empfunden worden wären, so daß dann die Sammlung der Schriften des Neuen Testaments trotz ihrer nicht geringen Verschiedenheit doch als substantiell einheitlicher Kanon angesehen und praktiziert werden konnte.

Und so haben sich dann zumal in der weiteren Geschichte der Kirche durchaus auch legitimerweise weitere Typen des Christentums herausgebildet, die den berechtigten Drang hatten, sich auch kirchlich je für sich zu konsolidieren. Nur dadurch, daß der Großteil der Kirche eine Zeitlang eine mit politischen Machtmitteln geförderte Reichskirche war, konnte vorübergehend die Illusion einer typenmäßig (wie auch organisatorisch) einheitlichen geschichtlichen Gestalt der Kirche Christi aufrechterhalten werden; doch dieser durch äußeren Zwang durchgesetzte Uniformismus hat inneren Zerspaltungen eher Vorschub geleistet als ihnen gewehrt.

Die Nötigung zu verschiedenartigen Ausprägungen des Christentums ist mit der Notwendigkeit seiner weiteren Geschichtswerdung im zunehmenden zeitlichen Abstände vom Urchristentum gegeben. Auch wenn es ein gestalthaft einheitliches Urchristentum gegeben hätte (was doch nicht der Fall ist), wäre es nicht möglich und auch nicht richtig, daß dieses durch die Zeiten hindurch und in allen Völkern gegenständlich festgehalten würde. Das Urchristentum, das ja seinerseits schon bestimmte geschichtliche Manifestationen der einen Kirche Jesu Christi darstellt, kann und will nicht in seinen Gestalten festgehalten werden, es muß vielmehr einen Gestaltwandel und geschichtlichen Umsetzungsprozeß durchmachen um der echten Geschichtswerdung und um des echt geschichtlichen Dienstes der Kirche willen. Die Kriterien für die Legitimität und die substantielle Kontinuität und wesenhafte Entsprechung mit dem Urchristentum und damit die wahren Einheitskriterien der Kirche liegen nicht auf der Ebene des Gestalthaften und sollten dort nicht gesucht und erzwungen werden! Das würde Wesensentfremdung und verkehrte Gesetzmäßigkeit nach sich ziehen.

Der Vorgang der Herausbildung besonderer kirchlicher Typen und Gestalten des Christentums ist nicht mit organologischen Kategorien wie „Entwicklung“, „Entfaltung“ oder dergleichen zu bezeichnen; denn es handelt sich nicht um einen wachstümlichen Prozeß, der in rein organischer Entfaltung das in dem „Grundpotential“ Angelegte herausbringt, vielmehr handelt es sich um einen geschichtlichen Prozeß, der durch Entscheidung und Verantwortung des Glaubens hindurchgeht (und darum auch die Möglichkeit von Fehlentscheidung und daraus resultierenden Mißentwicklungen in sich birgt!). Auch erfolgte die kirchliche Ausprägung und Gestaltwerdung des Christentums immer in echter Begegnung mit der „Welt“, sowohl in dienstbezogenem Sinne als auch in Auseinandersetzungen, worin durchaus Wechselwirkungen walten. So ist die Ausprägung und Gestaltwerdung der Kirche mitbestimmt durch ihr jeweiliges Eingehen in die Situation und auf die jeweiligen Grundprobleme der „Welt“, aber auch durch den in seinen Fragestellungen und Arten wechselnden Kampf der „Welt“ gegen die Kirche, die Notwendigkeit neuer Entscheidungen der Kirche in ihrem Vorstoß in die „Welt“, durch die mit der geographischen Ausdehnung der Kirche zunehmende Verschiedenheit der geistigen und politischen Fronten, angesichts deren die Kirche zu verkündigen, zu bekennen und zu dienen hat, u. a. m. Da das alles eben da und dort und dann und wann verschieden gelagert war, wurde dadurch auch die Verschiedenartigkeit dieser Ausprägungen und Gestaltwerdungen mit bedingt.

Dies ist ein legitimer Vorgang in der verantwortlich bejahten echten Geschichtlichkeit der Kirche. Umgekehrt wäre es illegitim und wider das eigentliche Wesen der Kirche, wollte sie sich mit ihrer Ausprägung und Gestaltwerdung in einen

geschichtslosen Raum, ein insulares Museum flüchten und hierin einen göltigen Einheitstyp pflegen und konservieren! Stellt sie sich verantwortlich geschichtlichen Begegnungen und Aufgaben, dann werden durch deren Verschiedenartigkeit jeweils verschiedene Seiten der lebendigen Fülle des christlichen Grundgeschehens in verschiedenen kirchlichen Typen und Gestalten manifest.

### III.

So haben bis zu einer gewissen Grenze die Zinzendorfsche „Tropen“-Theorie und die anglikanische „Branch“-Theorie, selbst die oft mißbrauchte moderne „Komplementär“-Theorie durchaus ihr Recht. Freilich nur bis zu einer gewissen Grenze, nämlich nur bis dahin, wo sich derartig im Grunde verschiedene Auffassungen des christlichen Zentrums einander gegenüberstehen, die sich ausschließen, die nicht mehr miteinander legitime, vom gleichen Grundgeschehen bestimmte Möglichkeiten sein können, soll das Ganze nicht unglaubwürdig sein. Hier kann man sich nicht mit einer „Mannigfaltigkeits“-Theorie beruhigen, sondern hier muß man eine letzte Wahrheits- und Echtheitsentscheidung fällen, und zwar im neuen grundsätzlichen Rekurs auf die vorgegebene wesenhafte Einheit der Kirche, die Normen setzt und Echtheitskriterien gibt, und nach diesen auch Werturteile zwischen echter und unechter, legitimer und verfälschender geschichtlicher Manifestation der Kirche Jesu Christi fällen.

Hier liegen die wirklich ernsthaften Probleme für das ökumenische Ringen um rechte Sichtbarmachung der vorgegebenen wesenhaften Einheit der Kirche. Sie liegen nicht darin, daß es überhaupt Vielheit von Kirchen und Verschiedenartigkeiten zwischen ihnen gibt, sondern darin, daß es trennende, e x k l u s i v e Verschiedenheiten zwischen ihnen gibt, S p a l t u n g e n, d. h. Verschiedenheiten derart, bei denen eine Kirche einer anderen an zentralen und entscheidenden Punkten wahres Kirchesein, legitime Manifestation der Kirche Christi zu sein, absprechen muß, sie hierin als „ecclesia falsa“, als häretisch, als ein Zerrbild der Kirche Christi oder gar als Pseudokirche ansprechen muß, daß sie sich mit ihr also nicht in der Einheit der Kirche Christi wissen und darum keine Kirchengemeinschaft mit ihr halten kann und daß sie sich nicht nur aus starrem Purismus, falscher Ängstlichkeit, Beschränktheit, rechthaberischem Prestigedenken oder anderen nicht-theologischen Motiven so verhält — das alles gibt es natürlich auch, aber daran denken wir hier nicht —, sondern daß sie sich von ihrer Grundüberzeugung von dem Wesenszentrum der Kirche Christi so verhalten muß, weil sie dieses zu empfindlich entstellt und verletzt sieht, so daß sie sich hier aus Gehorsam und Verantwortung exklusiv verhalten muß.

Es gibt Punkte in den geschichtlichen Gestaltwerdungen der Kirche, auf die der Akzent der Unbedingtheit gesetzt werden muß, wo die Variabilität aufhört, der Gehorsam gegen das Wesenszentrum der Kirche und die Verantwortung dafür

ein Entweder-Oder erzwingen, und wo man sich also nicht mehr mit der „Mannigfaltigkeits“-Theorie beruhigen kann. Auf diese Punkte sollte man sich in dem ökumenischen Ringen konzentrieren und im gemeinsamen Rekurs auf das normenhaft vorgegebene Wesen der Kirche um Übereinstimmung in ihnen ringen, statt unter ängstlicher Umgehung ihrer dort nach Gleichförmigkeit zu streben, wo Mannigfaltigkeit bleiben darf und soll! Je entschlossener man die zentralen und entscheidenden Punkte angeht, an denen vom Wesen der Kirche her eine Entscheidung gefordert ist, und sich in ihnen um innere Übereinstimmung bemüht, um so ehrlicher gibt man einander dort Freiheit, wo diese walten soll; und umgekehrt: je mehr man die zentralen und entscheidenden Punkte mit falschem Indifferentismus umgeht und bedeckt, um so intoleranter und gesetzlicher wird man in den Dingen, die vom Wesen der Kirche her der Freiheit anheimgegeben sind!

Man kann also nicht sämtliche Verschiedenheiten zwischen den Kirchen auf echte Mannigfaltigkeit zurückführen, sondern muß unterscheiden zwischen Pluralität und Verschiedenheiten unter den Kirchen als solchen, bei denen gleichwohl Kirchengemeinschaft gehalten werden kann, und den exklusiven Momenten in den Verschiedenheiten, die Kirchengemeinschaft unmöglich machen und mit ihren einander ausschließenden Unbedingtheitsakzenten zur Trennung und Spaltung führen; d. h. man muß unterscheiden zwischen harmloser und ernsthafter Pluralität und Verschiedenheit unter den Kirchen: harmlos sind solche, die tragbar, tolerabel sind, legitime Möglichkeiten innerhalb der Grundeinheit der Kirche, bei denen gleichwohl Kirchengemeinschaft gehalten werden kann; ernsthaft aber sind diejenigen, die untragbar, nicht tolerabel sind und Kirchengemeinschaft schlechterdings unmöglich machen, weil sie von verschiedenen Grundauffassungen der Kirche bestimmt sind, die nicht miteinander in der umfassenden Einheit der Kirche bestehen und wirken können, wo vielmehr eine direkt falsch, dem wahren Wesen der Kirche widersprechend sein muß, angesichts derer also die Wahrheitsfrage gestellt werden muß.

So gibt es hier eine Grenze, jenseits derer die „Tropen“- , „Branch“- oder „Komplementär“-Theorie nicht mehr angewandt werden kann, wenn man nicht einem dem Wesen der Kirche unerträglichen Indifferentismus verfallen will. Es gibt in den Verschiedenheiten zwischen den Kirchen Momente, die, aus exklusiv verschiedener Grund- und Zentralauffassung heraus, nicht miteinander in einer Kirchengemeinschaft bestehen können, soll die Kirche eine Realität bleiben und nicht zu einem „Als ob“ werden, zumal wenn diese mit unbedingtem Geltungsanspruch vertreten werden, so, daß sich an ihnen Sein oder Nichtsein von Kirche Christi in der geschichtlichen Empirie schlechthin entscheidet. Und dasjenige, worin sich nach der betreffenden Grundüberzeugung die Kirche Christi auf

jeden Fall manifestieren muß, ohne das im Empirischen Kirche Christi nicht da ist, muß naturgemäß immer mit unbedingtem Geltungsanspruch vertreten werden.

Die Unterscheidung solcher harmlosen und legitimen Verschiedenartigkeiten von jenen ernsthaften, sich ausschließenden, mag rein akademisch anmuten, denn faktisch haben sich die verschiedenen Typen zumeist nicht ohne gleichzeitige Spaltungen herausgebildet. Und doch ist diese Unterscheidung heuristisch notwendig und kann sich als hilfreich erweisen. Sie zwingt nämlich zu der Frage, ob bei den betreffenden Spaltungen wirklich ernsthafte, vom Wesen der Kirche geforderte Nötigung oder nur typenmäßige Verschiedenheit vorliegt, die, ohne eingeebnet zu werden, doch Kirchengemeinschaft ermöglicht. Diese Unterscheidung zwingt dazu, in dem ökumenischen Ringen ernsthaft nach den zentralen und entscheidenden Punkten in den Kirchenverschiedenheiten zu fragen und sie entschlossen anzugehen, statt mit pragmatistischer Vielgeschäftigkeit an allen möglichen Punkten Gleichförmigkeit zu erstreben, um dadurch — auf unechte und nicht verheißungsvolle Weise — die Einheit der Kirche geschichtlich sichtbar und wirksam zu machen. Und so braucht eine solche Unterscheidung auch nicht theoretisch zu bleiben, vielmehr kann sie für die Zukunft des ökumenischen Ringens praktisch etwas bedeuten: dieses Ringen um rechte geschichtliche Manifestation des wesenhaften Eine-Seins der Kirche Christi braucht nicht zum Abbau sämtlicher Verschiedenartigkeiten unter den Kirchen zu führen — ein „christlicher“ Allerwelts-Einheitstyp wäre genauso unlebendig, seelen- und trostlos und künstlich forciert wie eine Welt-Einheitskirche! —, vielmehr nur zur Überwindung der exklusiven Momente darin (und zwar durch gemeinsamen gehorsamen Rekurs auf das Wesen der vorgegebenen Einheit der Kirche, dieses befragend, wo es Unbedingtheit setzt und wo es der unterschiedlichen Ausprägung Freiheit gibt) und zur Gewinnung von wahrhaftiger Kirchengemeinschaft zwischen den verschiedenen Kirchen. Denn in dem „Bande des Friedens“ will sich die „Einheit im Geiste“ (Eph. 4, 3) geschichtlich manifestieren, nicht in den Kirchengebilden als solchen, sondern in der Relation zwischen ihnen. Das „Band des Friedens“ aber zwischen den Kirchengebilden, das sichtbar werden und in dem die wesenhafte Einheit der Kirche Christi sichtbar und wirksam werden will, will kein billiges, sondern „in Seiner Wahrheit geheiligtes“ (Joh. 17, 17) sein!

So braucht in dem ökumenischen Ringen um die rechte Sichtbarwerdung der Einheit die Kirche nicht auf sämtliche Unterschiede zwischen den Kirchen mit letzter Ernsthaftigkeit reflektiert zu werden. In vielem kann ein freudig anerkanntes Nebeneinanderwachsen bzw. ein dankbarer wechselseitiger Austausch, ein Lernen voneinander und ein Bereichertwerden stattfinden. Jedoch mit ganzem Ernst müssen diejenigen Unterschiede ins Auge gefaßt werden, die wegen des Unbedingtheitsakzents, der auf sie gelegt wird, von faktisch kirchentrennender

Wirkung sind. Und dieses „faktisch“ müßte theologisch-axiologisch daraufhin geprüft werden und sich prüfen lassen, ob hier der Unbedingtheitsanspruch mit seiner Exklusivität vom Wesen der Kirche erfordert ist oder nicht. Ist er erfordert, so muß er in ganzer Schwere mit allen Konsequenzen aufrechterhalten werden. Ist er es nicht, so mag die betreffende Anschauung oder Einrichtung bestehen bleiben, aber sie verliert dann ihren kirchentrennenden Charakter, man kann daher trotz der bleibenden Verschiedenheit ehrlich und freudig miteinander Kirchengemeinschaft halten. Das große „Satis est“ in bezug auf die zentralen und entscheidenden Punkte gibt Freiheit zur Mannigfaltigkeit im Morphologischen und Pragmatischen. Wenn nur die Giftzähne der Unbedingtheit und Exklusivität an den Punkten, die diese vom Wesen der Kirche her nicht fordern, herausgebrochen sind und wenn wirklich echte Einmütigkeit in bezug auf die tatsächlich vom Wesen der Kirche geforderten zentralen und entscheidenden Punkte gewonnen ist und im Vertrauen auf sie Kirchengemeinschaft gehalten werden kann, dann: „satis est“, dann mögen im übrigen die Verschiedenheiten zwischen den Kirchen weiter bestehen. Kirchengemeinschaft unter den verschiedenen Kirchen aufgrund echter Einigkeit im Zentralen — das ist genügende geschichtliche Manifestation der wesenhaften Einheit der Kirche und darum das letzte zu erreichende ökumenische Ziel, das wir mit allem Ernst erstreben sollten. Wenn wir nur das jemals erreichen, wollen wir dankbar sein und einander nicht mit falschen Gleichmachereien nötigen.

## DIE ARNOLDSHAINER ABENDMAHLSTHESEN

VON THOMAS F. TORRANCE

Jeder Konsensus über das Heilige Abendmahl, der von Theologen der Evangelischen Kirche in Deutschland erreicht wird, ist ein Ereignis von entscheidender geschichtlicher Bedeutung; und zwar nicht nur für die Kirchen innerhalb Deutschlands, sondern auch für die anderen evangelischen Kirchen und besonders für diejenigen, die in einer engen geschichtlichen Verbindung stehen mit der lutherischen und der calvinistischen Reformation. Nachdem nun seit Beginn der öffentlichen Diskussion über die Thesen innerhalb Deutschlands zwei Jahre verstrichen sind, mag es nicht unangebracht sein, wenn sich ein Theologe einer anderen Kirche, der an einem lutherisch-reformierten Übereinkommen zutiefst

Anteil nimmt, an dem Gespräch beteiligt, indem er ein paar brüderliche Bemerkungen über die Bedeutung und den Lehrgehalt der Thesen anbietet.

## I.

Was mir von vornherein auffällt, und was mir beim Studium der Thesen immer wieder aufgefallen ist, ist die Frage, die ihnen allen vorangeht: „Was hören wir als Glieder der einen apostolischen Kirche als entscheidenden Inhalt des biblischen Zeugnisses vom Abendmahl?“ Diese Thesen werden vorgelegt von Männern, die auf das Wort Gottes hören als Glieder der einen apostolischen Kirche, d. h. nicht als Glieder der lutherischen, der reformierten oder einer Unionskirche, sondern als solche, die — miteinander verbunden durch den Gehorsam gegenüber dem apostolischen Grund der Kirche in Christus — gemeinsam auf das biblische Zeugnis hören. Sie erklären, daß ihr Hören bestimmt ist durch ihre Anerkennung der Einheit und Apostolizität der Kirche. Das ist ein außerordentlich wichtiger Tatbestand, den man kaum überschätzen kann. Zweifellos sind sich die betreffenden Theologen einer gewissen Spannung bewußt, die zwischen diesem apostolischen Hören auf das Wort liegt und dem, was sie, d. h. jeder von ihnen, in seiner eigenen Kirche hört, wo sein Hören auch unter dem machtvollen Einfluß einer lutherischen oder reformierten oder unierten Tradition steht. Aber es darf als ebenso gewiß gelten, daß dieses apostolische Hören das katholische Hören ist, und dieses muß vor jedem örtlichen oder privaten Hören des Wortes Gottes den Vorrang haben. Nachdem diese Theologen somit ihre Hand an den Pflug des Reiches Gottes gelegt haben, das die ganze apostolische Kirche umfaßt, werden sie nie wieder in der Lage sein, „zurückzuschauen“ zu einem privaten und örtlichen Verständnis des Heiligen Abendmahls, ohne etwas Wesentliches zu verlieren.

Aber worauf haben sie als Glieder der einen apostolischen Kirche gehört und was haben sie dabei vernommen? Sie haben gehört auf das biblische Zeugnis, und das Ergebnis haben sie in Form eines fachlichen Ertrages der neueren exegetischen Arbeit am Neuen Testament festgehalten. Darin liegt eine weitere Tatsache, die kaum überschätzt werden kann: Die Thesen stellen gemeinsame Antworten dar, welche diese Theologen beim gemeinsamen Hören auf das Wort Gottes über Fragen nach Wesen, Gabe und Empfang des Heiligen Abendmahls geben konnten. Das Gehörte haben sie dann in ihrer eigenen Sprache, aber in Übereinstimmung mit dem Inhalt formuliert. Auf diese Weise haben sie es zugelassen, daß ihre eigene Sprache über das Abendmahl sich an den materialen Gehalt des biblischen Zeugnisses anpaßt, und sind damit hinter die Sprache der getrennten Konfessionen und Traditionen zurückgegangen: zu deren einer Grundlage in der apostolischen Tradition des Neuen Testaments.

Das bedeutet, daß die irreführende Sprache der mittelalterlichen Kirche und auch der Reformation (1) nicht übernommen wird und Anlaß zu weiteren Mißverständnissen werden könnte. So spricht das Neue Testament beispielsweise nirgends von einem „Sakrament“, um dann eine Auffassung von Taufe oder Abendmahl vorzutragen, die dazu paßt; vielmehr sind diese direkt bezogen auf Christus, der im eigentlichen und strengen Sinne das eine und einzige *Mysterium* oder *Sakrament* ist. Oder, das Neue Testament bezeichnet die Sakramente nie als „Gnadenmittel“ und verbindet „Gnade“ mit den Sakramenten niemals in der Art, wie es die römische und auch die Reformationskirchen getan haben. Wenn man von einem Sakrament als von einem Gnadenmittel spricht, zieht man es herunter in den pragmatischen Raum von Mitteln und Zwecksetzungen, indem ein bestimmtes Ergebnis erzielt oder ein Zweck erfüllt werden soll; das heißt, man bringt das Sakrament in das lateinische Denkschema hinein, wo man es als ein institutionelles Mittel zur Verwaltung und Austeilung von „Gnade“ an die Menschen versteht. Sicherlich hatte die Reformation mit ihrer Lehre des *totus Christus* und der *tota gratia* versucht, sich davon zu lösen, aber der Ausdruck „Gnadenmittel“ wurde weiterhin von ihr benutzt; er war irreführend und hat die alten Irrtümer in neuen Formen immer wieder eingeführt. *These 5* weist die alten Irrtümer entschieden und eindeutig zurück; es ist doch außerordentlich bedeutsam und ein großer Vorzug der Thesen insgesamt, daß sie sich auch von der irreführenden Ausdrucksweise, die in die Reformationskirchen mit hineingetragen worden ist, lösen und vorziehen, das Gehörte in eine Sprache zu bringen, die bußfertig und zuchtvoll dem biblischen Zeugnis gehorcht.

Nirgends wird dies deutlicher als in der beachtenswerten Verbindung des christologischen und des eschatologischen Aspektes in der Lehre vom Heiligen Abendmahl, wie sie in den Thesen entwickelt wird. In dieser Beziehung stehen sie der Lehre der frühesten Formen eucharistischer Liturgie, die aus der alten Kirche überliefert sind, sehr nahe.

Das stellt uns vor ein ungeheuer schwieriges Problem, denn wir haben mit der Entfremdung zu rechnen, die zwischen der Sprache unserer geliebten liturgischen Formen und Lieder einerseits und der Sprache der apostolischen und alten Kirche andererseits besteht. Der Gegensatz zwischen den Liturgien des Hl. Jakobus und des Hl. Markus der nachnicänischen Periode mit ihrer gewaltigen Betonung von Himmelfahrt und Parusie Christi und der nachtridentinischen Liturgie der römisch-katholischen Kirche mit ihrer ausradierten Eschatologie ist ungeheuer. Der Gegensatz zwischen den Liturgien und Liedern der Lutheraner und Reformierten einerseits und der frühesten Kirche andererseits ist nicht so groß, aber trotzdem deutlich sichtbar.

Natürlich bedeutet dies nicht, daß wir Wachstum und Entwicklung oder Anpassung an unsere Formen der Kunst und Musik und Sprache und auch an unsere Gedankenformen gänzlich vermeiden sollten; aber es bedeutet, daß wir in all diesen Veränderungen und Entwicklungen dem entscheidenden Inhalt des biblischen Zeugnisses treu bleiben müssen. Darum müssen wir auch bereit sein, den dogmatischen Gehalt unserer liturgischen und sakramentalen Formen der Kritik des biblischen Zeugnisses auszusetzen. Jedes gemeinsame Hören auf den Inhalt dieses Zeugnisses als Glieder der einen apostolischen Kirche wird mit Notwendigkeit neue Spannungen bringen, wenn wir uns unseren geliebten Liedern und Liturgien wiederum zuwenden. Ich will hier nicht die Fragen einer tatsächlichen Reform erörtern, sondern möchte vielmehr betonen, daß wir bei einer zwischenkirchlichen Übereinkunft oder bei einem Gespräch über Fragen der Abendmahlsgemeinschaft unsere eigenen besonderen Traditionen niemals als Instrumente gebrauchen, an denen sich Einigung oder Spaltung entscheidet. Wir können nur im gemeinsamen Hören und Verstehen der biblischen Aussagen zusammenkommen, die wir als Glieder der einen apostolischen Kirche haben, und dann demjenigen, was wir so gemeinsam hören, den Vorrang einräumen vor dem, was wir getrennt voneinander hören. Das Heilige Abendmahl ist keine Angelegenheit privater Interpretation; es kann nur dann richtig interpretiert werden, wenn wir es gemeinsam von den Aposteln empfangen, die es uns weitergegeben haben, so wie sie es von dem Herrn selbst empfangen haben.

Indem die Arnoldshainer Theologen ihre Thesen so vortragen, haben sie das Gespräch endlich auf eine richtige Grundlage gestellt, die wir nicht wieder aufgeben dürfen. Nach einem zweijährigen Gespräch muß es vielmehr deutlich sein, daß der entscheidende Punkt in der Bereitschaft liegt, diesem Hören als Glieder der einen apostolischen Kirche gegenüber gehorsam zu bleiben, wenn wir zu unserer geliebten Tradition zurückkehren, in der wir aufgezogen worden sind und die der Herr Generationen hindurch für Millionen von Menschen zu einem reichen Segen gemacht hat. Auf der anderen Seite müssen das gemeinsame Hören und Antworten der Theologen von Arnoldshain von den Kirchen selbst geprüft werden. Diese Prüfung soll nicht so geschehen, daß man nachmißt, inwiefern sie mit den geschätzten Traditionen dieser Kirchen übereinstimmen, sondern einmal durch ein erneutes Hören auf das biblische Zeugnis inmitten dieser Traditionen und zum anderen dadurch, daß man diesem Zeugnis den unbedingten Vorrang vor den Traditionen läßt, den wir ihm zugestehen müssen, wenn wir der apostolischen Grundlage der Kirche in Christus gehorsam bleiben wollen.

Ich glaube darum, daß der Beitrag der Arnoldshainer Thesen darin liegt, daß sie uns den Weg zu einem echten Konsensus geöffnet haben: Sie haben unsere

Füße auf den richtigen Weg gestellt, uns in die rechte Richtung gewiesen; sie haben genau den Ort bezeichnet, an dem wir einander begegnen müssen; und sie haben einen Weg gefunden, auf dem wir unser Verständnis der biblischen Botschaft zum Ausdruck bringen können; all das wird uns über eine Reihe schwieriger Punkte hinweghelfen. Ich glaube jedoch, daß in zwei Richtungen noch weiter gearbeitet werden muß: a) Die verschiedenen Akzente innerhalb des biblischen Zeugnisses sind deutlicher herauszustellen, und b) bestimmte wichtige theologische Fragen, die hinter dem biblischen Zeugnis über das Heilige Abendmahl liegen, sind noch tiefer anzufassen und ihre weitreichenden Folgerungen zu ziehen. Wenn wir diesen beiden Aufgaben nicht nachgehen, könnte der gemachte Anfang zu einem Fehlschlag werden.

Es gibt im Neuen Testament verschiedene Akzente; das ist eines der positiven Ergebnisse unserer heutigen Fachexegese. Ich sage nicht, daß diese Verschiedenheiten Gegensätze sind — weit davon; sie sind vielmehr komplementäre Unterschiede innerhalb einer tiefen Einheit; trotzdem sind es wichtige Unterschiede, z. B. die johanneische Lehre, die Lehre des Hebräerbriefes, der Synoptiker und des Paulus. Diese Unterschiede hängen zusammen mit den Differenzen, die in den geschichtlichen Kirchen bestanden und sich dort entwickelt haben. Während sie jedoch in den Kirchen oft zu ernsthaften Abweichungen oder zu Unterschieden in Uneinigkeit geworden sind, sind sie im Neuen Testament Unterschiede innerhalb einer Einheit. Wenn wir also die mannigfaltige Lehre des Neuen Testaments innerhalb ihrer Einheit erkennen können, wird uns das außerordentlich helfen, unser gemeinsames Hören mit unseren einzelnen Kirchen in Beziehung zu bringen und zu sehen, wie wir auf eine echte Art in einem gemeinsamen Zeugnis zueinander finden können. Wenn wir aber der biblischen Lehre eine zu uniforme und vereinfachte Darstellung geben, könnten wir wichtige biblische Perspektiven übergehen und auslöschen, die in dieser oder jener Kirche bewahrt sind; damit würden wir sie davon abhalten, einem Konsensus zuzustimmen.

Darüber hinaus müssen wir uns auf einer tieferen Ebene mit den christologischen und den soteriologischen Fragen auseinandersetzen, die hinter der Lehre vom Heiligen Abendmahl liegen. Dieses ist nämlich nicht ein unabhängiges Lehrstück. Seine Wurzeln reichen vielmehr in die letzten Tiefen des Glaubens an Christus hinab. Solange diese Wurzeln nicht deutlich erkannt worden sind, wird es sehr schwierig sein, gegensätzliche Interpretationen der Abendmahlsthesen oder auch nur den Eindruck zu vermeiden, daß man über schwierige Punkte hinweggegangen sei.

## II.

Im folgenden möchte ich nun eine Reihe der tieferen theologischen Fragen, die hinter den Thesen liegen, auswählen, kurz auf ihre Bedeutung eingehen und

dann etwas sagen über ihre Relevanz für einen Konsensus über das Heilige Abendmahl.

1. Ein Abendmahlskonsensus dürfte kaum überzeugend sein, wenn er nicht eine ausreichende Versöhnungslehre zugrunde legt. Finden wir diese in den Thesen? Für mich scheint hier ihre größte Schwäche zu liegen, denn im großen ganzen scheinen sie nur mit einer Christus-Victor-Vorstellung von der Versöhnung zu arbeiten. Ich sage, im großen ganzen, denn es gibt geringfügige Hinweise auf etwas mehr, z. B. These 6,1. Nun kann es keinen Zweifel geben, daß die neue biblische Arbeit den dramatischen Aspekt der Erlösung als der machtvollen Tat der göttlichen Gnade, die uns von der Sklaverei der bösen Mächte befreit, wieder eingesetzt hat, und das ist richtig; aber ist dieser Gesichtspunkt jemals der *beherrschende*, wenn das Neue Testament vom Abendmahl spricht, entweder in den Worten Jesu selbst bei der Einsetzung oder in der Lehre des Paulus? Die anderen Seiten sind mindestens ebenso hervorstechend, nämlich die forensische und priesterliche Opfervorstellung und der ontologische Aspekt, bei dem die Erlösung sich auf das ganze Leben des inkarnierten Mittlers gründet. Wenn wir den ersteren vernachlässigen, können wir kein klares Verständnis der Beziehung zwischen dem Heiligen Abendmahl und dem Passahopfer Christi gewinnen; und wenn wir den zweiten vernachlässigen, werden wir niemals zu einem Konsensus über die Realpräsenz des Menschensohnes kommen.

Es finden sich also im Neuen Testament zweifellos verschiedene Betonungen, und es ist wichtig, diese herauszuarbeiten und zu zeigen, wie die Verschiedenheiten innerhalb der neutestamentlichen Botschaft in einer klaren Einheit miteinander verbunden bleiben, denn das dürfte jede Annäherung zwischen den Vertretern der lutherischen und der reformierten Tradition fördern. Nach meiner Sicht der Unterschiede innerhalb des klassischen Protestantismus finde ich, daß die Lutheraner den *Inkarnationsaspekt* zu wenig betonen und die Calvinisten zu wenig den dramatischen Aspekt der Versöhnung; dieser Unterschied spiegelt sich dann in ihrem jeweiligen Verständnis des Heiligen Abendmahls. Sicher aber würde ein neues und tieferes biblisches Ganzheitsverständnis die Lutheraner und die Reformierten gerade hier durch eine befriedigendere Lehre von der Versöhnung zusammenbringen. Es ist seit langem meine Überzeugung, daß ein gemeinsames Studium des *Hebräerbriefes* bei einer solchen Annäherung eine sehr bedeutungsvolle Rolle spielen würde. Mein Studium dieser Thesen hat diese Überzeugung bestärkt.

2. Der zweite Punkt, auf den ich aufmerksam machen möchte, ist das Verhältnis des letzten Abendmahls zu dem tatsächlichen Leben und Dienst des geschichtlichen Jesus. Eine saubere Exegese wird uns nicht gestatten, das Abendmahlsverständnis von all dem zu trennen, was auf dieses hingeführt hat,

besonders seit der Taufe Jesu im Jordan; denn alles Vorhergehende kommt zu seiner Erfüllung (*telos*) in der Einsetzung des Abendmahls. Dies ist äußerst wichtig für seine Bedeutung bezüglich der Kreuzigung, welche dann als Krönung des ganzen stattfand. Wenn wir das Abendmahl von dem Vorher und dem Nachher aus betrachten, können wir es nicht nur in rechter Weise mit der Lehre Jesu verbinden (z. B. seine Bilder vom Hochzeitsfest), mit den Wundern (z. B. die Speisung der Menge) und mit seinem Essen und Trinken in Gemeinschaft mit exkommunizierten Zöllnern und Sündern, sondern vor allem auch mit der rettenden Bedeutung der menschlichen Natur Jesu als dem gehorsamen Knechtsohn. Dadurch wird auch eine Verbindung hergestellt mit dem Inkarnationsaspekt des Versöhnungswerkes Christi, den ich oben erwähnt habe. Mir scheint von grundlegender Bedeutung zu sein, daß wir das Rettungswerk Christi verstehen als gegründet in seiner fleischgewordenen Person als Gott und Mensch in hypostatischer Einheit, und sehen, daß diese hypostatische Einheit als eine sühnende Versöhnung schon wirksam ist, die auf ihre Vollendung (*telos*) in der Kreuzigung hindrängt. Es gilt, diese nicht nur in seinem Dienst als dem mächtigen Handeln Gottes am Menschen zu erkennen, sondern als die Tat des gehorsamen Menschen (*sc. Jesus*) gegenüber dem heiligen Gott. Nur, wenn wir in der Lage sind, der menschlichen Natur Christi die heilbringende Bedeutung zu geben, die sie im Neuen Testament einnimmt, und nur, wenn wir sein ganzes Leben in Beziehung zur Versöhnung sehen, werden wir recht dazu in der Lage sein zu verstehen, was es heißt, den Leib und das Blut Christi zu essen bzw. zu trinken, und was Realpräsenz in Wirklichkeit bedeutet. Wegen der Restbestände eines mittelalterlichen Romanismus in der Reformation ist das historische Gespräch über die Realpräsenz meistens so geführt worden, daß das geschichtliche Leben und die Person Jesu von seinem Kreuzestod getrennt wurden. Hier liegt die eigentliche Ursache des Mißverstehens. Unsere neutestamentliche Fachexegese sollte heute aber in der Lage sein, das ein für allemal beiseite zu tun und so den Boden für ein volles gegenseitiges Verständnis zu bereiten.

Lassen Sie mich die Bedeutung dieser Dinge für das alte Problem aufzeigen, das durch die *manducatio impiorum* gestellt wird. Ich kann mir nicht denken, daß die Lutheraner die Bibel auf ihrer Seite hatten, als sie dies zu dem entscheidenden Prüfstein machten; sicherlich aber hatten sie recht mit der tiefen Erkenntnis, die sie hier bewahrt haben wollten. Man kann es so betrachten: Hat der *Logos* bei der Fleischwerdung nur das Fleisch eines einzelnen Menschen angenommen oder das Fleisch aller Menschen? Ganz gewiß hat er als das Schöpfer-Wort, durch das alle Menschen ihr Sein haben und in dem alle Menschen bestehen, das Menschsein aller Menschen angenommen, als er Fleisch wurde. Er stellte in sich selbst die Menschheit aller Menschen unter das Gericht des

Vaters, und in der Menschheit aller Menschen leistete er Sühne für unsere Sünden. Dadurch ist jeder Mensch — ob er es will oder nicht — ontologisch in Verbindung mit dem fleischgewordenen Sohn, der sein Leben gab als Opfer am Kreuz für alle Menschen, und der jedem, der will, in dem Heiligen Abendmahl seinen Leib und sein Blut anbietet. Weil der Bereich des Blutes Christi durch die Inkarnation festgesetzt ist, müssen wir betonen, daß Leib und Blut im Abendmahl allen innerhalb dieses Bereiches zukommt. Das soll nicht sagen, daß der Ungläubige an der rettenden Frucht des Leibes und des Blutes teilhat — er wird vielmehr teilhaben am Gericht. Genauso wie das Evangelium ein Geruch des Lebens zum Leben und des Todes zum Tode ist, so bedeutet das Teilhaben am Leib und Blut im Abendmahl Heil oder Gericht. Aber das heißt positiv, daß wir die Irrlehre der begrenzten Versöhnung einerseits und die Irrlehre der *apokatastasis* zurückweisen müssen. Jesus Christus hält sich im Heiligen Abendmahl von niemandem zurück, ebenso wie er sich in seiner Fleischwerdung und in seinem Tod von niemandem zurückhielt; aber nur durch Glauben nehmen wir den Segen von Leib und Blut Christi entgegen, während wir durch Unglauben das Gericht auf uns bringen. Es wäre kein Gericht im Abendmahl, wenn Leib und Blut nicht auch demjenigen gereicht und von demjenigen genommen würde, der ungläubig ist.

3. Kein Konsensus zwischen Lutheranern und Reformierten wird sehr viel wert sein, wenn er die Frage der *Realpräsenz* nicht offen und entschieden behandelt. Wie wir jedoch gesehen haben, ist ein echtes Verständnis dieses Problems unlöslich verbunden mit den tieferen Fragen nach der Beziehung zwischen Inkarnation und Versöhnung. So wie ich die alte Diskussion über die Realpräsenz im 16. Jahrhundert sehe, ging es den Lutheranern im Grunde genommen darum, an der tatsächlichen (actual) Gegenwart des *Seins* (Being) des Gottessohnes in Raum und Zeit festzuhalten; die Calvinisten dagegen vertraten die tatsächliche Gegenwart des ganzen Gottessohnes, d. h. nicht eines entblößten (naked) Christus, sondern eines Christus, der bekleidet war mit seinen Verheißungen und Taten. Die moderne Exegese hat beide Anschauungen sehr nahe zueinander geführt, und das heutige Gespräch zeigt, daß sie beide eine gemeinsame Front bilden gegenüber den Existentialisten, die einen Horror vor dem Sein Gottes in Raum und Zeit, in körperlicher Gestalt und konkreter Geschichte haben und die den ganzen Christus von seinen Gliedern trennen, indem sie sein Sein und sein Wort auseinanderreißen (das dann nur noch als ein Wort über ihn verstanden wird). Müssen wir uns nicht fragen, ob hinter dieser merkwürdigen Entwicklung wenigstens teilweise die geschichtliche Antithese zwischen Lutheranern und Reformierten steht? Und zwingt uns dies nicht, die lutherische und die reformierte Betonung als zwei wesentliche und komplementäre Aspekte

der einen Wirklichkeit zusammenzubringen? Sicherlich dürfen wir uns die Realpräsenz nicht als die Gegenwart eines entblößten Christus vorstellen, sondern als die Gegenwart des mit seinem Evangelium bekleideten Christus; und wir denken an diese Gegenwart als die Gegenwart dessen, der wirklich Fleisch ward in unserem Menschsein, an die Gegenwart des Seins Gottes innerhalb unserer zeitlichen und leiblichen Existenz. Ich glaube, daß wir eine Grundlage für einen echten Konsensus über die Realpräsenz finden, wenn wir das Verhältnis von Inkarnation und Versöhnung auf biblischer Basis neu durchdenken.

Aber wir dürfen dabei — wie so oft in der Vergangenheit — die Auferstehung und ihre Bedeutung für das Heilige Abendmahl nicht vergessen. Wir wollen es einmal in folgender Weise betrachten: Wir glauben, daß der Sohn Gottes von der Jungfrau Maria unsere adamitische Natur übernahm, Fleisch von unserem Fleisch der Sünde, und daß er es heiligte, indem er die Sünde in unserem Fleisch verdammt und sein heiliges Leben in unserem Fleisch zur Vollendung (*telos*) des äußersten Gehorsams gegenüber dem Vater führte in seinem Tod. Aber wir glauben auch, daß er von den Toten auferstand, und daß in dieser Auferstehung unser Menschsein in ihm aus der Verderbtheit und Schwäche unserer gefallenen Existenz erhoben wurde. Das macht sie keineswegs weniger geschichtlich oder real, sondern gerade im Gegenteil, geschichtlicher und realer. Unser Leben in der Geschichte ist Leben in Sterblichkeit und Schwäche, Leben, das in den Staub daniedersinkt und wegen der Sündenverderbnis in uns davonfließt — das ist die Art von Geschichte, die wir kennen. Aber in Jesus ist in unserer Mitte ein Leben geführt worden, das menschlicher ist als das unsrige, weil es die uns entmenschlichende Sünde überwunden hat; ein Leben, das geschichtlicher ist als das unsrige, weil es den Zerfall, der alles Geschichtliche bedroht und in den Staub hinunterzieht, überwunden hat. So hat das Leben Jesu in seiner Fleischwerdung, im Tod und in der Auferstehung das Rahmenwerk unserer Geschichte mit ihrem Zerfall und ihrer Verderbnis zerbrochen und sie erlöst; darum ist es innerhalb der sündigen Geschichte als solcher inkommensurabel: Jesus war bei seiner Auferstehung voll und wahrhaft menschlich und somit voll und wahrhaft geschichtlich — durch seine Erlösung der Zeit —, daß er weit über den Rahmen dessen hinausreicht, was der säkulare Wissenschaftler als solcher mit seinen Methoden und Glaubwürdigkeitsmaßstäben als „Geschichte“ feststellen kann; denn diese Maßstäbe passen zu der Geschichte, die in Schwäche und Verderbnis zerfällt. Um es ganz klar zu sagen: dies ist nicht der Fall, weil Jesus weniger als eine geschichtliche Erscheinung ist, sondern genau deswegen, weil er im Voll-sinn des Wortes ein wirkliches geschichtliches Ereignis darstellt, geschichtlicher und realer als irgend etwas anderes, das wir kennen.

Weil es sich hier nun um ein geschichtliches Ereignis handelt, das nicht vergeht, sondern fortwährend reales Geschehen ist, braucht Jesus nicht real gemacht zu werden. Wir brauchen keine existentielle Entscheidung, keinen sakramentalen Kunstgriff, wir brauchen nicht einmal Glauben, um ihn für uns real zu machen. Er ist real, er, der Fleisch wurde, das Sein Gottes in unserem physischen Fleisch und in unserer leiblichen Existenz, er, der auferstand in unserem physischen Fleisch und in unserer leiblichen Existenz, der ganze Christus, dessen Sein und Handlungen und Worte eins und unteilbar sind. Er ist es, der sich uns im Heiligen Abendmahl selbst gibt, bekleidet mit seinem Evangelium der Vergebung, bekleidet mit seinem Opfertod und mit der Macht seiner Auferstehung — „bekleidet“, ja, aber nicht mit Gewändern, die man abwerfen kann, sondern mit seinem eigenen versöhnenden Leben und Handeln, d. h. mit seiner eigentlichen Wesensart. Was ist dann Realpräsenz im Sakrament? Nicht die Gegenwart sterblichen Fleisches, nicht eine Gegenwart, die wiederum hineingezogen wird in den Raum der Verwesung und der Verderbnis, die er durch seinen Tod und seine Auferstehung überwunden hat, nicht die Gegenwart irgendeines „entblößten Christus“, der von seinem Evangelium oder von der Einheit und Unteilbarkeit des Inkarnation-Tod-Auferstehung-Geschehens abstrahiert ist, sondern eine völlig wirkliche Gegenwart des ganzen Christus und in ihm des Seins Gottes mit uns; er ist uns völliger gegenwärtig, als er es in seinem Fleisch vor seiner Auferstehung war, und doch ist er gegenwärtig mit all seinem geschichtlichen Leben und mit seinem Tod.

4. Wie steht es um die Himmelfahrt Christi und deren Bedeutung für das Heilige Abendmahl? Kann eine Interpretation des Abendmahls gegenüber der Lehre des Neuen Testaments treu sein, wenn sie diesen Punkt umgeht? Leider deuten die Arnoldshainer Thesen sie nur in einer Anspielung auf den erhöhten Herrn in der ersten These an, aber das ist nicht ausreichend für einen soliden Konsensus. Die Himmelfahrt Christi zielt nicht auf Abwesenheit, sondern auf Gegenwart, und zwar auf reale Gegenwart. Diese Gegenwart kann man nicht so verstehen, als ob die Himmelfahrt gar nicht stattgefunden hätte. Die Himmelfahrt geschah, damit seine Gegenwart erfüllt würde, sie bedeutet aber gleichzeitig das Zurückhalten von Christi sichtbarer Gegenwart, das Zurückhalten der Kraft und Majestät seiner Herrlichkeit, die erst bei der Parusie enthüllt werden, wenn das Endgericht und die Erneuerung der ganzen Schöpfung stattfinden werden. Es liegt an seiner Barmherzigkeit, daß die reale Parusie Christi im Abendmahl derart ist, daß er trotzdem das Endgericht und die Erneuerung der Schöpfung zurückhält, damit wir Zeit haben, Buße zu tun und das Evangelium vom Gekreuzigten allen Völkern verkünden, bis daß er kommt. Gerade so, wie der Sohn Gottes bei der Inkarnation die Gestalt seiner Herrlichkeit ablegte und

in der Gestalt seiner Demut unter uns trat, so hält der Gekreuzigte und Auferstandene in der eucharistischen Parusie die Gestalt seiner Herrlichkeit von uns zurück und kommt zu uns in Gestalt seiner Demut — aber es besteht der folgende Unterschied: Während er in der Inkarnation einen Leib unserer Sterblichkeit annahm, kommt er im Abendmahl zu uns mit dem Leib, in dem er Verderbnis und Sterblichkeit durch seinen Tod und durch seine Auferstehung überwunden hat; darum vereint er uns mit ihm selbst in der Kraft seiner Auferstehung ebenso wie in der Kraft seines Kreuzestodes. Wenn Christus uns in der eucharistischen Parusie sein eigenes Blut und seinen eigenen Leib gibt, damit wir davon essen, so bedeutet das doch nicht, daß der auferstandene Herr von neuem in unsere Sterblichkeit und Verderbnis hineingezogen wird, denn er starb und stand von den Toten auf, um nie wieder zu sterben, sondern ewig zu leben. Darum kommt er zu uns als das Lamm, das geschlachtet ward, aber siehe, er lebt.

Zugegeben, dies ist ein Mysterium, das wir nicht voll begreifen können, nämlich: Wie können wir tatsächlich an der realen Gegenwart Christi in seinem Leib und Blut teilhaben, ohne sofort entweder endgültig von den Toten erweckt oder endgültig verdammt zu werden; das heißt, wie läßt er uns in seiner realen Gegenwart auf eine solche Weise mit sich selbst vereinigt sein, daß wir, die noch auf die Erlösung des Leibes warten, doch Bein von seinem Bein und Fleisch von seinem Fleisch sind? Jede Feier des Heiligen Abendmahls ist eine Vorwegnahme der letzten Auferstehung und des letzten Gerichts, aber das Ende ist noch nicht da. Teilhabe und Realpräsenz sind von solcher Art, daß sie begrenzt werden durch bis daß er kommt. Darum ist es unbedingt notwendig, den wirklichen Unterschied zwischen der eucharistischen Parusie und der apokalyptischen Parusie festzuhalten, ebenso wie es einen wirklichen Unterschied zwischen der Feier des Heiligen Abendmahls auf Erden und dem Hochzeitsmahl des Lammes gibt, das bei der Vollendung stattfinden wird. Im strengen Sinne gibt es natürlich nur eine Parusie, die Parusie dessen, der war, der ist und der kommen wird. Wir feiern das Heilige Abendmahl inmitten der einen Parusie, in welcher der ganze geschichtliche Christus, der starb und auferstand, wahrhaft und wirklich gegenwärtig ist, und in der die Macht und Herrlichkeit des kommenden Herrn — in einer Art Vorwegnahme — über uns hereinbrechen, so daß uns schon hier ein Vorgeschmack der Kräfte des kommenden Äons geschenkt wird. Diese in der Eucharistie enthaltene eschatologische Vorwegnahme wird in den deutschen Thesen voll und klar zum Ausdruck gebracht; wenn aber die Frage der Himmelfahrt in einem Konsensus nicht offen erörtert wird, wird sie nur versteckt im Hintergrund liegen und eine Übereinkunft bedrohen.

5. Wir müssen uns nun der Frage des Opfers zuwenden, die von den Arnoldshainer Theologen völlig übergangen wird — wenigstens wird sie nicht ausdrücklich erwähnt. Psychologisch ist das durchaus verständlich, denn alle echten Protestanten fürchten sich davor, daß der alte römische Irrtum des Messopfers sein heimtückisches Haupt wie die Schlange im Paradies von neuem erhebt. Wir dürfen es jedoch nicht zulassen, daß diese Befürchtungen uns abhalten, auf das zu hören, was das biblische Zeugnis über das Opfer zu sagen hat. Wie bereits bemerkt, ist keine Interpretation des Abendmahls biblisch gesund, die nicht auf einer Lehre von der Versöhnung ruht, und das schließt den Aspekt des Opfers mit ein. Demzufolge ist auch keine Lehre von der eucharistischen Gedächtnisfeier ausreichend, wenn sie nicht dieser Fülle in der Versöhnung entspricht. Wir können und dürfen nicht versuchen, den Begriff des eucharistischen Opfers zu umgehen, obgleich wir ihn nie, nie mit einem Begriff vom Sühneopfer vermischen dürfen, das schon seinem innersten Wesen nach nur ein für allemal an unserer Stelle dargebracht worden ist; es ist seinem Wesen nach ein in sich vollständiges, stellvertretendes Opfer, das schon als solches nicht von denen dargebracht werden kann, für die es dargebracht worden ist.

Es handelt sich hier um ein umfassendes Thema; aber wir wollen es nur von einer Seite aus angehen und zwar von der Himmelfahrt her. Dabei ist daran zu denken, daß das ursprüngliche biblische Wort für „Himmelfahrt“ dasselbe ist wie für „Opfer“. Als Christus zum Vater ging, stellte er sich selbst vor den Vater mit seinem Selbstopfer dar in unserem Namen („Siehe, ich und die Kinder, die du mir gegeben hast“) und brachte uns mit sich dem Vater dar als diejenigen, die in ihm das göttliche Gericht erfahren hatten und in seiner Auferstehung auch die wirkliche Bestätigung „Du bist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe“. In dieser Weise steht der auferstandene und gen Himmel gefahrene Herr für uns als unser ewiger Mittler und Fürsprecher ein, der ewig lebt, um Fürbitte für uns zu leisten, und der — nach den Worten des Hebräerbriefes über ihn — der Liturg der himmlischen Stiftshütte ist. Welche Beziehung besteht zwischen dem auf Erden und in der Geschichte gefeierten Abendmahl, das die Arnoldshainer Thesen mit Recht als Gebet, Danksagung und Lob beschreiben, und jener himmlischen Fürsprache unseres Hohenpriesters Christus wie dem himmlischen Gottesdienst um das Lamm auf dem Thron, von dem in der Offenbarung gesprochen wird?

Wenn er als unser Fürsprecher vor dem Angesicht des Vaters im Himmel steht, feiern wir auf Erden das Abendmahl und nehmen Zuflucht zu dem gebrochenen Leib und zu dem vergossenen Blut des Heilandes; wir stellen zwischen uns und das göttliche Gericht das Zeugnis vom Gekreuzigten, damit dieses für uns spricht. Wir lassen es das eine Opfer für unsere Sünden sein, die einzige völlige und

vollkommene und ausreichende Genugtuung, die Gott gefällt. Das ist es, worauf wir uns in Gebet und Handeln berufen: Wir berufen uns darauf, daß Christus ein für allemal für uns gestorben ist und daß sein Tod den Sieg davongetragen und unsere Sünden hinweggenommen hat. So feiern wir sein Gedächtnis; so erheben wir unsere *A n a m n e s e* vor Gott im Namen unseres Erlösers: nicht um ein Opfer zu wiederholen, nicht um es fortzusetzen, nicht um ihm irgend etwas hinzuzufügen, sondern vielmehr um sein völliges Genügen darzustellen; wir wollen damit das Werk Christi bezeugen und es zu Gott emporheben, das Werk, das völlig für sich dasteht, das vollendet und jetzt ewig gültig ist. Das tun wir unter Darbringung jedes möglichen Lobpreises und Dankes.

Die Eucharistie ist unser tiefstes Sündenbekenntnis. Ein echtes Sündenbekenntnis unsererseits kann nichts anderes sein als Echo und Antwort auf das gehorsame Leben und Sterben Christi, der sowohl unsere Sünden vor Gott bekannte als auch das gerechte Gericht Gottes über unsere Sünden. Damit ist er der Hohepriester unseres Bekenntnisses, unser gläubiges „Amen“ auf das Gericht des Vaters, das ihm um unsertwillen auferlegt war, und das barmherzige „Amen“ des Vaters, der uns in Christus annimmt auf Grund seines Opfers. Die Eucharistie ist unser stärkster Gebetsakt. Wenn wir Gott im Gebet anrufen, dann geschieht dies immer „um Jesu willen“; im Abendmahl jedoch, wo wir das gebrochene Brot und den ausgegossenen Wein mit unseren Händen entgegennehmen, wird dieses Gebet zu einer Handlung. Wir sagen: „Du mußt wissen, ob dies der für uns gebrochene Leib deines Sohnes, das für uns vergossene Blut deines Sohnes ist“. Wir sagen: „Du mußt wissen, ob wir die Sünder sind, für die Christus starb“. Unseren Händen hat er diese Dinge übergeben und uns gesagt: „Tut dies“. Wir bitten um sein Versöhnen, wie geschrieben steht: „Erinnere mich, wir wollen miteinander rechten . . .“ (Jes. 43, 26). Und bei diesem Rechten legt Jesus uns Worte in den Mund, die unser Handeln begleiten sollen. Er ist aufgefahren zu seinem Vater und unserem Vater und sagt im Himmel in unserem Namen: „Unser Vater, geheiligt werde dein Name“, aber auf der Erde sagen wir: „Unser Vater, der du bist im Himmel, geheiligt werde dein Name“. So sendet Jesus uns im Herzen der Eucharistie selbst seinen Geist, damit er uns, die nicht wissen, wie wir beten sollen, hilft. Er läßt sein eigenes Gebet in unseren Gebeten ein Echo finden, indem wir in Wort und Tat dem „Tut dies“ zu seinem Gedächtnis gehorsam sind.

So ist die Eucharistie die höchste Form der Danksagung, durch die wir den Vater verherrlichen; und im Heiligen Geist haben wir Anteil an der Anbetung der einen Gemeinde im Himmel und auf Erden, die den Thron des Lammes umgibt und sagt: „Amen, Lob und Ehre und Weisheit und Dank und Preis und Kraft und Stärke sei unserem Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit! Amen.“

Vom Anfang bis zum Ende ist die Eucharistie ein doxologisches Handeln, mit dem wir das Gedächtnis an das Opfer des Gotteslammes feiern; in ihm und durch es bringen wir dem Vater unseren Lobpreis dar, dessen Sohn für uns und unser Heil Fleisch wurde, am Kreuz starb, auferstand und gen Himmel fuhr zur rechten Hand der erhöhten Majestät; dort wartet er, um einmal in Herrlichkeit zurückzukommen und seine Macht und Herrschaft einzunehmen. Von hier aus gesehen hat das Heilige Abendmahl eine Gestalt, die im wesentlichen dem Herabsteigen des Sohnes entspricht: er wird Knecht und Lamm Gottes und gibt sich selbst für uns dahin; andererseits hat es eine Gestalt, die seinem Hinaufsteigen als des Sohnes und des Lammes entspricht, damit er unser königlicher Priester und Fürsprecher sei. Die eucharistische Handlung ist zunächst vergleichbar mit jenem Herabsteigen und jener Selbsthingabe und vollzieht sich daher in der Gestalt der Entgegennahme und der Gemeinschaft mit dem Leib und Blut Christi; weil wir aber auf diese Weise mit Christus als Bein von seinem Bein und Fleisch von seinem Fleisch vereinigt sind, nimmt die Eucharistie auch die oben beschriebene Form an in dem *s u r s u m c o r d a*, in welchem wir durch den erhöhten Christus erhoben werden und mit ihm durch den Vorhang in das Allerheiligste hineintreten vor den Gnadenthron, als geheiligte Brüder und Mit-erben des geliebten Sohnes des Vaters. Wegen dieser doppelten Bewegung begnügt die Eucharistie sich nicht damit, an Leib und Blut Christi auf Erden teil-zuhaben, sondern sie ist durch die Vorwegnahme des Hochzeitsmahles des Lammes eine Teilnahme an Christi Aufstieg zu himmlischen Örtern und an seiner Verherrlichung des Vaters.

6. Wir müssen noch einen weiteren Aspekt des Abendmahles erwähnen, einen der wichtigsten von allen, der in den Arnoldshainer Thesen kurz angedeutet wird (6, 2) — den *N e u e n B u n d*. Seine außerordentliche Wichtigkeit wird an der Art und Weise sichtbar, wie Jesus ihn bei der Einsetzung selbst gebraucht, wo er eine seiner zwei grundlegenden Deutungen des Kreuzestodes gibt. Allerdings ist dieser Gegenstand zu inhaltsreich, als daß man ihn in wenigen Worten behandeln könnte. Ein Gesichtspunkt jedoch sollte an dieser Stelle herausgegriffen und zu dem schon Gesagten hinzugefügt werden. Das Herrenmahl ist das Unterpfand für Gottes ewige Treue und offenbart die Kontinuität unseres *s a c r u m c o n j u g i u m* mit Jesus Christus. Nirgends ist ein „Okkasionalismus“ unangebrachter als in Lehre oder Feier des Heiligen Abendmahls. Natürlich können wir Brot und Wein nicht fortwährend zu uns nehmen und wir tun es auch nicht; aber sooft es geschieht, erneuert Gott seine uns gegebene Zusage, daß wir mit in das eine Leben seines lieben Sohnes eingeschlossen sind und daß wir durch Wort und Geist unausgesetzt mit ihm verbunden und ständig durch ihn ernährt werden. So werden wir in jedem Heiligen Abendmahl von

den treuen und ewigen Händen Gottes, des Vaters, getragen und aufrechtgehalten und gefaßt — und niemand kann uns aus diesen Händen reißen, denn in Jesus Christus sind wir ein für allemal mit dem Sohn Gottes vereint und sogar zu Teilhabern der göttlichen Natur geworden. Unsere Gemeinschaft mit Christus in seinem Leib und Blut kann ebensowenig rückgängig gemacht werden wie Gott hinter den Tod seines lieben Sohnes zurückgehen oder wie die Inkarnation selbst rückgängig gemacht werden kann; denn in diesem Abendmahl, in dem gebrochenen Leib und in dem vergossenen Blut hat Gott sein Selbst verpfändet und sein ewiges Sein zu unserem Heil eingesetzt, ja, nicht nur für uns, sondern für seine ganze Schöpfung. Das ist das *sacrum conjugium*, die unerschütterliche Einheit und Kontinuität, die die Kirche mit Jesus Christus verbindet und ihr ganzes Leben von Geschlecht zu Geschlecht trägt, trotz ihrer mangelhaften Lehre, trotz Mißverständnissen, trotz Ungehorsam und Untreue, trotz ihrer Verwicklung in die Relativitäten und Zufälligkeiten der sündigen Geschichte, trotz des Fehlens einer historischen Sukzession, trotz einer unvollkommenen Ordnung und ihres Mangels an Liebe. Gott macht in Christus all die Armut und das Versagen der Kirche mehr als wett durch das, was er im Heiligen Abendmahl uns fortwährend anbietet und zusagt, nämlich durch die unausdenkbaren Reichtümer seiner Gnade. Das Abendmahl wird auf der Grundlage dieser überfließenden Fülle in Christus gefeiert, und wegen unserer Armut. Darum können wir unseren Mangel, unsere Unvollkommenheit, unser Versagen niemals zu einem Grund werden lassen, aus dem wir uns vom Heiligen Abendmahl zurückziehen, geschweige denn eine Abendmahlsgemeinschaft verweigern. Wenn wir es doch tun, würden wir behaupten, daß wir das Abendmahl nur auf Grund unserer eigenen Gerechtigkeit, unserer eigenen Verdienste, unserer eigenen Lehre, unserer eigenen Tradition und unserer eigenen Kirchenordnung feiern und nicht allein auf Grund der Gnade Gottes in Christus. Weil Christus den Neuen Bund in seinem Blute eingesetzt hat und dies im Heiligen Abendmahl dargestellt hat, können und dürfen wir ihn nicht mit irgendwelchen eigenen Bündeln verwechseln oder ihn mit dieser oder jener selbsterfundenen Einschränkung umzäunen; denn all dies kann das Genügen des einen Bundes nur in Frage stellen und damit dem Blut Gottes Trotz bieten.

### III.

Es ist allgemein bekannt, daß Schwierigkeiten, die wegen des Abendmahls zwischen den Kirchen bestehen, sowohl Lehre als auch Praxis betreffen; aber letztlich liegt die Schwierigkeit in dem Verhältnis von Lehre und Praxis, Glauben und Ordnung oder von Abendmahl und Abendmahlszucht. Diese Gesichtspunkte erscheinen in den Thesen 7 und 8. Zum Abschluß dieses Diskussionsbeitrages möchte ich in Kürze drei Fragen erwähnen, die — so scheint es mir —

weiteres Nachdenken erfordern, wenn der Lehrkonsensus zu einem Konsensus in der Wirklichkeit werden soll.

1. Was das Abendmahl sonst auch sein mag, es ist jedenfalls unsere Gemeinschaft mit Gott durch die Versöhnung, die er durch das Blut Christi gewirkt hat; Versöhnung zwischen Menschen und ihm selbst und darum auch Versöhnung unter den Menschen, das heißt untereinander. Überall, wo das Heilige Abendmahl zu einem ökumenischen Problem wird, scheint dies eine der Seiten zu sein, die am lautesten nach vorn tritt und sich nicht zum Schweigen bringen lassen will. Wie ist es möglich, daß wir am Heiligen Abendmahl teilnehmen, d. h. an der Versöhnung durch den heiligen Leib und das heilige Blut Christi, und doch ablehnen, am Abendmahlstisch selbst und sonstwo miteinander versöhnt zu leben, besonders aber in der Kirche, die der Leib Christi ist? An Leib und Blut Christi in der Trennung voneinander teilzuhaben ist eine unerhört schreckliche Versündigung gegen den Leib und das Blut Christi. Niemals wird es bei der Parusie Christi möglich sein, getrennt voneinander zu stehen; und in der realen Gegenwart von Leib und Blut Christi können wir nichts anderes, als uns durch denselben Leib und durch dasselbe Blut miteinander versöhnen zu lassen. Anstatt die alten Normen zu gebrauchen, welche Lutheraner und Reformierte in der Vergangenheit aufeinander angewandt haben, wollen wir uns daraufhin prüfen, ob wir bereit sind, in der eucharistischen Parusie als vor dem Richterstuhl Christi miteinander zusammenzukommen; denn offenbar glaubt derjenige, der nicht dazu bereit ist, sich bei der eucharistischen Parusie mit seinem Bruder versöhnen zu lassen, nicht wirklich an seine *Realpräsenz*. Das sollte für uns der entscheidende Prüfstein sein.

2. Wenn Kirchen im Heiligen Abendmahl zusammenkommen, bedeutet dies nicht, daß sie eine Übereinkunft in Fragen der Lehre und der Praxis nun beiseite lassen sollten; allerdings müssen diese dem Heiland und Richter, dem Herrn des Abendmahls in seiner wirklichen, hier sich vollziehenden Parusie unterworfen werden. Lassen Sie uns darum vor dem Richterstuhl Christi gemeinsam darüber nachdenken, wie wir unsere Gemeinschaft der Versöhnung mit unserer zuchtvollen und ehrfürchtigen Feier des Abendmahls verbinden können, denn alles, was wir hierin tun, muß unter der Rubrik stehen: das Heilige den Heiligen.

Lassen Sie mich das Problem durch einen Vergleich aus dem Bereich von Liebe und Ehe beleuchten. Innerhalb der christlichen Kirche oder in „christlichen“ Ländern erkennen wir freie Liebe nicht an, d. h. Liebesbeziehungen, die nicht durch das Gesetz bewahrt und geheiligt und geschützt sind. Wir beklagen jedes illegitime Verhältnis. Das bedeutet jedoch nicht, daß wir die Liebe dem Gesetz unterwerfen, sondern daß das Gesetz nötig ist, um die Liebe zu heiligen, und daß es der Liebe dient. Ist es nicht ähnlich mit dem Heiligen Abendmahl, der

Gemeinschaft der Liebe innerhalb der Kirche? Wie aber ist es möglich, ein Heiliges Abendmahl zu haben, wenn wir es nicht gegen den Mißbrauch und die Ehrfurchtslosigkeit schützen, vor denen These 8 uns warnt? Wie können die Kirchen Abendmahlsgemeinschaft miteinander haben, wenn sie ihre Ordnungen nicht achten und miteinander in Beziehung setzen? Das soll nicht sagen, daß das Mahl der Liebe, welches Kirchen am Tisch des Herrn miteinander feiern, Gesetz und Kirchenordnung zu unterwerfen sei; nein, weit davon, aber die Heiligkeit eines solchen Mahles soll geachtet und geschützt werden durch den Gebrauch und nicht durch den Mißbrauch ihres jeweiligen Gesetzes und ihrer Ordnung. Sie gebrauchen Gesetz und Ordnung, wenn sie lernen, beides für das Heilige Abendmahl und die Versöhnung dienstbar zu machen, selbst wenn sie geändert werden müßten, um diesem Zweck wirklich zu dienen. Wie aber können Kirchen aufrichtig Gemeinschaft haben an dem gebrochenen Leib und dem vergossenen Blut Christi, wenn sie es nicht zulassen, daß ihre eigenen Formen und Traditionen des Gesetzes und der Ordnung gerade in dieser Gemeinschaft zerbrochen werden, damit sie wirklich zu einem Leib miteinander werden, wie sie ein Leib sind mit Christus, dem Haupt?

3. Bei aller Wichtigkeit von Gesetz, Ordnung und Lehrübereinstimmung dürfen wir beim Heiligen Abendmahl niemals vergessen, daß es dem Herrn und nicht der Kirche gehört. In dem großen ökumenischen Glaubensbekenntnis der Kirche bekannten die Väter in Nicäa eine Taufe zur Vergebung der Sünden, aber nicht eine Eucharistie, denn die Taufe umfaßte die Einheit in dem einen Leib. Es wäre daher anti-nicänisch und unkatholisch, wollte man auf einer vollen Übereinstimmung über das Heilige Abendmahl bestehen vor einer Wiederversöhnung der Kirchen. Können wir den Vätern von Nicäa nicht erneut folgen und Einigung suchen auf dem Wege über das christologische und doxologische Bekenntnis und dann gemeinsam zum Heiligen Abendmahl gehen, damit wir geheilt werden von unserer Unordnung und unseren Mißverständnissen durch die Einigung mit dem Leib und dem Blut des einen Christus?

Noch einmal, alles hängt an dieser Gegebenheit: Denken und sprechen wir über das Heilige Abendmahl und handeln wir aneinander als in der realen Gegenwart Christi Lebende? Unser Herr selbst hat uns gesagt, was in der realen Gegenwart bei der letzten Parusie einmal geschehen wird, z. B. in Matth. 25. Diese Worte können wir durch den Heiligen Geist sicher auf uns beziehen in der Frage der Abendmahlsgemeinschaft. Was wird er uns und unseren Kirchen an jenem Tage sagen: „... ich bin hungrig gewesen, und ihr habt mich gespeist. Ich bin durstig gewesen, und ihr habt mich getränkt. Ich bin ein Fremdling gewesen, und ihr habt mich beherbergt“? Oder: „Ich bin hungrig gewesen, und ihr habt mich nicht gespeist. Ich bin durstig gewesen, und

ihr habt mich nicht getränkt. Ich bin ein Fremdling gewesen, und ihr habt mich nicht beherbergt...“? — „Wahrlich, ich sage euch: Was ihr getan habt einem unter diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan...“? Oder: „Wahrlich, ich sage euch: Was ihr nicht getan habt einem unter diesen Geringsten, das habt ihr mir auch nicht getan“?

## DOKUMENTE UND BERICHTE

### STELLUNGNAHME

einer Arbeitsgruppe europäischer reformierter und lutherischer Theologen  
zu den Arnoldshainer Abendmahlsthesen

Im Auftrag des Ausschusses für Glauben und Kirchenverfassung im Ökumenischen Rat der Kirchen haben seit mehreren Jahren in einer Arbeitsgruppe europäischer reformierter und lutherischer Theologen Gespräche stattgefunden. Nach den Erörterungen der Voraussetzungen für ein fruchtbares Gespräch zwischen Lutheranern und Reformierten bei der Suche nach kirchlicher Einheit hat sich diese Gruppe mit folgenden Themenkreisen befaßt:

- a) Die Mitte der Schrift (Wort Gottes, Hl. Schrift, Verkündigung, Bekenntnis und Einheit der Kirche);
- b) die Gegenwart Christi;
- c) die Taufe.

Bei den Verhandlungen im Jahre 1960 ist die Frage des Abendmahles auf Grund der „Arnoldshainer Abendmahlsthesen“ besprochen worden. Diese Themen sind ein Studiendokument, das auftragsgemäß von einem Ausschuß lutherischer, reformierter und unierter Theologen in der Evangelischen Kirche in Deutschland erarbeitet und 1958 Rat und Kirchenkonferenz der Evangelischen Kirche in Deutschland vorgelegt worden ist. Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland beschloß, die Thesenreihe mit ihrer Präambel der Öffentlichkeit von Kirche und Gemeinde zu Besinnung und Prüfung zu übergeben.

#### I.

Unsere Arbeitsgruppe hat dieses Dokument mit Dankbarkeit studiert und wahrgenommen, daß in ihm eine weitgehende Übereinstimmung erreicht worden ist. Für die Erneuerung der Abendmahlspredigt in unseren Kirchen kann dieses Dokument eine wesentliche Hilfe sein. Ebenso bildet es eine gute Grundlage für die Fortsetzung eines echten Lehrgespräches zwischen den beteiligten Kirchen.

Wir sind der Meinung, daß diese Thesen nicht nur in der gegenwärtigen kirchlichen und theologischen Situation in Deutschland ihre Bedeutung haben, sondern daß sie auch eine Hilfe bieten für den Fortgang des ökumenischen Gespräches im allgemeinen. Wir meinen ebenso, daß umgekehrt dieses allgemeine ökumenische Gespräch das Abendmahlsgespräch innerhalb der evangelischen Christenheit Deutschlands auflockern und so einen echten ökumenischen Beitrag bieten kann.

In der positiven Würdigung der Thesen stimmt unsere Arbeitsgruppe überein mit folgenden Sätzen aus der „Stellungnahme des Theologischen Ausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands vom 11./12. Oktober 1959 zu den Arnoldshainer Abendmahlsthesen“:

Es erscheint uns besonders wichtig, daß hier nicht bloß das dogmatische Gespräch der reformatorischen Konfessionen wieder aufgenommen wurde, sondern dabei den Fragen der modernen Schriftforschung, die seit dem 18. Jahrhundert in Deutschland besonders intensiv und radikal betrieben wird, nicht ausgewichen wurde. Die moderne Schriftforschung als solche kann, wie gerade im Anfangsstadium des Abendmahlsgesprächs deutlich wurde, die Lehrunterschiede des 16. Jahrhunderts nicht überwinden, kommt sie doch selbst zu weit auseinandergelungenen exegetischen Ergebnissen. Um so mehr ist es theologiegeschichtlich bedeutsam, daß bei der Erarbeitung dieser Thesen Vertreter der modernen Schriftforschung zusammen mit Systematikern und Kirchengeschichtlern einen ersten Schritt von ihren historisch-exegetischen Einzelergebnissen zu gemeinsamen, kirchlich-verantwortlichen Aussagen vollzogen haben. Aus dieser verheißungsvollen und verpflichtenden Wendung theologischer Arbeit ergaben sich Aussagen, die wichtige Seiten der neutestamentlichen Botschaft vom Abendmahl neu hervorkehren, die in den Lehrformulierungen der Reformationszeit auf Grund ihrer anderen Fragestellung zurücktreten.

Wie jene setzen die Thesen bei Jesus Christus als dem Geber und der Gabe des Abendmahls ein: der erhöhte Herr selbst gibt sich in seinem Leib und Blut mit Brot und Wein allen zu diesem Mahl Hinzutretenden zu eigen. Von hier aus machen sie nachdrücklich den ekklesiologischen, ethischen und eschatologischen Bezug des Mahles sichtbar: der Herr schließt die seinen Leib Empfangenden zu seinem Leib, der Gemeinde, zusammen und nimmt sie zum Gehorsam der Tat in seinen Dienst; so ist das Mahl die Wegzehrung des wandernden Gottesvolkes, das darin den Tod des Herrn verkündigt, ‚bis daß er kommt‘!

## II.

Im einzelnen machen wir für die Fortführung des Gespräches folgende Vorschläge:

1. Die Formulierung der Leitfrage, auf welche die Thesen antworten, ist nicht vor dem Mißverständnis geschützt, das heutige ökumenische Gespräch könne außerhalb der Zugehörigkeit zu einer Konfessionskirche geführt werden. Wir schlagen daher folgende Formulierung vor: „Was ergibt sich uns, wenn wir als lutherische, reformierte und unierte Christen in der einen apostolischen Kirche gemeinsam auf das Abendmahlszeugnis der Heiligen Schrift hören, als dessen entscheidender Inhalt?“

2. Wir bedauern, daß die in sich richtige Aussage in These 1<sub>1</sub> über das Abendmahl, das wir feiern, keine eindeutige Beziehung zu der Einsetzung des Mahles durch Jesus Christus in der Nacht des Verrates aufweist.

3. Wir bedauern, daß in These 2<sub>2</sub> das Proprium des Abendmahls als Gnadennittel nicht näher bestimmt wird. Als Beispiel hierfür nennen wir Ziffer 3 des „Abendmahls-Consensus zwischen der lutherischen und der reformierten Kirche in den Niederlanden (1956)“: „Beide Kirchen sind der Meinung, daß das Sakrament mit seinen stofflichen Elementen die Fleischwerdung des Wortes

unterstreicht. Da Gott in der Fleischwerdung des Wortes das ganze menschliche Sein, abgesehen von der Sünde, angenommen hat, will er in den Sakramenten und durch sie unser ganzes menschliches Sein nach Leib, Seele und Geist annehmen und heiligen.“

4. In These 3<sub>3</sub> erschiene uns das gottesdienstliche Geschehen beim Abendmahl klarer und vollständiger beschrieben, wenn es etwa hieße: „Unter Gebet, Danksagung und Lobpreis und unter dem Sprechen der Einsetzungsworte werden Brot und Wein in den Dienst der Selbstdarreichung Christi gestellt und der Gemeinde zum Essen und Trinken dargereicht.“

5. In der Beurteilung der These 4 kam es zu keiner einmütigen Antwort auf die Frage, ob in ihr der entscheidende Inhalt des Abendmahlsgeschehens angemessen und ausreichend beschrieben ist.

Alle Mitglieder unserer Arbeitsgruppe stimmen darin überein, daß eine Beschränkung auf allgemeine personalistische Aussageformen dem Geheimnis des Abendmahlsgeschehens nicht gerecht wird. Die spezifische Eigenart der Gabe Christi im Abendmahl muß zum Ausdruck kommen.

In der Frage, wie diese Besonderheit näher zu fassen sei, konnte keine volle Übereinstimmung erreicht werden. Als Äußerung hierzu war vorgeschlagen worden: „Die besondere Modalität der einen Gabe Christi besteht im Abendmahl darin, daß wir mittels Brot und Wein Anteil (koinonia) bekommen und haben an Christi Leib, der für uns geopfert und durch die Kraft des Vaters auferweckt ist.“ Diese Formulierung scheint jedoch nicht allen eindeutig zu sein. Während die einen die Besonderheit des Abendmahls als besondere Weise des Gebens verstehen und daher den Akt leiblichen Essens und Trinkens als das Spezifische der uns im Abendmahl ebenso wie im verkündigten Wort geschenkten Gemeinschaft mit dem gekreuzigten und auferstandenen Herrn hervorheben, meinen die anderen, nicht auf die Näherbestimmung verzichten zu können, daß durch das Essen und Trinken Christus selbst uns seinen Leib und sein Blut darreicht.

In diesem Zusammenhang hielten einige eine Neufassung der These 4 für erforderlich, weil ihnen die Aussage ihres Eingangs nicht bis zum Ende durchgeführt erscheint.

Alle Mitglieder hielten es für wünschenswert, daß schon in These 4 der in These 6<sub>2</sub> ausgeführte Gedanke aus 1. Kor. 10<sub>17</sub> aufgenommen wird.

6. Unsere Arbeitsgruppe stimmt den Verwerfungen in These 5 insofern zu, als hier vor bestimmten Mißdeutungen des Abendmahls, die im Leben der Gemeinde begegnen, gewarnt wird; sie kann aber diese Verwerfungen, mit Ausnahme der ersten, nicht als zutreffende Beschreibung bekenntnismäßig fixierter Lehrtraditionen anerkennen.

7. Besonders dankbar ist unsere Arbeitsgruppe für die Thesen 6, 7 und 8, weil sie biblische Gedanken aussprechen, die in unseren Kirchen oft vernachlässigt worden sind.

Die unter uns, die einen Hinweis auf das Abendmahl als vinculum caritatis und sacramentum unitatis an früherer Stelle der Thesen vermißten, begrüßen es, daß er in diesem Zusammenhang nachdrücklich erfolgt.

## CHRONIK

Der Ökumenische Rat der Kirchen hat seine acht Mitgliedskirchen in Südafrika zu einer südafrikanischen Kirchenkonferenz eingeladen, die einer Erörterung der Rassenprobleme dienen soll.

Der Arbeitsausschuß der Ostasiatischen Christlichen Konferenz appellierte an die Holländisch-Reformierte Kirche in Südafrika, eindeutig gegen die Apartheid-Politik Stellung zu nehmen.

Der Dekan Dr. J. Robert Nelson, früher Sekretär der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, sowie zehn Professoren der Vanderbilt Divinity School in Nashville/Tennessee (USA) haben aus Protest gegen die Haltung der Universitätsleitung in der Rassenfrage ihren Rücktritt erklärt.

Ende April wurde nach zehnjährigen Unionsverhandlungen in Minneapolis die

Amerikanische Lutherische Kirche gegründet, zu der sich drei lutherische Kirchen mit 5000 Gemeinden, 4500 Pfarrern und 2 258 000 Mitgliedern zusammengeschlossen haben.

Die Generalversammlung der Kirche von Schottland hat der Wiederaufnahme von Unionsgesprächen mit den Anglikanern zugestimmt, die im vergangenen Jahre abgebrochen waren (vgl. „Ök. Rdsch.“ H. 3/1959, S. 151). Auch die Kongregationalisten und Presbyterianer in England wollen ihre theologischen Gespräche wieder aufnehmen.

Die Evangelische Kirche von Westfalen hat ein Melancthon-Sprachstipendium für evangelische Theologiestudenten, die die russische, polnische oder tschechische Sprache erlernen, ausgeschrieben.

## VON PERSONEN

Im Rahmen einer Gedenkfeier für Prof. Walter Freytag verlieh die Theologische Fakultät der Universität Hamburg dem Generalsekretär des Internationalen Missionsrates, Bischof Leslie Newbig, den Ehrendoktor.

Dem russisch-orthodoxen Professor Leo Zander (Paris) wurde von der Theologischen Fakultät der Universität Marburg die Ehrendoktorwürde verliehen.

Zum Exekutivsekretär des Deutschen Evangelischen Missionsrates wurde Dr. Jan Hermelink (Hamburg) ernannt.

Bischof D. Otto Dibelius, einer der Präsidenten des Ökumenischen Rates der Kirchen, wurde am 15. Mai 80 Jahre alt.

Ihren 75. Geburtstag begingen Prälat D. Theodor Schlatter, der langjährige Vorsitzende des Ökumenischen Komitees für Baden-Württemberg, am 2. Juni und Professor D. Friedrich Siegmund-Schultze, einer der ältesten ökumenischen Pioniere und jetziger Leiter des Ökumenischen Archivs in Soest (Westf.), am 14. Juni.

tees für Baden-Württemberg, am 2. Juni und Professor D. Friedrich Siegmund-Schultze, einer der ältesten ökumenischen Pioniere und jetziger Leiter des Ökumenischen Archivs in Soest (Westf.), am 14. Juni.

D. Gustav Turs (Riga), Erzbischof der ev.-lutherischen Kirche in Lettland, feierte am 24. Mai seinen 70. Geburtstag.

Am 23. April verstarb in Tokio Dr. Toyohiko Kagawa im Alter von 71 Jahren, der als Evangelist und Sozialreformer weit über die Grenzen Japans hinaus bekannt geworden ist.

Prof. D. Hans Joachim Iwand (Bonn), der sich um die Beziehungen zu den osteuropäischen Kirchen sehr verdient gemacht hat, starb am 2. Mai im Alter von 60 Jahren.

## ZEITSCHRIFTENSCHAU

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

*Bengt Sundkler*, „Bantu Messiah and White Christ“, *Frontier*, Heft I, 1960, S. 15—23.

Die Rassendiskriminierung wird von dem Verf. als Hauptursache für die Entwicklung neuer christlicher oder halbchristlicher Gemeinschaften in Südafrika angeführt. In der Mitte ihres Suchens nach afrikanischen Denk- und Ausdrucksformen steht der Zweifel an dem weißen Christus als einem Christus nur der Weißen. So haben sich immer mehr Gruppen gebildet, die den Eingang in das Reich Gottes über einen schwarzen Propheten suchen. Der Verf., ein schwedischer Missionswissenschaftler, spricht von Hunderttausenden von Afrikanern, die ehemals zu den Missionskirchen der Weißen gehört haben, heute aber Propheten und Prophetinnen wie dem Bantu Messias Isaiah Shembe folgen. Es werden vier Aufgaben genannt, von deren Durchführung sich Prof. Sundkler Abhilfe und Treue zu dem einen Christus erhofft.

*McLeod Bryan*, „Afrikanischer Nationalismus — wohin?“), *Christianity and Crisis*, Nr. 7, 2. Mai 1960, S. 58—61, 64.

Der afrikanische Nationalismus wird im ganzen als eine positive Kraft dargestellt und mit drei anderen Kräften verglichen: mit dem selbstzerstörerischen Stammesegoismus, besonders innerhalb der jungen unabhängigen Staaten; mit dem kritisch-überlegenen westlichen Christentum und mit einer falschen diktatorischen Form des afrikanischen Nationalismus. Der Verf. schreibt aus einer großen, vielleicht manchmal zu unkritischen Sympathie für das junge Afrika heraus. Das Ziel ist: Panafrikanischer Nationalismus.

Andere Aufsätze über Nationalismus und Rassenfrage in Afrika:

*Gene Sharp*, „For Africa: Union and Freedom“ (Bericht über die gesamtafrikanische Konferenz in Ghana), *The Christian Century*, Nr. 22, 1. Juni 1960, S. 662—663.

*Ben J. Mairas*, „The Church's Role in Africa“ *Christianity Today*, Nr. 17, 23. Mai 1960, S. 6—8.

*Edmund Ilogu*, „The Problem of Indigenization in Nigeria“, *International Review of Missions*, Nr. 194, April 1960, S. 167—182.

*Henry P. Van Dusen*, „Die Bedeutung einer konziliaren Ökumene“\*), *The Ecumenical Review*, Nr. 3, April 1960, S. 310—318.

Der Verf. vertritt die Ansicht, daß die Zeit der verschiedenen Räte von Kirchen und Christen nicht vorüber sei, sondern daß im Gegenteil diese „konziliaren“ Zusammenschlüsse eine viel größere Zukunft haben als die organischen Unionen einerseits und die Denominationen andererseits. In diesem Zusammenhang vertritt er die These, daß ein Rat von Kirchen oder eine ökumenische Versammlung vom Neuen Testament her mindestens ebenso das Recht habe, sich als Kirche zu bezeichnen wie eine Denomination. Van Dusen meint, daß vielleicht keine der jetzt bestehenden Einheitsvorstellungen dem Willen Gottes entspreche und uns daher möglicherweise ganz neue und unerwartete Wege aufgetan würden.

Die übrigen Artikel der April-Nummer der „*Ecumenical Review*“ beschäftigen sich mit den gegenwärtig lebhaft diskutierten Grundsatzfragen über Faith and Order:

*Leonard Hodgson*: „Faith and Order's Vision of Unity“, S. 281—287;

*Douglas Horton*: „The Relevance of the Faith and Order Movement to Actual Church Union Negotiations“, S. 288—295;

*Jean Meyendorff*, „What holds the Church together?“, S. 296—301;

*The Bishop of Bristol*, „Legitimate Hopes and Legitimate Fears about the World Council of Churches' Rôle in Churchly Unity“, S. 302—309;

John E. Skoglund, „The American Free Church Tradition in the Movement for Christian Unity“, S. 319–331.

Jean-Jacques von Allmen, „Die christliche Haltung im Blick auf das Schisma der Kirche“, *Verbum Caro*, Nr. 53/1960, S. 14–28\*).

Die Tatsache des Schismas führt den Verf. zu einer Auseinandersetzung mit der eigenen Konfession im Verhältnis zur Gesamtkirche. Er entwickelt dabei drei Thesen, die abgekürzt etwa so lauten: Erstens, das Schisma führt uns zu einem neuen Treueverhältnis gegenüber der eigenen Konfession, da das Schisma niemals durch konfessionellen Defaitismus überwunden wird. Zweitens, die eigene Konfession ist trotzdem in Frage zu stellen, da das Schisma auch nicht durch konfessionellen Hochmut zu beseitigen ist. Und drittens, das bestehende Schisma ist zu verabscheuen und konfessioneller Defaitismus wie Hochmut zu überwinden. Im letzten Teil geht es dann um diese legitimen Wege der Überwindung des Schismas.

Charles Clayton Morrison, „The Nature of Protestant Disunity“, *The Christian Century*, 9. März 1960, S. 281.

Der Verfasser reitet eine heftige Attacke gegen den Denominationalismus, weil jede Gruppe sich die Autorität der Kirche Jesu Christi anmaßt und die Zerspaltung der Christenheit gerade dadurch verfestigt. Sein Ziel ist es, über die Einheit, die wir suchen (Oberlin 1957), und die Einheit, die wir haben, hinaus endlich einmal die Uneinigkeit zu untersuchen, unter der wir leiden. Es werden drei Thesen vorgetragen, die zusammengefaßt etwa so lauten: (1) Das Wesen unserer Uneinigkeit liegt nicht im Theologischen, sondern in „sektiererischen Mauern, die wir um unsere jeweiligen Lehren herum aufbauen“; (2) die jetzigen protestantischen Lehrdifferenzen könnten auch innerhalb einer vereinigten Kirche weiterbestehen, so wie sie jetzt in einer Ortsgemeinde nebeneinander leben, ohne die Gewissen zu belasten; (3) die protestantische Uneinigkeit kann nur dadurch beseitigt werden, daß die Denominationen „aufhören, Kirche zu sein“. Darüber hinaus greift Morrison die unheimliche Ver-

schwendung von Arbeitskräften und Geld an, die durch Hunderte von verschiedenen kirchlichen Büros und Zentralen nötig ist.

Robert McAfee Brown, „Rules for the Dialogue. If conversation between Catholics and Protestants is to bear results, certain basic conditions must be met by both groups“, *The Christian Century*, 17. Februar 1960, S. 183–185\*.)

Das ökumenische Gespräch läuft auch außerhalb der Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates. Für das römisch-katholische Gegenüber bietet der Verfasser in seinem hier abgedruckten Buchauszug sechs Grundregeln an, die an die Wir-Psychologie Fritz Künkels mit seiner Sachlichkeit und positiven Offenheit für die Zukunft erinnern. Von dem Vertrauen in die Aufrichtigkeit des Gesprächspartners über Kenntnis des eigenen und des fremden Standortes geht er zu kollektiver Verantwortlichkeit und Geduld, denn Gott hat sein eigenes und nicht ein amerikanisches Tempo. Der Verfasser überläßt das Auffinden weiterer Gesprächsregeln dem Dialog selbst. Und sicher müssen noch andere gefunden werden, nicht zuletzt die Nähe zu Jesus Christus, die Visser 't Hooft in seinem neuen Buch „Unter dem einen Ruf“ im Schlußkapitel mit Nachdruck herausstellt.

Zu dem gleichen Thema sind in der Frühjahrs-Nummer 1960 von „Religion in Life“ sechs Artikel erschienen unter der gemeinsamen Überschrift „Approaches to Protestant-Roman Catholic Conversations“.

„History's Lessons for Tomorrow's Mission“, *The Student World*, Nr. 1–2/1960, 300 Seiten.

Unter diesem Titel bringt „The Student World“ eine ihrer ausgezeichneten Sondernummern heraus, in der auf 300 Seiten 32 Artikel, davon drei bibliographische, abgedruckt sind. Es ist ein Sammelband, der auch in Buchform erscheinen wird, über die Geschichte der Mission bis in die neueste Zeit, von dem Bruch zwischen Judentum und Christentum bis zur ökumenischen Bewegung. Einige Titel und Autoren mögen die Vielfalt dieses Bandes veranschaulichen: N. Struve „The Orthodox

Church and Mission“, H.-W. Gensichen „Were the Reformers Indifferent to Missions?“, M. A. C. Warren „Why Missionary Societies and not Missionary Churches?“; weiter schreiben K. S. Latourette, H. Kraemer, G. Brennecke, St. Neill, V. E. Devadutt, H. J. Margull und viele andere Fachleute ihres Gebietes.

Der Preis für dieses umfangreiche „Heft“ beträgt dann auch zu Recht 15 sfr.

Stephen Neill, „Ecumenical Missions“, Frontier, Sommer 1960, S. 101–106.

Dieser Artikel enthält eine sachlich begründete und darum besonders nachdrückliche Aufforderung zur Zusammenarbeit der Kirchen in der Mission. Von Deutschland erwartet Neill eine stärkere theologische Hilfe für die jungen Kirchen, besonders, da der deutsche Missionsbeitrag augenblicklich recht gering sei. Der Arti-

kel schließt mit der Frage, ob die Kirchen bereit seien, sich eine derartige Zusammenarbeit etwas kosten zu lassen. „Wenn nicht, sollten wir lieber aufrichtig sein und zugeben, daß die Zeit einer ökumenischen Missionsarbeit für uns noch nicht gekommen ist“ (S. 106).

Evangelischer Digest, Monatsheft (128 Seiten), Evangelische Digest Verlagsgesellschaft, Stuttgart-W, Jahresabonnement DM 12.—.

Auch vom Gesichtspunkt der Ökumene aus ist diese neue Monatsschrift — besonders den Laiengliedern der Kirchen — zu empfehlen. Wohl in jeder Nummer finden sich einige Beiträge über andere Kirchen und Länder, die den Horizont erweitern durch Informationen und den Leser damit herausnehmen aus einer vorläufigen Provinzialität.

## NEUE BÜCHER

W. A. Visser 't Hooft, Unter dem einen Ruf. Eine Theologie der ökumenischen Bewegung. Mit fünf biblischen Studien von Françoise Florentin. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1960. 149 Seiten. Kart. DM 9.80.

Der Verf. geht von der Feststellung aus, daß in der umfangreichen Literatur über die kirchliche Einheit fast ausschließlich nach dem Wesen dieser Einheit gefragt wird. Es dürfe uns aber „nicht so ausschließlich um das Ziel gehen, daß wir weder Energie noch Zeit übrig haben, den Weg zu planen und zu skizzieren, der auf dieses Ziel zuführen soll. Eine Theologie der ökumenischen Bewegung hat sich mit dem Sinn unserer gegenwärtigen Beziehungen zu befassen“ (S. 10). Eine hängt jedoch am anderen, und im letzten Kapitel werden denn auch die gemeinsamen Aussagen herausgearbeitet, die die Kirchen im Verständnis kirchlicher Einheit miteinander verbinden. Wiederholt betont der Verf., daß sein Bemühen um die Grundlinien einer ökumenischen Theologie selbstverständlich für niemanden verbindlich sei, am allerwenigsten für den Ökumenischen Rat selbst; aber schon Dietrich Bonhoeffer habe 1932 auf die Notwendig-

keit einer solchen theologischen Besinnung aufmerksam gemacht, falls sich die ökumenische Bewegung am Ende nicht doch nur „als eine neue, zeitgemäße kirchliche Zweckorganisation“ erweisen wolle. Und von wem könnten wir auch wohl in dieser Hinsicht größere Hilfe erwarten und empfangen als vom dem Mann, dessen Lebenswerk sich im Ökumenischen Rat der Kirchen verkörpert?

Visser 't Hooft untersucht die in der Geschichte der ökumenischen Bewegung zu Tage getretenen Auffassungen von der Einheit der Kirche Christi und kommt zu dem Schluß, daß die früher vertretene Trennung von praktischer Zusammenarbeit und dogmatischem Selbstverständnis, von Leben und Lehre im Prinzip unmöglich sei. Wohl aber müßten wir unterscheiden zwischen der Einheit, die uns jetzt schon zusammenhalte und vorwärtsdränge, und jener Einheit, die uns verheißen sei und im Gehorsam gegen unsere gemeinsame Berufung einstmals geschenkt werden solle. Der Verf. sichert sich sorgfältig gegen das Mißverständnis ab, daß es in der ökumenischen Bewegung um „die Einheit als ein Ziel für sich“ ginge, sondern sie sei zu verstehen „als Ergebnis einer gemeinsamen

Bemühung, die Integrität und Ganzheit der Kirche Christi Gestalt werden zu lassen. Sie ist Einheit durch Erneuerung... Einer Theologie der ökumenischen Bewegung muß es daher um den ganzen Ruf an die Kirche gehen. Sie muß die Frage zu beantworten suchen, was dieser Ruf für die Beziehungen der Kirchen untereinander in der ökumenischen Bewegung und was er für die ihnen gemeinsam gestellten Aufgaben bedeutet“ (S. 25).

Dieser allumfassende Auftrag der Kirche wird unter Zugrundelegung von Mark. 3, 14—15 in dreifacher Hinsicht biblisch begründet und entfaltet: Zeugnis (martyria), Dienst (diakonia) und Gemeinschaft (koinonia), um sodann die sich ergebenden Folgerungen auf die ökumenische Bewegung anzuwenden. Keine Ausprägung ökumenischen Denkens und kein Arbeitszweig ökumenischen Wirkens bleiben dabei außer Betracht, so daß dem Leser, der heute kaum noch die Vielfalt der ökumenischen Bewegung zu übersehen oder sich nur für eines ihrer Spezialgebiete zu interessieren vermag, auf knappem Raum eine systematische Gesamtschau von überzeugender Eindringlichkeit vermittelt wird. Als besonders hilfreich empfindet man dabei die vom Verf. dargebotene Prägnanz der Begriffe, deren Unklarheit das Gespräch über die „Einheit“ oftmals belastet hat. Wir möchten deshalb wünschen, daß die grundlegenden Ausführungen des Generalsekretärs des Ökumenischen Rates ein weites Gehör finden und Gegenstand eingehenden Studiums in allen Kreisen und Arbeitsgemeinschaften werden, die sich mit dem Verf. „unter dem einen Ruf“ wissen. Die bevorstehende Weltkirchenkonferenz in Neu-Delhi, deren Sektionsthemen sich aufs engste mit den Gedankengängen von W. A. Visser 't Hooft berühren, sollte vermehrt Anlaß geben, an Hand dieses Buches Auftrag und Wesen, Weg und Ziel der ökumenischen Bewegung erneut zu durchdenken.

Flüssigkeit und Stil der deutschen Übersetzung halten leider nicht immer Schritt mit dem englischen Originaltext, der auf im Jahre 1957 in der Yale Divinity School gehaltene Vorlesungen zurückgeht. Die offizielle deutsche Bezeichnung „Ökumenischer Rat der Kirchen“ taucht übri-

gens in der Übersetzung kein einziges Mal auf und ist aus unerfindlichen Gründen sogar in den zitierten amtlichen Dokumenten und Protokollen durch „Weltrat“ ersetzt. Bei den Anmerkungen fällt auf, daß ökumenische Veröffentlichungen und Tagungsberichte mehrfach nur in der englischen Ausgabe aufgeführt werden, statt nach der vorhandenen deutschen Übersetzung, was dem Leser die Weiterarbeit erleichtern würde (z. B. Lesslie Newbigin, The Household of God, oder die Konferenzberichte von Edinburgh 1937, Lund 1952 usw., wobei aber merkwürdigerweise z. T. die englischen Titel deutsch wiedergegeben sind).

Dem Buch sind fünf biblische Studien von Françoise Florentin, der Sekretärin des Christlichen Studenten-Weltbundes in Frankreich, angeschlossen, die zu jenem „ökumenischen Schriftstudium“ anleiten, das Quelle und Norm aller unserer Bemühungen um die Einheit der Kirche sein soll.  
Kg.

*Hendrik Kraemer*, Religion und christlicher Glaube, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1959. 453 Seiten, Lw. DM 19.80. — Originaltitel: Religion and the Christian Faith. Übersetzt von Arno Lehmann.

Im Auftrag des Internationalen Missionsrates hat Dr. Kraemer 1938 sein inzwischen berühmt gewordenes Buch „Die christliche Botschaft in einer nichtchristlichen Welt“ (deutsch Zürich 1940) geschrieben. Es lag der Weltmissionskonferenz von Tambaram/Madras vor und war sozusagen ihr Textbuch. Wie man weiß, verbindet sich der Name Tambaram nicht nur mit einer inzwischen ebenfalls berühmt gewordenen deutschen Minderheitenerklärung zur Frage der Eschatologie, sondern auch und vor allem mit dem Namen Kraemers und mit dem seines theologischen Opponenten Hocking. Ob das Evangelium zu den Religionen in Diskontinuität oder Kontinuität stehe, war die leidenschaftlich durchdiskutierte Frage. Kraemer war der Vertreter der Diskontinuität, und er war ein harter, unbeugsamer, konsequent einseitiger Vertreter. Schon auf der Konferenz schien Kraemer den Sieg davongetragen zu haben, ganz deutlich setzte sich seine Position anschließend

durch. Kraemers theologischer Gewährsmann war Karl Barth, dessen Sätze er im wesentlichen übernahm und in einer großartigen Revue der Religionen entfaltet: „Religion ist Unglaube“, „Religion ist die Angelegenheit des gottlosen Menschen“. Wenn ich recht sehe, war der Durchbruch dieser Sicht der Religion und folglich der Religionen von einem gewissen Unbehagen selbst bei denen begleitet, die sich in Tambaram hinter Kraemer scharten. Man war einem Überraschungsangriff ausgesetzt, man befand sich — vor allem unter den nicht-kontinentalen Gelehrten — in einer Situation theologischer Unbeholfenheit und Unsicherheit, um nicht zu sagen Ratlosigkeit. Überraschend war der Sprung, der zugemutet wurde und den man mitvollziehen mußte, nämlich der Sprung von einer ‚Philosophie‘ zu einer ‚Theologie der Religion‘. Überraschend war das zwar nicht klar formulierte, aber stark empfundene Nein auf die Frage, „ob in den nichtchristlichen Religionen Offenbarung zu finden ist oder nicht“. In diesem Unbehagen machten sich schließlich einige an eine eigene Erarbeitung des Problems und holten eine Reihe von unerledigten Fragen hervor, die sie gegen Kraemer (und damit auch gegen Karl Barth) kehrten. Kraemer sah sich gezwungen, seine Tambaram Theologie der Religion(en) zu präzisieren; er schrieb das vorliegende Buch; genauer, er stellte es aus einigen Vorlesungen aus den Jahren 1953/54 zusammen. Was sofort nach Erscheinen des Buches geschah, ließ sich für ihn gut voraussehen und hat wohl an nicht wenigen Stellen die Art und Weise seines (oft höchst spröden) Diskurses geprägt: Man griff sofort erwartungsvoll und teilweise weiterhin unbehagt, gespannt und auf jede neue Überraschung gefaßt zu.

Diese Vorgeschichte muß man kennen, wenn man das Buch nach seinem Inhalt verstehen und sich mit seiner im ganzen sehr eigenwilligen, stellenweise zu aphoristischen, dann aber wieder zu breiten Form abfinden will. Man muß auch etwas den ‚grand old man‘ der internationalen Missionsbewegung kennen, der öfters von sich zu sagen pflegt, er sei ein „prophetischer Denker“, und er sei ein „Meister des Generalisierens“. Wenn man es nur recht

gebraucht, nämlich in durchaus positiver Analogie zu einer wichtigen Funktion im angelsächsischen Parteienwesen, möchte ich zum Verständnis seiner Person sagen, er sei der theologische „Eintreiber“ der Ökumenischen Bewegung. Darin liegt seine Stärke, darin sieht er seine Unbedingtheit, darin verdient er — ganz abgesehen von seiner imponierenden Lebensleistung — größten Respekt.

Was aber sagt er nun 20 Jahre nach Tambaram? Zunächst zu sich selbst: „Viel zu einseitig haben wir die Religionen als menschliche Taten und Leistungen im guten oder schlechten Sinne charakterisiert, und wir haben sie in zu einseitiger Weise als rein menschliche Hervorbringungen behandelt. Nur in kurzen Parenthesen haben wir der Meinung Ausdruck verliehen, daß Gott auch in diesen Religionen irgendwie aktiv ist“ (313). Dann zu Karl Barth: „Christomonismus‘ ist ein schreckliches Wort, aber man muß scharfsinnig beurteilen, was Barth sagt und was er nicht sagt. Wenn Barth sagt — und er sagt es —, daß die Bibel keine andere Weise der Offenbarung kenne als Christus, so hat er die Bibel gegen sich. Wenn er sagt, daß alle Offenbarungsweisen ihre Quelle, ihren Sinn und ihr Kriterium in Jesus Christus haben und daß die Offenbarung von Gottes Gerechtigkeit in Christus die abschließende Offenbarung ist, in deren Lichte Jesus Christus die Wahrheit ist, die einzige Wahrheit, ohne welchen niemand zum Vater kommt — dann hat er völlig recht und wir müßten dann alle ‚Christomonisten‘ sein“ (354).

Die Ablösung von der älteren Position vollzieht sich an einer gründlichen Exegese von Röm. 1 und 2, die Barth — nach Kraemer — in einer „zu dogmatischen Methode“ (306) vorgenommen hat. Sie gelingt Kraemer auf eine ebenso einfache wie geniale Weise, und auf diese einfache und geniale Weise baut er eine Brücke für Barth und dessen Opponenten, die die Brücke zu sein scheint, die er selbst beschritten hat: Er sieht und erklärt die die Diskussionen bislang belastenden Begriffe ‚natürliche Religion‘, ‚natürliche Theologie‘, ‚allgemeine Offenbarung‘ etc. als der Theologie des Paulus zutiefst fremde und ihr deshalb sachlich keineswegs entsprechende Begriffe,

unter denen das Verständnis von Röm. 1 und 2 auf eine geradezu katastrophale Weise leidet. Kraemer kann deshalb nun Paulus so lesen, wie dieser schreibt, daß nämlich das Erkennen Gottes „unzertrennlich zu der Tatsache gehört, daß der Mensch Mensch ist, was besagen soll, daß der Mensch Gottes Geschöpf und bestimmt ist, ihm Ehre und Dank zu erweisen“ (304). Genauer: „Durch die Offenbarung Seiner ewigen Kraft und Gottheit und Seines Zornes und“ (sic!) „durch Sein Erlösungs-Handeln in Christus im neuen Aeon bleibt Gott im ständigen Dialog mit dem Menschen“ (305). „Gott hat sich offenbart und offenbart sich ständig. Die Menschen können ihn kennen, tatsächlich aber, wie es von ihren Religionen bezeugt wird, kennen sie ihn nicht. Die Antwort der Menschen auf Gottes Offenbarung ist nicht der Glaube gewesen, sondern dessen Gegenteil“ (290). Es gibt ein religiöses, gleichsam theologisch einwandfreies „religiöses Bewußtsein des Menschen“, für das an einigen Stellen auf das Gewissen verwiesen wird — hier hätte m. E. mehr gesagt werden müssen — und zu dem Kraemer ausführt: Der Mensch „gehört zu Gott — und ist doch von ihm getrennt; er wird gesucht von Gott . . . und heimgesucht von ihm; er rebellierte gegen ihn und ist doch auf der tastenden Suche nach ihm“ (248). Dieser „dialektische“ Tatbestand wird schließlich und folgerichtig als konstitutiv für das theologische Verständnis der Religionen erklärt. Das bedeutet, grob gesagt, sowohl ein Ja als auch ein Nein auf die Frage nach Gottes Wirken in den nichtchristlichen Religionen. Präzisierender sagt ein indischer Rezensent des Buches: Jesus Christus ist Antwort auf Fragen von Menschen, nicht auf spezielle Fragen von Religionen! Der Anmarsch zu diesen zentralen Aussagen ist wissenschaftsgeschichtlicher Art, der Abmarsch erfolgt unter Erörterung einiger wichtiger Implikationen bei einer neuen Auseinandersetzung mit den Religionen. Darüber braucht nur kurz berichtet zu werden. Einmal geht es um eine Bestandsaufnahme und kritische Würdigung der religionswissenschaftlichen Ergebnisse z. B. an R. Otto, J. Wach und K. Jaspers. Zum anderen erfolgt ein theologiegeschichtlicher Aufruf zur Frage der christlichen Sicht der Religio-

nen. Er wird eingeleitet mit der erhellend beantworteten Frage nach der „Gültigkeit des theologischen Ausgangspunktes“ und mit der Erörterung einiger wichtiger Positionen von Justin bis Barth, Brunner, Söderblom etc., wobei Calvin, Luther und J. G. Hamann als besonders wegweisend beurteilt werden, von den neueren dagegen W. Holsten eine zu einseitige und G. Rosenkranz eine doch wohl zu kurze Behandlung erfahren. Gegenstand besonderer Auseinandersetzung hinsichtlich einiger Implikationen sind S. Radhakrishnan als Vertreter indischen und P. Tillich als Vertreter christlich-kulturellen Denkens. Eine Beurteilung der Auseinandersetzung mit Tillich ist schwierig, weil ihr Versuch notwendig dazu führen müßte, zunächst einmal die gesamte Theologie Kraemers zu erarbeiten; sie ist auch an dieser Stelle nicht notwendig. Zu erwähnen ist ferner eine Erörterung des Problems des Synkretismus, der die Frage nach interreligiösen Kontakten vorangeht. Diese wiederum wird gestellt, nachdem „der christliche Dialog mit der Religion und den Religionen“ beschrieben und gefordert wird.

Noch einmal zum Gesamtverständnis: Freilich schreibt der emeritierte Professor der Orientalistik an der Universität Leiden. Aber dieser Orientalist ist primär Mann der Kirche und ihrer Mission an die Welt. Religion und Religionen haben für ihn wesentlich einen spannungsreichen Bezug zum Evangelium, sie sind für ihn immer und zentral eine Frage an die Kirche, wie diese nämlich sich zu den Religionen verhält und was diese ihnen zu sagen hat. Auch dieses Buch ist wie alle anderen Werke aus der Feder Hendrik Kraemers eine Herausforderung an den status quo in der Kirche. Er sieht völlig zu Recht eine im übrigen erstmalige Konfrontation der Kirche mit den Religionen, wie sie sind (und nicht nur wie sie Interessierten in Büchern erscheinen), heraufziehen und versucht für diese Konfrontation das theologische Feld abzustecken und umzubrechen. Freilich sind auch 20 Jahre nach Tambaram manche Furchen noch zu grob gezogen, aber daß ein neuer Anfang gemacht wurde, ist Leistung genug. Die Sache zwingt zu eingehender Erarbeitung.

Hans-Jochen Margull

Panagiotis N. Trempeles, Dogmatik der Orthodoxen Katholischen Kirche. Griechisch, Athen 1959. Bd. I, XVI und 568 Seiten, Bd. II, VII und 422 Seiten.

Das Erscheinen einer neuen Dogmatik ist in der griechischen und überhaupt in der gesamten ostkirchlichen Theologie ein Ereignis, das auch für die ökumenische Begegnung mit der Ostkirche von Bedeutung ist. Denn abgesehen von einigen kleineren Arbeiten, die dogmatische Einzelfragen behandeln oder aber rein kompilatorisch auf den theologischen Unterricht zugeschnitten sind, fehlt es in der Ostkirche an zeitgemäßen Gesamtdarstellungen der Glaubenslehre. Die wenigen in diesem Jahrhundert erschienenen Werke sind bald aufgezählt: Eine unvollendet gebliebene Dogmatik von Z. Rossis (Bd. I 1903) in griechisch; eine vierbändige Dogmatik des Russen N. P. Malinovskij (1903–1910); die Dogmatik des 1937 verstorbenen letzten Athener Dogmatikers Chr. Androustos von 1907 (1956 in unveränderter zweiter Auflage). Alle diese Werke sind kennzeichnend für das Bemühen der neueren ostkirchlichen Theologie, von jener Verkürzung, die oft auch eine Überfremdung war, der Glaubenslehre in den dogmatischen Kompendien früherer Zeiten und besonders des vorigen Jahrhunderts loszukommen. Es ist ganz natürlich, wenn diese Vertiefung zunächst in der Form einer Neubesinnung auf die dogmatische Tradition der Kirchenväter geschieht. Daneben wird aber auch deutlich eine neue Begegnung mit dem Zeugnis der Hl. Schrift sichtbar. Den überaus kühnen dogmatischen Neuansätzen, wie sie sich bei den Russen M. M. Tareev (1908/11), S. Svetlov (1912/14) und S. Bulgakov (1933/45) finden, steht man dabei zurückhaltend oder auch ablehnend gegenüber.

Die hier vorliegende Dogmatik des Athener Professors Trempeles steht ganz im Zeichen der theologischen Neubesinnung auf die Grundlagen der Glaubenslehre. Der Verf. ist sich dieser Situation auch voll auf bewußt, wenn er schon in der Einleitung darauf hinweist, daß es in der ostkirchlichen Theologie noch weitgehend an den dogmengeschichtlichen und zumal patristischen Untersuchungen fehle — man kann hinzufügen: auch an den exegetischen —

auf denen eine Dogmatik aufbauen kann. Daher liegt auch in der Darstellung der Glaubenslehre der Schwerpunkt auf der exegetischen und dogmengeschichtlichen Analyse. Sie ist durchaus von der historischen Methode bestimmt und vermag sich so auch von dem dogmatischen Apriorismus zu befreien, der in früheren dogmatischen Lehrbüchern zu Vorurteilen mancher Art führte.

Trotz der intensiven Neubesinnung auf die eigenen Grundlagen der Ostkirche fehlt auch nicht das in der Dogmatik stets notwendige Gespräch mit der Theologie anderer Kirchen. Zwar kann man hier nicht von einer ausführlichen Auseinandersetzung sprechen. Auffallend ist jedoch die grobe Sachlichkeit, mit der hier vorgegangen wird. Die traditionelle Polemik älterer Werke — sie findet sich auch noch bei Androustos — tritt hier ganz hinter dem Bemühen um theologische Klarheit zurück, wobei in den meisten Fällen auf eine Stellungnahme zugunsten der Darstellung ganz verzichtet wird.

An einzelnen Punkten, die aufzuführen hier leider nicht Raum ist, ließe sich zeigen, wie auch dogmatische Lehrstücke aufgegriffen werden, die früher einfach als „westlich“ oder „protestantisch“ abgetan wurden. Besonders deutlich ist dies bei dem Begriff der „sanctorum communio“ (II, 409). Bisher sah man in diesem Begriff durchgehend eine „protestantische Spiritualisierung“ der Kirche und beschränkte ihn auf die „ecclesia triumphans“. Von Trempeles ist nun zum ersten Male in einem dogmatischen Lehrbuch der Ostkirche aus neuerer Zeit die neutestamentliche und altkirchliche Bedeutung dieses Begriffes erkannt worden. Damit wird hier wie auch in dem gesamten ekklesiologischen Ansatz die für die ostkirchliche Schuldogmatik typische und für das ökumenische Gespräch verhängnisvolle Reduktion des Kirchenbegriffs auf die kirchliche Institution vermieden.

Ein dritter abschließender Band des Werkes ist für dieses Jahr angekündigt. Er wird den Abschluß der Lehre von der Kirche, die Lehre von den Sakramenten und die Lehre von den Letzten Dingen enthalten.

Reinhard Slenczka

*Barriers to Unity*, hrsg. von Michael Bruce, The Faith Press, London 1959. 111 S. 15 sh.

„Hindernisse der Einheit“ heißt die Vereinigung der Beiträge von 7 Autoren aus vier verschiedenen Kirchen durch den Sekretär von „I.L.A.F.O.“ (International League for Apostolic Faith and Order), jener vor 10 Jahren von dem Oxforder anglokatholischen Bischof Kirk begründeten Vereinigung zur Vertretung katholischer Prinzipien in der ökumenischen Bewegung. Der Band ist erwachsen aus einer Tagung der Vereinigung in Pulborough/England im Jahr 1957 und behandelt die Lehre von der Kirche (Erzbischof Rinkel/Utrecht, Erzpriester Rodzianko), ihren Sakramenten (Mascall u. a.) und ihrem Amt (Gerritsen). Dabei soll zweierlei deutlich werden: einmal, welche Hindernisse in der katholischen Sicht von Kirche, Sakrament und Amt dem allzu leichten Weg einer Ökumene des Kompromisses und des Panprotestanismus entgegenstehen und zweitens, wie tieferes Eindringen und geduldiges Mühen um die Fragen gegenseitiges Verstehen und sachliche Annäherung ermöglicht. Mit Entschiedenheit wird darauf hingewiesen, daß schon rein zahlenmäßig genommen die Stimme von „I.L.A.F.O.“ Auffassungen ausdrückt, die für mindestens ein Drittel der nicht römisch-kath. Christenheit Geltung haben. In diesem Sinne stellen die Aufsätze einen nüchternen und brauchbaren Kommentar zur allgemeinen Faith and Order-Arbeit dar, ohne jedoch die elementare Kraft und die Weite der in der ökumenischen Bewegung aufgebrochenen Fragen widerzuspiegeln oder dazu Stellung zu nehmen.

Im einzelnen zeigen die Beiträge von Autoren mit sehr verschiedenem kirchlichen Hintergrund, z. B. Rodzianko von der serbisch-orthodoxen Kirche und Gerritsen von der Niederländischen Hervormde Kerk, eine sehr große Spannweite, ja Unterschiedlichkeit in der Erfassung der Probleme, ungeachtet des großen Consensus in den Grundfragen; so wenn Erzbischof Rinkel und Erzpriester Rodzianko mit Entschiedenheit und Schärfe die Grenzen aufzeigen, die ihre Kirche nicht überschreiten kann, und wenn Dr. Gerritsen die Tatsache begründet, daß er und die Angehörigen des Hilver-

sumer Konvents ihren Stand in einer reformierten Kirche behalten und behaupten wollen.

So scheint uns tatsächlich Wert und Interesse des Buches über ein nochmaliges Aufzeigen der immer wieder beklagten „katholischen Hindernisse“ kirchlicher Einigung im Verständlichmachen der Gedankenwelt zu liegen, die hinter diesen „Hindernissen“ steht. In diesem Sinne sollte es gerade von denen aufmerksam gelesen werden, die an einer „katholischen Opposition“ gegen die Mehrheit in der ökumenischen Bewegung ein Ärgernis nehmen. Werner Küppers

*Hans-Jochen Margull*, Theologie der missionarischen Verkündigung. Evangelisation als ökumenisches Problem. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1959. 336 S. Leinen DM 24.—.

Margulls Buch ist nicht geschrieben zum „Durchlesen“; es ist vielmehr missionarischer Gesprächspartner und ökumenisches Nachschlagewerk. Ein Gesprächspartner hört zu, regt an, gibt Antwort. Margulls Buch hat die Fragen gehört, die die Kirche heute vor ihrer missionarischen Aufgabe stellt. Es sind durchaus nicht Fragen, die nur in der ökumenischen Diskussion, nur auf einer theologischen Hochebene erscheinen, sondern sie leben — notvoll und hoffnungsvoll — auch in der Ortsgemeinde. Wie muß sich heute und morgen unser Verhältnis zur Welt gestalten? Welches ist unsere Botschaft? usw.

Wer dann beim Lesen selbst hingehört hat und zum prüfenden Nachdenken kam — der Dialog entwickelt sich wegen einer oft abstrakt-substantivischen Sprache zunächst langsam —, erhält eine Fülle historischer und systematischer Antworten. Er erfährt, wie die Mission seit der Missionskonferenz in Willingen immer stärker unter dem Gesichtspunkt der Eschatologie gesehen wurde, und daß andererseits das ökumenische Thema von Evanston nicht nur christologisch bedeutsam war, sondern auch missionarisch. So wie Visser 't Hooft in seinem neuen Buch „Unter dem einen Ruf“ die Untrennbarkeit von Zeugnis, Dienst und Gemeinschaft nachweist, werden hier Kirche, Mission und Eschatologie zu einem Dreiklang, der gar nicht anders als ein

Dreiklang gehört werden darf. In jedem einzelnen Ton jedoch lebt Christus, der wiederkommende Herr.

Angesichts der „Tatsache eines nicht-christlichen Milieus in Westeuropa“ (S. 89) wird vor allem auf die notwendige Erneuerung der Kirche hingewiesen: Es geht um Buße und die „totale Aktion“ (S. 91) der ganzen Kirche gegenüber dem bisherigen Individualismus. Es gilt wiederzuentdecken, daß die Kirche auf der Pilgerschaft immer „apostolische Kirche“ ist. Hier wie im ganzen Referat spürt man den Einfluß der Holländer Hoekendijk und H. Kraemer, die zusammen mit dem verstorbenen W. Freytag wohl die entscheidenden Anreger der ökumenischen Diskussion über die missionarische Verkündigung waren.

Nach dem Versuch, das neue Gegenüber zu erfassen, werden dann die oben bei Visser 't Hooft genannten Begriffe bis in ihre konkreten Gestaltungen hinein besprochen. Koinonia z. B. mündet hier nach H.-R. Weber in die Hauskirche ein. Sie „ist der Weg, auf dem das Volk Gottes lernt, Kirche in der Welt zu werden“ (zitiert S. 203). Ganz stark kommt an dieser Stelle die neue missionarische Bedeutung der Laien heraus, deren Theologie H. Kraemer kürzlich in seiner neuen Schrift entworfen hat.

Aus dem Schlußteil, der zur Definition der missionarischen Verkündigung führt, sei nur noch ein Punkt herausgegriffen, an dem das Referat der ökumenischen Diskussion unbeantwortete Fragen aufzeigt: Wenn Mission nach Warneck „Pflanzung und Organisation der christlichen Kirche unter Nichtchristen“ (S. 228) ist, wo liegt dann in Europa die Grenze zwischen Mission und Seelsorge, zwischen Christ und Nichtchrist? Welche Verantwortung hat die Kirche gegenüber denen, deren „Taufe ohne Umkehr geblieben ist“? (S. 231). Solange dieses Problem nicht wirklich gelöst ist, kann es in der Ökumene trotz der ungemainen Dringlichkeit der Aufgabe nicht zu einer gemeinsamen Evangelisation kommen (vgl. S. 264—266).

Das Buch ist fast ausschließlich Referat, in dem der Verfasser naturgemäß sehr viel zitiert, nicht zuletzt auch englische Texte. Überall aber merkt man, daß die Fülle des

Materials selbst dazugedrängt hat. Man kann sich nur freuen, auf einem weiteren Gebiet ein Stück ökumenischer Geschichte als ausführliche Monographie vorliegen zu haben. Sie wird nicht zuletzt all denen helfen, die bei der Arbeit über Sektion II der nächsten Weltkirchenkonferenz (Zeugnis) Kontinuität suchen mit der reichen Vergangenheit.

Günter Wieske.

George Sweazey, Die missionarische Verkündigung in den Vereinigten Staaten. Christlicher Zeitschriftenverlag, Berlin, 1959. 64 Seiten, kart. DM 3.20.

Diese kleine Schrift ist als vierter Band der „Studien zur Evangelisation und Volksmission“ erschienen, die im Auftrag des Ökumenischen Rates von der Arbeitsgemeinschaft für Volksmission herausgegeben werden. Prof. H. Rendtorff bemerkt in seinem Geleitwort, daß hier „ehrlich und mit bewegender Offenheit gefragt (wird), ob es sich in Amerika um eine geistliche Erweckung handelt oder nur um ein soziologisches Phänomen besonderer Art“ (S. 5). Darüber hinaus enthält das Heft Statistiken über Mitgliederzahlen und Gottesdienstbesuch und im zweiten Teil eine fast stenographisch kurze Übersicht über die praktische Evangelisationsarbeit der amerikanischen Kirchen. Dieser Teil weckt erneut das Erstaunen über die vielseitige Lebendigkeit der oft kleinen Gemeinden in den USA. Auch hier wird der Bericht von kritischen Fragen begleitet.

Für den deutschen Leser ist es wahrscheinlich von besonderem Interesse zu erfahren, daß einige der größten Denominationen — genannt werden die Südlischen Baptisten mit ihren 9,5 Millionen Gliedern — auch den stärksten Gottesdienstbesuch haben. Beachtlich ist weiter, daß die im Nationalrat zusammengeschlossenen protestantischen Gruppen — außer den Negerdenominationen — erheblich langsamer wachsen als die nicht-ökumenischen Gruppen. Erstaunlich ist weiterhin, daß das Verhältnis von Protestanten zu Katholiken während der letzten fünfzig Jahre konstant geblieben ist. Billy Graham wird eine zunehmende ökumenische Bedeutung zugeschrieben, da er durch seine Feldzüge die verschiedenen Kirchen immer mehr miteinander in Verbindung bringt.

Abgesehen von einigen Übersetzungsfehlern bzw. Ungenauigkeiten ist darauf hinzuweisen, daß die auf Seite 55 gegebene Erklärung der Übersetzerin für „covenant“ sachlich falsch ist: Es handelt sich hier nicht um das Bündnis der schottischen Protestanten von 1557, sondern um einen Vertrag, in dem die Glieder einer Ortsgemeinde Gott und einander Treue geloben. Dieser Vertrag, der „covenant“, ist auch heute noch weithin in Gebrauch. — Das Büchlein ist anregend und sehr lesenswert. Günter Wieske

Stephen Neill, *The Unfinished Task*. Edinburgh House Press, London 1958, (2. Aufl.). 228 Seiten. Geb. 12 s 6 d.

Man wird schon aufhorchen müssen, wenn ein in Ökumene wie Mission gleichermaßen verwurzelter und erfahrener Mann wie Bischof Stephen Neill uns die ökumenische Bewegung sozusagen von innen her zu verstehen lehrt, indem er aufzeigt, daß die Einheit der Kirche nicht um ihrer selbst willen gesucht wird, sondern mit ihrer Erneuerung unlösbar verknüpft ist. Denn die Kirche ist ja keine statische Institution und auch noch nicht das Reich Gottes, sondern dessen Vorbote und Schrittmacher, Herold des kommenden Herrn, immer von neuem in weltweitem Maßstab vor die „unvollendete Aufgabe“ gestellt, die Botschaft von Jesus Christus in der jeweiligen Situation konkret zu bezeugen und in die Wirklichkeit umzusetzen. Der Verf. exemplifiziert das für die Gegenwart auf mannigfaltige Weise an den Problemen der Gewinnung der jungen Generation für Christus, den Neuansätzen christlicher Verkündigung und gemeindlichen Zeugnisses, der Stellung der Kirche in einer sich wandelnden Gesellschaft und der Grundlegung einer christlichen Kultur.

Mehr als die Hälfte des Buches ist dem hochaktuellen Fragenkreis Ökumene und Mission, „junge Kirchen“ und Missionsarbeit gewidmet. Hierbei spürt man auf Schritt und Tritt die dem Verf. aus einer reichen Lebenserfahrung, profunder Gelehrsamkeit und persönlicher Kenntnis der Verhältnisse zugewachsene Vertrautheit mit den Problemen. Darum verdienen gerade diese Kapitel im Blick auf die anstehende Integration des Ökumenischen Rates der

Kirchen mit dem Internationalen Missionsrat besondere Beachtung.

Bei der Fülle der aufgeworfenen Fragen kann es nicht ausbleiben, daß man den Diagnosen des Verf. und den daraus gezogenen Folgerungen, nicht zuletzt aber auch seinem vorwiegend angelsächsischen Blickpunkt, nicht in jedem Falle zustimmen vermag. Aber das erwartet er sicherlich auch gar nicht. Er will nur Anstöße vermitteln, vor Selbstsicherheit bewahren, den Blick aus der Begrenztheit des einzelnen Kirchentums in die Weite der Christenheit insgesamt heute gestellten Aufgaben lenken. Und dafür wird man ihm trotz mancher Vorbehalte im einzelnen aufrichtig zu danken haben.

Konrad Algermissen, *Konfessionskunde*. Siebente, vollständig neugearbeitete Auflage. Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1957. 962 Seiten. Ganzleinen DM 38.—.

In dieser römisch-katholischen Konfessionskunde, die jetzt schon in 7. Auflage erschienen ist, steckt das Ergebnis einer jahrzehntelangen Forschungsarbeit. Der gelehrte Verf. geht bewußt von der ekklesiologischen Betrachtungsweise aus (S. 897), aber so eindeutig er dabei auch den römisch-katholischen Standpunkt vertritt, läßt er doch seine Ausführungen überall von einem irenischen Geist und liebevollen Verstehen wollen bestimmt sein.

In sechs großen Hauptteilen mit insgesamt 56 Kapiteln werden nach der systematischen wie nach der kirchenkundlichen Seite hin alle Kirchen und christlichen Gemeinschaften erfaßt, dargestellt und beurteilt. Die ersten beiden Hauptteile behandeln „Die Grundelemente der Kirche Christi“ und „Die katholische Kirche in ihrem Wesen, ihrer Eigenart und Wirkksamkeit“; es folgen im 3.—5. Hauptteil „Die getrennten Kirchen des Ostens in Geschichte und Stand, in Glaube und Frömmigkeit“, „Die evangelischen Volkskirchen in Ursprung, Lehre und Leben“ und „Freikirchen und Sekten“. Den Beschluß bildet im 6. Hauptteil „Die Una Sancta und das Christentum im Ringen mit den Weltreligionen“. Mit immensem Fleiß und großer Sachkunde hat der Verfasser ein geradezu unübersehbares Material mit der dazugehörigen Literatur verarbeitet. Aber

die Stoffülle ist so erdrückend, daß dadurch Einzelheiten — schon beginnend mit Literaturhinweisen, Jahreszahlen, statistischen Angaben und Namen — sich oftmals als unvollständig, ungenau oder irrig erweisen. Obwohl der Ökumenische Rat der Kirchen selber auf nur gut 1½ Seiten eine kaum zulängliche Würdigung erfährt, so werden doch im Schlußkapitel die ökumenische Weite der Konfessionskunde betont und die Möglichkeiten eines ökumenisch-katholischen Gesprächs nach allen Seiten hin sorgfältig erwogen und aufgezeigt.

Es sollte daher auch in ökumenischen Kreisen keine Beschäftigung mit konfessionskundlichen Fragen geben, die an diesem römisch-katholischen Standardwerk, das mittlerweile eine Auflage von 22 000 erreicht hat, vorübergeht.

*Bildatlas der frühchristlichen Welt.* Verfasser und Herausgeber: Prof. Frits van der Meer und Prof. Christine Mohrmann. Deutsche Ausgabe von Prof. Heinrich Kraft, Kiel. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1959. 216 Seiten mit 614 Fotografien und 42 sechsfarbigem Karten. Leinen DM 48.—.

Als Bischof D. Dibelius auf der letztjährigen Zentralausschußsitzung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Rhodos Orthodoxe und Protestanten zu einem gemeinsamen Studium der ersten Jahrhunderte der Kirche aufforderte, um auf diesem Wege ein besseres Verständnis für die alle Kirchen miteinander verbindende Tradition zu gewinnen, richteten sich seine Worte selbstverständlich zunächst an die Fachgelehrten der Kirchengeschichte. Es wurde aber schon in der Aussprache von orthodoxer Seite hervorgehoben, daß die Kenntnis der Einheit der Kirche in jener Frühzeit und der damals entstandenen Spaltungen von großer Bedeutung für den rechten Ansatz der ökumenischen Bewegung unserer Tage zu sein vermöchte. Inzwischen hat die Hl. Synode des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel beschlossen, für das gemeinsame patristische Studium ein Kloster in der Nähe von Saloniki zur Verfügung zu stellen.

Jedes ökumenische Studienprojekt kann jedoch nicht nur Aufgabe der Spezialisten bleiben, sondern bedarf des Interesses und

des Mittragens in einer breiteren ökumenischen Öffentlichkeit. Hierfür leistet der „Bildatlas der frühchristlichen Welt“ hervorragende Dienste. Dieses Werk ist eine der großartigsten Veröffentlichungen, die in den letzten Jahren auf dem theologischen Büchermarkt erschienen sind. Aus einer einzigartigen Kombination von Karten, Bildern und Texten erwächst eine eindrucksvolle Gesamtschau des Lebens und der Ausbreitung der christlichen Kirche in den ersten sechs Jahrhunderten. Der Ton liegt in einem solchen Bildatlas naturgemäß weniger auf dem rein geschichtlichen Prozeß oder auf der frühchristlichen Literatur (obwohl letztere in deutscher Übersetzung immer wieder zur Erläuterung herangezogen ist), sondern auf den kulturgeschichtlichen Phänomenen, in denen christlicher Glaube und kirchliche Existenz damals ihren Ausdruck fanden. Bestimmend für die Auswahl der Bildwiedergaben waren daher nicht primär der künstlerische Rang oder die Berühmtheit der Darstellungen, sondern die Bedeutung und die Anschaulichkeit, mit denen die innere Linie christlicher Motive und Gestaltungskräfte darin sichtbar wird. Instruktive Begleittexte führen in die einzelnen Abschnitte ein und geben die erforderliche Anleitung zum Verständnis der Abbildungen. Am Anfang stecken 42 Karten, die — im Anhang noch besonders erläutert — die Entwicklung der Alten Kirche in allen ihren Ausprägungen geographisch erfassen, den Rahmen ab, in den der nachfolgende Bild- und Textteil sich einfügt. Aus einem abschließenden Register lassen sich alle Orts-, Sach- und Personenangaben mühelos ermitteln.

So erweist sich dieser prachtvollste Band als ein unentbehrliches Arbeitsbuch für die Beschäftigung mit der Frühzeit der Kirche, die uns durch das ökumenische Gespräch mit den Orthodoxen im gemeinsamen Fragen nach dem Leitbild christlicher Einheit erneut aufgegeben ist.

*Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG). Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 3., völlig neu bearbeitete Auflage. 6 Textbände und 1 Registerband. In Gemeinschaft mit Hans Frhr. v. Campenhausen, Erich Dinkler, Gerhard Gloege, Knut E. Logstrup herausgegeben von Kurt Galling. Band III

(H-Kon). J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1959. XXXII Seiten, 1806 Spalten, 20 Tafeln, 7 Karten. Leinen DM 99.—, Hld. DM 104.—.

Wie seine Vorgänger, enthält auch der dritte Band der neuen RGG wiederum eine Fülle von ökumenisch relevanten Beiträgen bzw. verweist jeweils auf die ökumenischen oder missionarischen Bezüge und Sachverhalte. Das gilt zunächst von den zahlreichen Länderartikeln wie Japan, Indien, Indochina, Indonesien, Iran, Irland, Island, Italien, Jugoslawien, Kamerun, Kanada, Kenya und Kolumbien. Daneben stehen kirchen- oder konfessionskundliche Erscheinungen und Begriffe wie Haushalterschaft, Heilsarmee, Heiligungsbewegung, Hochkirchliche Bewegung (wobei man einen Hinweis auf die Zusammenfassung der hochkirchlichen Kreise innerhalb der Ökumene in der „International League for Apostolic Faith and Order“ / I.L.A.F.O. vermißt), Ikone, Internationaler Missionsrat, International Council of Christian Churches, Junge Kirchen, Kath.-Apostolische Gemeinde, Katholizismus, Kirche, Kirchenlied, Kirchenrecht, Kirchentag, Kirchenzucht, Konfession und verwandte Stichworte, Kongregationalismus und Konzile. Freilich tritt der ökumenische Aspekt in den genannten Artikeln manchmal recht unterschiedlich in Erscheinung, z. B. bei „Kirche“ und „Kirchenrecht“ nur ganz am Rande und beim „Katholizismus“ leider überhaupt nicht. Bei dem Artikel „Kommunismus“ fragt man sich, ob nicht über die geschichtliche und phänomenologische Beschreibung hinaus ein Abschnitt über die theologische Auseinandersetzung mit dem Kommunismus am Platze gewesen wäre, wie sie nicht zuletzt von ökumenischer Seite seit langem intensiv geführt wird.

Eine gewisse Schwierigkeit für die Benutzung besteht darin, daß die RGG kirchliche Gruppen und Organisationen manchmal unter dem ursprünglichen Namen, manchmal mit der deutschen Übersetzung aufführt. Hier würde eine größere Einheitlichkeit sicherlich von Nutzen sein.

An ökumenischen Persönlichkeiten finden sich im vorliegenden Band Hartenstein, Heiler, Eduard Herzog, Hromadka, Jablonski, Kagawa, Kapler und Adolf Keller. Bei einer für das gegenwärtige ökumenische

Gespräch so bedeutsamen Erscheinung wie Prof. Hromadka hätten freilich eine Darstellung und Würdigung seiner theologischer Konzeption gewiß nicht fehlen dürfen! Über die Auswahl der in ein Lexikon aufzunehmenden Namen wird man sich im übrigen wohl kaum je einig werden können. So hätten wir einen Vorkämpfer des ökumenischen Gedankens im Deutschland des 19. Jahrhunderts wie den Danziger Superintendenten T. F. Kniewel — im Standardwerk von Rouse-Neill immerhin zweimal genannt — gerne mit ein paar Zeilen erwähnt gesehen und ebenso einen Evangelisten von weltweiter Wirkung wie Stanley Jones. Unter ökumenischem Gesichtspunkt wird man jedenfalls auch bedauern haben, daß z. B. Randall Davidson, von 1903–28 Erzbischof von Canterbury, der für die Beteiligung der Anglikaner an der ökumenischen Bewegung eine entscheidende Rolle spielte und dem die 2. Auflage der RGG einen eigenen Artikel widmete, in der Neuauflage keine Aufnahme mehr gefunden hat.

Diese geringfügigen Ausstellungen schmälern jedoch in keiner Weise den Dank und die Anerkennung, die auch der ökumenische Benutzer diesem reichhaltigen Nachschlagewerk schuldet.

*Unsere Evangelische Kirche heute. Aufgabe und Wirken der Kirche in der Gegenwart.* Unter Mitarbeit zahlreicher Theologen und Laien herausgegeben mit Dr. phil. R. Lesser von Dr. theol. H. Heuer. Deutsche Buchverlagsgesellschaft für christliche Literatur mbH., Nürnberg 1960. 624 Seiten. Geb. DM 36.—.

Dem von Günter Jacob, Hermann Kunst und Wilhelm Stählin herausgegebenen Sammelband „Die Evangelische Christenheit in Deutschland“ (vgl. „Ök. Rdsch.“ H. 1/1959 S. 41 f.) tritt nunmehr ein ähnlicher Band „Unsere Evangelische Kirche heute“ zur Seite, so daß man zunächst zu fragen geneigt ist, ob denn dieses zweite Werk vonnöten sei. Der Unterschied zwischen den beiden Veröffentlichungen ist freilich bei näherem Zusehen doch beträchtlich. Handelte es sich bei dem erstgenannten Werk um einen in jeder Hinsicht zielstrebig redigierten Repräsentationsband, so beim zweiten mehr um ein breit angelegtes „Haus-

buch“ für die Hand der Gemeinde. Da für den einzelnen Christen Wesen und Wirken „seiner“ Kirche in unseren Tage nahezu unübersehbar geworden sind, ist ein solches Unternehmen sicherlich nützlich und begrüßenswert.

Die 81 z. T. sehr unterschiedlich gestalteten Beiträge suchen in weitem Spannungsbogen die Vielfalt des kirchlichen Lebens in der Gegenwart zu erfassen und darzustellen, doch erweckt die Überfülle der Themen und Autoren trotz der vorhandenen Untergliederung nicht selten den Eindruck einer gewissen Zufälligkeit und Uneinheitlichkeit. Manche Gegenstände haben eine doppelte Bearbeitung erfahren, während so wichtige Gebiete wie der Standort und Auftrag der Theologie innerhalb der Kirche, die deutschen Auslandsgemeinden und die kirchliche Pressearbeit unberücksichtigt geblieben sind. Eine straffere Auswahl und Gesamtkonzeption würden dem gesteckten Ziel zweifellos dienlich gewesen sein.

Erfreulich ist die Einbeziehung der Freikirchen, der Allianz und der Ökumene, hingegen erscheint das völlige Übergehen der „Ökumene zu Hause“ in dem schon an sich nicht glücklich angelegten Abschnitt „Weltweite Christenheit“ gerade um der umfassenden Information willen, die zu vermitteln die Herausgeber sich vorgenommen haben, kaum noch entschuldbar. Ungeachtet dieser Einschränkungen wird der auch mit einer Anzahl Bilder ausgestattete Band unseren Gemeinden und vielleicht auch manchem ökumenischen Gast eine willkommene Einführung und Orientierung bieten können.

*Josef L. Hromadka*, Von der Reformation zum Morgen. Koehler & Amelang, Leipzig 1959. 400 S. Ganzleinen DM 12.—.

Diese Gemeinschaftsveröffentlichung führender tschechischer Theologen will ein Rechenschaftsbericht über den Weg der protestantischen Kirchen in der Tschechoslowakei von der Reformation bis in die Gegenwart sein. Dem grundlegenden Einführungsartikel des 1959 verstorbenen Sekretärs des Ökumenischen Rates der Kirchen in der Tschechoslowakei, Bohuslav Pospisil, „Durch Dienst zur Freiheit“, schließen sich eine Reihe kirchengeschicht-

licher Untersuchungen an: Amedeo Molnar, „Die eschatologische Hoffnung der böhmischen Reformation“, Josef B. Soucek, „Die Hauptmotive der Brüdertheologie im Licht der neueren biblischen Forschung“ und Ludek Broz, „Von der Toleranz bis heute“. Eine weit über die Tschechoslowakei hinausgreifende Gesamtdeutung der kirchlichen und theologischen Situation der Gegenwart gibt Josef L. Hromadka in dem Hauptbeitrag „Von der Reformation zum Morgen“.

Im Vorwort zu der deutschen Ausgabe erinnert Prof. Hromadka an die jahrhundertalten Beziehungen zwischen dem tschechoslowakischen und dem deutschen Protestantismus, doch erfordere schon die Verschiedenheit in Tradition und Mentalität „eine geduldige, gesammelte und brüderlich offene Beachtung seitens unserer deutschen Brüder, damit sie sich in unser geistiges Erbe einleben, es verstehen und sich ernstlich mit ihm auseinandersetzen.“ Das gelte um so mehr im Blick auf die neuen Aufgaben, vor die sich der tschechoslowakische Protestantismus seit 1945 gestellt sehe, und für deren Lösung vom reformatorischen Ansatz her dieses Buch gleichfalls Verständnis erwecken möchte. Es sei damit „auch eine ausgestreckte Hand zur Festigung der Bruderschaft zwischen den protestantischen Kirchen in der Tschechoslowakei und in Deutschland.“

Wir stehen im ökumenischen Gespräch mit unseren östlichen Nachbarkirchen erst am Anfang, schon deswegen, weil der Möglichkeiten der persönlichen Kontakte und des theologischen Austausches immer noch so wenige sind. Darum sollten wir diese deutsche Übersetzung als wichtiges Arbeitsmaterial dankbar begrüßen und in jenem Geiste ökumenischer Bruderschaft fruchtbar werden lassen, in dem es uns angetragen ist.

*William Axling*, Bruder Japan. Wandlung und Bestimmung eines Volkes zwischen Ost und West. (Titel der amerikanischen Ausgabe: „Japan at the Midcentury“, 1957). J. G. Oncken Verlag, Kassel 1959. 200 Seiten. Ganzleinen DM 9.80.

Auf mehr als ein halbes Jahrhundert missionarischer Tätigkeit in Japan kann der amerikanische Verfasser dieses Erleb-

nisberichtes zurückblicken. Das ganze Buch ist von einer tiefen Liebe zu Japan durchzogen, die sich mit einem klaren Wissen um den christlichen Auftrag und eine bis ins einzelne gehende Kenntnis von Land und Leuten, Politik und Wirtschaft, Geschichte und Gegenwart verbindet. Es ist ein einziger herzendringender Ruf, die Stunde Jesu Christi in dem gegenwärtigen Umbruch des japanischen Volkes nicht ungenutzt verüberegehen zu lassen, mag auch die Annahme der christlichen Botschaft manchmal gar zu unbefangen mit demokratischem und sozialem Fortschritt verquickt erscheinen (besonders S. 161, 168, 173f!).

Bemerkenswert ist das XV. Kapitel über die Entstehung der „Kirche Christi in Japan“ (Kyodan) im Jahre 1940, die der Verf. weit mehr als das Ergebnis einer jahrzehntelangen inneren Entwicklung des japanischen Protestantismus wertet denn als „erzwungenes Gebilde auf Grund eines Regierungsbeschlusses“ (S. 143). Hingewiesen sei schließlich auch auf das schöne Schlußkapitel „Der Osten lehrt den Westen“, in dem der Verf. den asiatischen Beitrag zur ökumenischen Christenheit hervorhebt und würdigt. Nicht unerwähnt bleibe die gute Übersetzung des Buches — der ökumenische Leser ist ja leider heutzutage nicht gerade verwöhnt in dieser Beziehung.

Nachdem der japanische Protestantismus durch sein 100jähriges Bestehen im vergangenen Jahre erneut in das ökumenische Blickfeld gerückt ist, sollte dieses Buch viele aufgeschlossene Leser finden.

Otto Dibelius. Leben und Wirken in der Evangelischen Kirche in Deutschland. Hrsg. von D. Gerhard Jacobi, Bischof von Oldenburg. Wichern-Verlag, Berlin-Friedenau 1960. 128 Seiten und 18 Bilder auf Kunstdruckpapier. Ganzleinen DM 9.80.

Dieser zum 80. Geburtstag von Bischof D. Dibelius erschienene Band enthält neben einer Kurzbiographie aus der Feder von Bischof D. Gerhard Jacobi elf Predigten des Bischofs. In einem der Grußworte erinnert Generalsekretär Dr. Visser 't Hooft an die Mitwirkung des Jubilars bei den Anfängen der ökumenischen Bewegung, insbesondere auf den Weltkirchenkonferenzen von Stock-

holm und Lausanne. In Lausanne habe Bischof Dibelius gesagt: „Der Pfingstgeist Gottes macht trunken und nüchtern zugleich; trunken in heiliger Hoffnung und nüchtern in der Erwägung des nächsten Schrittes.“ Dr. Visser 't Hooft bemerkt dazu: „In diesem Wort haben wir eine gute Zusammenfassung der Haltung, die Sie in der Ökumene vertreten haben und die wir auch heute brauchen.“

*Frei für Gott und die Menschen.* Evangelische Bruder- und Schwesternschaften der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Herausgegeben von Lydia Präger. Mit einer Einführung von Heinz-Dietrich Wendland. Quell-Verlag, Stuttgart 1959. 536 Seiten. Leinen DM 24.80.

Die vom Quell-Verlag herausgegebene „Kirchenkunde für alle“ wird nach den bisherigen Veröffentlichungen über die Großkirchen, Freikirchen und Sekten durch ein Werk über die evangelischen Bruder- und Schwesternschaften fortgesetzt. Nach einer grundsätzlichen Einführung von Prof. Heinz-Dietrich Wendland in Sinn und Aufgabe evangelischer Gemeinschaftsbildungen wird in drei Abschnitten in Form von Selbstdarstellungen über die Bruder- und Schwesternschaften „gemeinsamen Lebens“ bzw. „ohne endgültige Lösung von Familie und Beruf“ sowie über „Neue Gestaltungen der Diakonie“ berichtet. Freilich erschweren Selbstdarstellungen auch die kritische Sicht, abgesehen davon, daß sie im vorliegenden Falle hinsichtlich Beschaffenheit und Länge sowie Vollständigkeit der Angaben auch noch erheblich differieren. Der Kreis bleibt leider auf Europa beschränkt, obwohl ja alle diese Zusammenschlüsse eine ausgesprochen ökumenische Tendenz in sich tragen. Auch konnten naturgemäß nur diejenigen Gemeinschaften einbezogen werden, die sich zu einer solchen Selbstdarstellung bereit fanden. Diese vorläufig unvermeidbaren Einschränkungen streichen aber nichts von der dankbaren Anerkennung ab, daß hier erstmalig eine Gesamtüberschau über evangelische Orden und Lebengemeinschaften gegeben wird, die wertvolles und bisher z. T. kaum zugängliches Material sorgfältig gesammelt und übersichtlich dargeboten hat, dessen gewinnbringende Benutzung durch ein abschließendes Register erleichtert wird. Kg.

## Mitteilungen der Schriftleitung

Mit dem Abdruck des Vortrages von Landesbischof D. Noth beginnen wir in unserer Zeitschrift die Vorbereitungsarbeit für die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1961 in Neu-Delhi. Für die Hand der Gemeinden wird um die Jahreswende 1960/61 ein Vorbereitungsheft erscheinen, das etwa DM 1.— kosten soll. Schon ab September ds. Js. steht ein bebildertes Faltblatt zum Preise von DM —.10 zur Verfügung, das die Gemeinden über die Aufgaben der nächsten Weltkirchenkonferenz informiert. Vorbereitungsheft und Faltblatt können schon jetzt beim Kirchlichen Außenamt, Frankfurt a. M., Untermainkai 81, bestellt werden.

Zur Auswertung des Beitrages von Prof. Ernst Kinder sollte die neue Veröffentlichung von Generalsekretär Dr. W. A. Visser 't Hooft „Unter dem einen Ruf“ (s. S. 156 f.) herangezogen werden, auf deren Bedeutung für die Fortführung des ökumenischen Gesprächs wir nochmals verweisen.

Der Aufsatz von Prof. Torrance sowie die Stellungnahme der lutherisch-reformierten Konsultation unterstreichen nicht nur die ökumenische Relevanz der Arnoldshainer Abendmahlsthesen, sondern wollen auch als eine ökumenische Hilfe für das innerdeutsche Gespräch verstanden sein. Kg.

### *Anschriften der Mitarbeiter*

Prof. D. Dr. Ernst Kinder, Münster i. W., Melchersstr. 57 / Prof. Dr. Werner Küppers, Bonn, Arndtstr. 23 / Pastor Dr. Hans-Jochen Margull, Hamburg 20, Löwenstr. 40 / Landesbischof D. Gottfried Noth, Dresden A 27, Lukasstr. 6 / Dr. Reinhard Slenczka, Heidelberg, Bergstr. 115 / Rev. Prof. Dr. T. F. Torrance, Edinburgh 9, 21 South Oswald Road / Dr. Günter Wiese, Frankfurt a. M., Untermainkai 81.

## „UNTER DEM EINEN RUF“

Zum 20. September 1960,

dem 60. Geburtstag des Generalsekretärs des Ökumenischen Rates der Kirchen,

DR. W. A. VISSER 'T HOOFT

VON HANS HEINRICH HARMS

Grüße und Segenswünsche des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses sowie des Herausgeberkreises und der Schriftleitung der „Ökumenischen Rundschau“ sollen diese Zeilen dem nun sechzigjährigen Generalsekretär des Ökumenischen Rates bringen. Als der Studienausschuß mich vor Monaten bat, einen Beitrag für Dr. Visser 't Hooft in dieser Ausgabe unserer Zeitschrift zu schreiben, hatte er sich einen solchen Beitrag um des Geburtstagskindes willen nur als einen handfesten theologischen Aufsatz vorstellen können. Ich selber auch. Mir schwebte vor, einmal die Entwicklung des Begriffes „kirchliche Einheit“ im Denken und Handeln Dr. Visser 't Hoofts zu untersuchen. Diese Aufgabe ist so faszinierend, daß ich es selber am allermeisten bedaure, sie aus Mangel an Zeit und Kraft unter dem Gedränge einer unvorhersehbaren Fülle von Pflichten in einem neuen Arbeitskreis nicht durchführen zu können. Und ich muß den „Jubilär“ — dieses Wort will angesichts der noch immer jugendlichen Vitalität des Sechzigjährigen kaum in die Maschine — bitten, die Dürftigkeit dieses Grußes nicht den Auftraggebern anzurechnen, sondern allein mir. Diese Bitte wird mir deshalb schwer, weil ich immer wieder staunend gesehen habe, was Dr. Visser 't Hooft selber, seit langem aus Leidenschaft Herausgeber von gewichtigen Zeitschriften, auch unter allergrößten Belastungen noch termingerecht geschafft hat. Die Disziplin in seiner Arbeitsweise wie seiner gesamten Lebensführung ist einer der Gründe für Umfang und Gewicht seines Werkes.

Ich habe viel über den Menschen Visser 't Hooft und seine imponierende Leistung nachgedacht. Und ich habe es als ein großes Vorrecht empfunden, jahrelang in seiner Nähe und mit ihm zusammen arbeiten zu dürfen. Die schönste Entdeckung dabei war, einen ganz richtigen Menschen zu finden. Und das möchte ich auch einmal schreiben dürfen. Anlässlich seines Geburtstages ist viel die Rede gewesen von dem überlegenen „Strategen“, dem „Theologen“, der er im Kern immer gewesen sei, dem klugen „Funktionär“ einer weltumfassenden Organisation. Und man kann leicht noch mehr solcher treffenden Worte aufzählen. Das

ist er alles auch. Aber unter und hinter dem allem, für viele wohl nicht leicht und gleich erkennbar, ist er ein echter Mensch mit viel Humor, der sich freuen kann wie ein Kind, der bei aller Konzentration auf seine großen Aufgaben auch noch einen Blick und ein Herz hat für die Menschen, die mit ihm und für ihn arbeiten. Er ist viel zu scheu, als daß er gerade sein Herz zeigen möchte. Manche werden das vielleicht gar nicht glauben wollen, weil sie davon gehört haben, daß der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen die Menschen benutze wie Schachfiguren, die er notfalls und am Ende gar kaltherzig auch opfere, um sein größeres Ziel zu erreichen. Aber: der „Stratege“ und „Funktionär“ ist gleichzeitig ein echter Mensch, der sich oft genug verrät bei den vielen Abschiedsreden für die ausscheidenden bekannten und unbekanntem Mitarbeiter seines Stabes; bei dem großen jährlichen „Familienausflug“ des Ökumenischen Rates nach Bossey, bei dem der „Chef“ in mitunter unglaublicher Kostümierung unermüdlich umhertollen kann wie die Kinder; der zu allen möglichen Gelegenheiten geistreiche und humorvolle Gedichte über besondere Erlebnisse verfaßt und vorträgt; der seinen Wagen anhält und einem Eichhörnchen zuschaut; der auf seinem Schreibtisch und auf seinem Balkon gern Blumen aus seiner holländischen Heimat sehen mag. Und ich habe selten einen Menschen gefunden, der sich mehr nach einem echten Gespräch, nicht nur nach einer theologischen Diskussion, gesehnt hätte — freilich, diese große Offenheit für den anderen muß man an ihm erst entdecken, und man muß den Mut gewinnen, einfach auf ihn zuzugehen. Diese große Liebe und die ursprüngliche Fähigkeit zum Gespräch, nicht zum Dozieren, sondern zum echten Hören und Antworten, haben ihm die Möglichkeit gegeben, die ganze Breite des kirchlichen Lebens in allen Erdteilen zu beobachten, zu durchdringen und die Fäden für das ökumenische Gespräch im großen Stil zu knüpfen und die verschiedensten Partner in diesem Gespräch beieinander zu halten. Er selber ist dabei auch immer ein Lernender. Mir ist aufgefallen, wie oft dieser „Theologe aus Leidenschaft“ in seinen Büchern und Aufsätzen davon spricht, daß im ökumenischen Gespräch alles noch sehr vorläufig ist, auch bei ihm selber. Typisch dafür sind folgende Sätze aus dem Vorwort seines letzten deutschen Buches „Unter dem Einen Ruf“<sup>1)</sup>: „Über die Fragen, um die es in der ökumenischen Bewegung heute geht, kann man nicht schreiben, ohne betroffen festzustellen, daß wir über den Anfang der Diskussion noch nicht hinausgekommen sind und daß alles, was wir über die Sache sagen, sehr vorläufig sein muß. Mit diesen neuen und schwierigen Fragen ist noch keiner ‚fertig‘. Das vorliegende Buch ist daher nichts als ein Beitrag zu einem Gespräch, das schon im Gange ist.“ — So ist der Mann, der die Kirchen der Welt besser kennt als irgendein anderer,

<sup>1)</sup> Unter dem Einen Ruf. Eine Theologie der Ökumenischen Bewegung. Evang. Verlagswerk, Stuttgart 1960.

der die ökumenische Bewegung seit Jahren mehr geprägt hat als irgendein anderer und damit in der Kirchengeschichte einen ganz besonderen Platz innehat, einen gewichtigeren als manche, deren Namen vielleicht heller leuchten, demütig und bescheiden geblieben. In seiner Nähe werden Aufgeblasenheit und Starallüren einfach lächerlich. Die vielen Ehrendoktorate der bedeutendsten Universitäten der Welt und die vielen Orden und Auszeichnungen, die ihm von Regierungen verliehen worden sind, haben ihn nicht eitel gemacht. Und die Vitalität und Schärfe seines Geistes, die Leistungsfähigkeit seines Körpers, sein vorzügliches Gedächtnis nimmt er hin aus der Hand Gottes und dankt ihm dafür. Er ist immer „im Dienst“. Daher erscheint mir der Titel des schon genannten Buches eine treffende Überschrift zu sein über Leben und Werk des Sechzigjährigen: „Unter dem Einen Ruf.“

Dieser eine Ruf, der Ruf nach der Erneuerung der Kirche, der Ruf nach der Einheit der Christenheit und der Vollmacht der Botschaft des Evangeliums, hat sein Leben geformt. Sein Weg ist beneidenswert „folgerichtig“ gewesen. Nach einem Studium in Leiden, einem kurzen Aufenthalt in einem Quäker-Studienhaus in Selly Oak und einer Studienzeit in den USA, die er mit seiner Promotion über den Hintergrund des Social Gospel abschloß, wurde Dr. Visser 't Hooft 1924 Sekretär im Weltbund der Christlichen Vereine Junger Männer und dazu 1928 im Christlichen Studenten-Weltbund, bis er 1931 dessen Generalsekretär wurde. Bei der Weltkirchenkonferenz in Stockholm, 1925, war er der jüngste Teilnehmer, und er hat seitdem an allen Weltkirchenkonferenzen und seit 1938 auch an allen Weltmissionskonferenzen teilgenommen, seit 1938 als Generalsekretär des zunächst, bis 1948, „in Bildung begriffenen Ökumenischen Rates der Kirchen“, dessen Generalsekretär er nun seit der Konstituierung in Amsterdam ist. Sein Denken und Handeln kreist immer um die Frage der Einheit der Kirche, und niemals war ihm diese Einheit Selbstzweck, wie ihm auch nach seinen eigenen Worten der Ökumenische Rat „nicht Ziel, sondern Ausgangspunkt“ ist. Er rüttelt durch seine dem Exekutivausschuß und dem Zentrallausschuß des Ökumenischen Rates regelmäßig erstatteten Berichte, die über den Einzelheiten das Wesentliche nicht vergessen, die aber auch das Einzelne sehr klar im Blick haben, die Kirchen auf und erinnert sie an die Aufgabe, endlich zu werden, was sie sein wollen: Kirche Jesu Christi. Aber in alledem ist er kein Rebell, wenn seine Gedanken oft genug auch revolutionär sind, sondern im tiefsten „Seelsorger“ für die Kirchen. Das spürt man seinen Predigten an. Das zeigt sich darin, daß er so oft und so nachdrücklich vom Gebet redet, vom Gebet um die Einheit, das sich die Kirchen gegenseitig schulden. Und für dieses Gebet gibt es keine Grenzen. Es soll und muß alle Kirchen umfassen, auch jene, die nicht im Ökumenischen Rat mitarbeiten, auch die Kirche Roms. All das bewahrt ihn davor, doktrinär zu werden. Sterilität und Langweiligkeit gibt es daher in seiner Nähe nicht.

Die Kirchen der Welt haben Anlaß, Gott dafür zu danken, daß er ein solches Werkzeug in unserer Zeit wirken läßt. Und Dr. Visser 't Hooft selber muß es sich an seinem Geburtstag einmal gefallen lassen, daß auch ihm der Dank ausgesprochen wird für all seine Treue in seinem Dienst und auch dafür, daß er bei allen Erfolgen seiner Arbeit ein demütiger Mensch geblieben ist. Er darf wohl auch wissen, daß die Gebete um die Erneuerung und um die Einheit der Kirche ihn einschließen.

## SÜDAFRIKA - PROBEFALL DER ÖKUMENISCHEN GEMEINSCHAFT

EIN BERICHT VON GERHARD BRENNECKE

### I.

#### *Meilensteine der politischen Entwicklung seit 1948*

Bald nach der Übernahme des Ministerpräsidenten-Amtes im August 1958 kündigte Dr. H. F. Verwoerd den Beginn einer „neuen Ära“ in Südafrika an. Schon im Jahre 1959 sollten den verschiedenen „Bantu-Heimatgebieten“ — ein Ausdruck, der erst jetzt häufig in der Regierungssprache Verwendung findet — immer weitergehende Machtbefugnisse übertragen werden, so daß nach einiger Zeit damit gerechnet werden könne, daß diese Bantu-Heimatgebiete, wie z. B. Zululand, Transkei, Ciskei u. a., ihre eigenen Territorialbehörden oder Nationalregierungen erhalten werden. Selbstverwaltung ist die große Überschrift. Der südafrikanische „Informationsdienst“ schrieb dazu: „Die den Territorialbehörden gewährte neue Macht wird das unwirksame System ersetzen, nach dem die Bantu bis jetzt nur durch sieben weiße Kandidaten (in den parlamentarischen Körperschaften Südafrikas) vertreten waren.“

Die Proklamation dieser „neuen Ära“ für Südafrika und ihre Propagierung in Südafrika selbst und in anderen Teilen der Welt geschah in den Monaten, bevor es am 21. März 1960 zu den aufsehenerregenden Zusammenstößen zwischen schwarzen Afrikanern und der Polizei in Sharpeville kam. Für Wochen waren die Zeitungen der Welt voll von Berichten über die Geschehnisse in diesem südlichsten Teil des großen afrikanischen Kontinents. Wahres und Falsches mischten sich in den manchmal sensationell in den Vordergrund gestellten Reportagen. Das



Attentat auf Verwoerd durch einen geachteten, gut situierten Farmer, bei dem Verwoerd schwer verletzt wurde, beschäftigte noch einmal die Weltöffentlichkeit. Wenige Wochen danach rückten jedoch bereits wieder andere Weltereignisse in den Vordergrund der Tagespresse. Der Kongo begann das Bild zu beherrschen. In Südafrika schien es wieder ruhiger zu werden.

Es ist hier nicht der Platz, die Ereignisse dieser Wochen im einzelnen in die Erinnerung zurückzurufen und zu kommentieren. Die Unruhen blieben im wesentlichen auf einige große Stadtgebiete beschränkt. Die Regierung wehrte sich mit der Verkündigung des Ausnahmezustandes. Hunderte von Menschen wurden verhaftet. Hier und dort zerstörte die Menge Gebäude, auch Kirchen. Die beiden politischen Bewegungen der schwarzen Afrikaner, der sehr gemäßigte Afrikanische National-Kongreß und der radikale Panafrikanische Kongreß, wurden verboten, die Führer festgenommen. So schmerzlich das, was geschah, im einzelnen gewesen ist — noch entscheidender ist das, was mit diesen Ereignissen für ganz Südafrika und vor den Augen der Weltöffentlichkeit sichtbar wurde.

Diese wenigen Wochen in der ersten Hälfte des Jahres 1960 zeigten, daß auch die „neue Ära“ noch keine wirkliche Lösung für die schwierigen Probleme des vierrassigen Staates Südafrika zu bringen scheint. Man wird dies sagen müssen, auch wenn immer wieder von seiten Südafrikas darauf hingewiesen wird, daß diese Unruhen nur einen kleinen Teil der Bevölkerung erfaßt haben, daß sie, wie schon gesagt, lokal begrenzt waren, und daß sie „angestiftet“ worden seien. Man kann aber diese Unruhen nicht anders verstehen als einen leidenschaftlichen Protest der schwarzen Bevölkerung gegen die einseitige Bestimmung des südafrikanischen Staates durch den Weißen. So unvollkommen und in seinen Motiven verschiedenartig, im einzelnen auch nicht immer eindeutig, dieser Protest gewesen sein mag, der schwarze Afrikaner — jedenfalls soweit er mitdenkend teilnimmt an der Entwicklung des Landes, in dem er lebt, will im Grunde genommen, daß der Weiße — wie ein afrikanischer Pastor es einmal ausdrückte — sich in seinen Handlungen weder für ihn einsetzt noch gegen ihn stellt, sondern er möchte ganz schlicht mit ihm zusammenarbeiten. Die „neue Ära“ verheißt aber keine Zusammenarbeit, sondern Trennung.

Im Grunde genommen stellt die „neue Ära“ auch keine neue Entwicklung dar. Sie ist nichts anderes als die konsequente Weiterführung des „Gesetzes“, nach dem die nationale Regierung Südafrikas im Jahre 1948, als sie unter ihrem ersten Ministerpräsidenten Malan ans Ruder kam, angetreten ist. Man kann vielleicht noch einen Schritt weitergehen. Man wird wahrscheinlich sagen dürfen, daß diese Entwicklung, die jetzt zu der Schaffung der Bantu-Heimatländer führen soll, auch schon in den Regierungen, die vor Malan die Geschicke dieses Landes bestimmten, als ein gewisses Fernziel oder doch wenigstens als Wunsch vorhanden gewesen

sind. Aber mindestens seit Malan steht die gesamte politische Entwicklung Südafrikas unter der Überschrift „Apartheid“, in deren Konsequenz die Schaffung der Bantu-Heimatländer liegt.

Mir ist allerdings nicht selten auch aus dem Munde von Regierungsvertretern gesagt worden, wie sehr man es bedaure, daß dieses negativ klingende Wort zum Schlagwort geworden ist und überall in der Welt als das Charakteristikum der südafrikanischen Politik angesehen wird.

Und in der Tat, man tut der Regierung wahrscheinlich unrecht — jedenfalls hinsichtlich der tieferen Motive ihrer Politik —, wenn man sie allein auf diese negative Definition festlegt. Es ist sicher richtiger zu sagen, daß die Regierung eine Politik der „eigenständigen Entwicklung“ verfolgt. Diese eigenständige Entwicklung schließt allerdings die Apartheid, das heißt die Trennung der verschiedenen Rassen voneinander mit allen ihren Konsequenzen, mit ein, und nach außen erscheint alles, was mit der Trennung zusammenhängt, als der eigentliche Vorgang, der sich nun, seit wenigstens 1948, in Südafrika in konsequenter Verfolgung eines bestimmten politischen und weltanschaulichen, um nicht zu sagen, ideologischen Ansatzes abspielt. Man wird guttun, zunächst sine ira et studio die Vorgänge als solche zur Kenntnis zu nehmen, wenn man auch nicht bei einer solchen Betrachtungsweise stehenbleiben kann. Doch davon wird später zu reden sein.

Die südafrikanische Politik geht, wenn der Beobachter es recht sieht, von folgenden Voraussetzungen aus:

1. Weiß und Schwarz eroberten sich etwa zur gleichen Zeit — die einen vom Kap der guten Hoffnung her, die anderen, die Bantu, vom Norden kommend — das Gebiet des heutigen Südafrika, zerrieben die dort vorhandenen Stämme der Buschmänner und der Hottentotten und haben somit beide „Heimatrecht“. (Es gibt freilich unter den Weißen Südafrikas Kreise, die auch diese Voraussetzung nicht anerkennen, sondern von der Eroberung und Kultivierung des Landes durch den Weißen das alleinige Heimatrecht des Weißen behaupten. Man wird aber sagen dürfen, daß diese Kreise nicht die entscheidende Stimme haben.)

2. Bei dem Zahlenverhältnis Schwarz zu Weiß, rund 10 Millionen zu 3 Millionen (wobei zur „schwarzen“ — nichteuropäischen — Seite auch noch die Mischlinge mit rund 1,2 Millionen hinzugerechnet werden müssen, ebenso die 400 000 Asiaten, meist Inder), würde eine Gleichberechtigung aller dieser Gruppen im Lande praktisch das Ende der weißen Herrschaft bedeuten. Für den weißen Südafrikaner aber ist Südafrika nicht Kolonie, sondern Heimat. Er hat keine andere.

3. Die verschiedene Höhe der Kulturen verpflichtet den Weißen zu einer Vormundschaft über den Schwarzen, bis einmal der Schwarze zur gleichen „Kulturhöhe“ herangereift sei.

4. Damit der schwarze Afrikaner in seiner Entwicklung nicht ständig durch die Überlegenheit des Weißen gehemmt und beiseite gedrängt wird, ist es am besten, dem Schwarzen eine Entwicklung in eigenen Gebieten, die nur von ihm bewohnt werden, zu ermöglichen. Solange Schwarz und Weiß nebeneinander leben — so sagt man —, würde es den Schwarzen niemals oder vielleicht erst in Hunderten von Jahren gelingen, den Vorsprung des Weißen aufzuholen, denn der Weiße würde alles daransetzen, sich nicht einholen zu lassen.

5. Hinzu kommt, daß ein nicht geringer Teil der Weißen Südafrikas der Überzeugung ist, daß nur eine „artgemäße“ Entwicklung gesund und lebensfähig sei. Hier findet sich der eigentliche Beweggrund für die „aparte Entwicklung“ der einzelnen Rassen, die die südafrikanische Regierung anstrebt. Man ist der festen Überzeugung, daß die Verschiedenheit der Rassen und Völker gottgegeben sei und daß man gerade dann, wenn man dem Willen Gottes gehorsam sein möchte, eine Entwicklung der einzelnen Völkerschaften ermöglichen muß, die „eigenständig“ ihrer besonderen Art gemäß ist. Geschieht dies, dann wird man sich — wahrscheinlich — auch auf einer späteren Stufe der Entwicklung in einer gewissen Gleichberechtigung oder doch wenigstens Anerkennung der anderen Art begegnen können.

Diese fünf Punkte geben sicher nicht ein vollständiges Bild der Ansichten, aber sie fassen wenigstens die wichtigsten Beweggründe zusammen, die für den politischen Weg Südafrikas zur Zeit maßgebend geworden sind. Daß dabei die Motive der einzelnen, die sich der eigenständigen Entwicklung, wie die Regierung sie propagiert, verschrieben haben, stärker von dem einen oder anderen Grund bestimmt sind, daß die Akzente verschieden gesetzt werden, dies alles wird auch in Südafrika ohne weiteres zugegeben. Es gibt Menschen unter den Weißen, die beherrscht sind von dem einen Gedanken, aus Liebe (die freilich leicht manchmal etwas Herablassendes oder auch Demütigendes an sich haben kann) zu dem schwarzen Mitmenschen ein volles Ja zu dieser eigenständigen Entwicklung zu finden. Und es gibt nicht wenige Menschen, die ganz offen und manchmal brutal erklären: die Apartheid ist der einzige Weg, die Herrschaft und die Heimat des Weißen in Südafrika, wenigstens bis auf weiteres, zu sichern. Zwischen diesen beiden Extremen gibt es nun viele Mischungen der verschiedensten Grade. Normalerweise sprechen bei der großen Zahl der Befürworter einer eigenständigen Entwicklung, die weit bis ins sog. englische Lager hinein zu finden sind, alle fünf Gründe in irgendeiner Weise mit.

\*

Vielleicht ist es gut, sich in wenigen Strichen die konsequente Entwicklung der Gesetzgebung vor Augen zu halten, deren bisher letzter Schritt die Schaffung der Bantu-Heimatgebiete darstellt. Dabei kann es in diesem Zusammenhang nicht auf Vollständigkeit ankommen.

Das wohl wichtigste Gesetz wurde unter der Überschrift „Group Areas Act“ (Gruppen-Wohngesetz) im Jahre 1950 beschlossen. Dieses Gesetz bietet die rechtliche Grundlage zur Trennung der Wohnbezirke der Schwarzen, der Weißen, der Mischlinge, der Inder. Damit wurde gewiß nichts radikal Neues beschlossen. Ein Wohnen nach Gruppen hat es auch vorher bereits gegeben. Aber es bestanden auch noch genügend Gebiete, in denen die Grenzen nicht fest gezogen waren. Seit Einführung dieses Gesetzes arbeitet der Staat mit aller Kraft darauf hin, daß nicht nur auf dem Lande, sondern auch in den Stadtgebieten eine absolute säuberliche Trennung der Wohnbezirke nach Rassen durchgeführt wird.

Damit im Zusammenhang steht die große Umsiedlungsaktion, die etwa fünf Jahre später begann und die für viele Hunderttausende von Schwarzen das Verlassen ihrer bisherigen Wohnbereiche bedeutet. Auch diese Aktion ist durchaus nicht nur negativ zu sehen. Für eine große Zahl der städtischen schwarzen Bevölkerung bedeutet die Übersiedlung in die neuen ihnen zugewiesenen Wohngebiete eine außerordentliche Verbesserung. Nach und nach werden auf diese Weise die schrecklichen, in der ganzen Welt berüchtigten Lokationen an den Rändern der großen Städte verschwinden. Daß diese Umsiedlung viele Härten in sich schließt, darf allerdings nicht verschwiegen werden, Härten besonders da, wo Menschen aus Gebieten herausgenommen wurden, die entweder seit Jahrzehnten ihre Heimat sind (so in vielen Landgebieten) oder in Stadtgebieten, in denen sie Häuser, oft auch nur Hütten, zum Eigentum gehabt haben. Belastend ist auch für unendlich viele Menschen, besonders in den sog. Stammesgebieten, die Ungewißheit, was aus ihrem Wohngebiet werden soll. Oft genug sind Entscheidungen über Umsiedlungen mehrfach widerrufen und abgeändert worden. Trotzdem wird ein neutraler Beobachter über allen Belastungen das tatsächlich Gute, was auch erreicht wird, nicht vergessen dürfen.

Im Zusammenhang mit dem Gesetz der Registrierung der Bevölkerung hat der südafrikanische Staat einen Ausweiszwang eingeführt, der allerdings bisher nur bei der schwarzen Bevölkerung wirklich zur Anwendung kam. Wie bekannt, führte dieser Ausweiszwang zu den Unruhen im Jahre 1960. Man wird bei dem Ausweiszwang beachten müssen, daß dieses sog. „Reference Book“ nicht nur ein Personalausweis ist, sondern gleichzeitig Arbeitsbuch und Steuerquittung. Man ist aber zweifellos in der Anwendung des Paßgesetzes auf die schwarze Bevölkerung unverständlich radikal vorgegangen. Es wurden jährlich bis zu einer halben Million Verhaftungen wegen Übertretungen des Paßgesetzes vorgenommen.

Im Zusammenhang mit dem Gesetz über die Registrierung steht die Klassifizierung der Bevölkerung nach Weiß, Schwarz, Mischling oder Asiate, die — besonders bei der Mischlingsbevölkerung — viel Not gebracht hat.

Das Immoralitätsgesetz, das schon auf ein Gesetz von 1920 zurück-

geht und dann erneut verschärft wurde, verbietet nicht nur die Heirat zwischen Weiß und Nichtweiß, sondern auch jegliche intimen Beziehungen.

Sehr viele Schwierigkeiten hatte die Regierung mit einem Gesetz über die Vertretung der Nichteuropäer, durch das das Parlament in Zukunft nur noch eine Vertretung der weißen Bevölkerung darstellt. Das Wahlrecht, das der Mischlingsbevölkerung in Kapland zugestanden war und das sie teilhaben ließ an den allgemeinen Wahlen, wurde abgetrennt und zu einem Sonderwahlrecht nur für Farbige durch Farbige umgestaltet. Die 10 Millionen Schwarzen, die im Parlament bis dahin durch vier weiße Delegierte vertreten waren, besitzen nach dem neuen Gesetz keinerlei Vertretung mehr im Parlament. Das gleiche gilt für die Inder. Nachdem das Gesetz in dritter Lesung angenommen war, erklärte der höchste Gerichtshof es im März 1952 für ungültig. Der damalige Ministerpräsident Malan nahm jedoch dieses Urteil nicht an. Das Gesetz ist dann etwas später doch durchgeführt worden.

Sehr einschneidend war das Bantu-Erziehungsgesetz, das die gesamte Erziehung der schwarzen Bevölkerung auf eine neue Basis stellte. Bis dahin hatten Missionen und Kirchen noch einen erheblichen Anteil am gesamten Schulwesen für die schwarze Bevölkerung, nachdem ja das Schulwesen in den letzten hundert Jahren im wesentlichen überhaupt von den Missionen entwickelt worden war. Mit kurzen Worten gesagt, wurde durch dieses Gesetz das Monopol des Staates für das Erziehungswesen festgelegt und die Erziehung entsprechend dem Grundsatz der eigenständigen Entwicklung für die Bantu „bantugemäß“ ausgerichtet. Ein äußeres Zeichen dafür ist, daß das Schulwesen der Schwarzen nicht mehr dem Erziehungsministerium, sondern dem Ministerium für Eingeborenen-Angelegenheiten untersteht, während das Schulwesen der weißen Bevölkerung nach wie vor vom Erziehungsministerium geleitet wird.

Mit diesem Gesetz ist praktisch das Missions- und Kirchenschulwesen in Südafrika seit 1956 beendet worden. Die Schulen wurden mit wenigen Ausnahmen der Regierung übergeben. Am stärksten haben sich die katholische und die anglikanische Kirche gegen diese Übergabe gewehrt, ohne jedoch die Entwicklung aufhalten zu können.

Die Trennung des Schulwesens hat nun zum Schluß auch auf die Universitäten übergreifen. Bis vor kurzem waren wenigstens die Universitäten in Kapstadt und Johannesburg noch für alle Rassen offen. Auch dies ist unterbunden worden, und man hat drei Universitäten für „Eingeborene“ errichtet, eine im Sotho-Sprachgebiet, eine im Zulu-Sprachgebiet und eine im Xhosa-Sprachgebiet. Für das letztere ist die früher einzige „Eingeborenen-Universität“ Fort Hare vom Staat bestimmt worden. Damit gibt es in Südafrika keine Möglichkeit mehr, daß Weiße und Schwarze an derselben Universität studieren.

Schließlich wird man in diesem Zusammenhang wenigstens noch die Gesetzesnovelle nennen müssen, die der Regierung auch eine gewisse Kontrolle über den Besuch der Gottesdienste übertragen hat. Diese Gesetzesnovelle hat bis weit in die Kreise der Reformierten Kirche Südafrikas ablehnende Stellungnahme gefunden. Nach langen Verhandlungen wurde festgelegt: „Der Minister kann durch Bekanntgabe im Staatsanzeiger anordnen, daß die Teilnahme von Eingeborenen an kirchlichen oder anderen religiösen Gottesdiensten oder kirchlichen Veranstaltungen in Räumlichkeiten in einem Stadtgebiet außerhalb der Eingeborenenviertel von einem bestimmten Zeitpunkt an nicht mehr gestattet wird, wenn die Teilnahme eine Belästigung der Nachbarschaft verursacht oder wenn die Zahl, in der die Eingeborenen teilnehmen, als unerwünscht betrachtet wird.“

Auch diese Novelle ist durchaus im Zuge der Gesamtpolitik zu sehen. Das Gesetz gibt zumindest die Möglichkeit, daß Nichtweißen die Teilnahme an Gottesdiensten innerhalb der „weißen“ Stadtgebiete untersagt werden kann. —

Es braucht nicht hinzugefügt zu werden, daß neben diesen grundlegenden Gesetzen noch eine Fülle von Verordnungen mannigfachster Art stehen, die von der gleichen Gesamtausrichtung her viele Einzelfälle regeln, die nach und nach zu einer immer radikaleren Trennung der einzelnen Rassen voneinander geführt haben.

Als wesentlich für die Entwicklung dieser Politik, besonders in den letzten fünf Jahren, hat sich der sog. Tomlinson-Bericht erwiesen. Eine „Kommission für die Sozio-Ökonomische Entwicklung der Bantu-Heimatgebiete innerhalb der Union von Südafrika“ hat auf 3755 Seiten einen Bericht vorgelegt, der die Gesamtentwicklung unter dem Stichwort der Eigenständigkeit darstellt und die einzelnen Maßnahmen beschreibt, die zur Durchführung dieser Entwicklung notwendig sind. Man wird erwarten müssen, daß die Regierung im Zuge dieser Maßnahmen Schritt um Schritt weitergeht, solange sie dazu in der Lage ist.

\*

Es ist in der letzten Zeit häufiger als früher darauf hingewiesen worden, daß man sich das Urteil über diesen Weg Südafrikas nicht zu leicht machen darf. Wenn man selber ein wenig Einblick in die vielerlei Schwierigkeiten, vor denen ein Land wie Südafrika steht, genommen hat, wird man ganz gewiß in seinem Urteil vorsichtig sein. Es kann an dieser Stelle auch nicht in erster Linie politisch Stellung genommen werden. Das würde den Rahmen, der hier gezogen ist, sprengen. Ehe wir zum zweiten Teil unseres Berichtes übergehen, mögen aber doch drei, wie wir meinen, entscheidende Fragen gestellt werden:

1. Kann man — auch politisch — davon absehen, daß Südafrika in Afrika liegt? Das heißt, ist es denkbar, daß sich 3 Millionen Weiße auf die Dauer in der

beschriebenen Weise von einer Entwicklung fernhalten können, die heute den gesamten afrikanischen Kontinent erfaßt hat? Die Presse Südafrikas weist heute gern darauf hin, welche Folgen der Abzug der Belgier im Kongo ausgelöst hat, aber sie vergißt darüber, daß der Kongo — bisher jedenfalls — ein Sonderfall in Afrika ist. Fast in allen anderen Gebieten, die frei geworden sind, hat sich der neue Weg afrikanischer Regierungen bewährt. Und in den Staaten, für die die Freiheit unmittelbar vor der Tür steht, wird, soweit man sehen kann, nicht das Chaos, sondern die neue Ordnung regieren und den Sieg davontragen. Können 10 Millionen schwarze Afrikaner in Südafrika von dieser Entwicklung in Afrika Kenntnis nehmen, ohne zu Folgerungen auch für ihre eigene Situation innerlich gezwungen zu werden?

2. Ist die Schaffung der Bantu-Heimatländer, die zur Zeit noch 264 separate Gebiete zählen, wirklich eine Lösung? Rund 13 % des Bodens von Südafrika soll den Bantu zur Verfügung stehen, 87 % den Weißen. Natürlich ist sich auch die südafrikanische Regierung darüber im klaren, daß das nicht ausreicht. Man wird also mit Macht an eine Industrialisierung gehen müssen. Kann sich diese Industrialisierung „arteigen und bantugemäß“ vollziehen? Oder bedeutet die Industrialisierung auch der Bantu-Heimatgebiete nicht notwendigerweise Anschluß an die gesamte Weltentwicklung des ausgehenden 20. Jahrhunderts? Und ganz abgesehen davon — die Industrie des „weißen“ Südafrika kann, wenn sie nicht zusammenbrechen soll, gar nicht auf den schwarzen Arbeiter verzichten. Eine „Entflechtung“ an dieser Stelle ist unmöglich. Man kann aber auf die Dauer nicht nur Pflichterfüllung von einem schwarzen Arbeiter erwarten, ohne ihm Rechte zu gewähren.

3. Viel tiefer aber greift die dritte Frage. Und sie scheint mir entscheidend zu sein. Kann man in einem Zeitalter, in dem nicht nur die dritte Welle der Industrialisierung alle bisher noch nicht erfaßten Gebiete dieser Erde überflutet, sondern in ihrem Verfolg eine Standard-Zivilisation und eine Einheitsbildung in allen Teilen der Welt geschaffen wird, richtiger: geschaffen werden muß, noch dem Ideal einer „artgemäßen“ Entwicklung nachhängen? Man wird mit Gesetzen, Verordnungen und Schranken noch eine geraume Zeit die „eigenständige“ Entwicklung ganzer Bevölkerungsschichten durchhalten können. Vielleicht. Macht man sich jedoch klar, was z. B. jetzt in diesen Jahren in dem bisher so traditionsgesättigten und „eigenständigen“ jahrtausendealten China passiert — und dies ist ja nur ein besonders eindruckliches Beispiel für das, was sich überhaupt in der Welt zuträgt —, dann kann man hinter die „neue Ära“ in Südafrika nur ein großes Fragezeichen setzen.

Noch einmal: wir sagen dieses sine ira et studio. Wir versuchen hier nur, ein paar Schlüsse aus der Weltentwicklung von heute zu ziehen. Vielleicht sind wir in Deutschland auch besonders gebrannte Kinder. Denn bis zu welchem Irr-

sinn sich bei uns eine „arteigene“ Entwicklung gesteigert hatte, können und dürfen wir nicht vergessen. Die Weltgeschichte ist auf dem Wege, über den Bereich dieser Erde hinauszugreifen. Kann man im Zuge dieser umstürzenden Entwicklung, im Zuge dessen, was heute in ganz Afrika wie in Asien und Südamerika unter dem Stichwort des raschen sozialen Umbruchs tatsächlich passiert, zurücklenken zu einer Eigenständigkeit, die im Grunde genommen letztlich Stagnieren, Abgeschlossenheit, Stillstand bedeuten muß?

Man kann den Strom der Weltgeschichte des ausgehenden 20. Jahrhunderts nicht mehr mit den Barrieren der Eigenständigkeit aufhalten, auch wenn man es — vielleicht — gut meint und wenn man die Vormundschaft nur als Hilfe und Liebe verstehen möchte.

## II.

### *Die Stellung der Kirchen und Ansätze ökumenischer Zusammenarbeit*

Nicht ohne innere Notwendigkeit muß in einem Bericht über Südafrika, auch wenn die Fragen der Kirchen dort und ihres ökumenischen Verhältnisses zueinander im Mittelpunkt stehen, etwas ausführlicher auf die politische Entwicklung eingegangen werden. Es besteht heute kaum noch ein Zweifel daran, daß die weltgeschichtliche Entwicklung und das politische Geschehen in einzelnen Bereichen nicht ohne Auswirkung auf Verkündigen und Handeln der Kirche sind. Die Botschaft des Evangeliums ist zu allen Zeiten und an allen Orten die gleiche. Aber sie richtet sich an den Menschen in seiner Umwelt, und das bedingt die Gestalt, in der das eine Wort Gottes und die eine Heilsbotschaft weitergesagt werden und zur Gestaltung menschlichen Zusammenlebens beitragen.

Wir leben heute in einer Epoche der Weltgeschichte, in der die Kirchen Jesu Christi — in einer gewissen Parallelität zum Zusammenwachsen der Völker zu der einen Welt — ebenfalls zusammengeführt werden zur Gemeinschaft der einen, diesen Erdball umspannenden Kirche. Solange mich die Fragen von Südafrika bewegen, komme ich nicht los von der Ansicht, daß Südafrika in einer bestimmten Weise ein echter „Probefall“ für die Wirklichkeit der ökumenischen Gemeinschaft heute darstellt.

Sieht man das Bild der Kirche in Südafrika, muß man zunächst zu ganz anderen Schlüssen kommen. Es fällt schon sehr schwer, von „der“ Kirche Jesu Christi in Südafrika zu reden. Gewiß hat Südafrika von allen afrikanischen Gebieten den stärksten Prozentsatz an christlicher Bevölkerung. Während man in bezug auf ganz Afrika nur von etwa 14 % Christen reden kann, bezeichnen sich in Südafrika 65,2 % der gesamten Bevölkerung als Christen. Oder mit anderen Worten: von der Gesamtzahl der Christen in Afrika leben 32,8 % in Südafrika. Dies sind beachtliche Zahlen, die man nicht einfach beiseiteschieben kann. Auch wenn wir

heute sehr viel stärker als die Generationen vor uns gegenüber der „Christlichkeit“ ganzer Länder und auch der „christlichen“ Politik solcher Länder Fragezeichen setzen, wird man diese Fakten über Südafrika, die natürlich mitbedingt sind durch den verhältnismäßig großen Anteil der Europäer an der Gesamtbevölkerung Südafrikas, zur Kenntnis nehmen müssen.

Es wird nötig sein, dieses Bild noch ein wenig in Einzelheiten auszumalen. Die größeren Kirchen Südafrikas zeigen folgendes Zahlenbild:

Niederländ. Reformierte Kirchen	rund 1,6 Millionen
Methodistische Kirchen	1,3 Millionen
Anglikanische Kirchen	1,1 Millionen
Römisch-Katholische Kirche	560 000
Lutheraner	465 000
Presbyterianer	263 000

Die separatistischen Kirchen (Sekten) kann man zusammengenommen mit etwa 770 000 Gliedern zählen. Diese Zahlen werden von Jahr zu Jahr leicht ansteigen entsprechend dem Wachsen der Gesamtbevölkerung, aber in ihrem prozentualen Verhältnis zur Zeit etwa in der oben angegebenen Weise bestehen bleiben.

Mit diesen Angaben werden aber nur die größeren Kirchengruppen wirklich erfaßt. Und auch diese Gruppen stellen häufig noch keine Einheit dar. So können z. B. — jedenfalls zur Zeit — die Lutheraner noch nicht als eine „Kirche“ bezeichnet werden. Sie bilden noch verschiedene Körperschaften, obwohl seit 1953 ein „Rat der Kirchen auf lutherischer Grundlage“ eine erste lose Vereinigung — übrigens seit kurzem einschließlich der weißen Synoden — darstellt. Auch bei den Niederländ. Reformierten Kirchen muß man drei verschiedene Kirchen unterscheiden: die Nederduitse Gereformeerde Kerk, die Nederduitse Hervormde Kerk und die sog. Doppe Kerk. Außerordentlich buntscheckig ist das Bild der separatistischen Kirchen und Sekten, von denen man heute rund 2000 zählt. Eine genaue Zahl ist schwer anzugeben. Viele sind ohne Bedeutung. Aber unter den separatistischen Kirchen befinden sich auch einige, die längst einen starken und auch guten Einfluß auf das gesamtkirchliche Leben gewonnen haben, so z. B. die Bantu Presbyterian Church, die seit 1923 autonom ist. Es ist ganz ausgeschlossen, an dieser Stelle mehr in die Einzelheiten einzudringen. Wir verweisen auf die Literaturangaben des Berichtes.

Aber eins ist für den Besucher schmerzlich deutlich, wenn er südafrikanischen Boden betritt: ihm tritt die Kirche in unendlich vielen Variationen kirchlicher Gebilde entgegen, und der Besucher wird sich klar machen müssen, daß Kirchen und Missionen Europas und später Amerikas die Hauptschuld daran tragen, daß ein so vielfältiges kirchliches Bild in Südafrika entstanden ist. Denn jeder hat

zunächst seine Kirche und seine missionarische Eigenart nach Afrika hinausgetragen.

Außerdem freilich ist, zum Teil durch die Absplitterung von den Missionskirchen, zum Teil durch Rückfall ins Heidentum oder in ein Halbheidentum die große Fülle der Sekten entstanden, die man nur als eine schmerzlich brennende Wunde am Körper der Kirche Jesu Christi empfinden kann.

\*

Wenn irgendwo, dann bricht in dieser Mannigfaltigkeit die Frage nach der Einheit, nach der Ökumenizität der Kirche auf. Auch an Südafrika ist der Aufbruch zur Ökumene, der Ruf nach engerer Zusammenarbeit nicht unbeachtet vorübergegangen. Im Jahre 1936 wurde in Südafrika das Christian Council gegründet, das alle größeren christlichen Kirchen und Missionen, abgesehen von der Römisch-Katholischen Kirche, vereinigte. Daneben hat es auch manche andere interdenominationellen Zusammenkünfte und Vereinigungen gegeben, die sich jede für ihren Bereich auch auswirkten.

Aber „die Welt“ in Südafrika und die Spannungen, in denen dieses Land seit Jahrzehnten steht, sind nicht ohne Einfluß auf die Kirchen geblieben. Die Kardinalfrage Südafrikas, das Verhältnis von Schwarz und Weiß, und die Lösung aller Fragen, die damit zusammenhängen, konnte auch gar nicht an den Kirchen vorübergehen. Und der Gegensatz, der in Südafrika unter den politischen Richtungen aufbrach, spaltete auch die Kirchen.

Der Versuch, im Christian Council von 1936 eine Zusammenarbeit aller größeren Kirchen und Missionen zu erreichen, schlug fehl. Schon nach vier Jahren brach das Christian Council auseinander. Der äußere Anlaß dazu war die Sprachenfrage. Man hatte bis dahin Englisch als die Umgangssprache im Christian Council gebraucht. Die Niederländ. Reformierten Kirchen wollten das Afrikaans, das inzwischen zur gleichberechtigten Landessprache erhoben war, auch im Christian Council einführen. Dem widersetzten sich die Vertreter der englischen Kirchen. Die afrikaans sprechenden Vertreter verließen das Council. Aber die Sprachenfrage war nur der äußere Anlaß. Hinter dieser Trennung stand schon 1940 der ganze Gegensatz zwischen der burisch und der englisch bestimmten Bevölkerung von Südafrika, stand schon damals in einer gewissen Weise die Rassenfrage.

Freilich nicht allein. Denn Südafrika leidet bis in seine Kirchen hinein und bis zum heutigen Tage noch unter einem Trauma: es hat die Vergangenheit des Burenkrieges bis jetzt im Grunde genommen nicht bewältigt. Die heutige nationale Bewegung Südafrikas ist immer noch der latente Protest gegen das Geschehen der Jahre 1901 und 1902, gegen die politische Führung der englischen Kreise, die schon vor mehr als hundert Jahren „den großen Treck“ auslöste.

Und dies alles hat sich bis in die theologischen Gegensätze zwischen den afrikaans und den englisch sprechenden Kirchen ausgewirkt. Man muß dies wissen, wenn man das schnelle Auseinanderbrechen des Christian Council recht verstehen will. Die Vergangenheit war weder politisch noch theologisch bewältigt. Beide Kirchengruppen sahen sich im Grunde genommen als „Nationalkirchen“, die den Weg zum gemeinsamen Handeln, ja zum gemeinsamen Reden nicht finden konnten, weil auch ihre Volksgruppen gegeneinander standen. Die Übernahme der Regierung durch die Nationalistische Partei unter Malan vertiefte diese Spaltung. Die zehn Jahre von 1940—1950 brachten zwischen den Kirchen der afrikaans und der englisch sprechenden Seite eine immer größere Entfremdung. Und als sich die Reformierten Kirchen vorbehaltlos hinter die Politik ihres früheren Pastors Malan stellten und die englisch sprechenden Kirchen sich bewußt oder unbewußt in ihren Reden mit den Zielen der Opposition deckten, schien die Spaltung unüberwindlich zu werden. Um die Mitte dieses Jahrhunderts konnte man das Wort Ökumene im Grunde genommen in Südafrika nicht mehr aussprechen.

Das harte Gegenüber dieser beiden kirchlichen Gruppen, die das kirchliche Bild Südafrikas im wesentlichen bestimmten, zumal die lutherischen Gruppen zu jener Zeit noch völlig zerspalten waren und von den größeren Kirchen nicht selten als Sekten angesehen wurden, ist am deutlichsten in zwei Konferenzen zur Rassenfrage zutage getreten. Das Christian Council veranstaltete in Rosettenville im Jahre 1949 eine Tagung unter dem Thema „Christliche Bürgerschaft in einer vielrassigen Gesellschaft“. Und die reformierten Kirchen hielten im Jahr darauf einen — nur von Weißen besuchten — kirchlichen Kongreß in Bloemfontein, der die gesamte Problematik der „Eingeborenen“ in Südafrika behandelte.

\*

Es wird gut sein, mit dem letzteren einzusetzen. Man versteht die Situation in Südafrika falsch, wenn man meint, daß die reformierten Kirchen eine gewisse theologische oder biblische Begründung für die herrschende politische Richtung erarbeitet hätten. Fast ist man versucht, umgekehrt zu argumentieren: der Staat zieht in seinem politischen Handeln die Konsequenzen aus einem bestimmten Verständnis des Wesens der Völker und ihres Zusammenlebens, wie es sich jedenfalls jahrzehntelang für die reformierten Kirchen in Südafrika aus ihrer Schrift-erkenntnis ergeben hat. Es gibt wohl kaum ein Land in der ganzen Welt, dessen öffentliches Denken und Handeln so stark von christlichen Grundsätzen — jedenfalls von solchen Grundsätzen, die man als christliche meint erkannt zu haben — bestimmt wird wie Südafrika. Und es wäre wiederum falsch, dies nicht ernst zu nehmen oder den Südafrikanern eine subjektive Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit in diesen Bemühungen abzusprechen.

Was im ersten Teil dieses Berichtes von der politischen Sicht der herrschenden Kreise in Südafrika zu sagen war, fand seinen klaren Ausdruck in den Grundsätzen, die der Bloemfontein-Kongreß annahm:

„Schließlich ist Apartheid doch nichts anderes als ein Weg, auf dem wir uns bemühen, jeder Bevölkerungsschicht ihr volles Recht zu geben, nämlich das Recht, Kinder des Gottesreiches und würdige Bürger eines eigenen Vaterlandes zu werden. Wenn unsere Absicht und unsere Gesinnung gut sind, werden die Mittel und Methoden, obschon verschieden angewendet, auch wirksamer sein.“ (These 4 der Grundsätze.)

„Mit Hinsicht auf eine biblische Begründung der Politik aparter und selbständiger Entwicklung erklärt der Kongreß, daß, obwohl in der Heiligen Schrift kein ausdrückliches Rassenprogramm verkündigt wird, in ihr doch Grundsätze zu finden sind, die unserer heutigen Politik zugrunde liegen, vor allem die Anschauung von Verschiedenheit in der Einheit . . .“ (Aus These 3 der Grundsätze.)

„Die Apartheidspolitik, die wir vertreten und die auch grundsätzlich in unserer Landesgesetzgebung sich widerspiegelt, ist kein statischer Zustand, sondern in ihrer eigenen Entwicklung dynamisch. Sie weist auf einen Entwicklungsprozeß hin, der durch Gottes gnädige Fügung jede Volksgruppe auf sauberste und schnellste Weise zu ihrer eigenen Bestimmung zu führen trachtet. Sie ist Mittel, einen selbständigen Status zu erreichen. Sie will Zusammenstöße, Reibungen und ungesunden Wettstreit zwischen mehr und weniger Entwickelten ausschalten. Erst wenn die weniger Entwickelten auch in kirchlich-religiöser Hinsicht mündig geworden und in ihr volles Erbe eingegangen sind, werden wir im vollsten Wortsinn einander die Hand zu geistlicher Gemeinschaft reichen können, wo dann jeder von seinem natürlichen und gottgegebenen Besitz seinen Beitrag liefern wird zur gegenseitigen Bereicherung, 'bis wir alle hinankommen zum Mannesalter und zum Maß der vollen Größe Christi' (Eph. 4, 13). Diesem Ideal zugewandt, müssen wir lernen, aneinander zu glauben, weil wir an Gott und seine Offenbarung in Jesus Christus glauben.“ (These 10 der Grundsätze.)

Auch wenn der Bloemfontein-Kongreß keine bis ins einzelne gehende biblische Begründung der „eigenständigen Entwicklung“ gebracht hat, so wird man doch sagen müssen, daß hier ein bestimmtes Bibelverständnis eine maßgebende Rolle spielt. Dabei haben die reformierten Kirchen nie einen Zweifel daran gelassen, daß sie auch die Botschaft von der Einheit des Leibes Christi ernst zu nehmen gewillt sind.

„Die Einheit aller Gläubigen in Christus ist wahrhafte Wirklichkeit und nicht nur Wortbekenntnis. Sie muß in Taten gegenseitiger Achtung und gegenseitigen Vertrauens Ausdruck finden. Wir müssen auf alle Weise die wahre Gemeinschaft der Heiligen ausüben. Kein einzelner und kein Volk lebt nur für sich selbst.“ (These 9 der Grundsätze.)

Aber diese Einheit ist schwächer als die Mannigfaltigkeit, die der Mensch vor Augen hat. Viele verstehen sie im Grunde genommen nur eschatologisch und sind der Meinung, daß diese Weltzeit unter dem Signum „Babel“ steht. Gott selbst hat das Streben nach Einheit des Menschengeschlechts — so wird argumentiert — zerschlagen. Der Verschiedenheit der Völker und Rassen, die von daher ihren Ursprung nahm, ist zwar eine Folge der Sünde. Aber in der Zer-

trennung in Völker und Rassen wird auch eine gnädige und bewahrende Anordnung Gottes sichtbar, die von den Menschen ernst zu nehmen ist. Die willkürliche Verleugnung dieser Unterschiedenheiten ist erneut Schuld. Daß von daher eine tiefe Abneigung gegen jede Rassenmischung zum Ausdruck kommt, kann nicht verwundern. Das herkömmliche Denken unter den reformierten Christen Südafrikas sieht in der Rassenmischung eine erneute Übertretung der nach dem Turmbau zu Babel von Gott diktierten Ordnung, auch wenn es gleichsam eine „Zornesordnung“ Gottes ist.

In den Versuchen dieser und ähnlicher theologischer Begründungen ist man heute sehr viel zurückhaltender geworden. In Bloemfontein spielten sie aber noch eine erhebliche Rolle.

Es kann hier wiederum nicht die ganze Botschaft des Bloemfontein-Kongresses entfaltet werden. Wir müssen uns mit diesen Andeutungen begnügen. Man hat aber dort nicht nur grundsätzlich geredet, sondern ist in die ganze Breite der Praxis eingestiegen. Leitgedanke für das, was unter diesen Gesichtspunkten entfaltet wurde, war die „totale“ Apartheid. Auch wenn die Regierung sehr bald nach dem Bloemfontein-Kongreß erklärte, eine absolute Trennung zwischen einem schwarzen „Bantustan“ und einem weißen Südafrika mit dem Endziel, daß auch in dem weißen Gebiet kein Schwarzer mehr arbeitet, sei eine reine Utopie und entspreche in keiner Weise den Ansichten der Regierung, so deckt sich doch vieles von dem, was der kirchliche Kongreß zu den einzelnen praktischen Fragen sagte, mit dem, was die Regierung Schritt um Schritt in Südafrika durchführt.

Die Beschlüsse, die die Bloemfontein-Konferenz zum Beispiel zu den soziologischen und sozialen Fragen und Aufgaben faßte, sind maßgebend für die weitere Entwicklung geworden. Wir zitieren hier nur einiges aus den 14 Resolutionen zu den Fragen:

„Die vorgeschrittene Auflösung der gesellschaftlichen Bantuordnung bewirkt ihre Entfremdung von volkseigener Art und Sitte. Diesem Prozeß muß gewehrt werden. Möglichst viel vom Bantuvollsleben muß beibehalten werden; auf den gesunden Resten muß aufgebaut und das Abgebrochene wiederhergestellt werden. Neuanpassung muß vorsichtig gelenkt werden.

Die Ursachen der Auflösung müssen von neuem geprüft werden, besonders der Zug zur Stadt und die wirtschaftlichen Verhältnisse, durch die heutzutage die Entwicklung einer organischen Volkseinheit erschwert werden.

Gesundes Volksleben ist nur möglich, wenn den Eingeborenen in ihren Gebieten volle wirtschaftliche Möglichkeit gegeben wird, wenn also die Reservate großzügig entwickelt werden.

Die Städte müßten, soweit möglich, weiß gehalten werden; das ist nur die Kehrseite der Hebung der Eingeborenengebiete.

Volkgruppen müssen jede in besonderen Wohnvierteln untergebracht werden und, soweit durchführbar, auch für die Ordnung in ihren Bezirken selbst verantwortlich gemacht werden.

Möglichkeiten zu Rassenmischungen müssen überall planmäßig ausgeschaltet werden.“

Diese Sätze bedürfen keiner weiteren Auslegung. Sie entsprechen genau dem, was im ersten Teil dieses Berichtes hinsichtlich der politischen Entwicklung dargelegt wurde, und stehen unter der gleichen Beurteilung, die dort angedeutet ist.

Stärker als in der politischen Gesetzgebung ist in Bloemfontein nun allerdings eine anscheinend christliche Linie betont worden. Im Grunde genommen setzt man noch völlig ungebrochen die weiße Zivilisation und die europäische Kultur mit christlichen Grundüberzeugungen in eins. Kennzeichnend dafür ist ein Satz zur staatlichen Zukunft der Bantu: „Die Vermischung (der Rassen) führt zu unnötigen Zusammenstößen zwischen den beiden Rassen, untergräbt die Zukunft der weißen Rasse und damit (von mir gesperrt. G. B.) die Entwicklung der christlichen Kultur in Afrika, und schadet endlich dem gesunden Volkswachstum der Bantu selbst.“ In diesem Satz werden die gefährlichen Linien des Denkens und Argumentierens ganz besonders sichtbar.

Die Kritiker in der Welt machen es sich zu leicht, wenn sie meinen, daß Kirche und Staat in Südafrika im Grunde genommen den Bantu in seinem alten unentwickelten „primitiven“ Leben erhalten wollen. Das ist sicher nicht der Fall. Aber die unheilvolle Vermischung zwischen biblischen und politischen Gedanken, die Ineinsetzung christlichen Lebens mit der Kultur des weißen Mannes und — auch hier auf kirchlichem Gebiet — der feste Wille, alle Ordnung des Staatslebens und des „vielrassigen“ Staates so einzurichten, daß auf jeden Fall die Zukunft des Weißen unangefochten gesichert bleibt, zeigt die Schwierigkeit und Fragwürdigkeit dieser Argumentation.

Eine radikal andere Haltung nahm die Konferenz des Christian Council in Rosettenville ein, die ein Jahr früher stattgefunden hatte.

Auch die Kirchen, die hinter dem Christian Council stehen, erklärten freilich, daß sie eine Vormundschaft des Weißen für die Schwarzen für nötig und richtig halten. Aber sie fügten hinzu:

„Wir erklären aber nachdrücklich, daß das Ziel dieser Politik die Vorbereitung des Mündels für die volle Übernahme seines Anteils am Gemeinschaftsleben sein muß. Vormundschaft kann demnach nur eine Interimsmaßnahme sein, und wir ersehnen den Tag, wo allgemeine Partnerschaft einschließlich Gottesdienst, Erziehung und Bürgerrechte hergestellt werden wird.“

Wir glauben, was Südafrika wirklich braucht, ist nicht ‚Apartheid‘ = Trennung, sondern ‚Eendrag‘ = Eintracht.“

Rosettenville, und das ist ein Mangel, hat nicht sehr eingehend über die theologische Begründung der Einheit nachgedacht. Man ging sehr schnell zu den

praktischen Fragen über und hat, ähnlich wie später Bloemfontein, ein ganzes Programm entwickelt, das aber — im Gegensatz zu Bloemfontein — eine stufenweise Beteiligung der Nichtweißen an Regierung und Verwaltung des gemeinsamen südafrikanischen Staates vorsieht.

Im Studium der beiden Konferenzen und ihrer Ergebnisse zeigt sich der fundamentale Gegensatz in der Beurteilung der Situation und der Entwicklung Südafrikas. Es darf freilich in diesem Zusammenhang nicht verschwiegen werden, daß auch in den Kreisen der englisch sprechenden Kirchen die Neigung zu einer praktischen Apartheid — jedenfalls was das tägliche Miteinander in Südafrika angeht — wahrlich nicht gering ist. Und wenn man sich die Situation in dem viel stärker englisch bestimmten Rhodesien ansieht, fragt man sich manchmal, wo dann nun tatsächlich in den beiden Haltungen dieser Unterschied wirklich sichtbar wird — jedenfalls was die Praxis angeht.

Trotzdem wird man zu registrieren haben, was diese beiden maßgebenden Konferenzen für Südafrika und darüber der Weltöffentlichkeit über Südafrika und seinen weiteren Weg zu sagen hatten.

Von einer ökumenischen Zusammenarbeit freilich war nun in Südafrika keine Rede mehr. Die beiden Kirchengruppen standen sich so radikal wie kaum vorher — fast feindselig — gegenüber. Gab es einen Weg, der aus dieser Not herausführte? Sind in den letzten zehn Jahren Zeichen sichtbar geworden, die darauf hoffen lassen können, daß auch in Südafrika trotz dieser weitgehenden Entfremdung ein neues Verstehen, ein Aufeinanderzugehen beginnt?

\*

Man wird zunächst darauf hinweisen müssen, daß die Grundsätze der „eigenständigen Entwicklung“, zumal im Blick auf ihre biblische Begründung, auch innerhalb der reformierten Kirchen nicht unangefochten geblieben sind. Wohl bekennen sich im ganzen auch heute noch reformierte Pastoren und Gemeinden zu jenen Grundsätzen, die in Bloemfontein festgelegt wurden — ganz zu schweigen von der Regierungspolitik, die ohne Zweifel unbeirrt auf dem gleichen Wege voranschreitet. Aber es erhoben sich doch Stimmen, die einige erste Fragezeichen machten. Der reformierte Pastor *Ben Marais* studierte gründlich die Rassenbeziehungen in Nordamerika und veröffentlichte ein Buch „Rasse — das ungelöste Problem des Westens“. Er wagte es, diesem Buch einen Anhang mitzugeben, in dem führende Theologen der Ökumene, darunter Karl Barth, Visser 't Hooft, Karl Hartenstein ihre Ansicht zur Rassenfrage entwickelten. Das Buch erregte Aufsehen und machte deutlich, daß jemand mitten in der reformierten Kirche anfang, auf neue Weise theologisch zu fragen und zu denken. Und in Stellenbosch saß der Professor für systematische Theologie, Dr. *Keet*, ebenfalls reformier-

ter Theologe, der nicht müde wurde, die theologischen Grundlagen, die seine Kirche zum Apartheidsdenken entwickelt hatte, anzugreifen und in ihrer Fragwürdigkeit herauszustellen. Es gehört zu den erstaunlichen Tatsachen, daß Marais trotz seines Buches eine Professur an der reformierten theologischen Fakultät in Pretoria erhielt und daß auch ein Mann wie Keet von seiner Kirche trotz der heftigen Ablehnung, die er erfuhr, immer wieder gehört wurde.

Beiden Männern und den wenigen, die mit ihnen einen ähnlichen Weg gingen, ist es zu danken, daß man heute in den reformierten Kirchen im Blick auf die Apartheid kaum noch theologisch argumentiert. Es war für viele Kenner der südafrikanischen Verhältnisse erstaunlich, als der damalige Moderator der reformierten Transvaalkirche in einer Pressekonferenz auf der Weltkirchenkonferenz in Evanston 1954 ausdrücklich feststellte, daß seine Kirche die Politik einer rassisch getrennten Entwicklung viel stärker aus praktischen als aus biblischen Gründen vertrete und rechtfertige.

Man wird die gleiche Argumentation heute bei dem größeren Teil der leitenden Männer in den reformierten Kirchen Südafrikas finden können.

Dieses Zurückgehen auf die praktischen Erfordernisse machte es der reformierten Kirche möglich, wieder zu Gesprächen mit den Kirchen zu kommen, die in der Rassenfrage anderer Meinung sind als sie selbst. Im November 1953 rief der Rat des Missionsbundes der Niederländisch-Reformierten Kirchen eine Konferenz nach Pretoria zusammen, die zum erstenmal wieder Gelegenheit geben sollte, daß reformierte und englisch sprechende Kirchen sich über die Grundsätze unterhielten, die für das Leben einer vielrassischen Gesellschaft erforderlich sind. Die Konferenz wurde angekündigt mit dem Satz, es ginge um „die Anwendung christlicher Grundsätze in unserem vielrassigen Land, unter besonderer Berücksichtigung der Ausbreitung des Reiches Gottes unter den nichteuropäischen Völkern von Südafrika.“ Etwa 150 Delegierte nahmen an dieser Konferenz teil, darunter etwa 70 Reformierte, 50 aus nichtreformierten Kirchen und 20 sonstige Besucher. Schon die einfache Tatsache, daß diese Konferenz gehalten wurde, bedeutete außerordentlich viel. Gewiß, es war eine Konferenz der Weißen, aber zum Abschluß wurde doch beschlossen, die Vorbereitung für eine weitere Konferenz, nun eben auch mit afrikanischen Teilnehmern, zu treffen. Diejenigen, die an der Konferenz beteiligt waren, berichteten hinterher, daß sie erstaunt gewesen seien, wie sehr in diesen wenigen Tagen das Verständnis füreinander, die Achtung voreinander und auch eine gewisse Zuneigung zueinander gewachsen seien.

In den Resolutionen, die diese Konferenz schließlich unter der Überschrift „Christliche Grundsätze in einem vielrassischen Südafrika“ veröffentlichte, wurde zwar noch sehr deutlich gesagt, daß die Gespräche keine grundsätzliche Änderung der Ansichten auf beiden Seiten erbracht

hätten. Dies sei auch gar nicht zu erwarten gewesen. Aber man hätte doch empfunden: „Wir können zwar die Überzeugungen des anderen nicht teilen, aber wir erkennen dankbar seine Aufrichtigkeit an und gestehen ihm das Recht zu, für seine Überzeugungen einzustehen“ (These 6). Es wurde auch festgestellt, daß die Teilnehmer der Konferenz vieles gemeinsam sagen können. Stark herausgestellt worden ist die Aufgabe, das Evangelium den Nichteuropäern in Südafrika zu verkündigen und unter ihnen die Kirche Christi zu erbauen.

Es war auf dieser Konferenz, als Professor Keet erklärte: „Ich bin überzeugt, daß die Theologie meiner Kirche in den Fragen der Apartheid absolut falsch ist.“ Und es war möglich, dieses zu sagen: — sicher nicht so, daß seine These unwidersprochen blieb; aber man hörte sie und man nahm sie mit in das Gespräch hinein.

Man hat dann einige wenige praktische Konsequenzen gezogen, die erste Schritte zum besseren Verständnis und zu vorsichtiger Zusammenarbeit bedeuteten.

Noch einmal: das Wesentliche war, daß diese Konferenz stattfand. Und sie machte den Weg frei zu einer zweiten Konferenz, die dann im Dezember 1954 als „Mehr-rassische Konferenz kirchlicher Führer“ in Johannesburg zusammengerufen wurde. Wieder waren es 150–160 Teilnehmer, unter ihnen aber ein Drittel schwarze Afrikaner. Von reformierter Seite waren nur die beiden Kirchen Transvaal und Kap offiziell beteiligt. Natal hatte Beobachter entsandt, und die Reformierte Kirche des Oranje-Freistaates hatte sich ausdrücklich ferngehalten. Das Thema hieß: „Das Reich Gottes in einem viel-rassischen Südafrika.“ Auch über diese zweite Konferenz in Johannesburg wird man sagen müssen, daß ihr Stattfinden das Wichtigste war. Es kam zu keiner gemeinsamen theologischen Linie. Die Berichte machen überhaupt deutlich, daß man nicht bis in die Tiefe der theologischen Ansatzpunkte gekommen ist. Aber wieder wurde einmütig erklärt: „Wir anerkennen einander als Brüder in Christus und bekennen unsere Einheit in Ihm.“ Stärker noch als in Pretoria ein Jahr zuvor stellten die Beschlüsse der Konferenz die Notwendigkeit heraus, daß die christlichen Kirchen Südafrikas im Kontakt miteinander bleiben müssen. Man beschloß, einen Fortsetzungsausschuß einzusetzen, der für weitere Gespräche und Konferenzen, darüber hinaus aber auch für eine gemeinsame Studienarbeit sorgen sollte.

Einmütig wurde auch die 7. These der Resolutionen angenommen:

Die Konferenz ruft alle Christen auf, jedem Menschen mit der Ehrerbietung und dem Respekt zu begegnen, die uns als Christen aufgetragen sind, und jede nur mögliche Gelegenheit zu nutzen, um zu einer wahren christlichen Bruderschaft miteinander zu kommen.

Man wird diesen Beschluß als einen Schritt vorwärts auf dem Wege zueinander und zur besseren Gemeinschaft zwischen Weiß und Schwarz werten dürfen.

Auch die Johannesburger Konferenz beschäftigte sich wieder besonders eingehend mit der missionarischen Aufgabe, die allen Kirchen in Südafrika aufgetragen ist.

Das Gespräch war also in Gang gekommen. Der Fortsetzungsausschuß hatte nun die Aufgabe, für weitere Begegnungen zu sorgen. Im August 1956 fand man sich erneut in Johannesburg zusammen, wieder unter Teilnahme der Vertreter verschiedener Rassen und Kirchen, um Fragen der christlichen Literatur für die Bantu im südlichen Afrika zu diskutieren und die Wege für eine bessere und umfangreichere Literatur zu bahnen. Auf dieser Konferenz ist gründliche Arbeit geleistet worden. Da es diesmal nicht so sehr um grundsätzliche Erörterungen, sondern um die sehr praktischen Fragen ging, konnte man in großer Einmütigkeit beieinander sein.

Das gleiche gilt auch von einer Konferenz afrikanischer Autoren, die im Juli 1959 in Atteridgeville (bei Pretoria) zusammentrat. Wieder war es der Fortsetzungsausschuß der Johannesburg-Konferenz von 1954, der diese Zusammenkunft ermöglichte und vorbereitet hatte. Der Vorsitzende des Fortsetzungsausschusses Ds. Brink war auch der Vorsitzende dieser Konferenz, die gute Gespräche, bereichernde Vorträge und weiterführende Aussprachen brachte. Die Teilnehmer haben einmütig ihren Dank für diese Gelegenheit zum Ausdruck gebracht. Es zeigt sich erneut, daß die Zusammenarbeit zwischen Kirchen und Christen verschiedener Rassen in Südafrika auf bestimmten praktischen Gebieten sehr viel besser möglich und durchführbar ist, als wenn es um grundsätzliche Fragen geht.

In Johannesburg hatte man 1954 beschlossen, Konferenzen zu Besprechungen grundsätzlicher Fragen in etwa dreijährigem Abstand zu wiederholen. Aber die Schwierigkeiten waren nicht gering, die der Einberufung einer neuen Konferenz entgegenstanden. Da kam der Ökumenische Rat zu Hilfe. Er hatte durch seine Abteilung „Kirche und Gesellschaft“ eine weltweite Studienarbeit über die christliche Verantwortung in Ländern raschen sozialen Umbruchs in Gang gebracht und auch Südafrika in diese Studienarbeit einbezogen. Es gelang, für die Durchführung dieser Studienarbeit in der Südafrikanischen Union eine gemeinsame Kommission aus den Kreisen des Christian Council und der reformierten Kirchen zu berufen. Der Fortsetzungsausschuß von 1954 sah dies als eine gute Gelegenheit an, die Ergebnisse der Studienarbeit in einer neuen Ökumenischen Konferenz, an der wiederum schwarze und weiße Kirchenvertreter teilnehmen sollten, einem größeren Kreis zu vermitteln. So wurde diese neue Konferenz einberufen, die unter dem Thema „Christliche Verantwortung gegenüber den Gebieten des raschen sozialen Umbruchs“ vom 7. bis 10. Dezember 1959 in Johannesburg tagte.

Zum drittenmal muß gesagt werden: Das Entscheidende war, daß diese Konferenz stattfand. Trotz der immer stärkeren Radikalisierung in der Apartheidspolitik des Staates ist der Weg der Kirchen in Südafrika nicht weiter auseinandergegangen — im Gegenteil: man muß von dieser Konferenz sagen, daß das Gemeinsame noch stärker als bisher betont wurde. Hinzu kam — für Südafrika ein Ereignis —, daß die Vertreter der Bantu-Kirchen und der Mischlingsgemeinden absolut gleichberechtigte Partner auf dieser Konferenz waren.

Auch diese Konferenz erbrachte im einzelnen nicht so sehr viele Ergebnisse. Das Wichtigste war der einmütig angenommene Beschluß, daß man für die Zukunft nicht nur bei solchen gelegentlichen Begegnungen stehenbleiben will, sondern daß der Fortsetzungsausschuß von Johannesburg 1954 Schritte unternehmen soll, die zur Gründung eines „Ökumenischen Rates“ oder einer ähnlichen Einrichtung führen möchten. Dies soll in Verhandlungen zwischen dem Christian Council und den reformierten Kirchen (dem Bundesrat) geklärt werden. Gelingt dies, dann wird man zum erstenmal wieder zu einer gemeinsamen Vertretung der christlichen Kirchen in Südafrika kommen, nachdem 1940 das damalige Christian Council in zwei Teile auseinanderging. Darüber hinaus hat die Konferenz gute Arbeit in der Bewältigung der Studienarbeit über den raschen sozialen Umbruch geleistet.

Es würde sehr locken, von diesen Konferenzen noch mehr Einzelheiten zu berichten. Sie können aber an dieser Stelle nur unter dem Gesichtspunkt behandelt werden, was sie für die Verbesserung der ökumenischen Situation in Südafrika bedeutet haben.

\*

Als die Männer des Fortsetzungsausschusses in Südafrika sich an die Arbeit begaben, um nun die schwierigen Verhandlungen zur Bildung eines wie immer auch gearteten Ökumenischen Rates aufzunehmen, machten die Unruhen vom 21. März und den darauffolgenden Wochen zunächst einmal alle weiteren Verhandlungen zunichte. Mit einemmal war wieder die harte Gegnerschaft zwischen den reformierten Kirchen, die das Vorgehen des Staates im ganzen billigten und vertraten, und der englisch sprechenden Kirchen, die sich ihm entgegenstellten, sichtbar. Die scharfe Sprache des anglikanischen Erzbischofs de Blank von Kapstadt und des Johannesburger Bischofs Reeves ließen alles vergessen, was in den vergangenen Jahren mühsam an neuer Verständigung untereinander gewachsen war.

Dies war der Augenblick, in dem der Ökumenische Rat eingriff und einen Beauftragten, den Beigeordneten Generalsekretär Dr. Bilheimer, zu Konsultationen nach Südafrika entsandte. Aus den mancherlei Besprechungen und Beratungen ist dann der Vorschlag erwachsen, Ende des Jahres 1960 eine kleine ökumenische Kommission unter maßgeblicher Beteiligung des Generalsekretärs des Ökumeni-

schen Rates, Dr. Visser 't Hooft, nach Südafrika zu entsenden, um die wieder aufgebrochenen Schwierigkeiten nach Möglichkeit überwinden zu helfen und die mühsame, aber doch Schritt um Schritt sich festigende Bereitschaft zu ökumenischer Zusammenarbeit nicht nur zwischen den reformierten und den englisch sprechenden Kirchen, sondern auch zwischen Weißen und Schwarzen und Mischlingen erneut zu festigen und den sichtbar gewordenen Willen zur Zusammenarbeit zu neuen Formen zu bringen.

Dabei handelt es sich zunächst um Gespräche mit den südafrikanischen Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates. Es ist ein hoffnungsvolles Zeichen, daß alle Mitgliedskirchen diesem Vorschlag aus Genf zugestimmt haben, so daß diese Besprechungen Ende dieses Jahres tatsächlich stattfinden werden.

\*

Von der ökumenischen Aufgabe und von den Ansätzen zur Einheit der Kirchen in Südafrika sollte hier geredet werden. Dies mußte geschehen auf dem Hintergrund der politischen Ereignisse der vergangenen zwölf Jahre. Sie greifen in mannigfacher Weise in das Leben der Kirche ein, wie die Kirche ihrerseits — besonders in Südafrika — ebenfalls ihre bestimmten Einwirkungen auf politische Ideen und Gestaltungen hat. Es ist für den außenstehenden Betrachter nicht immer leicht, klar die Motive und Wirkungen in Südafrika zu erkennen und zu unterscheiden, was recht ist und was falsch. Das Thema der letzten großen Konferenz in Johannesburg könnte für alle, die sich um diese Fragen mühen — in und außerhalb Südafrikas — den rechten Weg zeigen. Es geht um christliche Verantwortung gegenüber Gebieten raschen sozialen Umbruchs. Daß Südafrika dazugehört, daran ist kein Zweifel. Christliche Verantwortung muß die Fakten zur Kenntnis nehmen, muß die Menschen ansehen, um die es geht, und ihnen die Menschenwürde zubilligen. Und das gilt für Schwarze wie für Weiße. Christliche Verantwortung muß aber vor allem immer wieder Wort und Grundsatz der Heiligen Schrift als eigentlichen Maßstab herausstellen. Der Weg zur ökumenischen Zusammenarbeit in Südafrika ist nicht leicht. Er wird nur dann wirklich gegangen werden können, wenn man auf allen Seiten bereit ist, sich immer wieder vom Worte Gottes her in Frage stellen zu lassen. Und er wird nur dann recht gegangen werden, wenn auch die Christen in der Welt in der Verantwortung für den Bruder das rechte Wort und die rechte Hilfe — und das rechte Gebet — für die Brüder in Südafrika haben.

Es geht um Klarheit, und es geht um Liebe, und es geht darum, die Zeichen der Zeit in der Welt und darum auch in Afrika recht zu erkennen und in der Kirche Jesu Christi inmitten der Zeichen dieser Zeit die Zeichen des Reiches Gottes aufzurichten.

Es hat sich in Südafrika — vorsichtig, noch sehr vorsichtig — ein Weg zur neuen Zusammenarbeit angebahnt. Die Kirchen der Ökumene können nur von Herzen hoffen, daß die Bruderkirchen dort auf diesem Wege weitergehen.

Dann könnte aus dem „Probefall“ langsam und stetig eine ökumenische Zusammenarbeit entstehen, eingegliedert in die große Ökumene der Kirchen in der Welt. Und es würde sich eines Tages zeigen, daß auch das rassische Miteinander von Christen und vielleicht auch von Nichtchristen unter neuen Gesichtspunkten in Südafrika gesehen wird.

#### Zur Literatur:

Es sei hier nur auf einige Bücher hingewiesen, die geeignet sind, weiter in die hier dargestellten Fragen und Probleme einzuführen.

*Gustav Menzel*, Die Kirchen und die Rassen; Wuppertal 1960 (entfaltet ausführlich das Rassenproblem Südafrikas und schließt mit einer theologischen Stellungnahme). — *Huddleston*, Weine, du geliebtes Land; München 1959 (schildert aus eigenen Erlebnissen, was die „Verschiebung“ der schwarzen Bevölkerung, besonders in Stadtgebieten, im einzelnen bedeutet). — *Ben Marais*, Colour — Unsolved Problem of the West; Kapstadt 1952 (die Untersuchung eines Südafrikaners über die Rassenfrage in Nordamerika; vgl. die Erwähnung im obigen Bericht). — *Niederberger*, Kirche — Mission — Rasse; Schönbeck-Beckenried (Schweiz) 1959 (die Missionsauffassung der Niederländ. Reformierten Kirchen von Südafrika; katholische Darstellung). — *Katesa Schlosser*, Eingeborenen-Kirchen in Süd- und Südwestafrika; Kiel 1958 (Darstellung einiger Sekten und selbständiger afrikanischer Kirchen, auf gutem Quellenmaterial fußend). — *Sundkler*, Bantu Prophets in South Africa; London 1948 (ausgezeichnete Gesamtdarstellung des Sektenwesens in Südafrika. Inzwischen in einer überarbeiteten 2. Auflage erschienen). — Der im Text erwähnte *Tomlinson-Bericht* erschien in einer Zusammenfassung unter dem Titel: Summary of the Report of the Commission for the Socio-economic development of the Bantu Areas, within the Union of South Africa. — *Brennecke*, Brüder im Schatten; Berlin, 3. Auflage 1955 (Bericht einer Missionsreise durch Südafrika mit Darstellung der Missionsgeschichte und gegenwärtigen Lage).

Schließlich sei auf die Südafrika-Artikel im Evangelischen Kirchenlexikon III, Sp. 1191 ff. (Brennecke) und im Weltkirchen-Lexikon, Sp. 1402 ff. (Marais) verwiesen. In dem o. a. Buch von Menzel befindet sich ein ausführliches Literaturverzeichnis.

## DIE AUFGABEN DER DRITTEN VOLLVERSAMMLUNG DES OKUMENISCHEN RATES DER KIRCHEN

VON ROBERT S. BILHEIMER

Zu allererst ist festzustellen, daß die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Asien stattfinden wird. Der Tagungsort ist Neu-Delhi, die Hauptstadt von Indien, zugleich Brennpunkt des neuen Indiens und in vielerlei Hinsicht Symbol für das, was Millionen von Menschen in Asien erwarten. Was ist hier gemeint?

In Indien erfahren heute nicht nur der Hinduismus, sondern auch der Buddhismus und der Islam eine weitgehende und kraftvolle Neubelebung. Verbunden damit ist die Aufgabe, eine neue Nation erstehen zu lassen. Das Verlangen nach der Fülle einer gemeinsamen Kultur, nach einer tiefverwurzelten Treue zur Nation als ganzer sowie der Wunsch, alles das wieder geltend zu machen, was indisch und asiatisch ist und sich von dem unterscheidet, was aus westlichem Einfluß herkommt, haben ihren sichtbaren Ausdruck in diesem Wiederaufleben der alten Religionen gefunden. Man kann diesen neuen Lebenswillen nicht völlig mit solchen Begriffen begründen, denn er reicht tiefer, als daß er sich mit irgendwelchen kulturellen, soziologischen oder politischen Faktoren erklären ließe. Und doch kann die innere Verbindung zwischen Nationalismus in vollstem und breitestem Sinne und dem gleichzeitigen Einfluß der Religionen nicht geleugnet werden.

Indien und Asien sind der Schauplatz eines sehr raschen sozialen Umbruchs. Es ist hier nicht der Ort, darüber im einzelnen zu berichten. Wenn man mit etwas Phantasie über die Bedeutung einer Reihe von Begriffen und Schlagworten nachdenkt, wird der Umfang dieser sozialen Revolution deutlich: Unabhängigkeit, Ausbau der Demokratie, Bevölkerungs-„Explosion“, zunehmende Technisierung, Verstärkung, Fünfjahrespläne, Analphabetentum, Bildungswesen, Entwicklung der Dörfer und der Landwirtschaft; alles das vollzieht sich gegenwärtig im Neben- und Miteinander und läuft im ganzen auf eine ungeheure soziale Umwälzung hinaus, von der wohl kaum jemand unberührt bleiben kann.

Die Kirchen in Indien, wie im übrigen Asien, sind klein, sogar sehr klein. Sie sind Minoritäten, die aber trotzdem in ihrer Gesamtheit eine hervorragende Stellung im nationalen Leben einnehmen. Zu einem beträchtlichen Ausmaß sind sie die Ursache des gegenwärtigen sozialen Umbruchs. Waren es doch vor allem die Missionen, die Asien Bildung und Gesundheitswesen brachten und den Ausbau der Landwirtschaft förderten. Sie waren Bestandteil und nicht bloße Vertreter westlicher Kultur. Somit befinden sich die Kirchen heute in einer schwierigen Lage. Einerseits sind sie das Ergebnis westlicher Missionsarbeit, mit westlicher Kultur verbunden und zum Teil Ursache des gegenwärtigen sozialen Umbruchs, andererseits sind sie dazu gerufen, ein echter Bestandteil der Nation und Kultur zu sein, in die sie gestellt sind. Darüber hinaus ist aus ihnen ein großer Teil der gebildeten Führungsschicht innerhalb der Nation hervorgegangen. Der Druck, der auf ihnen lastet, ist daher groß. Die Herausforderung durch den wiederauflebenden Hinduismus, Buddhismus und Islam ist scharf, denn auf verschiedene Weise stellt jede dieser Religionen den christlichen Glauben ganz grundsätzlich in Frage.

In dieser gegebenen Situation findet also die Dritte Vollversammlung statt. Insgesamt werden 1500 Personen erwartet, die zum größten Teil aus der westlichen Welt kommen, höchste kirchliche Würdenträger, hervorragende Theo-

logen und Laien von internationalem Ruf. Die Vollversammlung versinnbildlicht daher mehr oder weniger die christlichen Kirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen im modernen Indien und Asien. Man wird erfahren, daß hinter diesen Kirchenvertretern auf der Vollversammlung die Traditionen der Kultur von Europa und Amerika mit all ihren Gegensätzlichkeiten und Hoffnungen hervortreten, jene Traditionen, die sich christlich nennen und die doch so weit davon entfernt sind, wahrhaft christlich zu sein. Die Vollversammlung kann nicht im privaten Rahmen stattfinden. Sie wird im vollen Lichte der Öffentlichkeit stehen und sich einer zum Teil ablehnenden Presse stellen müssen. Zudem kommen auf der Vollversammlung Fragen von weltweiter Bedeutung zur Sprache: internationale Angelegenheiten, Rassegegensätze, soziale Entwicklung und Wirtschaftsprobleme. Auch wird, worauf wir noch später zurückkommen, zur Evangelisation Stellung genommen, ein Thema, das in Indien eine aktuelle Frage ist und das mit größter Vorsicht behandelt werden muß.

Was ist also die Aufgabe der Dritten Vollversammlung? Es geht zunächst darum, in allen Aussagen und durch das Verhalten der Delegierten auf diesem indischen und asiatischen Hintergrund die Herrlichkeit Gottes in Christus zu verkünden, damit die Begegnung zwischen christlichem und nichtchristlichem Glauben eine konstruktive und keine destruktive ist. Das ist eine Aufgabe, die größtes Feingefühl, Hingabe und Demut erfordert. Wir müssen darum beten, daß der Vollversammlung diese Gaben zuteil werden.

Die Dritte Vollversammlung wird sich mit drei großen Themen befassen. Das Generalthema der Vollversammlung „Jesus Christus, das Licht der Welt“ wird nicht selbst zur Diskussion stehen, sondern soll Wegweiser und Mittelpunkt für die Behandlung der anderen Themen sein. Sie lauten: Das Zeugnis der Kirche, der Dienst der Kirche und die Einheit der Kirche.

Zuerst ist zu beachten, daß diese drei Themen — Zeugnis, Dienst und Einheit — selbständige Themen sind und daß die Vollversammlung ihnen gegenüber eine besondere Aufgabe hat. Man erwartet, daß die Vollversammlung hier einen Beitrag leisten kann, um so von ökumenischer Sicht her den Kirchen bei der Bewältigung ihrer Aufgabe hinsichtlich dieser drei Themen zu helfen. Im Gespräch über die Einheit soll vor allem gefragt werden nach dem Wesen der Einheit, die wir haben, und nach dem Wesen der Einheit, die wir als nächstes suchen. Die Vollversammlung wird sich ebenfalls mit der Frage des Zeugnisses und der Evangelisation in der Welt von heute — der sehr säkularen Welt, der mündigen Welt, der Welt der nichtchristlichen Religionen und der Welt der Ideologien — befassen. Sie wird auch nachdenken müssen über die wahre Bedeutung des christlichen Dienstes in der Welt, nämlich über die Berufung der Christenheit, inmitten

dieser Weltsituation mit ihren schwierigen politischen und sozialen Gegebenheiten als Diener zu leben.

Zweitens ist zu beachten, daß die drei Themen — Zeugnis, Dienst und Einheit — die Hauptmerkmale des Wesens der Kirche und ihrer Berufung sind. Es wird nicht behauptet, daß sich damit die Berufung der Kirche erschöpft, noch daß sie die einzigen Ausdrucksformen sind, um die Arbeit der Kirche zu beschreiben. Aber wenn man sich mit den Fragen des Zeugnisses, des Dienstes und der Einheit der Kirche beschäftigt, so heißt das doch, sich mit Aspekten des gesamten Lebens der Kirche selbst auseinanderzusetzen. Das führt zu einer weiteren Aufgabe der Vollversammlung. In ihrer ureigensten Bedeutung heißt diese Aufgabe, sich der für alle Kirchen von heute vielleicht größten und dringlichsten Frage zu stellen, nämlich der Frage, wozu die Kirche in der modernen Welt berufen ist. Das ist eine Aufgabe, die größte Weisheit erfordert und die von der Vollversammlung verlangt, auf das zu hören, was Gott ihr dazu zu sagen hat. Laßt uns beten, daß diese Gaben den Kirchenvertretern in Neu-Delhi geschenkt werden.

Gemäß der Verfassung ist die Vollversammlung die höchste Instanz des Ökumenischen Rates der Kirchen, und sie bildet daher den Ort, an dem über viele geschäftliche Fragen der Arbeit des Ökumenischen Rates entschieden wird. Das geschah auf der Ersten Vollversammlung (Amsterdam 1948), auf der Zweiten Vollversammlung (Evanston 1954), und das wird in noch größerem Umfange auf der Dritten Vollversammlung nötig sein. Um welche geschäftlichen Fragen geht es hier? Da sind zunächst Fragen der allgemeinen Arbeitsrichtlinien des Ökumenischen Rates: Aufbau, Arbeitsprogramme, Finanzen, die Stellung des Ökumenischen Rates zu bestimmten grundlegenden Fragen wie z. B. Proselytismus, Religionsfreiheit, das Verhältnis zu seinen Mitgliedskirchen und zu den Kirchen, die noch außerhalb des Ökumenischen Rates der Kirchen stehen. Weiterhin sind es Fragen, die die zukünftige Arbeit des Ökumenischen Rates betreffen sowie die Arbeitsprogramme der verschiedenen Abteilungen und Referate. Das heißt also, daß die Vollversammlung die Richtlinien und Arbeitsprogramme des Ökumenischen Rates ausarbeiten und Beschlüsse fassen muß, nach denen sich der Rat und seine Organe für internationale Angelegenheiten, für Evangelisation, für Glauben und Kirchenverfassung, für die Zusammenarbeit von Männern und Frauen in Kirche und Gesellschaft, für Jugendarbeit, für zwischenkirchliche Hilfe und Flüchtlingsdienst usw. zu richten haben.

Dieser Teil der Arbeit der Vollversammlung wird besonders schwierig sein, hauptsächlich deswegen, weil der Ökumenische Rat der Kirchen in den letzten sechs Jahren weit über Erwartungen gewachsen ist. Man kann das so beschreiben: Die Jahre 1938—1948 waren die „Jahre des Aufbaus“, in denen der Ökumenische

Rat noch nicht endgültig geformt war, in denen vielmehr versucht wurde, durch einen vorläufigen Ausschuß und einen kleinen Mitarbeiterstab die Verbindungen unter den Kirchen durch die Kriegsjahre hindurch aufrechtzuerhalten und den Nöten der Kriegsleiden zu begegnen.

Dies waren die Jahre der ersten Gestaltgebung. Dann kam die Zeitspanne von 1948—1954, in der der Ökumenische Rat der Kirchen endgültig von den Kirchen konstituiert wurde. Das waren die ersten Jahre, in denen es galt herauszufinden, was es heißt, ein Rat von Kirchen zu sein, und was es erforderte, den Kirchen in ihren ökumenischen Beziehungen und Auffassungen zu helfen. Der Abschnitt von 1954—1961 war offensichtlich die Zeit, in der der Ökumenische Rat der Kirchen sich in weit größerem Maße zu einer Weltorganisation entwickelt hat. Die Arbeit fing an, rasch und tiefreichend auf das Leben der Kirchen Asiens und Afrikas überzugreifen und entwickelte sich in bemerkenswerter Weise in Südamerika. Das bedeutete wiederum, daß die verschiedenen Fragen gerade der Evangelisation, der Einheit in Glauben und Kirchenverfassung, des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft sowie der Anforderungen der zwischenkirchlichen Hilfe durch die revolutionären Entwicklungen in Asien und Afrika außerordentlich komplex wurden. Es hat sich weiterhin gezeigt, daß die Gliedkirchen den Ökumenischen Rat mehr und mehr als Informations- und Orientierungsstelle betrachten, wo sie im Gespräch ihre Ansichten und Grundsätze herausbilden können, die dann für ihre eigene Arbeit und ihr Zeugnis von Nutzen sind. Das hat die Verantwortung des Ökumenischen Rates erweitert und die zu behandelnden Probleme immer vielgestaltiger werden lassen.

Ein Punkt der Tagesordnung in Neu-Delhi wird alles andere weit in den Schatten stellen und beeinflussen. Das ist die Integration des Internationalen Missionsrates mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen zu einer einzigen ökumenischen Körperschaft. Nach jahrelangen Besprechungen, Planungen und Beratungen mit den Vertretern beider Organisationen scheint nun alles für diesen Zusammenschluß bereit. Die Integration soll, wie geplant, auf der ersten Sitzung der Vollversammlung, und zwar am Sonntag, den 19. November 1961 nachmittags vollzogen werden. Dieser Zusammenschluß ist weit bedeutungsvoller als eine bloße Vereinigung zweier Organisationen. Der Integration liegt etwas zugrunde, das im Zentrum des christlichen Glaubens verwurzelt ist, ja, sie ist ein Gebot des Glaubens selbst. Theologisch heißt das, daß alles, was unter dem Begriff „Mission“ und alles, was unter dem Begriff „Kirche“ zusammengefaßt ist, zusammengehört und nicht getrennt werden kann. Es gibt keine Mission, die nicht von der Kirche ausgeht, und die Kirche kann nicht bestehen, ohne ihren Missionsauftrag zu erfüllen. Das mag für viele selbstverständlich sein. Historisch gesehen ist es das keineswegs, wie es die Missionsgeschichte deutlich zeigt.

Dieser Zusammenschluß des Internationalen Missionsrates mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen wird sich daher auf alles auswirken, was bisher jede der beiden Organisationen gesondert betraf. Wenn daher die Integration am 19. November 1961 stattfindet, so ist damit nur ein Anfang gemacht. Weitreichende Fragen müssen beantwortet werden. Gibt es einen Unterschied zwischen „Mission“ und „Evangelisation“? Was ist der Unterschied zwischen „Mission“ und „zwischenkirchlicher Hilfe“, und wie ist das Verhältnis zwischen beiden Aufgaben? Was bedeutet es, daß jede Kirche — die Kirche in Deutschland und die Kirche in Indien — der „Ausgangspunkt“ für Auslandsmission ist und daß sie auch ihre eigenen Missionsfelder haben muß? Eine sofortige und klare Beantwortung dieser Fragen wird nicht möglich sein, doch werden sie überall in dem neuen zusammengeschlossenen Ökumenischen Rat der Kirchen auftreten und die Arbeitsrichtlinien und das Programm gleichermaßen stark beeinflussen.

Auf diese Weise wird uns die dritte Aufgabe der Vollversammlung deutlich. Sie besteht darin, die Zukunft der ökumenischen Arbeit und des Zeugendienstes in einem Ökumenischen Rat der Kirchen zu überdenken und zu planen, der durch seine jüngste Entwicklung und durch seinen Zusammenschluß mit dem Internationalen Missionsrat völlig umgestaltet wurde. Eine solche Aufgabe verlangt eine weite Sicht. Laßt uns darum beten, daß diese Sicht der Vollversammlung zuteil werde.

Überall in der Welt werden die Gemeinden der Mitgliedskirchen aufgefordert, sich an der Arbeit der Vollversammlung zu beteiligen. Sie werden gebeten, an der Diskussion der großen Probleme, mit denen die Vollversammlung sich befassen wird, teilzunehmen, und sie werden um Fürbitte für die Kirche, für die ökumenische Bewegung und für die Vollversammlung selbst ersucht. Seit zwei Jahren arbeiten internationale Ausschüsse an der Vorbereitung einer Broschüre. Diese enthält Bibelarbeiten zu dem Generalthema „Jesus Christus, das Licht der Welt“, die die Aufmerksamkeit auf die biblische Botschaft und auf die Probleme des Lebens in der modernen Welt lenken sollen. Die Broschüre enthält auch Fragen, die Zeugnis, Dienst und Einheit betreffen. Die meisten davon sind die gleichen, mit denen die Vollversammlung sich beschäftigen wird. Ferner wird in dieser Broschüre die Arbeit des Ökumenischen Rates beschrieben. In Deutschland und in vielen anderen Ländern soll jeder Pfarrer ein Exemplar dieser Broschüre erhalten und gebeten werden, in seiner Gemeinde Studiengruppen zu bilden, um diese Fragen zu erörtern.

Es handelt sich jedoch nicht nur darum, diese Broschüre durchzuarbeiten. Es geht um etwas sehr viel Wichtigeres, nämlich darum, viele Tausende von Menschen zusammenzuführen, um die großen ökumenischen Probleme unserer Zeit zu durchdenken. Jeder wird zustimmen, daß es nutzlos ist, eine Organisation zu haben,

die sich Ökumenischer Rat der Kirchen nennt und die nicht die ökumenischen Probleme — das Verständnis der Kirche und ihrer Aufgabe und den Ruf Gottes an sein Volk — mit allen Kirchen teilt. Ökumene geht Herzen und Seelen der Menschen und der Gemeinden an.

Daraus ergibt sich eine vierte Aufgabe. Die Dritte Vollversammlung bietet Gelegenheit, den ökumenischen Auftrag und die Stellung der Ortsgemeinde zu deuten, zu durchdenken und dafür zu beten. Diese Aufgabe erfordert die ganze Fülle christlicher Vorstellungskraft. Laßt uns darum beten, daß auch dies geschehe, damit in der Ökumene die Herrlichkeit Gottes in Jesus Christus wahrhaftig sichtbar werde.

## DOKUMENTE UND BERICHTE

### EIN SCHRITT VORWÄRTS

Bericht über die Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung  
in St. Andrews, Schottland, vom 3. — 8. August 1960

Es war von vornherein deutlich, daß den Verhandlungen der Kommission des Ökumenischen Rates für Glauben und Kirchenverfassung (Faith and Order) in diesem Jahr in Schottland eine besondere Bedeutung zukommen würde. Im Blick auf die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates im nächsten Jahr in Neu-Delhi, Indien, war es nötig, die Stellung dieser Kommission innerhalb des Ganzen zu prüfen und neue Vorschläge dafür zu machen. Denn nicht nur unter den Mitgliedern der Kommission selbst, sondern auch in ihren theologischen Kommissionen und nicht zuletzt in dem Zentrum des Ökumenischen Rates in Genf wurde je länger desto mehr die Frage erörtert, ob die Kommission den richtigen Platz einnehme, um ihren Auftrag zu erfüllen (vgl. Keith Bridston, Die Zukunft von Faith and Order, in Ök. Rdsch. H. 3/1959, S. 123 ff.).

Die zweite Aufgabe galt einem Überblick über die in den verschiedenen Kontinenten geleistete Arbeit der theologischen Kommissionen. Aus der großen Fülle der behandelten Themen kann nur einiges herausgegriffen werden, was namentlich für die Weiterarbeit in unseren ökumenischen Studiengruppen wichtig ist.

#### I.

Der Bericht über die Zukunft hatte eine sorgfältige Definition über „kirchliche Einheit“ (churchly unity) an den Anfang gestellt und damit die Frage aufgeworfen, ob wir in der Lage sind, eine klare Beschreibung des Zieles zu geben, dem die ganze ökumenische Arbeit zustrebt bzw. zustreben soll. Sind wir seit Lausanne (1927) über Edinburgh (1937), Lund (1952) und Oberlin/Ohio (1957) in dem Verständnis der „Einheit, die wir suchen“ weitergekommen? Der Aus-

druck „kirchliche Einheit“ hatte schon vor der jetzigen Sitzung der Kommission Bedenken hervorgerufen, weil er in seinem vollen Inhalt das Ziel einer im Glauben, im Bekenntnis zu Jesus Christus als Herrn, in den Sakramenten, in der Gemeinschaft, im Zeugnis, im Dienst sichtbar geeinten Kirche aufstellte. Die Absicht dieser Aussage ging zweifellos dahin, den Nachdruck auf die Einheit aller Christen an einem Ort zu legen, um endlich einen beträchtlichen Schritt vorwärts zu wagen zum gemeinsamen Zeugnis heute. Schließlich fand das Ergebnis der Arbeit eines Unterausschusses allgemeine Billigung, in dem es heißt: „Wir haben uns davon überzeugt, daß die Zeit für eine vollere Beschreibung dieser Aufgabe gekommen ist“. Der Ausdruck „churchly unity“ ist fortgefallen und statt dessen die folgende Definition gegeben worden:

Die Einheit, die zugleich Gottes Wille und Gottes Gabe an seine Kirche ist, hat darin ihr Kennzeichen, daß sie alle Menschen an jedem Ort, die Jesus Christus als Herrn bekennen, durch die eine Taufe in ihn zu einer ihm völlig verpflichteten Gemeinschaft miteinander verbindet. Sie hält fest an dem einen apostolischen Glauben, predigt das eine Evangelium und bricht das eine Brot. Sie hat ein gemeinsames Leben, das sich in Zeugnis und Dienst an alle wendet. Diese christliche Gemeinschaft vereinigt sie mit der ganzen Christenheit an allen Orten und zu allen Zeiten solcherart, daß Amt und Glieder von allen anerkannt werden und daß alle gemeinsam handeln und sprechen können, wie es die Umstände erfordern bei den Aufgaben, zu denen Gott die Kirche beruft.

Es wird anerkannt, daß viele Fragen unbeantwortet bleiben, und besonders betont, daß die erstrebte Einheit keine Uniformität bedeute, und daß jetzt noch keine Einmütigkeit über die Interpretation und über die Wege besteht, auf denen die bestimmten einzelnen Ziele erreicht werden könnten. Immerhin: die einmütige Annahme dieser Aussage ist ein Schritt vorwärts und nicht der Versuch, sich selbst zu bestätigen, daß man auf dem rechten Wege sei.

Über Stellung und Arbeitsplatz des künftigen Direktors und des zu erweiternden Sekretariats für Glauben und Kirchenverfassung kam es zu einem Kompromiß: die Einordnung in die Studienabteilung wird beibehalten, der Direktor gehört zu dem Exekutivstab in Genf, wird aber nicht mit den Aufgaben eines beigeordneten Generalsekretärs betraut und belastet.

## II.

Daß eingehende theologische Studienarbeit das Herzstück gerade von Glauben und Kirchenverfassung ist, wurde bei dieser Sitzung der gesamten Kommissionen deutlicher als bei früheren Sitzungen. Die entscheidende Frage, ob der veränderte und zwar zentral christologische Ansatz der Studienarbeit seit Lund sich in den acht Jahren seither bewährt und weitergeführt habe, kann ohne Einschränkung bejaht werden.

Als erste befolgte die Kommission über „Christus und seine Kirche“ den neuen Grundsatz, nicht von einzelnen kirchlich-theologischen Überlieferungen auszugehen, sondern gemeinsam von der Christologie her die Lehre von der Kirche zu entwickeln. Dabei wurde offenbar, daß von Christus her gesehen die Frage nach der Kirche zugleich die Frage nach der Wirklichkeit und Wirksamkeit des heiligen Geistes in der Kirche ist („der Herr ist der Geist“, 2. Kor. 3, 17). Dieser trinitarische Bezug gewinnt auch im Blick auf den engen Zusammenhang zwischen Kirche und Zeugnis, Kirche und Mission grundlegende Bedeutung.

Die amerikanische Sektion der Kommission hatte neun Bezirke gemeinsamen Verständnisses dargelegt. Besprochen wurde vor allem die Frage der Analogie zwischen Christus und der Kirche, wofür am besten der Begriff der „participation“ zu wählen sei. Dies entspreche auch mehr der Meinung des Neuen Testaments als die Aussage, daß die Kirche der Christus prolongatus und damit die Fortsetzung der Inkarnation des Christus sei. Daß hierbei wieder die Frage nach der Verbindung zwischen Christologie, Ekklesiologie und Pneumatologie eine Rolle spielt, ist offensichtlich.

Die Kommission über „Tradition und Traditionen“ hat es schließlich mit dem gleichen Problem, nur von anderen Gesichtspunkten aus zu tun. Das Studium offenbarte die Tatsache, daß selbst die untraditionellsten Kirchen eine Tradition besitzen und daß auch der Grundsatz „sola scriptura“ in sich wieder eine Tradition darstellt. Geschichte kann aber nicht durch Geschichte überwunden werden (wie der Titel des amerikanischen Arbeitsberichtes heißt), sondern es geht auch hier wieder darum, Geschichte von der Christologie her zu sehen, d. h. von der Inkarnation. Hier aber setzt die große Frage ein, die ja z. Zt. die ganze neutestamentliche Forschung aufs stärkste bewegt, wie das Verhältnis von mündlicher und schriftlicher Tradition zu bestimmen ist, wo die apostolische Tradition einsetzt und endet und wie die Inkarnation zu verstehen ist.

Immerhin offenbarte gerade die Aussprache über die Arbeit dieser Sektion den erfreulichen Tatbestand, daß wir als Glieder sehr verschiedener Traditionen miteinander theologisch arbeiten können, und weiter: wie weit gespannt der Bogen ist. Große Möglichkeiten liegen hier für das theologische Gespräch mit der Römisch-Katholischen Kirche, aber auch für das interkonfessionelle Gespräch unter den acht großen konfessionellen protestantischen Weltbünden, sofern diese sich nicht verabsolutieren, sondern ihre eigene Tradition unter dem Gesichtspunkt prüfen: was haben wir zur „Fülle der Wahrheit der Kirche Christi“ beizutragen?

Die Kommission über den Institutionalismus ist erst seit kurzer Zeit an der Arbeit. In ihrem Ansatz geht die Arbeit dieser Kommission schon auf die Zeit vor Edinburgh (2. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1937) zurück und brachte schon damals einen Bericht über die nichttheologischen Faktoren der Spaltung der Christenheit. Die Frage wurde durch den berühmten Brief von Prof. Dodd über „uneingestandene Motive“ der Trennung wieder aufgenommen und führte nach Lund (1952) in neuer Gestalt zu dieser Kommission. Sie geht an die Frage nach der Kirche mehr von soziologischen als von theologischen Kategorien heran, sah sich aber sofort einer verwirrenden Fülle von soziologischen Betrachtungsweisen und Definitionen gegenüber. Man verzichtete auf eine Entscheidung zwischen ihnen.

Was hat sich bisher ergeben? Die Betrachtung der Kirche als Institution enthält nicht eine negative Bewertung — was z. B. von einem römisch-katholischen Beobachter mit Freude und Verwunderung angemerkt wurde. Man macht sich nicht die bekannte Sohmsche These zu eigen und setzt nicht Kirche als Gemeinschaft (koinonia) und Kirche als Institution in Gegensatz zueinander. Vor allem aber: nicht einfach eine Untersuchung dessen, was gewesen und was ist, wird als Aufgabe dieser Kommission bezeichnet, sondern Selbstkritik und Erneuerung im Blick auf die Kirche heute und morgen! Wir müssen den Mut haben, veraltete Institutionen als solche zu erkennen und den Prozeß „ökumenischer Institutio-

nalisierung“, der sich bereits vollzieht, zu bejahen, damit die Kirche ihren Dienst heute erfüllt und mehr wirkliche Einheit gewinnt.

Auf verwandte Fragen führten der Bericht der Studienkommission und die Aussprache über den Gottesdienst. Das wurde durch den im Druck vorliegenden Bericht der dritten Indischen Konferenz über den Gottesdienst veranlaßt, die im Mai dieses Jahres in Bangalore getagt hat — ein Zeichen dafür, daß in den „Jungen Kirchen“ offensichtlich schneller gearbeitet wird, weil die Fragen auf den Nägeln brennen. Die Umgebung stellt die wichtige Aufgabe der „Indigenisation“, der Verwurzelung der Kirche und des Gottesdienstes in einer überwiegend heidnischen Umwelt. Wie weit soll, darf, muß diese Verwurzelung gehen? Was kann an einheimischen Bräuchen, Symbolen, Festen übernommen werden, nachdem sie ihres „heidnischen“ Charakters entkleidet sind? Die Praxis stellt hier immer vor neue Entscheidungen, und die theologische Durchdenkung hinkt hinterher.

Die Aussprache drang zum Inhalt des Gottesdienstes und zu Fragen der Verkündigung in und durch den Gottesdienst vor. Wenn an einer Stelle, dann wurde hier die fundamentale Unruhe gespürt — die man nur unserer ganzen Arbeit in Glauben und Kirchenverfassung wünschen kann —, theologisch sachgemäße, aber ebenso und gerade deshalb wegweisende Antwort auf die Sehnsucht nach einem wirklichen, echten Gottesdienst zu geben. In der Tat — es war nicht verwunderlich, daß der Ruf nach der Theologie des heiligen Geistes hier von neuem begegnete!

Unter den Berichten hatte der über die Taufe seine besondere Stellung, weil er aus einer längeren Arbeit hervorgegangen war, an der sowohl die Kommission „Christus und seine Kirche“ wie die ganze Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in New Haven (1957) als auch ihr Arbeitsausschuß teilgenommen hatten. Zu erheblicher Enttäuschung war 1957 offenbar geworden, daß die Taufe von ihrem Vollzug her gesehen keineswegs ein Symbol oder gar ein Mittel ist, unter den getrennten Kirchen größere Einheit zu bezeugen. Jedoch bewährte sich auch hier noch einmal der Grundsatz: nicht Traditionen, auch Lehrtraditionen miteinander zu vergleichen, sondern gemeinsam darüber nachzudenken, was es bedeutet, daß es um seine — Christi — Taufe geht, die er eingesetzt hat. Dieses Studium ließ erkennen, inwiefern die Kirche in die an Christus selbst vollzogene Taufe mit hineingenommen ist, und darüber den Gesichtspunkt der Taufe des einzelnen Christen zurücktreten. Die Aussprache war entschieden eine Hilfe, über die endlose Debatte über Kindertaufe oder Mündigkeitstaufe hinauszukommen und die Fragen zu erkennen, die der Kirche heute gestellt sind.

### III.

Mehrfach begegnete in den Aussprachen und in persönlichen Gesprächen das Thema: Konfessionelle Weltbünde und die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung als eine Arbeitsgruppe innerhalb des Ökumenischen Rates. Statt sich in uferlose und sicher nicht sehr viel weiter führende Debatten darüber einzulassen, begnügte sich die Kommission damit, in ihren Bericht eine Empfehlung aufzunehmen, daß der Arbeitsausschuß ein Studium über die Entstehung und die Programme dieser Bünde beginnt und ihren Einfluß auf die ökumenische Bewegung im ganzen und auf bestimmte Unionsverhandlungen und Bewegungen untersucht.

Durch die Mitgliedskirchen können ferner, und zwar über ihre Studienabteilungen, die einzelnen Gemeinden erreicht und zur Teilnahme an ökumenischen Studiengruppen über Fragen aus dem Bereich von Glauben und Kirchenverfassung aufgefordert werden. Der schon erwähnte indische Bericht über den Gottesdienst zeigt den großen Wert regionaler Studienarbeit. Ein Gleiches kann von regionalen Zusammenkünften z. B. zwischen lutherischen und reformierten Theologen gesagt werden, und es ist ausdrücklich darum gebeten worden, daß der in Zukunft erweiterte Stab des Sekretärs der Kommission in Genf diese Zusammenkünfte durch Verbreitung von Literatur und Berichten sowie durch aktive beratende Teilnahme fördert.

Etwas anders steht es mit den eigentlichen Unionsgesprächen und -verhandlungen. Hier kann nur auf eine von den beteiligten Kirchen direkt ausgesprochene Einladung die Kommission durch Berater mitwirken. Ein erster Versuch in dieser Richtung, der bei Unionsverhandlungen in Madagaskar unternommen wurde, hat gezeigt, wie nützlich die Anwesenheit derartiger Berater sein kann. Selbstverständlich haben sie nicht den Auftrag, im Namen der Kommission zu sprechen.

Wie schon mehrfach, schloß sich auch diesmal an die Sitzung der Kommission eine Informationstagung über den Stand der Unionsverhandlungen an. Mancher Fortschritt, auch manche Enttäuschung haben sich ereignet. Im ganzen ergibt sich das Bild, daß in einzelnen Regionen der Erde sehr intensiv an Zusammenschlüssen gearbeitet wird, nicht etwa deshalb, um immer größere kirchliche Machtgebilde zu schaffen, sondern um — wie es von den Unionsverhandlungen in Nordindien berichtet wurde — endlich auf der lokalen Ebene, in der Ortsgemeinde als Christen in einer Gemeinde zusammenzuleben und zusammenzuarbeiten. In der „alten“ Christenheit haben wir es offenbar schwerer, obwohl auch hier zahlreiche Verhandlungen im Gange sind. Namentlich die anglikanische Kirchengemeinschaft steht nach vielen Richtungen in derartigen Verbindungen. Jedoch gibt es auch Rückschläge, z. B. in den Verhandlungen mit der Kirche von Schottland und mit den Methodisten bzw. den Freikirchen in Großbritannien.

Doch dies wäre nicht der richtige Ansatz, um der „ökumenischen Bewegung“ und speziell Glauben und Kirchenverfassung einen neuen „Auftrieb“ zu geben! An verschiedenen Stellen der Erde zeigt sich nämlich das Empfinden eines Ungenügens auch bisheriger Unionsschemen oder Unionspläne, und wenn erst einmal Gespräche begonnen haben, erscheint der Weg um so mühevoller, so daß die Gefahr, entmutigt zu werden, besteht. Nur der Gehorsam auf den Ruf Christi zur Einheit hilft hier Schritt für Schritt weiter. Das bedeutet konkret: wir müssen erst miteinander von neuem, von Grund auf in seine Botschaft eindringen, miteinander darum ringen und hören, was wir unter der Kirche, Seiner Kirche, den Sakramenten, dem Amt zu verstehen haben, und nicht in der Hoffnung nachlassen, daß uns etwas Neues aufgeht, woraus sich ein Weg ergeben kann, den wir nie erahnt hätten. Es darf nicht zu einer ökumenischen Phrase werden, daß Einheit und innere Erneuerung aus Umkehr zueinander gehören.

Heinz Renkewitz

## ENTWICKLUNGEN IN DER RÖMISCH-KATHOLISCHEN KIRCHE

Aus dem Bericht des Exekutiv Ausschusses des  
Ökumenischen Rates vom August 1960

In der Römisch-Katholischen Kirche haben sich bedeutsame Entwicklungen vollzogen. Nachdem auf römisch-katholischer Seite das Interesse an der ökumenischen Bewegung und die Beschäftigung mit ihr ständig im Wachsen begriffen sind, hat es sich als zunehmend notwendig herausgestellt, im Vatikan eine Stelle zu haben, die sich unmittelbar mit den Fragen der Einheit befaßt. Die Vorgänge auf Rhodos (1959), die noch durch eine unglückliche Sendung von Radio Vatikan verschlimmert wurden, hatten deutlich gemacht, daß die römisch-katholische Beteiligung an ökumenischen Gesprächen in der Gefahr einer gewissen Verwirrung stand. Außerdem wird vermutlich das von Papst Johannes XXIII. einberufene Ökumenische Konzil indirekt einen beträchtlichen Einfluß auf die ökumenische Situation ausüben, obwohl es das Problem der Einheit nicht unmittelbar behandeln wird. Daher hat der Papst in seiner *Motu Proprio* „*Superno Dei nutu*“ die Einrichtung eines neuen Sekretariats für die christliche Einheit angekündigt. Aus späteren Verlautbarungen geht hervor, daß Kardinal Bea zum Leiter und Mgr. Willenbrands zum Sekretär dieser Arbeitsstelle berufen werden sollen. Kardinal Bea hat erklärt, daß dieses Sekretariat eine doppelte Aufgabe haben würde: a) nicht-römische Katholiken instand zu setzen, die Arbeit des Zweiten Vatikanischen Konzils zu verfolgen, und b) den von Rom getrennten Kirchen zur Wiedervereinigung mit der Römisch-Katholischen Kirche zu verhelfen.

Von der Sicht des Ökumenischen Rates her ist diese Entwicklung aus mehreren Gründen bedeutsam. Zunächst einmal läßt sie erkennen, wieviel sich gewandelt hat seit der ersten offiziellen Stellungnahme des Vatikans zur ökumenischen Bewegung in der Enzyklika „*Mortalium animos*“ im Jahre 1928, die eine völlig negative Beurteilung der Bewegung enthielt. Man kann wohl nicht daran zweifeln, daß der Vatikan in der Zwischenzeit zu der Einsicht gekommen ist, daß die ökumenische Bewegung nicht von einem vagen Humanismus, sondern von christlichen Glaubensgrundsätzen getragen wird. Zweitens hat der Vatikan jetzt entschieden, sich aktiv am ökumenischen Gespräch zu beteiligen. Er will die Initiative auf diesem Gebiet nicht länger einzelnen römischen Katholiken völlig überlassen, sondern fortan selbst mit anderen Kirchen und den ökumenischen Organisationen das Gespräch und die Verbindung aufnehmen. So tritt die Römisch-Katholische Kirche — um ein Wort von Pater Congar aufzugreifen — zum ersten Male in ihrer Geschichte anläßlich des Ökumenischen Konzils in das Beziehungsverhältnis eines Dialogs ein.

Die volle Auswirkung dieser Entwicklungen kann erst in späteren Jahren sichtbar werden. Doch dies wird man jetzt schon sagen können:

1. Die Tatsache, daß ein Dialog mit der Römisch-Katholischen Kirche möglich wird, ist zu begrüßen.

2. Zu hoffen bleibt jedoch, daß durch diese neue Entwicklung die informellen Gespräche, die bisher zwischen römisch-katholischen Theologen und Theologen anderer Kirchen geführt wurden, künftig nicht völlig von offizielleren Gesprächen verdrängt werden, denn gegenwärtig können gerade solche informellen Gespräche am besten zur Beseitigung von Mißverständnissen beitragen.

3. Keine Kirche sollte befürchten, daß der Ökumenische Rat auf irgendeine Weise danach trachten wird, in Fragen der kirchlichen Vereinigung für seine Mitgliedskirchen zu sprechen oder zu handeln. Der Ökumenische Rat ist nach seiner Verfassung nicht dazu berechtigt, für seine Mitgliedskirchen in solchen Angelegenheiten zu handeln. Jede Kirche trifft auf diesem Gebiet ihre eigenen Entscheidungen in voller Freiheit. Dies ist für uns selbstverständliche Voraussetzung. Wir müssen es jedoch erwähnen, da gelegentlich die Frage auftaucht, ob der Ökumenische Rat mit der Römisch-Katholischen Kirche informelle oder formelle Gespräche über Fragen der kirchlichen Vereinigung aufzunehmen beabsichtigt. Die Antwort lautet, daß dies im Hinblick auf das Wesen unserer Bewegung auf keinen Fall in Frage kommt.

4. Der Ökumenische Rat kann jedoch sich bietende Gelegenheiten nutzen, um dem neuen Sekretariat gewisse grundsätzliche Auffassungen, die die Vollversammlung oder der Zentralausschuß vertreten haben (wie z. B. zur Frage der Glaubensfreiheit oder auf sozialem Gebiet), zur Kenntnis zu bringen.

5. Es sollte im Auge behalten werden, daß die Bildung des Sekretariats nicht die Beilegung irgendwelcher grundsätzlicher Differenzen, die zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und den Kirchen im Ökumenischen Rat bestehen, bedeutet. Es handelt sich vielmehr um eine Änderung in der Verfahrensweise und im Klima. Es gilt, die Gelegenheit zum Dialog zu ergreifen, aber das bedeutet, daß die wirklichen Probleme in den Vordergrund treten werden. Unsere Aufgabe in diesem Dialog wird es sein, die Erkenntnisse, die Gott uns gemeinsam in den fünfzig Jahren seit der Gründung unserer Bewegung hat zuteil werden lassen, darzulegen.

GENERALSEKRETÄR DR. VISSER 'T HOOFT BERICHTET  
dem Zentralausschuß in St. Andrews (Schottland)

1. *Von Edinburgh nach St. Andrews*

Von Edinburgh nach St. Andrews ist es nicht weit, aber fünfzig Jahre sind eine lange Zeit, und die Väter von Edinburgh im Jahre 1910 lebten in einer sehr andersartigen Welt, in jener Welt vor 1914, die so unglaublich gefestigt erschien. Sie sahen nicht jene Kette umwälzender Ereignisse voraus, die 1914 begann und bis heute nicht abgerissen ist. Man erkennt sehr schnell, daß sie gegenüber der Weltlage in mancher Hinsicht blind waren, obwohl wir, wie Kanonikus Warren uns kürzlich zu bedenken gab, mit einem solchen Urteil besonders vorsichtig sein sollten angesichts des möglichen Verdikts, das man im Jahre 2010 über das Jahr 1960 aussprechen wird. So befindet sich anscheinend eine riesengroße Kluft zwischen ihnen und uns, die uns kaum etwas von ihnen lernen läßt. Aber wenn man die Geschichte der Konferenz liest, gewinnt man den Eindruck, daß die Edinburgher Konferenz von 1910 sich trotz der verschiedenen Zeitumstände vielfach mit denselben Grundproblemen befaßte, die auch uns heute noch zu schaffen machen.

Dieses erhellt vor allem aus den Berichten über die breite und lebendige Diskussion in Edinburgh über Zusammenarbeit und Förderung der Einheit. Während der Vorbereitung der Konferenz hatte man sich auf das bestimmteste dafür eingesetzt, „daß Fragen, welche die Unterschiede in Lehre und Kirchenverfassung zwischen den einzelnen christlichen Körperschaften berühren, auf der Konferenz weder zum Gegenstand der Diskussion noch von Resolutionen gemacht werden sollen“ (Rouse/Neill, II, S. 3). Eine Anzahl Missionsgesellschaften, darunter besonders anglikanische, hatten dies zur Vorbedingung ihrer Teilnahme gemacht. Nun wäre es selbstverständlich gewesen, daß auf Grund dieser Vereinbarung und angesichts der Tatsache, daß zum allerersten Male konkrete Vorschläge für eine engere Verbindung zwischen den Missionsgesellschaften zur Debatte standen, die Delegierten sich ausschließlich auf die Erörterung praktischer Zusammenarbeit im missionarischen Bereich beschränkt und das Thema der Einheit der Kirche sorgfältig vermieden hätten. Tatsächlich aber weisen der offizielle Bericht und die lebendige Darstellung dieser großen Debatte durch Temple Gairdner aus, daß die Redner des öfteren ihre Überzeugung zum Ausdruck brachten, Zusammenarbeit sei gut, Kircheneinheit jedoch besser. Zweimal werden (in Edinburgh) die Worte zitiert, die sich in einem Brief der Oberhäupter der christlichen Kirchen in Großbritannien aus dem Jahre 1906 finden: „Wir sind tiefstet darin einer Meinung, daß unser Herr Jesus Christus uns in einer sichtbaren Gemeinschaft eins haben wollte“. Bischof Brent setzte sich für eine wahrhaft christliche Haltung gegenüber der Römisch-Katholischen Kirche ein, indem er sagte, daß wir in jeden praktischen oder theoretischen Plan für christliche Einheit auch diese Kirche einzubeziehen hätten. Ebenso wurde auch die Gründung einer vereinigten Kirche in China leidenschaftlich befürwortet. Und die Notwendigkeit einer Konferenz über Fragen, „die auf dieser Konferenz ausgeklammert gewesen sind“ (also Fragen von „Glauben und Kirchenverfassung“), wurde eindeutig festgestellt. Die Richtung, in der sich die Diskussion bewegte, hat Gairdner unmißverständlich beschrieben, wenn er sagt (in „Edinburgh 1910. An Account and Interpretation of the World Missionary Conference“, 1910, S. 195): „Diese Worte bewiesen, wie folgerichtig der Vorschlag eines Fortsetzungsausschusses mit dem in Aussicht genommenen Ziel seines Übergangs zu einem Internationalen Missionsausschuß die Gedanken der ganzen Konferenz auf die Vorstellung von einer noch größeren Einheit lenkte“.

Es scheint mir eine bemerkenswerte Tatsache zu sein, daß schon anläßlich der allerersten Erwägungen einer Zusammenarbeit auf dem Missionsfeld zwei Dinge so überaus deutlich hervortraten, nämlich daß Mission auf Einheit hinweist, und daß Zusammenarbeit nicht das Ziel selbst, sondern ein Abschnitt auf dem Wege zum Ziel ist. Daraus ergibt sich unzweifelhaft, daß unsere heutigen Gespräche über die Integration von zwei Teilen der ökumenischen Bewegung, deren einer ursprünglich von der Mission, deren anderer von der Einheit seinen Ausgang genommen hat, die Absichten der Pioniere nicht verfälschen, sondern erfüllen.

## 2. Von Cincinnati nach St. Andrews

Wenn wir an Edinburgh 1910 denken, dann dürfen wir auch Cincinnati 1910 und die Anfänge von Faith and Order nicht vergessen. Wir wissen um die enge Verbindung dieser beiden Ereignisse. Bischof Brent verließ Edinburgh in der Überzeugung, „daß Gottes Geist einen neuen Abschnitt der Geschichte vorbereite“. Wie er im Jahre 1920 sagte: „Es waren das Gefühl der Gegenwart

Gottes auf dieser Konferenz und die wunderbaren und unmittelbaren Ergebnisse, die einige von uns zu der Ansicht führten, daß eine ähnliche Konferenz über Fragen von Faith and Order fruchtbar und gut sein würde“. Brent machte seinen revolutionären Vorschlag auf einer Massenversammlung am 11. Oktober 1910. Seine Überzeugungskraft und seine Begeisterungsfähigkeit müssen ganz außergewöhnlich gewesen sein. Denn schon am nächsten Tag brachte der spätere Bischof Manning den Antrag ein, zur Erörterung dieses Vorschlages einen aus Bischöfen, Pfarrern und Laien zusammengesetzten Ausschuß zu berufen, und eine Woche später bereits wurde der sehr positiv gehaltene Bericht dieses Ausschusses durch beide Häuser (sc. der Bischöfe und der Deputierten) der Protestantischen Bischöflichen Kirche einmütig angenommen. Die EntschlieÙung ist oft zitiert worden, hingegen sind die einleitenden Abschnitte des Ausschußberichts weit weniger bekannt. Hier ist ein gewichtiger Absatz, der nichts von seiner Bedeutung verloren hat: „Mit Kummer über unsere bisherige Abgeschlossenheit voneinander und über andere Fehler des Stolzes und der Selbstgenügsamkeit, die die Spaltung fördern, in Treue gegenüber der Wahrheit, wie wir sie verstehen, und in der Achtung vor den Überzeugungen derer, die sich von uns unterscheiden, im Glauben daran, daß die Anfänge der Einheit in der klaren Feststellung und umfassenden Erörterung sowohl der Dinge liegen, in denen wir uns unterscheiden, wie auch der Dinge, in denen wir eins sind, unterbreiten wir ehrerbietigst die folgende EntschlieÙung“.

Ein solcher Vorschlag war noch nie dagewesen, und es war daher nicht leicht, die Kirchen zu seiner Annahme zu bewegen. Der Mann, der sich bei den Kirchen am nachdrücklichsten hierfür eingesetzt hat, war Robert Gardiner aus Boston, ein Rechtsanwalt, der seine Zeit, sein Geld und seine Gesundheit im Dienst dieser Sache opferte. Es ist bedauerlich, daß die Geschichte dieses hingebungsvollen Lebens noch nicht geschrieben wurde.

Nun ist es bemerkenswert, daß Faith and Order sich der Bedeutung seiner Aufgabe für die Mission überaus klar bewußt gewesen ist. Brent selbst schrieb in „The Inspiration of Responsibility“: „Uns Missionare überfällt manchmal eine tiefe Niedergeschlagenheit, wenn wir uns dessen bewußt werden, daß es beinahe absurd ist, die großen Völker des Fernen Ostens für die Kirche Jesu Christi gewinnen zu wollen, ohne daß wir ihnen in geschlossener Front gegenüberzutreten vermögen. Aus ganz praktischen Gründen empfinden wir die Notwendigkeit, daß die Kirche ihre Einheit verwirklicht. Entweder muß das geschehen oder unser Auftrag muß mißlingen“. Gardiner ließ auf alle Faith and Order-Schriften jener ersten Zeit den vollen Text von Joh. 17, 21 drucken einschließlich der Worte „auf daß die Welt glaube“. Und in späteren Jahren nahm Faith and Order in seine Verfassung den Satz auf, „den Kirchen ihre Verpflichtung zur Sichtbarmachung dieser Einheit und ihre dringende Notwendigkeit um des Werkes der evangelistischen Verkündigung willen vor Augen zu halten“. So ist sich Faith and Order zutiefst der engen Verbindung seiner eigenen Aufgabe mit dem missionarischen Auftrag der Kirche bewußt gewesen.

In jener Frühzeit bestand die große Schwierigkeit darin, die Kirchen davon zu überzeugen, daß sie nicht zu Entscheidungen gedrängt werden sollten, auf die sie nicht vorbereitet waren. Die ursprüngliche EntschlieÙung besagte, daß die Konferenz „ohne Vollmacht zu Beschlüssen mit Gesetzeskraft oder zur Annahme von EntschlieÙungen“ sein würde. Später hat man diesen Punkt etwas anders formu-

liert, nämlich daß Faith and Order in Fragen des Glaubens und der Kirchenverfassung nur einmütig oder zumindest ohne Gegenstimme gefaßte Erklärungen annehmen dürfe. So würde keine Kirche in die Lage geraten, sich vom ökumenischen Gespräch zurückziehen zu müssen. Dies ist auch der Hauptgrund dafür, warum sich Faith and Order sorgfältig davor hütete, selbst eine besondere Vorstellung von der künftigen Gestalt kirchlicher Einheit zu entwickeln und zu vertreten.

Befinden wir uns heute in einer anderen Lage? Das ist eine Frage, die Faith and Order selbst erörtert hat und die auch den Zentralausschuß beschäftigen wird. Eine Umfrage, die unter einer beachtlichen Zahl von kirchlich maßgebenden Persönlichkeiten durchgeführt wurde, hat ergeben, daß in dieser Hinsicht immer noch sehr unterschiedliche Auffassungen bestehen. Auf der anderen Seite hat die Faith and Order-Kommission einmütig eine Erklärung über das Wesen der Einheit angenommen, für die wir gemeinsam arbeiten sollen. Wir stehen in einer doppelten Versuchung: die eine ist, daß wir die Situation zu bewältigen suchen, indem wir ein gemeinsames Ziel aufstellen, das die Auffassung einer Mehrheit wiedergibt. Aber dies würde gegen die Grundsätze unserer Bewegung verstoßen, wie sie in der Toronto-Erklärung (1950) festgelegt sind. Die andere Versuchung besteht darin, daß wir uns mit dem status quo abfinden. Unsere Aufgabe muß daher sein, alle unsere Mitgliedskirchen um eine Prüfung dessen zu bitten, ob wir auf Grund des ökumenischen Gesprächs der letzten zehn oder zwanzig Jahre heute mehr über Wesen und Gestalt der Einheit, die wir suchen, auszusagen vermögen, als wir es bisher tun konnten.

Auf jeden Fall ist soviel klar, daß in den kommenden Jahren Faith and Order einen hervorragenden Platz in unserem Leben einnehmen muß. Der Ökumenische Rat kann nur dann gesund bleiben, wenn er die grundlegende Dialektik in seinem Leben bejaht, die zwischen jener Einheit besteht, die uns in unserem gegenwärtigen Zusammenleben geschenkt ist, und jener weit vollkommeneren Einheit, die wir nach dem Willen unseres Herrn miteinander haben sollen. Hierauf ist es zurückzuführen, daß dieser Zentralausschußsitzung bestimmte Vorschläge über die Zukunft von Faith and Order unterbreitet werden sollen.

### 3. Die Basis 1910-1960

Wir sind mit unseren Jubiläen noch nicht am Ende. Denn auf derselben Generalversammlung der Protestantischen Bischöflichen Kirche im Jahre 1910 wurde erstmalig die Formulierung im ersten Artikel der Verfassung des Ökumenischen Rates als Basis für ein ökumenisches Unternehmen verwandt. Die Entschließung über die Einberufung einer Weltkonferenz für Faith and Order schlug vor, „daß alle christlichen Gemeinschaften in der Welt, die unseren Herrn Jesus Christus als Gott und Heiland bekennen, gebeten werden sollen, sich mit uns zur Vorbereitung und Durchführung einer solchen Konferenz zusammenzuschließen“<sup>1)</sup>. Man kann die Frage stellen, ob die Basis nicht in Wirklichkeit viel älter ist und nicht schon auf die erste Weltkonferenz der Christlichen Vereine Junger Männer im Jahre 1855 zurückgeht. Bischof Manning, der die ursprüngliche Entschließung

---

<sup>1)</sup> Dies war die zweite Entschließung. In der ersten Entschließung hieß es: „die unseren Herrn Jesus Christus als Gott und Heiland anerkennen (accept)“.

einbrachte, hat jedoch gesagt, daß er sich irgendeiner Verbindung zwischen diesen beiden Ereignissen nicht bewußt gewesen sei. Jedenfalls bezeichnet das Jahr 1910 das Datum, an dem diese Basis in der ökumenischen Bewegung der Kirchen wirksam wurde. Als im Jahre 1937 der Plan, den Ökumenischen Rat der Kirchen ins Leben zu rufen, auf der Edinburgher Konferenz verhandelt wurde, stellte Faith and Order die Bedingung, daß seine Arbeit auch künftig an die bisherige Basis gebunden bleibe. Faith and Order verlangte jedoch nicht, daß der Ökumenische Rat als ganzer sich diese Basis zu eigen machen solle. Aber die Utrechter Konferenz des Jahres 1938 kam zu dem Ergebnis, daß diese Basis für den ganzen Ökumenischen Rat vorgeschlagen werden sollte, da sie ihren Wert erwiesen und dazu geholfen habe, Kirchen von fast allen Konfessionen zusammenzubringen. Und so wird bis auf diesen Tag jede Kirche, die sich um die Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat bewirbt, aufgefordert, ihre Anerkennung dieser Basis schriftlich zu bestätigen.

Die Diskussion über die Basis, die sich nunmehr über fünfzig Jahre erstreckt und leider bisher niemals systematisch dargestellt und untersucht wurde, ist durch die Tatsache erschwert worden, daß Wesen und Aufgabe der Basis so oft mißverstanden werden. Daher ist die Frage wichtig, was sich die Väter von 1910 bei ihrer Abfassung gedacht haben. In diesem Zusammenhang ist Robert H. Gardiner der bedeutendste Zeuge, denn er hat mit den Kirchen über diesen Punkt korrespondiert. Ein von ihm im Jahre 1919 an Prof. Siegmund-Schultze gerichteter Brief scheint besonders aufschlußreich zu sein<sup>2)</sup>. Gardiner möchte mit den europäischen Kirchen Verbindung aufnehmen und bittet Prof. Siegmund-Schultze um seine Hilfe. Er berichtet, daß bis jetzt keine Kirche in der Schweiz, Frankreich, Belgien und Holland eingeladen worden wäre (sc. zur Teilnahme an der geplanten Faith and Order-Konferenz), weil so schwer herauszufinden sei, welche von ihnen sich zur Tatsache der Inkarnation bekennen. Er fügt hinzu: „Uns scheint, daß der Begriff der christlichen Einheit von denen, die sich zu jener Tatsache und Lehre bekennen, ganz anders gefaßt werden muß als von denen, die unseren Herrn nur als großen Lehrer der Religion ansehen. Darüber hinaus glauben wir, daß die einzige Hoffnung für die Zukunft der Welt in der sichtbaren Einheit der Christenheit ruht, die der Welt die Menschwerdung Gottes in der Gestalt seines Sohnes, in Jesus Christus offenbart.“

Dies ist eine sehr gewichtige Äußerung, denn sie trifft drei wesentliche Feststellungen über die Basis. Die erste besteht darin, daß die Basis eine Funktion hat. Sie soll in erster Linie den Kreis der Kirchen umschreiben, die zu dieser Gemeinschaft gehören können. Sie sagt nicht etwa: das ist alles, was wir gemeinsam aussagen können; oder: dies ist unser Generalnenner; oder: dies ist unser Minimalbekenntnis. Sie sagt: Jesus Christus, Gott und Heiland, sammelt uns. Die Botschaft von Amsterdam drückt dasselbe auf sehr einfache Weise so aus: „Er hat uns hier in Amsterdam zusammengeführt. Wir sind eins darin, daß wir ihn als Gott und Heiland anerkennen“.

Der zweite Punkt betrifft das Bekenntnis der Basis zur Inkarnation. Mag es noch so unvollkommen ausgedrückt sein, aber der Sinn der Aussage war: „Gott war in Christus“, und indem man dies aussprach, den christlichen Glauben damit von jedweder Form des Humanismus oder Synkretismus zu unterscheiden.

<sup>2)</sup> Abgedruckt in „Die Eiche“, Jg. 1921, S. 121.

Der dritte Punkt soll besagen: Wir treten nicht für irgendeine verschwommene, unbestimmte Einheit ein, sondern die Art von Einheit, die wir suchen, ist uns in der Tatsache Jesus Christus gegeben. Wir möchten diese Einheit, die auf Jesus Christus selbst zurückgeht, nicht mit weltlichen oder synkretistischen Vorstellungen von Einheit vermengen.

Mir scheint, daß Gardiners Auffassung von der Basis für uns heute sehr bedeutsam ist. Es wäre viel über gewisse Hinzufügungen zur Basis zu sagen, die auf unsere Erfahrungen in einem halben Jahrhundert zurückgehen, und ein bestimmter Vorschlag hierfür wird dem Zentralausschuß vorgelegt werden; aber es wäre meines Erachtens ein Fehler, den Charakter der Basis zu ändern und sie zu irgendetwas anderem zu machen, als sie jetzt ist, nämlich eine einwandfreie Feststellung des Wesens unserer Gemeinschaft und ein Orientierungspunkt für unsere gemeinsame Aufgabe. Mit anderen Worten: die Basis darf in keiner Weise den Anschein einer Aufzählung von früher sog. „Fundamentalartikeln“ für die Vereinigung der Kirchen erwecken. Ihr einziger und alleiniger Zweck besteht in der Aussage, was uns im Ökumenischen Rat zusammenhält, was der Ausgangspunkt unserer Gespräche und die Grundlage unserer Zusammenarbeit ist.

#### *4. Beziehungen zu der Römisch-Katholischen Kirche*

Zu diesem Thema, das in einiger Ausführlichkeit im Bericht des Exekutiv-ausschusses behandelt ist (siehe oben), möchte ich eine weitere Bemerkung machen. Wenn ich die gegenwärtige Situation richtig beurteile, so wird der Weg, den der Ökumenische Rat in dieser Hinsicht zu gehen hat, zwischen zwei Abgründen hindurchzuführen haben.

Die eine Gefahr, die wir zu vermeiden haben werden, liegt darin, daß wir uns selbst als Gegenüber oder Gegengewicht zur Römisch-Katholischen Kirche ansehen oder allgemein ansehen lassen. Das ist eine wirkliche Gefahr, denn es gibt viele römische Katholiken, die den Ökumenischen Rat mit der Römisch-Katholischen Kirche vergleichen, als ob sie vergleichbare Größen wären, und es gibt ebenso auf unserer Seite nicht wenige, die gar zu leicht in die Denkweise von der Bildung kirchlicher Machtkonstellationen verfallen. Der alte Adam in uns und die politischen Kategorien, die in der Welt üblich sind, können uns leicht in diese Richtung drängen. Aber das würde ein geistliches Unheil bedeuten, denn wir sind dazu da, um für die Einheit zu arbeiten, und nicht, um eine Spaltung zwischen vielen Gruppen durch eine Spaltung zwischen einigen großen Blöcken zu ersetzen. Wir müssen daher uns selbst und andere immer wieder daran erinnern, daß der Ökumenische Rat der Kirchen eine Körperschaft *sui generis* ist, die es ablehnt, der Gegenspieler einer einzelnen Kirche oder einer Gruppe von Kirchen zu sein, sondern die die Einheit aller derer in Christus vertritt, die ihn als Gott und Heiland anerkennen.

Auf der anderen Seite besteht die Gefahr, daß wir zur leichteren Herstellung von Kontakten mit der Römisch-Katholischen Kirche Auffassungen und Grundsätze preisgeben, die unaufgebarer Wesensbestandteil unserer Bewegung sind. Bei diesen Worten denke ich besonders an den Rat, den einige unserer ökumenischen Freunde in der Römisch-Katholischen Kirche uns geben. Dieser Rat gipfelt in dem Satz, daß die einzige und allein gültige Tätigkeit des Ökumenischen Rates im theologischen Studium und Gespräch über die Aufgaben der Wieder-

vereinigung der Kirche zu sehen ist. Alles andere wird für eine gefährliche Abweichung von der wahren Aufgabe des Rates gehalten. Nun haben wir es im Übermaß klar gemacht, daß volle Einheit das Ziel des Ökumenischen Rates ist und sein muß, aber wir glauben gleichzeitig, daß es gemeinsame Aufgaben von großer Dringlichkeit gibt, die wir eben jetzt zu erfüllen haben, und daß die Erfüllung dieser Aufgaben auch die Einheit fördern hilft. Wir kommen ebenso von Edinburgh und Stockholm her wie von Lausanne, und wir schämen uns keines unserer Ahnen.

Es gibt andere Dinge in unserer lebendigen Tradition, die aufzugeben wir keinesfalls bereit sind — unsere Auffassungen von Religionsfreiheit, unser Eintreten für eine ökumenische Verbundenheit zwischen den Kirchen, bei der man wirklich aufeinander hört.

Diese beiden Gefahren zu vermeiden wird viel Weisheit und Geduld erfordern. Aber die Reinheit unserer Sache steht dabei auf dem Spiel.

## 5. Regionale Entwicklungen

In allen größeren Gebieten der Welt gibt es jetzt regionale ökumenische Zusammenschlüsse, die die Kirchen zur Behandlung gemeinsamer Aufgaben in dem betreffenden Gebiet vereinen. Die Ostasiatische Christliche Konferenz ist für uns von besonderer Bedeutung wegen ihrer engen Beziehungen zum Ökumenischen Rat wie auch angesichts der Tatsache, daß sich das Interesse der ökumenischen Bewegung im nächsten Jahre auf Asien richten wird. Sie wird ein größeres Treffen ihres leitenden Ausschusses unmittelbar vor der Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Indien halten. Die Konferenz Europäischer Kirchen wird ihre zweite Zusammenkunft im Oktober in Dänemark veranstalten. Eine der Aufgaben, die ihr obliegen, wird darin bestehen, Kirchenführer aus West- und Osteuropa zusammenzubringen. Die südamerikanischen Kirchen werden ein kontinentales Treffen im August 1961 abhalten und haben Vertreter des Ökumenischen Rates freundlichst dazu eingeladen.

In Anbetracht der dramatischen Umwälzungen, die sich in Afrika vollzogen haben, besteht für uns aller Grund, unsere Aufmerksamkeit besonders den regionalen Entwicklungen in jenem Erdteil zuzuwenden. Wir freuen uns darüber, daß die Gesamtafrikanische Kirchenkonferenz in Bildung begriffen ist. Der Ökumenische Rat unterhält keine offiziellen Beziehungen zu dem Vorläufigen Ausschuß der Gesamtafrikanischen Kirchenkonferenz, aber sowohl der Internationale Missionsrat wie auch der Ökumenische Rat haben mit ihren leitenden Persönlichkeiten enge Fühlung gehalten und konnten mit diesen in den letzten Monaten ausführlich darüber sprechen, auf welche Weise die beiden Weltorganisationen den afrikanischen Kirchen bei der Erfüllung ihrer neuen und erschreckend großen Aufgaben am besten zu helfen vermögen. Besonders wurden Möglichkeiten erörtert, um die Gesamtafrikanische Kirchenkonferenz zu stärken und eine bessere Koordination herbeizuführen, vor allem in dem jetzigen Anfangsstadium der Planung inmitten der vielen ökumenischen Initiativen, die gegenwärtig in Afrika ergriffen werden. Ein Arbeitsausschuß unter dem Vorsitz von Henry Makulu, unserem neuen Mitarbeiter aus Afrika, wird hierfür als Beratungsstelle dienen. Auf diese Weise können wir sicherstellen, daß alle Vorhaben, die Afrika

betreffen — etwa im Bereich des Studiums des „Raschen sozialen Umbruchs“, akute Notstandsprogramme und Pläne für die Ausbildung einer einheimischen Führungsschicht, die dem Zentralausschuß unterbreitet werden sollen —, in dem Leben der afrikanischen Kirchen selbst verwurzelt sein werden. In diesem Zusammenhang ist es ermutigend und, wie wir hoffen, symptomatisch, daß wir in diesen Tagen die Anträge von fünf afrikanischen Kirchen auf Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat zu behandeln haben werden. Wir sind glücklich über die Tatsache, daß gerade in diesem entscheidenden Abschnitt der afrikanischen Geschichte die afrikanische Christenheit eine zunehmend wichtige Rolle im Ökumenischen Rat spielt.

## 6. Südafrika

Ich möchte auch einige kurze Bemerkungen zu den Schritten machen, die unsere Beauftragten hinsichtlich der Situation in Südafrika unternommen haben. Eines der besorgniserregendsten Kennzeichen der dortigen Situation ist die Isolierung der Kirchen und kirchlichen Gruppen voneinander: es fehlt an Verbindungen zwischen Christen verschiedener Rasse und Sprache sowie zwischen den südafrikanischen Kirchen und den übrigen Kirchen in der Welt. Unsere hier erwachsende Aufgabe läßt sich in den Worten ausdrücken, die in anderem Zusammenhang im Ökumenischen Rat gebraucht werden, nämlich in den Worten der Verfassung von Faith and Order: „die Kirchen aus ihrer Vereinzelung heraus zu einer Begegnung zu führen“. Die bedeutendsten Augenblicke in der ökumenischen Geschichte sind jene gewesen, in denen Christen, die durch scheinbar unüberwindliche Schranken voneinander getrennt waren, gemeinsam darum gerungen haben, ihre Gemeinschaft zu behaupten und eines Sinnes zu werden. Für dieses Ziel in Südafrika müssen wir arbeiten und beten, wie wir es auch in anderen Situationen getan haben, so gerade kürzlich durch eine Konsultation der Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten in Rhodesien.

Die Notwendigkeit eines solchen ökumenischen Verfahrens besteht nicht nur zwischen diesen Kirchen unter sich, sondern ebenso zwischen ihnen und dem Ökumenischen Rat als ganzem. Wir sollten viel mehr getan haben als wir taten, um zu einem tiefen Verstehen der vielschichtigen Probleme menschlicher Beziehungen in Südafrika zu gelangen. Wir müssen jetzt alles tun, was in unserer Macht steht, um dies durch eine nicht überstürzte Konsultation zwischen einer Abordnung des Ökumenischen Rates und Vertretern der südafrikanischen Kirchen zu erreichen. Wir werden gute Zuhörer dabei sein müssen, aber das soll nicht heißen, daß unsere Vertreter nur eine passive Rolle spielen werden. Unsere Vertreter werden nicht mit leeren Händen nach Südafrika kommen. Sie werden mit den Standpunkten kommen, die in der Gemeinschaft der Ökumene eingenommen werden, wie sie eindeutig im Bericht der Zweiten Vollversammlung in Evanston ihren Niederschlag gefunden haben, und sie werden die Meinung der im Ökumenischen Rat vereinten Kirchenfamilie wiederzugeben suchen. Unsere Hoffnung muß sich darauf richten, daß wir durch einen solchen Meinungsaustausch nicht nur eine echtere ökumenische Gemeinschaft zwischen den Kirchen aller Rassen in Südafrika und zwischen ihnen und dem Ökumenischen Rat schaffen helfen, sondern auch und vor allem einen wesentlichen Beitrag zur Sache der Gerechtigkeit und der Freiheit für alle Rassen der Menschheit leisten.

## 7. Blick in die Zukunft

In diesem Jubiläumsjahr werden wir uns dessen bewußt, wie wenige von den Pionieren der ökumenischen Bewegung noch unter uns sind. Tatsächlich ist niemand mehr von denen, die 1937 die ersten Pläne für den Ökumenischen Rat entwarfen, noch heute aktiv in unseren Reihen tätig. Und es ist wahrscheinlich, daß dem Zentralaussschuß nach der Dritten Vollversammlung kaum noch viele Mitglieder angehören werden, die bereits durch die erste Vollversammlung im Jahre 1948 ernannt worden waren. So kommt man um die Frage nicht herum, ob sich wohl in den kommenden Jahrzehnten Männer und Frauen finden werden, die bereit sind, die Last der Verantwortung für das Leben der wachsenden ökumenischen Bewegung zu tragen und es zu tun mit einer tiefen Hingabe an die Sache der Einheit der Kirche. Nun hat dieser Sommer gezeigt, daß wir Grund zur Hoffnung hierauf haben. Auf der Europäischen Ökumenischen Jugendkonferenz in Lausanne und auf der Konferenz des Christlichen Studenten-Weltbundes „Leben und Sendung der Kirche“ in Straßburg haben junge Menschen aus allen Kirchen und Ländern über die Fragen der Einheit miteinander nachgedacht, zusammen diskutiert, sich auseinandergesetzt, miteinander gestritten und zusammen gebetet. Der Erzbischof von Canterbury hat der Lausanner Konferenz in seiner Grußbotschaft gesagt, daß sie viel Unsinn und einiges Sinnvolle reden würden. Und das ist denn auch auf beiden Konferenzen so gewesen. Die kritischen Fragen, die sie an die ökumenische Bewegung und an die Struktur ihrer eigenen Kirchen stellten, gehörten sicherlich nicht zum Unsinn. Und auf jeden Fall war ihr Verlangen nach einer wirklichen, in unserer Zeit sich vollziehenden Sichtbarmachung der *Una Sancta* in ihrer Einheit, Katholizität, Apostolizität und Heiligkeit von äußerstem Ernst getragen. Daher scheint es so, daß wir mit Vertrauen jener Zeit entgegensehen können, da die Führung in ihre Hände übergehen wird.

## CHRONIK

Über die alle drei Jahre stattfindende Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung ist in dem vorstehenden Artikel von H. Renkewitz gesondert berichtet worden.

Nach den vorangegangenen Sitzungen der Fachkommissionen und einem Festgottesdienst in Edinburgh anlässlich der 50jährigen Wiederkehr der Weltmissionskonferenz von 1910 trat der Zentralaussschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen vom 16.-24. August in St. Andrews (Schottland) zusammen. Mit nur einer (altkatholischen) Gegenstimme wurde beschlossen, die Integration der Internationalen Missionsrates mit dem Ökumenischen Rat der Vollversammlung von Neu-Delhi vorzuschlagen. Die Anträge der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung auf Erweiterung des Ausschusses und Vergrößerung des Sekretariats sowie insbesondere eine stärkere Betonung ihres Auftrages innerhalb der Gesamtarbeit des Ökumenischen Rates fanden allgemeine Zustimmung.

Der Zentralaussschuß einigte sich weiter auf eine der Vollversammlung vorzuschlagende Neufassung der Basis, die jetzt folgenden Wortlaut haben soll:

„Der Ökumenische Rat der Kirchen ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.“

Die Ergebnisse und Empfehlungen des neugefaßten Studiendokumentes über den Proselytismus sollen gleichfalls der Vollversammlung unterbreitet werden.

Der Wortlaut der Vorbereitungsdokumente sowie das Programm für Neu-Delhi wurden nach eingehender Beratung endgültig festgelegt.

An der vom Ökumenischen Rat für Dezember ds. Js. einberufenen Konferenz der südafrikanischen Mitgliedskirchen über die Rassenfrage wird als europäischer Vertreter D. Wilhelm N i e s e l teilnehmen.

Unter den vom Zentralaussschuß behandelten internationalen Problemen ist die Empfehlung hervorzuheben, die Volksrepublik China in die Völkergemeinschaft einzubeziehen.

Aufgenommen wurden acht neue Mitgliedskirchen, darunter neben dem Sryisch-Orthodoxen Patriarchat von Antiochien sieben sog. „junge Kirchen“ aus Afrika und Asien, so daß der Ökumenische Rat jetzt 178 Mitgliedskirchen umfaßt.

Auch an der diesjährigen Zentralaussschußsitzung nahmen wiederum mehrere russisch-orthodoxe und römisch-katholische Beobachter teil. Der Moskauer Patriarch Alexius richtete eine Grußbotschaft an den Zentralaussschuß.

\*

Der Baptistische Weltbund hielt vom 26. Juni — 3. Juli in Rio de Janeiro den 10. Baptistischen Weltkongreß ab, auf dem 12 500 Delegierte die jetzt 23 Millionen zählenden Baptisten vertraten. Der Kongreß setzte sich nachdrücklich für den Weltfrieden, die Lösung der Rassenfrage und wirtschaftliche Hilfsmaßnahmen in den Entwicklungsländern ein.

Nahezu 700 Studenten aus 70 Ländern nahmen an der Konferenz des Christlichen Studenten-Weltbundes vom 16.-31. Juli in Straßburg teil, die unter dem Thema „Leben und Sendung der Kirche“ stand.

Die vom 6.-9. September in Prag versammelte und von etwa 200 Teilnehmern aus 25 Ländern besuchte 3. „Christliche Friedenskonferenz“ beschloß die Einberufung einer „All-Christlichen Friedensversammlung“ für den Juni 1961 nach Prag. In einem Aufruf und in Briefen an den Ökumenischen Rat, die Vereinten Nationen und die führenden Staatsmänner wies die Konferenz auf die Dringlichkeit der Friedensbemühungen hin. Zum Nachfolger des verstorbenen Generalsekretärs Dr. B. Pospisil wurde Pfarrer Jaroslav N. Ondra (Prag) gewählt. Im Rahmen eines Festaktes in der Karls-Universität verlieh die Comenius-Fakultät Prof. D. Hans Iwand post mortem die Ehren doktorwürde.

Vom 8.-18. September fand auf Madagaskar die 2. Gesamtafrikanische Lutherische Konferenz statt, die etwa 200 Delegierte aus zehn afrikanischen Ländern zusammenführte.

Die erste Ökumenische Jugendkonferenz in Europa vom 13. bis 24. Juli in Lausanne war von 1800 Jugendlichen besucht, die sich in einem leidenschaftlichen Appell für die Einheit der Kirche einsetzten.

Der Ökumenische Rat von Polen hat den reformierten Superintendenten Jan Niewieczeral an Stelle von Pfarrer Zygmunt Michelis zu seinem neuen Vorsitzenden gewählt.

Das Moskauer Patriarchat der Russischen Orthodoxen Kirche hat Bischof Johann Wendland von Podolsk mit dem neu gegründeten Exarchat für Mitteleuropa (Sitz in Berlin-Karlshorst) betraut.

Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland hat ihren Mitgliedskirchen empfohlen, die ökumenische Gebetswoche künftig in der Woche vor Pfingsten statt wie bisher vom 18. bis 25. Januar zu veranstalten, um Überschneidungen mit der in der ersten Januarwoche liegenden Allianz-Gebetswoche zu vermeiden.

Im Juli stattete eine vierköpfige Delegation der Russischen Orthodoxen Kirche den evangelischen Landeskirchen in Ostdeutschland einen Besuch ab. An dem Begrüßungsempfang in Berlin war auch das Kirchliche Außenamt in Frankfurt/M. durch Präsident D. Wischmann vertreten.

Die Abteilung für Zwischenkirchliche Hilfe und Flüchtlingsdienst des Ökumenischen Rates veranstaltete ihre diesjährige Jahreskonferenz mit 140 Delegierten aus 30 Ländern vom 20.-25. Juli in Berlin-Spandau.

## VON PERSONEN

Der Vorsitzende des Exekutiv- und Zentralausschusses des Ökumenischen Rates, Präsident Dr. Franklin C. Fry (New York) beging am 30. August seinen 60. Geburtstag.

Der Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes, Dr. Carl E. Lund-Quist ist gesundheitshalber von seinem Posten zurückgetreten.

Als Nachfolger von Philippe Maury, der in einigen Monaten die Informationsabteilung des Ökumenischen Rates in Genf übernehmen wird, wurde Valdo Galland zum Generalsekretär des Christlichen Studenten-Weltbundes berufen. Vorsitzender des Weltbundes wurde an Stelle von D. T. Niles der bisherige Jugendsekretär des Ökumenischen Rates, Philip Potter.

Metropolit Nikolai hat die Leitung des Außenamtes der Russischen Ortho-

doxen Kirche an Bischof Nikodim abgegeben.

Für den 1959 verstorbenen Prof. D. Walter Freytag wurde Pastor i. R. Curt Ronnicke zum Vorsitzenden des Deutschen Evangelischen Missionsrates gewählt.

Pfarrer John Garrett hat die Leitung der Informationsabteilung des Ökumenischen Rates niedergelegt, um der Berufung auf eine kirchengeschichtliche Professur in Sydney (Australien) Folge zu leisten.

Nach zehnjähriger Tätigkeit in der Flüchtlingsarbeit des Ökumenischen Rates wird Dr. Edgar H. S. Chandler am 1. November ein leitendes kirchliches Amt in Chicago übernehmen.

Pfarrer Peter Kwei Dagadu (Ghana), einer der führenden Vertreter der afrikanischen Kirchen in der Ökumene, ist am 8. Juli in Accra im Alter von 52 Jahren verstorben.

## ZEITSCHRIFTENSCHAU

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

Ludek Broz, „Jesus Christ the Light of the World“, *Communio Viatorum*, Nr. 1, Frühjahr 1960, S. 27–36.\*)

Der Verfasser beginnt mit einigen sehr positiven Äußerungen über den Ökumenischen Rat und spricht erst dann exegetisch und theologisch zum Thema der nächsten Vollversammlung. Der Grundton all seiner Ausführungen liegt in der Forderung einer dynamischen Ökumene, die sich wirklich auf dem Weg weiß. Hoekendijksche Gedanken einer missionarischen Gemeinde klingen an.

„Edinburgh 1910 — 1960 and The World Council of Churches“ (Sondernummer), *Religion in Life*, Nr. 3, Sommer 1960.

In dieser Sondernummer anlässlich des 50jährigen Jubiläums der großen Missionskonferenz von Edinburgh sind u. a. sieben Beiträge führender ökumenischer Theologen zusammengefaßt. Sie nehmen geschichtlich oder dogmatisch Stellung zur ökumenischen Bewegung. Einige der Titel lauten: „Reflections on Edinburgh, 1910“ (J. H. Oldham); „Developments in the ‚Younger Churches‘ Since Edinburgh, 1910“ (K. S. Latourette); „What Next?“ (St. Neill). Neill hebt die geplante Integration als nächsten Schritt hervor, spricht dann von einer berechtigten Dankbarkeit angesichts des — früher unvorstellbar — weitreichenden Zusammenwachsens der Kirchenführer und Kirchen — es habe in den vergangenen 50 Jahren immerhin 38 Kirchenzusammenschlüsse gegeben (der Verf. erwähnt nicht, ob diese alle auf die ökumenische Bewegung zurückgehen) — und schließt mit einem Konditionalsatz: „Wenn die Kirchen...“ doch erkennen möchten, daß sie nur dann einen Sinn haben, wenn sie Mission sind, dann würde man weiter zueinander finden, finden müssen.

H. H. Walz, „Die ökumenische Dimension“, *Zeitwende*, Heft 9, 1960, Seite 597–606.

Unter der „ökumenischen Dimension“

versteht Walz die Überwindung eines unrealistischen Entweder-Oder-Denkens zugunsten eines dreidimensionalen „Miteinander des Verschiedenen im Gemeinsamen“ (S. 603). Walz wiederholt die in diesem Jubiläumsjahr schon oft gestellte Frage nach der Lebendigkeit des Ökumenischen Rates mit den Worten: „... ist der Rat wirklich ein Rat von Kirchen oder ein Gremium von Kirchenregierungen und der von ihnen approbierten Fachtheologen...?“ (S. 604). Er sagt Einzelkirchen und Weltrat Stagnation voraus, wenn sie die wagenden Kräfte nicht nach vorn lassen. „Das könnte die weitere Folge zeitigen, daß die Sache der ökumenischen Bewegung, die eine Sache unseres ganzen Zeitalters ist, für den Zeitgenossen immer langweiliger und irrelevanter wird“ (S. 605). Auch bestünde die Gefahr einer vorzeitigen Konzentration auf die Frage nach der Kirche, für die der Rat noch gar nicht reif sei.

H. R. Weber, „Ministers of the Priestly People“, *Laity*, Nr. 9, Juli 1960, Seite 5–21.

In der neuesten Nummer der „Laity“, die sich mit den Begriffen „Ministry“ und „Laity“ beschäftigt, stellt H. R. Weber eine Reihe von Fragen nach der Bedeutung von Amt und Laien in den jeweiligen Kirchen. Die Arbeit ist im wesentlichen eine Bibelstudie über die Gemeinde vom Gesichtspunkt der *diakonia* (leiturgia) aus. Es ist dem Verf. gegeben, von dieser Basis aus Linien zu zeigen und Fragen zu stellen, die nicht reizen und ärgerlich machen, sondern die von links und rechts als berechtigt aufgenommen werden und darum für die Einzelkirche wie für die Ökumene hilfreich sind.

Die anderen Aufsätze dieser Nummer beschäftigen sich mit der Stellung der Frau in der Gemeinde und dem Amt in verschiedenen Kirchenstrukturen und Konfessionen.

A. L. Haddon, „The Two Baptisms and Church Union“, *The Ecumenical*

Review, Nr. 4, Juli 1960, Seite 471—479.

Der Verfasser meint, es sei an der Zeit, über Kirchenunion nachzudenken, in der die Kindertaufe neben der Gläubigentaufe bestehen kann, da Südinien das Problem des Nebeneinander von bischöflichen und nicht-bischöflichen Kirchen inzwischen gelöst habe. Nach einem sehr knappen Referat der augenblicklichen Unionspläne mit beiden Taufformen stellt Haddon fest, daß es bei den Vertretern der Kindertaufe überall einen Bruch gibt zwischen einer neutestamentlichen Tauftheologie und der dogmatischen Begründung der gegenwärtigen Taufpraxis. Verf. schließt mit dem Kompromißvorschlag, ob die beiden Taufen mit verschiedenen Funktionen nicht in derselben Kirche bestehen könnten. Die Kindertaufe würde Gottes vorlaufende Gnade betonen, die Gläubigentaufe (im Leben desselben Menschen!) die gläubige Annahme des Evangeliums. Der Wert dieses Aufsatzes besteht vor allem darin, das überall vorhandene Dilemma noch deutlicher zu machen.

Paul D. Devanandan, „The Christian Institute for the Study of Religion and Society“, *The International Review of Missions*, Nr. 195, Juli 1960, S. 319—325.

Vor drei Jahren wurde auf die Initiative des National Christian Council of India hin ein Institut gegründet, das Religion und Gesellschaft in Indien studieren soll, um den Kirchen durch die Ergebnisse bei missionarischer und sozialer Arbeit zu helfen. Der kleine Anfang hat sich gelohnt. Schon sind eine ganze Reihe von Tagungen durchgeführt worden, zu denen auch hinduistische Gelehrte als Mitarbeiter herangezogen wurden. Der Verf. berichtet, daß in einer vorbildlichen Gruppenarbeit schon sechs Bände über soziale Fragen veröffentlicht werden konnten, von denen einer sogar Textbuch soziologischer Seminare in indischen Universitäten wurde. Eine Vierteljahresschrift, „Religion and Society“, hat bereits 750 feste Abonnenten. Für die Zukunft plant man die Einrichtung weiterer Seminare oder Institute, damit in dem großen Land wesentlich mehr kirchliche und hinduistische Interessenten zu den Studientagungen kommen können.

B. Manuel, „The Idea of A Regional Church“, *Indian Journal of Theology*, Nr. 3, 1960, S. 120—126.

Manuels These lautet etwa so: Eine echte Ökumene, wie sie zu Beginn der Kirchengeschichte bestand, ist nur möglich, wenn die Kirchenvertreter nicht mehr aus Denominationen kommen, sondern aus Regionalkirchen. So sollte sich z. B. die amerikanische Christenheit von ihrer europäischen Herkunft lösen und anfangen, sich insgesamt als eine regionale Kirche zu verstehen. Gleicherweise brauche Asien eine regionale Selbstbesinnung, denn „in Asien und Afrika steht heute nicht das Christentum der Denominationen auf dem Spiel, sondern das Evangelium von Christus selbst“ (S. 123). Der Verf. sieht in den alten fünf regionalen Kirchen (Rom und vier Ostpatriarchaten) diese Art Ökumene theologisch und praktisch vorgebildet.

Christliche Mission (vier Artikel), *Christianity Today*, Nr. 22, 1. August 1960.

Statistiken über Lage und Aussichten in der Weltmission sowie verschiedene Artikel zur Missionsstrategie enthält diese Nummer der theologisch konservativen Zeitschrift.

„La seigneurie du Christ sur l'Eglise et sur le monde“, *Istina*, 1959, Nr. 2, S. 131—166.

Die Arbeit wird von einer Theologengruppe der „Kath. Konferenz für ökumenische Fragen“ verantwortet. Sie geschieht im Blick auf die gleichzeitige Studienarbeit in der ökumenischen Bewegung, benützt allerdings wenig die in Deutschland erschienenen neueren Arbeiten zu diesem Thema.

M.-J. Le Guillou, O.P. „Plénitude de catholicité et oecuménisme“, *Istina*, 1959, Nr. 2, S. 237—256.

Die Fragen, die der katholischen Kirche durch die verschiedenen christlichen Gemeinschaften gestellt werden, berühren sie sehr stark, unter dem einen oder dem anderen Gesichtspunkt. Sie können eine Antwort nur erhalten, wenn — auf der Ebene des Denkens wie auf der Ebene der Wirklichkeit — die „katholische Fülle“ deutlicher in Erscheinung tritt. Ein wirklicher Ökumenismus, zu dessen Natur es gehört, an

das Ganze des Lebens der Kirche gebunden zu sein, kann nur auf einer wahrhaft katholischen Lehre von der Kirche aufbauen, die fähig ist, die verschiedenen Aspekte des Geheimnisses der Kirche in ihrem wahren Gleichgewicht darzustellen. Das ist das Programm, das sich der bekannte Ökumeniker in dieser Studie vorgenommen hat, die in einem ersten Teil vorgelegt wird.

*Hans-Joachim Thilo*, „Eine neue ökumenische Generation“, Informationsblatt, Nr. 16 (2. Augustheft 1960), S. 245—250.

*Erwin Wilkens*, „Ökumenische Zuverlässigkeit“, Ev.-Luth. Kirchenzeitung, Nr. 17, 1. 9. 1960, S. 257—259.

Beide Artikel gehen kritisch auf die Lausanner Jugendkonferenz ein, letzterer insbesondere auf die dort gehaltene gemeinsame Abendmahlsfeier.

*Hanfried Krüger*, „Von Edinburgh nach Neu-Delhi“, Informationsblatt, Nr. 19 (1. Oktoberheft 1960), S. 301 ff.

Dieser Beitrag bietet eine umfassende Darstellung der diesjährigen Verhandlungen des Zentralausschusses in St. Andrews (Schottland).

#### Studienmaterial

Eine theologische Besinnung über die Evangelisation. Sondernummer der „Mitteilungen“ der Studienabteilung. Jahrg. V, Heft 1 und 2, 42 S., DM 1.25. (Eine sehr gute Zusammenfassung der mehrjährigen Arbeit des Evangelisationsreferats über dieses Thema.)

Conversion — a Comparative Study. Dokument Nr. VIII des Referats für Laienarbeit. 15 S., vervielfältigt, deutsche Übersetzung in Vorbereitung. (Ein erster anglikanischer Anstoß zur Erörterung dieses vernachlässigten Gegenstandes.)

Institutionalismus. Eine Sonderveröffentlichung der Studienabteilung. „Mitteilungen“ Jahrg. VI, Heft 1, 34 S., DM 1.25.

Statements on Parenthood and the Population Problem. Stellungnahmen von Kirchen und Kirchenräten. Genf 1960, 52 S., vervielfältigt.

Jesus Christus, das Licht der Welt. Illustriertes Faltblatt zur Vorbereitung der Dritten Vollversammlung 1961. DM 0.15. (Zu bestellen beim Kirchlichen Außenamt, Frankfurt/Main, Untermainkanal 81.)

„Aufgaben und Möglichkeiten christlichen Handelns im raschen sozialen Umbruch“. Amtliche deutsche Fassung des Berichts der Internationalen ökumenischen Studienkonferenz in Saloniki vom 25. 7. bis 2. 8. 1959 (mit Bibliographie). „Zeitschrift für Evangelische Ethik“, Heft 5, September 1960. DM 3.60.

*Gustav Stählin*, „Jesus Christus, das Licht der Welt“. Die Aussagen des Neuen Testaments zum Thema der Weltkirchenkonferenz 1961. — Sonderdruck DM-.50 (anzufordern bei der Ökumenischen Centrale, Frankfurt a. M.).

## NEUE BÜCHER

*Donald M. Baillie*, Gott war in Christus. Eine Studie über Inkarnation und Versöhnung (Theologie der Ökumene, Bd. 7). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1959. 216 S. Ln. DM 18.50.

Kurz vor seinem im Jahre 1954 erfolgten Tode hat Donald Baillie, Systematiker in St. Andrews (Schottland) und Bruder eines der gegenwärtigen Präsidenten des Ökumenischen Rates, noch ein Vorwort zu der

deutschen Ausgabe seines Buches geschrieben, in dem er auf die Wichtigkeit des Austauschs und der Wechselbeziehung zwischen der britischen Theologie und der evangelischen Theologie des Festlandes hinwies.

Sein Buch ist dem Zentralproblem des christlichen Glaubens, der Christologie, gewidmet. Seine Spannweite reicht von den Vätern der alten Kirche bis zu den Systematikern der Gegenwart, die reichlich zu

Wort kommen. Kann heute zu der Lehre von Christi Person und Werk wesentlich Neues gesagt werden? — so fragen wir. B. antwortet: „Die der Theologie aufgebene Arbeit muß in jeder Generation neu geleistet werden“ (67 f.). Demgemäß führt uns B. in den Stand des gegenwärtigen Gesprächs ein. Er tut es mit zwei einander scheinbar entgegengesetzten Kapiteln „Warum brauchen wir den historischen Jesus?“ und „Warum brauchen wir eine Christologie?“ B. bejaht die Ergebnisse der historisch-kritischen Forschung, insbesondere der Formgeschichte, da sie jeglichen Doketismus für die Zukunft unmöglich gemacht haben. Eine radikale Evangelienkritik verbindet sich heute nicht mehr — wie früher — mit der liberalen, sondern mit der positiven Theologie. Gegenüber Männern wie Barth, Brunner, Bultmann, die an der „Persönlichkeit des historischen Jesus nicht grundlegend interessiert sind“, erklärt B. jedoch, daß „die Urkirche, als sie die Evangelien hervorbrachte, in höchstem Maße an der Gestalt Jesu interessiert war“ (47). Deshalb: „Wenn die Offenbarung allein durch das Wort erfolgt, dann hat Christus umsonst gelebt“ (54).

Andererseits hat jedes, auch das früheste Evangelium, eine Christologie enthalten (59). Dem, der nur von dem ewigen Gott und dem historischen Jesus spricht, stellt B. zwei Gegenfragen: „Wissen Sie wirklich genau, was Sie unter ‚Gott‘ verstehen? Und wissen Sie wirklich genau, was Sie unter ‚Geschichte‘ verstehen?“ (62). Die ganze christologische Frage ist im Grunde eine Frage nach Gott und eine Frage nach der Mitte der Geschichte. Martin Kählers Fragestellung aus dem Jahre 1892 „Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus“ wird in diesen beiden ersten Kapiteln B.'s für die Gegenwart in großer Klarheit aufgezeigt.

Wie die großen Glaubensbekenntnisse „das Geheimnis verwahrt, ohne es zu erklären“ (81), so kommt B. — nach einer Auseinandersetzung mit Bultmanns Entmythologisierungstheorie und der Kritik einiger Christologien — auf das in seinem bisherigen Gedankengang bereits verborgen vorhandene Paradoxon der Inkarnation zu sprechen. Hier liegt der Kernpunkt seines Buches. Theologie wird immer eine Theo-

logie des Paradoxen sein. Den Schlüssel zu dem größten Paradoxon, dem Paradoxon der Inkarnation, sieht B. in dem Paradoxon der Gnade. Es besagt, daß alles Gute, was ein Christenmensch hat und tut, nicht von ihm selber, sondern von Gott kommt. „Dies Paradoxon in seiner fragmentarischen Gestalt in unserem eigenen christlichen Leben ist der Widerschein jener vollendeten Vereinigung von Gott und Mensch in der Inkarnation“ (128), denn Jesus handelt, aber er handelt aus dem Bewußtsein „Ich... jedoch nicht ich, sondern der Vater.“

Diesen Ansatz führt B. in den folgenden Kapiteln über die Lehre von der Trinität und von der Versöhnung weiter durch: „Der Gott, der in Christus inkarniert war, wohnt durch den Heiligen Geist in uns“ (163). Seine letzte Tiefe gewinnt B.'s Grund-Satz „Nicht ich, sondern die Gnade Gottes“ dadurch, daß die Religion der Inkarnation auch die Religion der Versöhnung wurde: „Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit ihm selber und rechnete ihnen ihre Sünden nicht zu“ (207).

Vorzüge des anregenden Buches von B. sehe ich in dreierlei: 1. Es zeigt die Wechselwirkung von deutscher und britischer Theologie auf; 2. Es läßt auch die katholische und die orthodoxe Theologie zu Wort kommen; 3. Es nimmt in seinen Darlegungen in beachtlichem Maße auf die Fragestellung der Nicht-Theologen Rücksicht.

Hans Bornhäuser

Leo A. Zander, Einheit ohne Vereinigung.

Ökumenische Betrachtungen eines russischen Orthodoxen. Aus dem Russischen von Reinhard Slenczka. Mit einem Geleitwort von Prof. Edmund Schlink. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1959. 336 Seiten. Leinen DM 18.50.

Das theologische Gespräch mit der Orthodoxie hat innerhalb der Ökumene in den letzten Jahren erneut an Umfang und Bedeutung gewonnen. Es ist darum ein wirkliches Verdienst, gerade zu diesem Zeitpunkt die vor einem Jahrzehnt in Russisch niedergeschriebene Untersuchung von L. A. Zander, Professor am russisch-orthodoxen St. Sergius-Institut in Paris, über Sinn, Möglichkeiten und Grenzen der ökume-

nischen Bewegung in deutscher Übersetzung herauszubringen, nachdem bisher nur eine englische Ausgabe unter dem Titel „Vision and Action“ (1952) vorlag (vgl. „Ök. Rdsch.“ H. 2/1952 S. 63 f.). Gewiß sind während des letzten Jahrzehnts gerade im ekklesiologischen Gespräch wesentliche Fortschritte erzielt worden, deren Ergebnisse man gerne einbezogen gesehen hätte (Toronto, Lund usw.), aber die entscheidenden Grundsatzfragen sind die gleichen geblieben, so sehr auch inzwischen gefundene Antworten hier und da weitergeholfen haben mögen.

Die systematisch angelegte Gesamtanalyse der ökumenischen Bewegung, die Prof. Zander uns in dem vorliegenden Buch bietet, beruht auf einer in lebenslanger Erfahrung gewonnenen Kenntnis ökumenischer Vorgänge und Entwicklungen, wobei sich eine überall spürbare Liebe zur „ökumenischen Idee“ mit einer äußerst nüchternen Beurteilung der ökumenischen Situation verbindet. Es ist das Kennzeichen dieser Untersuchung, daß sie nicht vordergründig an historischen oder phänomenologischen Symptomen hängenbleibt, sondern in begrifflicher und sachlicher Präzision mit oft meisterhaften Formulierungen stets zum Kern der Probleme vorstößt. Daher erweist sich das Werk, dessen Gedankenreichtum hier nur angedeutet werden kann, nicht allein für die Begegnung mit der Orthodoxie, sondern für die ganze ökumenische Gemeinschaft als Prüfstein ihrer Ziele und Aufgaben.

Das Fazit, das Prof. Zander zieht, könnte entmutigend klingen: Einheit ohne Vereinigung. Aber er will diese Formulierung positiv verstanden wissen, um damit einem einseitigen Verständnis der Ökumene als „Einheitsbewegung“ und zugleich einer Enttäuschung über ihre greifbaren Ergebnisse vorzubeugen. Ihr Dasein und Wirken darf nicht utilitaristisch mißverstanden werden: „Sie soll eine Vorwegnahme des Reiches sein, ein Abglanz der ‚vielen Wohnungen im Hause des Vaters‘, die Freude über die zukünftige Verklärung, die Schau des Reiches Gottes, das ‚nicht in äußerlichen Gebäuden‘ in den treuen Jüngern Christi lebendig ist“ (S. 316). Unter diesem eschatologischen Aspekt sieht er als Frucht und Inhalt der ökumenischen Bewegung ein

neues Bewußtsein der „Tota Christianitas“ des Mittelalters, ein an keine „ekklesiologische Doktrin“ gebundenes „Gefühl allchristlicher Solidarität“ erwachsen, das alle Christen über die trennenden Unterschiede hinweg in der „Wirklichkeit der mystischen Liebe Christi“ miteinander eins sein läßt (S. 318 f.).

In einem Nachwort zur deutschen Ausgabe gibt der Verfasser Anregungen und Hinweise für einen fruchtbaren Austausch zwischen dem deutschen Protestantismus und der russischen Orthodoxie. Nicht unerwähnt bleibe die gleichermaßen sachkundige wie sprachlich vorzügliche Übersetzung, die R. Slenczka aus dem Russischen besorgt hat.

*Dietrich Bonhoeffer, Gesammelte Schriften.*  
Band 2: Kirchenkampf und Finkenwalde. Resolutionen, Aufsätze, Rundbriefe 1933 bis 1943. 668 Seiten. Brosch. DM 23,20, Ln. DM 26.—. Band 3: Theologie — Gemeinde. Vorlesungen, Briefe, Gespräche 1927 bis 1944. 572 Seiten. Brosch. DM 20,50, Ln. DM 23.—. Beide Bände im Chr. Kaiser Verlag, München.

Mit diesen beiden Bänden setzt Eberhard Bethge die ebenso verdienst- wie mühevoll Sammlungen des theologischen Nachlasses von Dietrich Bonhoeffer fort. Wenn auch immer noch schmerzliche Lücken bleiben, so bringt doch dieses aus vielen Quellen zusammengetragene Material eine unschätzbare Abrundung und Vervollständigung unseres Wissens über den theologischen und menschlichen Werdegang Bonhoeffers (in Band 2 noch hilfreich ergänzt durch eine umfassende Zeittafel der persönlichen, politischen und kirchlichen Geschehnisse). Mochte sich der erste Band dieser Sammlung auf die Ökumene beschränkt haben (vgl. „Ök. Rdsch.“, H. 2/1958, S. 102), so wird doch an diesen nachfolgenden Bänden deutlich, wie stark sein gesamtes theologisches Denken auf das ökumenische Gespräch bezogen war. Wer in ökumenischen Begegnungen immer wieder erlebt, in welchem Maße Dietrich Bonhoeffer die kirchliche und theologische Neuorientierung gerade auch außerhalb Deutschlands befruchtet hat, wird das Erscheinen dieser Bände nur aufs dankbarste begrüßen können.

*Die Kirche im Osten.* Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. Hrsg. in Gemeinschaft mit dem Ostkircheninstitut Münster von Prof. Robert Stupperich. Band III, Jahrbuch 1960, 192 Seiten. Hln. DM 9.80 (Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart).

Zum dritten Male legt das Ostkircheninstitut in Münster das von Prof. Stupperich herausgegebene Jahrbuch „Kirche im Osten“ vor. Unter den sechs Aufsätzen seien die Beiträge des Hamburger Orientalisten und verdienten Kenners der orthodoxen Kirchen, Bertold Spuler, „Volkstum und Kirche in der orientalischen Welt“ und des Kieler Slawisten Ludolf Müller „Der Einfluß des liberalen Protestantismus auf die russische Laientheologie des 19. Jahrhunderts“ sowie die Darstellung der Erneuerungsbewegung „Lebendige Kirche“ in der russischen Kirche von Robert Stupperich hervorgehoben. Beachtlich ist nicht zuletzt die in Umfang und Vollständigkeit weiter ausgebauten Berichterstattung über die Kirchen in der Sowjetunion, Polen, Tschechoslowakei, Ungarn und Jugoslawien (man vermißt freilich wie schon in den vorangegangenen Jahrbüchern ebensolche Berichte über Rumänien und Bulgarien).

So erweist sich dieses Jahrbuch wiederum als eine begrüßenswerte Quelle wissenschaftlicher Information über Geschichte und Gegenwart der bei uns immer noch zu wenig bekannten osteuropäischen Kirchen.

*Petrus Huigens, Israel. Land der Bibel und der Zukunft.* Mit einem Vorwort von Propst D. Dr. Heinrich Grüber. J. G. Oncken Verlag, Kassel 1959. 208 Seiten, 26 Fotos. Lw. DM 9.80.

Die Existenz des Staates Israel ist nicht nur ein politisches, sondern auch ein religiöses Problem, das sich bis in die Ökumene hinein ausgewirkt hat. Der Verfasser, Holländer von Geburt und seit mehr als zehn Jahren Bundessekretär im deutschen CVJM, entwirft ein ebenso farben- wie kenntnisreiches Bild von dem jungen Staat Israel mit allen seinen äußeren und inneren Spannungen, unter denen diejenigen um die Judenchristen und die Missionen (S. 147 bis 162) nicht an letzter Stelle stehen. Die

Vorgänge um den Staat Israel bedeuten für ihn „ein heilsgeschichtliches Ereignis ersten Ranges“ (S. 178), das er in ständigem Bezug auf biblische Aussagen und Verheißungen zu erweisen sucht. Gerade das Herausfordernde dieser These sollte uns auch in ökumenischen Kreisen das Problem Israel immer neu zu bedenken geben. Das fesselnd geschriebene und mit vielen Bildern ausgestattete Buch von Huigens bietet dazu eine gute Anleitung.

*Hans Asmussen — Thomas Sartory, Gespräch zwischen den Konfessionen.* Fischer Bücherei, Frankfurt/Main 1959. Nr. 310 (Bücher des Wissens). 224 S. DM 2.20.

Von katholischer Seite wird nicht selten darüber Klage geführt, daß man im Gespräch mit der evangelischen Kirche angesichts so vieler verschiedener Lehrmeinungen eigentlich gar nicht wisse, an wen und woran man sich zu halten habe. In der Tat sind die evangelisch-katholischen Begegnungen weithin von den theologischen Positionen der betreffenden Gesprächspartner bestimmt und ermangeln daher oftmals auch nach dem Empfinden evangelischer Kreise jener Verbindlichkeit, die für solche Kontakte wünschenswert wäre. Darum wird man einen Versuch, die „Lehre“ der lutherischen Kirche (diese ist hier mit „evangelisch“ gemeint) einerseits und der römisch-katholischen Kirche andererseits vergleichend darzustellen, nur dankbar begrüßen können — ungeachtet dessen, daß die evangelische und die katholische Lehre wegen ihrer verschiedenartigen Voraussetzungen letztlich „inkommensurable Größen“ sind (S. 9). In einer allgemeinverständlichen Sprache werden die wichtigsten dogmatischen Aussagen wie Offenbarung, Schrift und Tradition, Gesetz und Evangelium, Werk des Heiligen Geistes, Gnade, Rechtfertigung, Wesen und Amt der Kirche, Gottesdienst usw. abgehandelt, wobei freilich die Interpretation durch einen so eigengeprägten Theologen wie Hans Asmussen nun eben doch wieder ihre subjektive Note erhält. Kg.

Jean Bosc, Jean Guittou, Jean Daniélou,  
Le Dialogue catholique — protestant,  
Verlag „La Palatine“, Paris 1960. 210 S.  
6,30 NF.

Eine „langsame Annäherung“ kann nur „durch ein geduldiges Gespräch“ (Jean Bosc) zustande kommen (S. 53). Dies ist der Grundton eines offenen Ringens um die Einheit der Kirche zwischen katholischen und evangelischen Christen. Dabei findet diese Auseinandersetzung in der Gestalt eines wirklichen Gesprächs statt, das zu einer gründlichen Selbstprüfung veranlaßt. Man will wirklich vernachlässigte Aspekte des Evangeliums in der eigenen Kirche kennenlernen, vom Partner sich auf den ganzen Reichtum der Schrift aufmerksam machen lassen und darum auch wirklich soziologischen Ballast abwerfen. Ist es nicht wahr, was Prof. Bosc von evangelischer Seite sagt, daß im Blick auf die Einheit der Kirche „die Reformation als die Entstehung der protestantischen Kirchen mindestens ein teilweises Scheitern der Reformation darstellt?“ (S. 38). Und ist es nicht erfreulich, wenn von katholischer Seite Prof. Guittou feststellt, „daß die katholische Kirche sich unaufhörlich innerlich reformieren muß, wenn sie im Vollsinn des Wortes katholisch sein will?“ (S. 119). Damit sind natürlich nicht die Unterschiede und Gegensätze überwunden. Sie kristallisieren sich sehr deutlich um den Unfehlbarkeitsanspruch der Kirche als menschlicher Institution, der nach katholischer Meinung „unbedingter Gehorsam“ (S. 165; Jean Daniélou) gebührt. Dieser tatsächliche „Primat der Kirche über die Heilige Schrift“ (Daniélou, S. 206) ist das bis jetzt unüberwindliche Hindernis, das katholische und evangelische Christen scheidet. Prof. Bosc meint mit Recht, wenn man in der katholischen Kirche auf die Unfehlbarkeit des Papstes und der Kirche verzichte, dann gebe es für die Einheit der Kirche kein grundsätzliches Hindernis mehr. Man könne dann unter der alleinigen Autorität der Schrift alle strittigen Lehrpunkte von neuem miteinander durchdenken (S. 159) — und dann auch die Konsequenzen daraus ziehen!

Dieses Buch ist darum so wertvoll, weil es mit seinen Darlegungen nicht im Vorletzten einer unverbindlichen Höflichkeit

steckenbleibt, sondern die Wahrheit des Evangeliums in einem brüderlichen Geist bezeugt. Man hat darum einen wirklichen Gewinn von diesem Buch, weil man „sich hier“, wie Prof. Bosc sagt, „nicht einfach opponiert, sondern sich versteht und sich weiterhilft“ (S. 99). Rudolf Pfisterer

Jaroslav Pelikan, The Riddle of Roman Catholicism, its History, its Beliefs, its Future. Abingdon Press — New York — Nashville 1959. 272 Seiten. \$ 4.00.

J. Pelikan, luth. Professor der Kirchengeschichte in Chicago, behandelt sein Thema in drei Teilen: 1. The Evolution of Roman Catholicism — hier geht es um die Katholizität der Kirche, um den römischen Primat, „die tragische Notwendigkeit der Reformation“ und den Kampf mit dem Modernismus. 2. The Genius of Roman Catholicism: Autorität und Gehorsam, das Kirchenrecht und „die Kirche als Mutter“ werden einleitend dargelegt, danach die zwei Reiche, das sakramentale System, die Mariologie, der Thomismus sowie das Verhältnis von Gottesdienst und Gemeinschaft erläutert. 3. A Theological Approach to Roman Catholicism. — P. geht hier von der gegebenen Einheit der Kirche aus. Sie ist die una sancta catholica et apostolica ecclesia. Hinzu kommt das Zeugnis (testimony) der Schrift, das Erbe der Väter, das Zeugnis (witness) der Reformation, die überlieferte Liturgie und der Dienst der Versöhnung, den P. durch die Bereitschaft zu gegenseitigen, freien Gesprächen gefördert sieht. Die Amerikaner sind überrascht von der relativ großen Zahl intellektuell hochstehender Konvertiten in Europa. Aber „die Konversion ist eine individualistische Lösung eines kirchlichen Problems“ (213). Unser Weg, der länger und schwerer ist, fordert „gegenseitiges Verständnis, Studium und Zeugnis“. Wir müssen die Last unserer Trennung auf uns nehmen dadurch, daß wir uns füreinander verantwortlich wissen. Unser ökumenischer Dienst soll den römischen Katholizismus einschließen — eine Forderung, die wir auch aus dem Munde von Dr. Visser 't Hooft hören. Ohne Selbstkritik werden wir nicht weiterkommen. Wir müssen uns befreien von antikatolischen Komplexen, durch die wir uns selbst schaden. Die apostolische Mahnung

Gal. 6,2 hören wir ganz neu, wenn wir sie einmal auf das Verhältnis der Konfessionen untereinander anwenden.

Das Stichwort „comprehensiveness“ ist ein typischer Begriff der anglo-amerikanischen Welt. Wir begreifen, daß — besonders für den amerikanischen Theologen — diese Kraft des Ausgleichs und der Zusammenschau in der römisch-katholischen Theologie und Kirche imponierend zum Ausdruck kommt. P. hat den Vorzug, dem Leser die römisch-katholische Kirche frei von polemischer Entstellung zu zeigen. Vom Standort deutscher Theologie her möchten wir jedoch fragen, ob seine Darstellung nicht allzu pragmatisch ist und darum die schwebenden dogmatischen Fragen allzusehr zurücktreten. Wir erkennen aber dankbar die Liebe, mit der der Verfasser in der Kirche Roms den „fellow pilgrim on the journey to the Heavenly City“ (240) sieht und bemüht ist, den Anruf, der ohne Frage durch die Stimmen der von uns getrennten Brüder an uns ergeht, zu hören und darüber nachzudenken.

Reinhard Mumm

*Jacques Delpech*, Die evangelischen Christen Spaniens. Dokumente zu ihrer Lage. Evangel. Presseverband für Bayern, München, 2. Aufl. 1960. 78 S. DM 3.20.

Im Blick auf die vielumstrittene Situation der Protestanten in Spanien ist es gut, die Tatsachen sprechen zu lassen; und darum geht es in der kleinen Dokumentensammlung von Delpech. Sie reichen bis in das Jahr 1958 und zeigen, daß Glaubensfreiheit in Spanien noch heute Wunschbild, nicht aber Wirklichkeit ist. Das zu verschweigen, fördert kein interkonfessionelles Gespräch.

Das Büchlein, das in seiner dritten Auflage eine weitere Ergänzung bis in die Gegenwart enthalten sollte, kann evangelischen wie römisch-katholischen Christen nur empfohlen werden. Günter Wieseke

*Trevor Huddleston*, Weine, du geliebtes Land, Südafrika. Christian Kaiser Verlag, München 1960. 246 S. Lw. DM 12.—.

Der Verfasser lebt nicht mehr in Südafrika. Er ist jetzt Bischof einer ostafrikanischen anglikanischen Diözese geworden. Sein Buch über Südafrika hat er mit Herz-

blut geschrieben. Denn er liebt das Land, in dem er 13 Jahre (1943—56) als Missionar gelebt und gewirkt hat. Aber natürlich geht es mit dieser Schrift so wie mit allem, was aus blutendem Herzen geschrieben wird. Es ist ein Schrei, ein Aufruf, hier der zur Menschlichkeit in dem Verhältnis der Rassen zueinander in Südafrika. Keiner kann den Ruf überhören. Weit über den Bereich seines Ordens (Gemeinschaft der Auferstehung) und weit über England hinaus ist Father Huddleston bekannt geworden. Aber Leidenschaft bringt die Gefahr einseitiger Berichterstattung mit sich. Vielleicht will Huddleston das sogar. Weiß er doch gewiß, daß man in unserer Zeit nur so deutlich sagen kann, was man auf dem Herzen hat. Der Leser wird gut tun, gerade um das Anliegen des Verfassers richtig zu verstehen, sich klar zu machen, daß man das Buch nicht als objektive Informationsquelle über die Apartheidspolitik der südafrikanischen Regierung lesen darf, wenn auch wahre Begebenheiten berichtet werden. Dazu gehört übrigens auch, daß man wissen muß von schon recht ansehnlichen Verbesserungen in der wirtschaftlichen Lage der Bantus in Südafrika gerade seit 1956 — von Sophiatown soll nicht mehr viel übrig sein. Vielleicht wird darüber hinaus aber auch mancher die Frage stellen mögen, ob es wohl Aufgabe eines Priesters sei, so scharf zu reden und anzuklagen. Setzt er doch damit seine Worte allzusehr der Gefahr des Mißbrauchs von seiten derer aus, die nicht mehr nur menschliche, von wahrer Liebe getragene Absichten damit verbinden. Von daher könnte man ein wenig zu verstehen suchen, warum man in Südafrika auch weit über die Kreise hinaus das Buch ablehnt, die unmittelbar die Politik der Regierung vertreten. Darum möchten wir die Frage nicht unerwähnt lassen: So sehr ernst der Ruf ist, und in Europa sollte seinetwegen keiner an dem Buch vorbeigehen — ob man ihn um der Menschen, an die er in erster Linie gerichtet ist, und um der Liebe zu ihnen willen nicht auch noch etwas anders hätte sagen können? Johannes Althausen

*Friedrich Karrenberg*, Gestalt und Kritik des Westens. Beiträge zur christlichen Sozialethik heute. Kreuz-Verlag, Stuttgart 1959. 249 S. Leinen DM 14.80.

In diesem schönen Buche belehrt der „Lai“ mit erstaunlicher Vielseitigkeit Theologen und Laien über die Hauptprobleme der evangelischen Sozialethik. Der Verfasser ist ein Mann, der neben seinem ersten Hauptberuf als Fabrikant noch einen zweiten Hauptberuf als Sozialethiker und in der Leitung der Sozialarbeit der rheinischen Kirche ausübt. Seine Kenntnisse reichen von den Feinheiten der ökonomischen Theorie und Praxis bis zu der dogmatischen und exegetischen Literatur, die von Theologen verfaßt wird. Seinen theologischen Standort hat er entschieden und klar in der von Barth und seinen Freunden ausgehenden Theologie gewählt. Er erbringt den Nachweis, daß von solcher, dem Hören auf Gottes Wort und Gebot in Christus verpflichteten Theologie soziales Denken und Handeln der Kirche möglich ist, das sich allen konkreten Fragen und Schwierigkeiten moderner Gesellschafts- und Wirtschaftsgestaltung stellt. Das Besondere seines Buches ist es, daß er mit kritischer, abwägender Besonnenheit und Nüchternheit allen theoretischen Übertreibungen, Utopien und Ideologiebildungen wehrt, mögen sie aus der Theologie, der Ökonomik oder der Soziologie stammen. Theorie und praktische Erfahrung haben sich dabei gegenseitig so durchdrungen, daß der Theologe sich von einer ruhigen und sicheren Hand geführt weiß, wenn er mit dem Verfasser das riesige Feld der sozialen und ökonomischen Probleme betritt. K. tut seine Arbeit in folgenden Hauptabschnitten:

1. Grund und Ziel christlicher Sozialethik.
2. Das Problem der Eigengesetzlichkeit.
3. Karl Marx nach hundert Jahren.
4. Neoliberalismus und Neosozialismus.
5. Stand und Aufgaben der christlichen Sozialethik.

Obwohl hier also Abhandlungen mit verschiedenartiger Thematik zusammengefaßt sind, ist das Buch nach Stil und Grundgedanken einheitlich. Dabei hat der Verfasser zu einer geradezu überraschenden Fülle von Einzelproblemen Stellung genommen, und es dürfte unter den Theologen, die heute auf dem Felde der Sozialethik arbeiten, nur sehr wenige geben, die in dieser Hinsicht mit ihm in Wettbewerb treten könnten. Sein Interesse gilt ebenso den Problemen der Wirtschafts- wie denjenigen der politischen Ethik. Er spricht von den Grenzen und den Aufgaben der

Kirche und ihrer Verkündigung in Sachen der Sozialethik, von der Institutionenlehre, von dem Problem der Eliten, der Eigentumsordnung, von Betrieb und Partnerschaft, von der Mitbestimmung der Arbeitnehmer, vom Rechts- und vom Wohlfahrtsstaat, und zwar immer so, daß er einseitige Theorien mit der Wirklichkeit konfrontiert und aufs rechte Maß zurückführt. Das heißt jedoch nicht, daß er um jeden Preis nach der „goldenen“ Mitte strebte. Sein Nein und Ja können, wie z. B. die Auseinandersetzung mit Marx und dem Marxismus zeigt, sehr entschieden sein; er prüft die große Zahl der zitierten Autoren auf Herz und Nieren, was auch für den Leser immer lehrreich ist, der K. dabei nicht in allen Einzelheiten folgen kann, und doch, wie der Rez., in den wesentlichen, tragenden Einsichten und Überzeugungen mit ihm einig ist. Kritisch ist K. auch gegenüber unserer sozialeschristlichen Tradition, sofern sie der Wahrnehmung der modernen ökonomischen Realitäten und sozialen Wandlungen im Wege steht. Mit Recht kämpft er dagegen, „daß sich . . . im christlichen Denken falsche Vorstellungen festsetzen“. „Christliche Sozialethik ist . . . ein Vorgang ständigen Nachdenkens darüber, was an tradierten Werten noch brauchbar ist oder was allmählich oder auch resolut verdient, abgestoßen zu werden, darüber, was an neuen Entwicklungen, Bewegungen, Erfindungen, Institutionen hilfreich ist für den Menschen oder ihm schadet.“ K. fordert Erziehung zur Sachlichkeit und Nüchternheit und dementsprechend zur Zusammenarbeit, innerhalb der Kirche wie zwischen der Kirche und gesellschaftlichen Gruppen, oder der Theologie und den Sozialwissenschaften; die Kirche müsse sehr viel mehr für die Bildung der Theologen wie der Laien auf all den Gebieten tun, von denen er handelt; seine eigene literarische Arbeit, die über das angezeigte Werk ja noch beträchtlich hinausgreift, ist ein treffliches Hilfsmittel für solche Bildung. Warnungen und Forderungen bleiben dem moralischen Utopismus ebenso fern wie jener ungehorsamen Passivität, die sich mit dem Sündersein des Menschen entschuldigt, statt an die uns von Christus gegebene Vollmacht zu glauben, die aus den Christen in jeder gesellschaftlichen Situation eine handelnde Gemeinde macht,

so gewiß die geschichtlichen Formen dieses Handelns wechseln müssen.

Der zu erhoffenden zweiten Auflage des Buches sollte ein Sachregister beigegeben werden, weil sich der Verfasser zu einer Menge wichtiger, doch aus dem Inhaltsverzeichnis nicht immer zu ersiehender Einzelprobleme äußert.

Heinz-Dietrich Wendland

**Soziologie der Kirchengemeinde** (Herausgeber: Dietrich Goldschmid, Ernst Greiner, Helmut Schelsky). Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart 1960. 256 S. Kartoniert DM 29.—.

Die heutige Religionssoziologie enthält für die Kirche eine große Versuchung. Ihre Ergebnisse sind vielfach so überzeugend, daß man die Antwort leicht zu oberflächlich ansetzt, nämlich wiederum auf der Ebene der Religionssoziologie. Soziologie — ja, und so gründlich wie möglich! Aber die Antwort der Kirche muß bei den Wurzeln ansetzen und immer neu zum Gehorsam gegenüber dem Evangelium führen: den Arbeiter, den Kirchentreuen, den Großstädter, den entkirchlichten Dorfbewohner, den Intellektuellen. Denn die kirchlich Entfremdeten sollen ja nicht nur erneut in den Räumen oder Statistiken einer Kirche erscheinen, sondern lebendige und einflußfähige Glieder der diakonischen und missionarischen Christusgemeinde werden.

Doch bringt die Soziologie der Kirchengemeinde nicht nur Versuchungen mit sich. An vielen Stellen befreit sie von theologischen und konfessionellen Illusionen. Sie macht die Theologie und besonders die Ekklesiologie nüchtern und realistisch.

In dem vorliegenden Sammelband gibt es bei 17 von insgesamt 18 Arbeiten (die letzte ist eine Bibliographie zum Thema von J. Freytag) kaum eine Seite, die den an seiner Kirche interessierten Leser nicht zum Nachdenken anhält. Man liest diese Aufsätze trotz ihres im wesentlichen informatorischen Charakters nicht so wie einen Lexikonartikel, sondern mit einem Gemisch von Erstaunen, Befriedigung und Erschrecken. Was bedeutet es auch ökumenisch, wenn J. P. Kruijt aus Holland von einer „Versäulung“ des gesamten öffentlichen Lebens berichtet (S. 47), das vom Kindergarten an bis hin zur Hochschule

durchzogen ist von je einer katholischen, einer protestantischen und einer nichtkonfessionellen Säule? Oder was bedeutet es für das Proselytismusproblem innerhalb Deutschlands, wenn R. Köster auch den Gottesdienst der „Kirchentreuen“ noch in drei Gruppen aufteilen muß, von denen nur 0,9 % „den Gottesdienst der Tendenz nach regelmäßig“ besuchen? (S. 148). Oder was bedeutet es für die missionarische Aufgabe der Gemeinde, die nach Visser 't Hooft „zum zentralen Anliegen der gesamten ökumenischen Bewegung“ werden soll (Unter dem einen Ruf, S. 42), wenn alle Kirchen zusammen die gestellte Aufgabe nicht bewältigen können?

Nach einer herzlichen Empfehlung dieses in seiner Art einzigartigen Sammelwerkes sei kritisch doch noch vermerkt, daß der Ausdruck „die beiden großen christlichen Konfessionen“ (nach S. V im Vorwort) doch wohl weder konfessionskundlich noch religionssoziologisch berechtigt ist, zumal die Artikel selbst evangelische Volkskirchen, Freikirchen, Judentum und die römisch-katholischen Verhältnisse beleuchten.

Günter Wieske

Ludwig Schmidt, Gemeindeveranstaltungen, Bd. I. Ehrenfried Klotz Verlag, Stuttgart 1960. 272 Seiten. DM 13.60, Subskr. DM 11.60.

In dem ersten Band dieser Arbeitshilfen und Entwürfe sind zwei Gemeindeabende von ökumenischem Interesse, nämlich ein Abend zu Pfingsten von Hanfried Krüger unter dem Titel „Eine Heilige Kirche“ und ein anderer zum Reformationsfest von Günter Geisselbrecht „Die Reformation geht weiter!“ Der Hauptteil des ersten Abends besteht aus einem Zwiegespräch über ökumenische Standardfragen. Mancherlei Literatur und Materialhinweise werden dazu helfen, den Abend über die notwendig knappen Anweisungen hinaus auszugestalten. H. Krüger hat in einer längeren Vorbemerkung gerade auf den Wert dieses Materials hingewiesen.

Der Reformationsabend stellt drei christliche Märtyrer in die Mitte. Ist der Ökumene-Abend in seinem Hauptteil mehr einführendes Lehrgespräch, so diese zweite Veranstaltung lebendige personale Bewegung, und zwar mit Polykarp von Smyrna, Petrus Waldus und Dietrich Bonhoeffer. Das

schöne Thema „Die Reformation geht weiter“ ist allerdings nur für das Schlußwort zutreffend, sonst geht der Blick zurück in die Geschichte.

Ganz gewiß werden viele diese Entwürfe dankbar in die Hand nehmen und gebrauchen. Ihr mehrfach sichtbarer Mangel liegt freilich darin, daß sie doch wohl nur zum Teil aus praktischen Erfahrungen erwachsen sind. Darum ist die Sprache oft zu fromm, theologisch richtig, aber unanschaulich. Allerdings ist dieser Einwand bei den genannten zwei Entwürfen mit am wenigsten berechtigt, denn beide enthalten Informationen und einen Aufruf, der auf dem Hintergrund der neuen Erkenntnisse hier und dort verstanden werden wird.

Günter Wieske

**Weltkirchenlexikon**, Handbuch der Ökumene. Im Auftrag des Deutschen Evangelischen Kirchentages herausgegeben von *Franklin H. Littell* und *Hans Hermann Walz*. Kreuz-Verlag, Stuttgart 1960. 1762 Spalten. DM 58.—.

Nach monatelanger Arbeit mit dem „Weltkirchenlexikon“ muß der Dank für diesen dicken Band am Anfang einer kurzen Besprechung stehen. Hier ist in rund 1800 Spalten unter 1200 Stichworten, die von 425 Autoren aus vielen Kirchen, auch der römisch-katholischen, bearbeitet worden sind, ungeheuer vieles zusammengetragen, was sich in solcher Gedrängtheit anderswo nicht findet. Und ich muß bekennen, daß ich, nachdem ich nun den Band zur Hand habe, ihn nicht missen möchte. Er hat die Skepsis, mit der ich dem Plan dieses Werkes von Anfang an gegenüberstand, überwunden. Dem Deutschen Evangelischen Kirchentag muß man dankbar sein, daß er diese Riesenarbeit in Angriff genommen und durchgeführt hat. Man ist fast versucht zu sagen, niemand habe nunmehr noch eine Entschuldigung, wenn er über die Tatsachen der ökumenischen Geschichte und deren Problematik und über moderne Kirchenkunde nicht informiert ist. Das Weltkirchenlexikon macht solches Sichinformieren leicht. — Es ist unmöglich, hier die Fülle der wirklich gut gelungenen Artikel aufzuzählen, geschweige denn dazu auch Fragen anzumelden (z. B. scheint mir der Satz in Sp. 689: „Die Kirche von Eng-

land ist eine Nationalkirche, aber keine Staatskirche“ gleich Anlaß zu einem ganzen Bündel von Fragen zu geben). Man kann nur Mut machen, den Band viel zu benutzen. Dabei wird man auch an den reichhaltigen Bild- und Kunsttafeln große Freude haben (Fragen nach der Auswahl solchen Materials werden sich immer einstellen). Ich kann nur wünschen, daß die erste Auflage des Lexikons bald vergriffen ist!

Dieser Wunsch wird verstärkt durch die Hoffnung, daß dann eine zweite Auflage in größerer Ruhe und mit noch umfassenderer Planung bearbeitet wird. An viel zu viel Stellen merkt man die „heiße Nadel“, mit der unter Zeitdruck und wohl auch mit zu wenig Kräften in der Redaktion gearbeitet worden ist. Dann kann auch die Auswahl der Stichworte noch sorgfältiger erfolgen. Man kann ja fragen, ob in dieses Lexikon ein Artikel „Pfarrhaus“ unbedingt hineingehört, wenn man schon zugesteht, daß in einem Handbuch der Ökumene dem Stichwort „Zölibat“ ein Artikel über die „Pfarrfrau“ entsprechen muß. Man kann schon nicht mehr fragen, warum wohl ein Artikel fehlt über R. H. Gardiner, der für die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung so unvergleichlich viel mehr bedeutet hat als G. Zabriskie, der in einem besonderen Artikel behandelt wird, wobei er sich allerdings das Mißgeschick gefallen lassen muß, daß er postum aus einem braven Glied der Protestant Episcopal Church der USA zu einem Angehörigen der orthodoxen Kirche gemacht wird (Sp. 1627). Dies ist einfach ein Fehler. — In einer neuen Auflage können auch die Zahlen noch einmal nachgeprüft bzw. ergänzt werden (z. B. stimmen die Daten im Artikel A. Keller nicht genau. K. war nur von 1896—99 Hilfspfarrer in Kairo, nicht bis 1934; und für W. Menn muß das Todesjahr 1956 eingefügt werden). Statistische Angaben könnten leicht noch hilfreicher dargeboten werden (z. B. ist die Statistik im Artikel Luthertum ungenügend; außer den Lutheranern, deren Kirchen im Lutherischen Weltbund zusammengeschlossen sind, gibt es noch etwa 30 Millionen weitere Lutheraner); die graphische Darstellung auf der letzten Innenseite des Buchdeckels könnte ohne allzu große Schwierigkeiten die „Evangelii-

schen“ aufgliedern. Auch die Schaubilder auf den Spalten 1049/50 und 1051/52 bedürfen z. T. dringender Korrekturen: Zu Sp. 1049 f: Die Lausanner Jugendkonferenz 1960 war eine Europäische, keine Weltkonferenz; auch die Konferenz in Prapat kann man nicht als Weltkonferenz bezeichnen; schwerwiegender ist auf Sp. 1051 f die falsche Angabe, daß zum Internationalen Missionsrat auch Kirchen gehörten! Wie wären die Integrationsverhandlungen wohl verlaufen, wenn das zuträfe! Und der Zentralausschuß wählt nur 12 Mitglieder in seinen Exekutivausschuß. Die beiden Vorsitzenden (nicht nur der Vorsitzende, wie es Sp. 1066 zu lesen ist) des Zentralausschusses und die Präsidenten des Rates gehören dem Exekutivausschuß ex officio an. Man darf auch erwarten, daß in einem Handbuch der Ökumene die amtlichen Bezeichnungen der einzelnen Abteilungen des Ökumenischen Rates richtig angegeben werden. Die deutsche Bezeichnung der Division of Ecumenical Action ist eben nicht Ökumenische Aktion, sondern Ökumenische Aktivität. — Auf dem Schutzumschlag des Lexikons heißt es, das Buch wolle „umfassende Auskunft“ geben. Dann dürfen aber z. B. Angaben über die kleineren bzw. unbekannteren orthodoxen Kirchen nicht fehlen. (z. B. taucht die zahlenmäßig bedeutende grusinische Kirche nur mit ihrem Namen ohne jede weitere Angabe beiläufig in dem Artikel UdSSR auf, während kleinen und kleinsten Sekten mehr Raum gewährt wird). — In der neuen Auflage muß das Register besonders gründlich durchgearbeitet werden. Der dicke Band ließe sich noch ganz anders auswerten, wenn das Register sorgfältiger bearbeitet worden wäre. Es fällt z. B. auf, daß für das Stichwort „Stundengebet“ vier Fundstellen vermerkt werden, das Stichwort „Studienabteilung des Ökumenischen Rates“ dagegen gar nicht vorkommt. Durch ein umfassenderes Register ließen sich auch größere Übersichtsartikel aufschlüsseln, und es würde wahrscheinlich eher deutlich werden, warum bestimmte Stichworte keinen besonderen Artikel bekommen haben.

Der Wünsche sind viele, sehr viele sogar, die sich im Lauf der Monate bei häufiger Benutzung des Lexikons eingestellt haben. Dennoch möchte ich den Dank mit Nachdruck wiederholen, der diesem ersten Ver-

such gebührt. Das Buch wird, auch in seiner jetzigen Gestalt, für das ökumenische Gespräch und für das ökumenische Handeln von großer Bedeutung sein können. Bis zu seiner neuen Auflage fällt vielleicht auch irgendeinem ein besserer Titel ein als ausgerechnet „Weltkirchenlexikon“, ein Wort, das in sich schon all die Mißverständnisse enthält, die die ökumenische Bewegung der Gegenwart ausgeräumt haben möchte.

Hans Heinrich Harms

Roger Mehl, Das protestantische Europa, Zwingli Verlag, Zürich-Stuttgart 1959. 126 Seiten. DM 8.20.

Der Straßburger Theologe ist dem Problem des „Kirchlichen Europa“ seit langem nachgegangen. In diesem Band hat Professor Mehl absichtlich die „religiöse und soziologische Seite“, die „gesamte theologische und pastorale Tätigkeit“, die „Mission und Evangelisation“ der Kirchen Europas „mit Schweigen“ übergangen. Er hat sich darauf beschränkt, „originelle und zukunftsversprechende Züge“ hervorzuheben.

Dabei ist er sich durchaus bewußt, daß diese Art „Querschnitt durch den europäischen Protestantismus und die von ihm zusammengetragene Dokumentation . . . „manche Lücken“ aufweist (S. 5).

Mehl behandelt zunächst den „Protestantismus und die europäische Idee“ und stellt ausführlich „die negativen oder die aus Mißtrauen entstandenen Reaktionen“ (S. 9 bis 31) (wobei der Leser hier und da Fragen stellen möchte, z. B. ob das, was zu Luthers Verständnis der „Christenheit“ gesagt ist, umfassend genug ist) und „die positiven Forderungen“ dar (S. 32 bis 38). Ein großer zweiter Abschnitt behandelt „Die politische Vitalität des europäischen Protestantismus“. In diesem Kapitel gilt ein großer Abschnitt dem deutschen Protestantismus, wobei z. B. der nationalsozialistische Ansturm, die Evangelischen Akademien, der Kirchentag und die Fragen, die mit der Wiederbewaffnung und Wiedervereinigung Deutschlands zusammenhängen, besonders betont werden. Weiterhin werden der lutherisch-skandinavische Block, der „alteingewurzelte reformierte Protestantismus“, der Protestantismus jenseits des Eisernen Vorhangs, die kleinen protestantischen Minderheitskirchen und der angelsächsische Pro-

testantismus behandelt, wobei in diesem Kapitel der Anglikanismus allzu summarisch dargestellt wird. — Die Schlußfolgerungen, die Mehl zieht, machen noch einmal deutlich, daß es Prof. Mehl um das Problem der europäischen Einigung im ganzen geht:

„Europa hat zweifellos viel bei der Einigung des Protestantismus, die in den letzten 30 Jahren ernsthaft in die Wege geleitet worden ist, zu gewinnen. Dadurch, daß der Protestantismus beharrlich auf dem Wege der ökumenischen Einigung weitergeht und bemüht ist, die nationale Abkapselung, in der er seit der Reformation lebt, endgültig zu sprengen, ist er meiner Ansicht nach heute eine der europäischen Kräfte, die wirksam das Wiedererwachen eines Nationalismus bekämpfen kann, der eine seiner letzten Schlachten schlägt, da sich auch die wirtschaftliche Einigung Europas unweigerlich durchsetzt“ (S. 113).

Der Beitrag Prof. Mehls zum europäischen Gespräch sollte nicht nur von den protestantischen Kirchen Europas, die in besonderer Weise im Blickpunkt des Verfassers stehen, sondern auch von den orthodoxen und der römischen Kirche beachtet werden.

Hans Heinrich Harms

Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland. 1958. Begründet von Johannes Schneider, herausgegeben von Joachim Beckmann. 85. Jahrgang. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1959, 436 Seiten. Leinen DM 35.—.

Der vorliegende Band des Kirchlichen Jahrbuches enthält neben den üblichen Abschnitten über die Kirchliche Zeitgeschichte, die in gewohnter Weise übersichtlich dargestellt und gut dokumentiert sind (Die

Evangelische Kirche in Deutschland, von G. Niemeier; Die Kirche in der Deutschen Demokratischen Republik, von J. Beckmann; Die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands, von E. Wilkens; Die Evangelische Kirche der Union, von F. R. Hildebrandt), einen Abschnitt über Evangelische Jugendarbeit in Deutschland (M. Müller) und verschiedene Teilgebiete kirchlicher Statistik (P. Zieger) einen ausführlich von Hanfried Krüger geschriebenen Abschnitt über die ökumenische Bewegung seit 1955. Hier wird über einige Hauptpunkte der ökumenischen Entwicklung umfassend und mit guter Dokumentenauswahl berichtet (z. B. Integration des Internationalen Missionsrates mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen, Basis des Ökumenischen Rates, regionale Entwicklungen, Konfessionelle Weltbünde). Der Verfasser greift über das Jahr 1958 insofern hinaus, als er auch einige Stimmen zu der von Papst Johannes XXIII. am 25. 1. 1959 gemachten Konzilsankündigung angeführt und kurz über die erste Konferenz europäischer Kirchen, die im Jahre 1959 in Nyborg zusammentrat, und auch über die 2. Christliche Friedenskonferenz in Prag (16.—19. 4. 1959) berichtet. — Es war ein guter Gedanke, schon im Abschnitt über die Kirchliche Zeitgeschichte den Bezug ökumenischer Botschaften und Studienarbeit für die Evangelische Kirche in Deutschland deutlich zu machen. Freilich wäre ein Doppelabdruck einiger Dokumente (z. B. das Kommuniqué über die Zusammenkunft von Vertretern der orthodoxen Kirche Rußlands und des Ökumenischen Rates der Kirchen, S. 5 und 333, und der Aufruf des Zentralaussschusses des Ökumenischen Rates an die Kirchen und Völker, S. 11 und 341 f.) deswegen nicht notwendig gewesen.

Hans Heinrich Harms

#### *Anschriften der Mitarbeiter*

Missionsinspektor Johannes Althausen, Berlin N.O. 18, Georgenkirchstr. 70 / Dr. Robert S. Bilheimer, Genf, 17 Route de Malagnou / Prälat Dr. Hans Bornhäuser, Freiburg i. Br. Dreisamstr. 7 / Missionsdirektor Pastor Gerhard Brenneke, Berlin N.O. 18, Georgenkirchstr. 70 / Hauptpastor Dr. Hans Heinrich Harms, Hamburg 11, Krayskamp 4 c / Pfarrer Dr. Reinhard Mumm, Soest i. W., Wiesenstr. 26 / Pfarrer Rudolf Pfisterer, Schwäb. Hall, Seiferheldstr. 11 / Studienleiter Dr. Heinz Renkewitz, Arnoldshain (Taunus), Evang. Akademie / Dr. Willem A. Visser 't Hooft, Genf, 17 Route de Malagnou / Prof. D. Dr. Heinz-Dietrich Wendland, Münster i. W., Universitätsstr. 13—17 / Dr. Günter Wiese, Frankfurt a. M., Untermainkai 81.